UDK 2(5) ISSN 0006 - 5722

Letnik 60 leto 2000

1

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Anton Jamnik, **Rawlsova teorija pravičnosti kot poštenosti**

Lenart Škof, **Etična zavest pri Lévinasu. Filozofska dediščina in Lévinasova filozofija**

Krijn A. van der Jagt, **Cutting in Halves and Passing Through. An Anthropological Interpretation of the Ritual in Genesis 15**

Borut Košir, **Območni zakoni Cerkve na Slovenskem. II.**

Giovanna Parracino, **Življenjska odločitev kot prostor celostne uresničitve človeka**

Bogoslovni vestnik
Theological Quarterly

Izdajatelj / *Publisher:* Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Glavni in odgovorni urednik/ *Editor in Chief:* Ciril Sorč

Pomočnika glavnega urednika/ *Editorial Assistants:* Edvard Kovač OFM in Vinko Potočnik

Uredniški svet/ *Scientific Council:* Metod Benedik OFMCap, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM (Rim), Jože Plevnik SI (Toronto), Jure Rode (Buenos Aires), Francè Rozman, Anton Stres CM, Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)

Uredniški odbor/ *Editorial Board:* Bogdan Dolenc, Borut Košir, Drago Ocvirk CM, A. Slavko Snoj SDB, Marijan Peklaj, Vinko Škafar OFMCap, Anton Štrukelj, Ivan Štuhec

Prevodi: Vera Lamut
Lektoriranje: Jože Kurinčič
Oprema: Lucijan Bratuš
Priprava: Družina
Tisk: Tiskarna Ljubljana d. d.

Založnik: Družina, Ljubljana
Za založbo: Janez Gril

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Naslov uprave: Družina d.o.o., Krekov trg 1, 1000 Ljubljana

ISSN: 0006-5722

Izid Bogoslovnega vestnika je finančno podprlo Ministrstvo za znanost in tehnologijo RS

Letna naročnina: 4000 SIT, za tujino 45 USD, posamezna številka 1000 SIT
ŽR za SIT: 50101-601-271482;
za tujo valuto: 50100-620-133 014-7100-1189115

Poštnina: plačana pri pošti 1102, Ljubljana

UDK 2(5) ISSN 0006 - 5722

Letnik 59 leto 1999

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

BOGOSLOVNI VESTNIK
Letnik 59 (1999)

VSEBINA - *Contents*
RAZPRAVE - *Articles*

Bergant Zvonko, Poskusi demokratiziranja
slovenskega klasičnega liberalizma 207
Attempts to Democratize Slovenian Classical Liberalism
Forte Bruno, Zgodovinska razsežnost teologije 447
Historical Dimension of Theology
Dennes Maryse, Edith Stein: Expérience de la Croix
et philosophie du salut 459
Edith Stein - Izkustvo križa in filozofija odrešenja
Gostečnik Christian OFM, Duhovna podoba človeka 20. stoletja 387
Spiritual Picture of the Man of the 20th Century
Gostečnik Christian OFM, Sodobni psihoanalitični pogled na religijo 477
Modern Psychoanalytical View of Religion
Juhant Janez, Krščanske vrednote in sodobni človek 143
Christian Values and Modern Man
Košir Borut, Pravica vernikov do učinkovitega nastopanja
pred cerkvenim sodiščem 5
Right of the Faiuhful to Effectively Appear before Church Courts
Košir Borut, Območni zakoni cerkve na Slovenskem 527
Regional Laws of the Church in Slovenia
Krašovec Jože, Obračun ali sprava? 279
Reckoning or Reconciliation?
Lah Avguštin, Vrednotenje in sprejem 2. vatikanskega koncila v Sloveniji161
Judging and Acceptance of the Vatican II in Slovenia
Milčinski Maja, Od filozofskega daoizma k daoizmu kot religiji 229
From Philosophical Daoism to Daoism as Religion
Ocvirk Drago CM, Krščanstvo, človekove pravice in dostojanstvo 299
Christianity, Human Rights and Dignity
Peklaj Marijan, Bog, gospod časa in zgodovine 289
God, Lord of Time and History
Pelaschiar Libero, Inculturazione della fede
e evangelizzazione delle culture 53
Inkulturacija vere in evangelizacija kulture
Perko Franc, Prenova Cerkve na Slovenskem ob koncu 20. stoletja 317
Renewal of Slovenian Church at the End of the 20th Century
Slatinek Stanislav, Psihična zrelost za življenje v celibatu 189
Psychological Maturity for Celibate Life
Slatinek Stanislav, Naravno pravo - temelj človeškega pravnega reda 409
Natural Law - Basis of Human Legal Order
Sorč Ciril, Milenarizem nekoč in danes 327
Millenarian Conceptions in the Past and Today
Stare Mira, »Jaz sem pot in resnica in življenje.
Jezusova samooznačitev v Jn 14,6 33
»I am way, and the truth, and the life.« Jesus' Self-Descrition in Jn 14,6

Škafar Vinko OFMCap, Nova verska gibanja 365
New Religious Movements
Škafar Vinko OFMCap, Versko slovstvo v danjčici 501
Religious Literature Publisched in the Dajnčica Script
Škof Lenart, Vprašanje etične zavesti in praktična filozofija
sv. Tomaža Akvinskega 77
Moral Consciousness and Practical Philosophy of the Saint Thomas Aquinas
Valenčič Rafko, Božje usmiljenje - rehabilitacija človeka 349
God's Mercy as Rehabilitation of Man
Večko Snežna OSU, Savel - preganjalec ali preganjani? 19
Saul - the Persecutor or the Persecuted One?
Večko Snežna OSU, Sadovi dobrega in zla v Davidovi družini 429
The Fruits of Good and Evil in David's Family

PREGLEDI - *Reviews*
Kolar Bogdan, Stopetdeset let avstrijske škofovske konference 575
Kos Vladimir, Nekaj kritičnih pripomb k razpravi Maje Milčinski:
Od filozofskega daoizma k daoizmu kot religiji 565
Krašovec Jože, Predstavitev mednarodnega zbornika
Interpretacija Svetega pisma 247
Smolik Marijan, Tomaževa proslava v letih 1954 - 1999 553
Snoj A. **Slavko SDB**, Sodobne evropske kulture in kateheza 93
Štupnikar Jože, Človekovo izkustvo bolezni 103
Valenčič Rafko, Ob rob Teološkemu tečaju 1999 423

IN MEMORIAM
Škafar Vinko OFMcap., Jože Rajhman 1924 - 1998 109

OCENE - *Book Reviews*
Juhant Janez, Anton Stres, *Etika ali filozofija* 582
Kolar Bogdan, D. Friš, *Korespondenca Kazimirja Zakrajška*
(1907-1928, 1928-1958) 274
Kolar Bogdan, Donato Squicciarini, *Nunzi apostolici a Vienna* 589
Milčinski Maja, Sung-Hae Kim, *The righteous and the Sage: A Compar ative Study on the Ideal Images of Man in Biblical Israel and Classical China* 586
Mlinar Anton, Heiner Bielefeldt–Wilhelm Heitmayer (Hrsg.),
Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinigungen des modernen Fundamentalismus 269
Mlinar Anton, Peter Ruesch, *Das grenzlose Ja* 427
Mlinar Anton, A. Polajnar-Pavčnik – D. Wedam-Lukić (izd.),
Pravo in medicina 584
Petkovšek Robert, J.-Y. Lacoste (urednik),
Dictionnaire critique de Théologie 129
Plevnik Jože, Maksimilijan Matjaž, *Furcht und Gotteserfahrung* 581
Rozman France, J. Zmijewski, *Die Apostelgeschichte* 123
Rozman France, A. Rebić, *Stvaranje svijeta i čovjeka* 128
Škafar Vinko OFMcap., M. Jesenšek in B. Rajh (ur.), *Dajnkov zbornik* . 133
Špelič Miran OFM, Aurelije Augustin, *O slobodi volje* 267
Večko Snežna OSU, J. Krašovec, Pravičnost v Svetem pismu
in evropski kulturi 119

Bogoslovni vestnik
Theological Quarterly

Izdajatelj / *Publisher:* Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Glavni in odgovorni urednik/ *Editor in Chief:* Ciril Sorč

Pomočnika glavnega urednika/ *Editorial Assistants:* Edvard Kovač OFM in Vinko Potočnik

Uredniški svet/ *Scientific Council:* Metod Benedik OFMCap, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM (Rim), Jože Plevnik SI (Toronto), Jure Rode (Buenos Aires), Francè Rozman, Anton Stres CM, Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)

Uredniški odbor/ *Editorial Board:* Bogdan Dolenc, Borut Košir, Drago Ocvirk CM, A. Slavko Snoj SDB, Marijan Peklaj, Vinko Škafar OFMCap, Anton Štrukelj, Ivan Štuhec

Prevodi: Vera Lamut
Lektoriranje: Jože Kurinčič
Oprema: Lucijan Bratuš
Priprava: Družina
Tisk: Tiskarna Ljubljana d. d.

Založnik: Družina, Ljubljana
Za založbo: Janez Gril

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Naslov uprave: Družina d.o.o., Krekov trg 1, 1000 Ljubljana

ISSN: 0006-5722

Izid Bogoslovnega vestnika je finančno podprlo Ministrstvo za znanost in tehnologijo RS

Letna naročnina: 4000 SIT, za tujino 45 USD, posamezna številka 1000 SIT
ŽR za SIT: 50101-601-271482;
za tujo valuto: 50100-620-133 014-7100-1189115

Poštnina: plačana pri pošti 1102, Ljubljana

Doktorju Antonu Strletu,
dolgoletnemu predavatelju
na Teološki fakulteti v Ljubljani
in zvestemu sodelavcu naše revije
ob petinosemdesetletnici
čestita uredništvo Bogoslovnega vestnika

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 60 leto 2000

1

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2000

Razprava (1.01) UDK 177.9:329.12:929 Rawls, J. (045)

Anton Jamnik

Rawlsova teorija pravičnosti kot poštenosti

V sedemdesetih letih John Rawls, eden najbolj značilnih predstavnikov modernega liberalizma, objavi svoje temeljno delo Teorija pravičnosti[1], kar pomeni izredno pomemben preobrat ali kar prelomnico na področju moralne filozofije. V ospredje ponovno stopi zanimanje za vsebinsko oziroma normativno etiko. Dolgo obdobje je prevladoval utilitarizem, ki moralnost ravnanja oziroma pravila za izvršitev le-tega izvaja iz cilja tega dejanja. Tej takoimenovani teleološki etiki Rawls postavlja alternativo s svojo deontološko etiko. Določena pravila so obvezna, to je treba storiti, ker je tako prav, ne pa zaradi učinkov dejanja. Osnova za takšno teorijo je kantovski konstruktivizem in poudarek na avtonomnem, enakopravnem in racionalnem subjektu.

1. Osnovne značilnosti Rawlsove teorije

Na področju etike se Rawls posveča predvsem družbeni etiki, oziroma kako na podlagi pravičnosti kot poštenosti utemeljiti konkretne družbene odnose. Bistvo družbene pravičnosti so osnovne dobrine, ki so temeljnega pomena za uresničitev življenjskega načrta prav vsakogar: svoboda, enakost možnosti, dohodki, bogastvo itd. Jedro pravičnosti je predvsem moralna enakopravnost vseh ljudi, ob tem pa se seveda ni nikoli mogoče popolnoma izogniti neenakostim na drugih področjih (npr. materialni ravni, naravne danosti itd). Principa pravičnosti,[2] ki sta bila

[1] John Rawls se je rodil leta 1921 v ZDA. Velja za enega največjih filozofov na področju moralne teorije in zmernega liberalnega teoretika danes. Po končanem študiju na Princetonu je predaval na Cornellu in Harvardu. Zaslovel je s svojim delom Theory of Justice, ki je izšlo leta 1971, katerega glavna ideja je pravičnost kot poštenost, oziroma oblikovanje takšne družbe, kjer bo zagotovljena socialna varnost vsakega posameznika, ne pa da bodo eni imeli vedno več privilegijev na račun drugih. Zaradi vseh teh poudarkov velja Rawlsov liberalizem za zmernega. Pri oblikovanju svoje moralne teorije se v veliki meri nasloni na Kanta, na tradicijo družbene pogodbe in nasproti utilitaristični morali (teleološki) postavlja deontološko. Vsi ti elementi naredijo njegovo teorijo zelo zanimivo, saj na novo odpre celo vrsto vprašanj, ki so bila že nekoliko pozabljena. Po Teoriji pravičnosti je Rawls objavil več razprav, odgovorov itd., vsa ta so na neki način povzeta v njegovem zadnjem delu Political Liberalism, ki je izšlo leta 1993.

[2] Osnovna principa bi bilo glede na osnovne družbene dobrine mogoče razdeliti na tri principe:

sprejeta v izhodiščnem položaju[3] in sta temelj pravičnosti kot poštenosti, se glasita:[4]

Prvi princip:

Vsak človek mora imeti enako pravico do najširšega skupnega sistema enakih temeljnih svoboščin, ki so kompatibilne s podobnim sistemom svoboščin za vse.

Drugi princip:

Družbene in ekonomske neenakosti[5] morajo biti urejene tako, da so:

kar najbolj koristne za tiste, ki so najbolj zapostavljeni, skladne s principom pravične varnosti[6];

vezane na dolžnosti in mesta, ki so v pogojih poštene enakosti možnosti odprta vsem.

Prvo pravilo prioritete (prioriteta svobode):

Principi pravičnosti morajo biti urejeni po leksičnem redu in zato je mogoče svobodo omejiti samo zaradi svobode.

---

1. Princip čim večje enakosti svobode (svoboščine: ekonomske, osebne, intelektualne in politične)
2. Princip poštene enakopravnosti možnosti (možnost doseči želeni položaj)
3. Princip razlike (dohodek in blagostanje)

Brown drugi princip tako razdeli na dva. Ob takšni razporeditvi pride še bolj do izraza prioriteta svobode pred enakostjo možnosti. Rawls je tako poskušal definirati vrednosti sistem tistega, kar bi mogli imenovati socialna demokracija ali liberalizem blagostanja.

Prim. A. Brown, *Modern moral Philosophy*, Penguin books, London 1990, 58.

[3] Da bi imeli nazorno predstavo o enakovrednosti ljudi in življenjskih izbir, nas Rawls poziva, da se vživimo v situacijo, v kateri bi lahko izbirali družbo, kjer bi se rodili, ne da bi v trenutku izbire vedeli, kakšne bodo naše sposobnosti, želje in interesi. S tem se rešimo partikularne perspektive in se postavimo v položaj, v katerem so različne možnosti ljudi predstavljene kot naše lastne. To situacijo Rawls imenuje izhodiščni položaj. V izhodiščnem položaju partnerji veliko vedo o ljudeh nasploh, a nič o sebi. Od tega, kakšni bodo, ko se bodo znašli v družbi, ki so jo izbrali, jih ločuje tančica nevednosti, ki zagotavlja pogoje poštenosti pri izbiri principov.

[4] Glede obeh principov, predvsem pa njune aplikacije, zelo podrobno z vidika politične filozofije govori T. W. Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca and London 1991. Njegova obravnava je pravzaprav že blizu politični ekonomiji, saj natančno obdela, kakšne so ekonomske možnosti posameznika v družbi, seveda še posebej tistega, ki je v najslabšem položaju.

[5] Prim. N. Daniels, *Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 275. Drugi princip neenakosti v dobrinah in moči (oblasti) more glede vrednosti osnovnih svoboščin povzročiti velike neenakosti. Rawls o takšni možnosti preprosto ne spregovori.

[6] Pogge postavlja analogijo med biblično moralnostjo - »Resnično, povem vam: Kar ste storili kateremu izmed teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili« (Mt 25,40) - in vizijo, kakor jo odpira Rawls, saj daje tistemu, ki je v najslabšem položaju, ključno vlogo. Rawls s principoma pravičnosti daje, po njegovem mnenju, najboljši odgovor na vprašanje socialne pravičnosti. Prim. T. W. Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca and London 1991, 110.

Gre za dva primera:

kadar gre za manj razširjeno svobodo, se mora s tem konsolidirati celoten sistem, ki mu pripada določena svoboda;

manj kot enaka svoboda mora biti sprejemljiva za tiste z manjšo svobodo.

Drugo pravilo prioritete (prioriteta pravičnosti nad učinkovitostjo in blagostanjem):

Drugi princip pravičnosti je leksično pred načelom učinkovitosti in načelom maksimiranja skupne koristi; poštena enakost možnosti je pred načelom razlike.

Tudi tu gre za dva primera:

»Neenakost možnosti mora povečati stopnjo možnosti tistim, ki imajo manjšo možnost;

prekomerna stopnja prihrankov mora na tehtnici lajšati breme tistih, ki nosijo njegovo breme.«[7]

V drugem principu se skriva socialna razsežnost Rawlsove teorije, ki hkrati pomeni tudi to, da njegovo teorijo lahko prištevamo med zmerne znotraj različnih liberalističnih poskusov oblikovanja etične teorije Prvi princip poudarja pomen človekove svobode, drugi pa rešuje problem neenakosti in posebej naglasi pomen poštene enakosti možnosti in seveda še posebej položaj tistih, ki so najbolj zapostavljeni. S pravilom prioritete poskuša preprečiti možnost različnih konfliktov, ko gre za aplikacijo osnovnih principov. Tako je na prvem mestu svoboda, ki se jo lahko omeji samo zaradi svobode same; nato pa je načelo pravičnosti pred načelom maksimiranja skupne koristi.

Zelo očitno je torej, da Rawls s takšno teorijo pravičnosti nasprotuje utilitaristični računici skupne koristi. Pomebna je vsaka oseba, je enakopravna in se je nikakor ne sme žrtvovati za neko skupno dobro utilitarizma, kjer je oseba popolnoma zapostavljena. Rawlsova načela so izredno zanimiva, že skoraj platonsko univerzalna in široko aplikativna. Zato so sprožila številne razprave, različne interpretacije, ugovore in pomisleke. Pri Rawlsovi teoriji je še posebej zanimivo to, kako je do osnovnih principov sploh prišel. Principi poudarjajo, kako so vsi ljudje enakovredni, kar pomeni, da jih je treba enako obravnavati. Prav tako trdi, da sta sveta človeško dostojanstvo in pravica do izbire lastnega življenjskega načrta. Posebnost Rawlsa je v tem, da je našel zares izvirno pot, metodo, da je prikazal to svoje stališče. Rawls izhaja iz določenega apriornega moralnega vedenja, mogli bi celo reči iz določenih vrednot (npr. poštenosti), ko opiše svoj izhodiščni položaj, v katerem so izbrani principi pravičnosti kot poštenosti. Poudarjeni so pogoji izbire, poštenost, ki jo omogoča tančica

[7] J. Rawls, *Theory of Justice*, Belknap - Harvard University Press, Cambridge, Ma. 1971, 302.

nevednosti in vse druge okoliščine v tem položaju. Izhodiščni položaj ima torej predvsem hevristično vlogo.

Prav ta novi način, kako oblikovati teorijo pravičnosti, ki bo temeljila na poštenosti in Rawlsovo implicitno vključevanje določenih osnovnih vrednot v svojo liberalistično teorijo, je tako v filozofiji kot teologiji izzvala zelo burno razpravo in zelo različne poglede in vrednotenja njegove teorije.

»Pravičnost kot poštenost« je torej geslo, ki si ga je izbral ameriški družbeni etik in predstavnik zmernega liberalizma John Rawls, da bi na preprost način povzel bistvo svoje teorije. Prefinjeni argument njegovega dela Teorija pravičnosti, da je pravičnost poštenost, se je izkazal za izjemno vplivnega in pomembnega. Rawls je spodbudil obsežno, še vedno aktualno akademsko debato in obenem dokazal, da angleška socialna filozofija še ni izumrla, kot so mnogi domnevali. Rawls je v dialogu s številnimi sogovorniki prepričljivo zagovarjal in razvijal svojo teorijo.

Rawlsove ideje pa niso vplivne zgolj znotraj akademskega foruma. V Ameriki govorijo o t. i. »Rawlsovi generaciji«, ki jo sestavljajo politiki, politični teoretiki in tisti, ki oblikujejo javno mnenje, skratka vsi, ki so našli v Rawlsovi teoriji prepričljivo sekularizirano pojmovanje pravičnosti, ki žanje široko, a ne nujno splošno odobravanje in ki ima vpliv na javno mnenje. Rawlsove ideje so padle na plodna tla tudi v Angliji, opazne so med drugim v poročilu Commission on Social Justice, ki ga je ustanovil pokojni John Smith z namenom, da bi vzpostavil prioritete in začrtal smernice delavski stranki in ne nazadnje tudi državi.

Rawlsova teorija je kljub preprostosti svojega osrednjega koncepta kompleksna in intelektualno zahtevna. Odpira različne možnosti interpretacije. Stuart Hampshire jo je označil za krščansko, Anthony Flew za hobistično, po mnenju Roberta Nozicka je individualistična, po Danielu Bellu pa neliberalna in socialistična.[8] Mogoče je bil eden od razlogov za njeno priljubljenost vse večja neprepričljivost marksistične ideologije, predvsem po letu 1968. Tako so v Rawlsu mnogi prepoznali alterntivno teorijo enakopravnosti, ki je bila sicer radikalna in reformatorska, vendar ni zahtevala, da se sprejme njen svetovni nazor v celoti. Kar nekaj kristjanov je prepoznalo v Rawlsu elemente sekulariziranega sporočila evangelija. Prepričani so bili, da je Rawls ponudil odlično priložnost, da ljudje iz najrazličnejših družbenih okolij sprejmejo teorijo, ki na neteološki način artikulira temeljne vrednote judovsko-krščanske tradicije. Temu je sledila delna »posvojitev« Rawlsa s strani kristjanov. Po drugi strani pa je bilo tudi mnogo takih, tako kristjanov kot drugih, ki so trdili, da je Rawlsova drža iz različnih razlogov nezadovoljiva.

[8] J. W. Chapman, *Rawls's Theory of Justice*, v: *American Political Science Review* LXXIX (1975), 588.

V tej razpravi si bomo pobliže pogledali nekatere možne interpretacije in aplikacije Rawlsove teorije pravičnosti, ki je za novejšo družbeno misel odločilnega pomena in ima precejšen vpliv na javno življenje. Poskušali bomo odgovoriti na vprašanje, ali je ta teorija ali katera od njenih različic dovolj bogata in dovolj trdna, da bi vzpostavila temelje družbeni skupnosti, ki si prizadeva za pravičnost. Razlogi za privlačnost Rawlsove teorije so raznovrstni. Rawls je prodoren mislec, ki svoje poglede podaja z zanosom in ostrino. Tako kot npr. pri Platonu ima tudi pri njem pravičnost prioriteto v družbenem redu. »Pravičnost,« piše, »je glavna odlika družbenih institucij, kakor je to resnica za sistem mišljenja.« Kakor naj bo še tako prefinjena teorija znova premišljena, če se izkaže za neresnično, tako morajo biti še tako skrbno zasnovani in učinkoviti zakoni in institucije ukinjeni, če so nepravični.[9] Rawls zagovarja prvenstvo pravičnosti in priznava, da je ljudski čut za pravičnost tisti, ki omogoča varno sobivanje. Pravičnost je temeljnega pomena, imeti mora prioriteto pri vzpostavljanju družbenega reda, saj bi brez nje stvari razpadle.

Njemu značilni pogled na pravičnost je privlačen predvsem zato, ker sovpada s človekovim prvinskim instinktom - vsi verjamemo, da je pravičnost dobra stvar. Teorija na nek način legitimira našo nagonsko slutnjo, da je pravičnost potrebna, in ji daje intelektualno dostojanstvo, obenem pa ponuja tolerantni pluralistični družbi ustrezno mero ideološkega konsenza, saj je deležna veliko večje podpore kot katerakoli od alternativ na trgu.

2. Dve branji Rawlsove teorije

Sprva je bilo mogoče brati Rawlsa na dva različna načina.[10] V prvem primeru gre za razumevanje Rawlsovega projekta kot poskusa oblikovati univerzalno, racionalno in ahistorično teorijo pravičnosti, ki jo lahko uporabimo kjerkoli in kadarkoli. To branje odpira v *izhodiščnem položaju* (Original position) vizijo človekove narave, ki je zreducirana na svoje brezčasovne osnovne lastnosti; posamezniki za *tančico nevednosti* (Veil of Ignorance) so opustili svoje interese ter vsakršno zavest o svojem položaju, kulturi, zgodovinskem in geografskem položaju, pa tudi vsakr-

[9] J. Rawls, *A Theory of Justice*, 3.

[10] Rawls ju razume kot dve »fazi v razumevanju pravičnosti kot poštenosti ... v prvi fazi pravičnost kot poštenost predstavlja samostojni politični koncept, ki izraža velike vrednote, ki so prikladne za posebno domeno političnega, kot ga določa osnovna struktura družbe«. Drugo fazo »opredeljuje poročilo o stabilnosti pravičnosti, ki je sposobna samo sebe podpirati.« (*The Domain of the Political and Overlapping Consensus*, v: *New York University Law Review* 64 (1989), str. 233-55.) Kljub temu da je imel Rawls med pisanjem v mislih dve fazi, je jasno, da (tako Rawls kot drugi) teorijo obravnavajo z ozirom na dve različni *branji*.

šen odnos do določene skupnosti in tradicije. Kot taki naj bi delovali bolj ali manj kot katerokoli racionalno človeško bitje v katerihkoli okoliščinah. Ti ljudje naj bi potem dobili nalogo, da izberejo načela pravičnosti, ki naj bi vladala v njihovi družbi. Rawls sicer priznava, da ljudje v *izhodiščnem položaju* poznajo »določeno psihologijo«, ki izvira iz »različnih predpostavk glede njihovih prepričanj in interesov«,[11] vendar se nam ob tem branju zazdi, da ima pravičnost v sebi tudi tisto vrsto objektivnosti, ki jo pogojuje zavezanost določeni ontologiji, določenemu razumevanju narave stvari in je zato sposobna ohranjati kritično distanco do okoliščin in tendenc, ki izkrivljajo načela strpnosti, da bi jih prilagodila sebičnim interesom.

Drugo branje je tisto, za katerega Rawls pravi, da odraža namen njegovega pisanja. V skladu s tem branjem naj bi Rawls izoblikoval teorijo, ki »se ujema z določenimi točkami naših premišljenih prepričanj (considered convictions)«,[12] to pomeni, da odraža mnenje večine. Vendar ne gre zgolj za destilacijo nereflektiranih predsodkov; pravičnost kot poštenost temelji na »naših« skrbno pretehtanih sodbah; »mi« pa smo tipični predstavniki moderne liberalne demokracije. Rawlsova teorija pravičnosti je torej nekakšna »dogmatika« liberalizma - raziskovanje in izpopolnjevanje sistema tako rekoč od znotraj. Rawls se ne sklicuje na nikakršen vnaprej oblikovan moralni red. Načela pravičnosti naj bi »se skladala z našimi premišljenimi prepričanji o pravičnosti ali jih na sprejemljiv način razvila«.[13] Med teorijo in našimi prepričanji mora obstajati »refleksivna uravnoteženost« (»reflective equilibrium«). Teorija ni le odraz javnega mnenja, ampak je v interakciji s premišljenimi prepričanji, ki so podvržena nekakšni notranji kritiki. V skladu s tem branjem pa se Rawlsova teorija ne more sklicevati na nikakršen globlji ali univerzalni moralni red. Načela naj »se skladajo z našimi premišljenimi prepričanji ter naj bodo ustrezno obdelana in prilagojena«.[14] Na kakšni podlagi pa naj se odvija ta obdelava in prilagajanje? Kaj dela teorijo po tej obdelavi bolj rodovitno? Kaj pa če so odstranjene veje življenjskega pomena za zdravje debla? Opraviti imamo s »kompleksnim procesom vzajemnega prilagajanja prepričanj in teorije«, kot ga je označil Paul Ricoeur.[15] Kaj pa v primeru, da le-to degenerira v golo reorganiziranje predsodkov?

Osnovni problem drugega branja je v tem, da je težko prepoznati v teoriji kaj več kot le konvencionalno modrost našega časa. Njegova privlačnost pa je v tem, da ponuja zgled odprtega, strpnega pogovora o pravičnosti in se kot tak lahko izkaže za učinkovito sredstvo družbene

[11] J. Rawls, *A Theory of Justice*, 121.
[12] J. Rawls, *A Theory of Justice*, 279.80.
[13] J. Rawls, *A Theory of Justice*, 19.
[14] J. Rawls, *A Theory of Justice*, 7.
[15] P. Ricoeur, *Oneself as Another*, University of Chicago Press, Chicago 1992, 237.

kohezije v pluralistični družbi, ki jo zaznamuje bogata raznolikost svetovnih nazorov in religij.

Mogoče je prav v tem razlog, da Rawls tako vztrajno poudarja drugo branje svoje teorije. V članku iz leta 1985 Rawls odločno zavrača tezo, da bi se *Teorija pravičnosti* sklicevala na neko univerzalno resnico.[16] Izogiba se raznih filozofskih in metafizičnih izjav, saj »mora biti v konstitucionalni demokraciji splošno pojmovanje pravičnosti neodvisno od kontroverznih filozofskih in religioznih naukov«.[17] Pravičnost kot poštenost, tako zatrjuje Rawls, ne temelji niti na liberalizmu kot splošnem moralnem nauku, ampak na »temeljnih intuitivnih idejah, ki jih nahajamo v državni kulturi konstitucionalne demokracije«.[18] Njegova teorija ni metafizični nauk, ampak stvar politike, to pomeni, da je le-ta temeljni princip politične ureditve, ki jo podpira velika večina državljanov moderne konstitucionalne demokracije, ne glede na njihova različna moralna, religiozna in filozofska prepričanja. Pravičnost je torej odraz izbire večine ljudi; ne more funkcionirati kot kritika teh izbir. Možnost, da bi bila »premišljena prepričanja« lahko nepoštena, pa je izključena.[19]

3. Izhodiščni položaj in edenski vrt

Prvo branje Rawlsove teorije se naslanja na hipotetični scenarij *izhodiščnega položaja*, znotraj katerega so človeška bitja zreducirana na svoje osnovne lastnosti in morajo izza *tančice nevednosti* v skladu s svojimi sposobnostmi, statusom in sredstvi izbrati načela pravičnosti, ki naj bi veljala v njihovi družbi.[20] Gre za prefinjeno varianto že poznanega postopka, ki ga uporablja večina družbenih pogodb, da bi osvetlila osnovne namene in načela, zaradi katerih sta bili osnovani družba in oblast. V vseh svojih različicah poudarja prioriteto posameznika pred družbo; družba in njena oblast sta mišljeni kot sredstvi za spodbujanje in varovanje posameznikovih osnovnih interesov. Obenem gre za način opisovanja in razumevanja človeške narave: določena človeška bitja bodo izbrala takšno življenje v družbi z določeno strukturo vladavine.

---

[16] J. Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, v: *Philosophy and Public Affairs*, 14,3 (1985), 223-51.

[17] J. Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, 223.

[18] J. Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, 246.

[19] O tem piše Ronald Dworkin. Glej: Daniel Bell, *Communitarianism and its Critics*, Clarendon, Oxford 1993, 214-15.

[20] Bolj kantovsko verzijo T. M. Scanlona je sprejelo veliko ljudi. Tukaj nimamo tančice nevednosti. Sodelujoči morajo opravičiti svoja načela tako prepričljivo, da so prisiljeni pristati na univerzalnost teh načel. (*Contractualism and utilitarianism*, v: A. Sen and B. Williams, *Utilitarianism and beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, 103-28.)

Človeška bitja, ki jih preučujemo, so se pojavila tako rekoč od nikoder, »vzklila so iz zemlje ... kot gobe«, če uporabimo slikovito Hobbesovo podobo.[21] Nimajo preteklosti, so brez čustvenih vezi in brez posebnih interesov. So simpliciter naravna bitja. Avtorjeve predpostavke postanejo z nadaljnjim razvijanjem hipotetične situacije nazornejše in bralec je povabljen, da pripoved preverja z ozirom na izkušnje: »Ali so človeška bitja po svojem bistvu res takšna in če so, v kakšni družbi naj bi potem živela?« Hobbes nas v skladu s svojim prepričanjem, da so človeška bitja v osnovi tekmovalna in antagonistična drugo do drugega, uči, da je naravno stanje stanje vojn, v kateri bi bila človekova eksistenca težka, revna, kruta in kratka. Znotraj tega scenarija se ljudje, prisiljeni od strahu pred soljudmi, odrečejo svoji svobodi in sprejmejo avtoritarnega vladarja. Podobno Locke opaža, kako ljudje pristajajo na dogovore, da bi si zagotovili čim večjo varnost življenja in imetja. V ta namen oblikujejo vlado, ki bi z omejenimi močmi delovala kot njihov pooblaščenec. Rousseau razume družbeno pogodbo kot poskus metodične ureditve in artikulacije obče volje kot nasprotje volje posameznika. Posameznikova volja je sebična in razdvajajoča, zato naj družbo oblikuje obča volja.

Rawlsovi ljudje iz *izhodiščnega položaja* so racionalna, samoljubna človeška bitja, sposobna izbrati to, kar je zanje dobro, ter vzpostaviti in vzdrževati koherenten življenjski načrt čez skozi življenje. Niso nagnjena k tveganju, so brez religioznih prepričanj in niso navezana na družino. Kljub predpostavljenemu samoljubju, je mehanizem *izhodiščnega položaja* zamišljen na tak način, da spodbuja omejeno obliko empatije, saj si mora vsak udeleženec znati predstavljati, kako je biti v koži nekoga, ki so ga družbeni procesi spravili v neugoden položaj ali pa trpi za prirojeno prizadetostjo. Iz *izhodiščnega položaja* lahko torej izvajamo neke vrste zlato pravilo: stori drugemu to, kar želiš, da bi drugi tebi storili. V resnici pa načela pravičnosti, ki jih postavljajo ljudje v *izhodiščnem položaju,* temeljijo na strahu, da se lahko sami znajdejo na dnu družbene lestvice, potrebni pomoči in zaščite. Tako kot pri Hobbesu je strah učinkovita spodbuda pri iskanju takšne družbe, ki bi izkoreninila razloge za strah.

Izhodiščni položaj je za Rawlsa sredstvo, s katerim si skuša zagotoviti objektivnost pri razpravljanju o pravičnosti ter preseči ozkost in kratkoročnost osebnih interesov. Rawls sledi Hobbesu v iskanju moralne teorije, ki je oblikovana *bolj geometrično:* »Prizadevati si moramo za neke vrste moralno geometrijo z vso strogostjo, na katero kaže ta pojem.« Obenem pa priznava, da je njegovo delo zelo intuitivno in ne dosega zamišljenega ideala.[22] Rawlsov ideal distanciranega, logičnega razmišljanja, ki

[21] Citirano v: Susan Moller Okin, *Justice, Gender and Family*, Basic Books, New York 1989, 21.

[22] J. Rawls, *A Theory of Justice*, 121.

mu ni mar za podatke ali empirična dejstva, je poučno, a vendar odprto vprašanje. Zanimivo je, da je tolikšen delež njegovega argumenta oprt na nek izhodiščni položaj, ki je zamišljen kot zgodba, fikcija, v kateri ljudje s celo vrsto tipičnih modernih liberalnih potreb in pričakovanj - v tem smislu so si med seboj že kar zaskrbljujoče podobni - sooblikujejo zahteve za družbo, katere člani so »pripravljeni deliti skupno usodo«.[23] *Drugi*, s katerim imamo opravka v *izhodiščnem položaju,* ni več določena oseba z vsemi posebnostmi in ekscentričnostmi, ki opredeljujejo posameznika. Ta *drugi* je izkoreninjen in breztelesen.

Za kontrast bi bilo poučno razmisliti o odgovoru, ki ga na vprašanje o pravičnosti ponuja Jezus. Človek, ki verjame, da se je držal zakonov pravičnosti, želi, da ga Jezus razglasi za »pravičnega«. Vpraša: »Ampak kdo je moj bližnji?« najverjetneje pričakujoč odgovor, ki bi prišel izza *tančice nevednosti*: tvoj bližnji je nekdo, ki ti je enak in nekega dne se lahko sam znajdeš na njegovem mestu. Jezus pa odgovori z zgodbo, prispodobo, v kateri imajo vsi značaji natančno določene vloge in pričakovanja. Po njegovem je treba dati zahtevi po pravičnosti, ki je vedno konkretna, prednost pred tančico nevednosti. Bližnji, ki uresničuje zahtevo po pravičnosti je osovraženi tujec, heretik, pahnjen na rob družbe. On je tisti, ki ravna pravično, ko priskoči na pomoč pretepenemu in preplašenemu Judu, ki leži kraj ceste. Duhovnik in levit, ki bi kot strokovnjaka morala vedeti, kaj je pravičnost in kaj zahteva od nas, iz strahu nista sposobna ali nočeta ravnati pravično. Strah in samoljubje skupaj kujeta zaroto *proti* pravičnosti. Jezus odvrne človeku, ki hoče biti deklariran za pravičnega, naj gre in stori to, kar je naredil Samarijan. Prispodoba mu namreč nudi otipljiv zgled pravičnega ravnanja, zahteve pravičnosti (prim. Lk 10, 25-37).

Pri Rawlsovem postopku gre za oblikovanje načel znotraj hipotetičnega *izhodiščnega položaja* ter za konkretizacijo teh načel v praksi in politiki. Kaj pa če ima stvarnost resnično prioriteto? Je Rawls v nevarnosti, da podleže ostri kritiki R.H.Tawneya, da je »določanje načel, ne da bi jih v praksi preveril, neodgovorno in nerazumljivo«? [24] Veliko lažje je pojasniti zahtevo pravičnosti skozi konkretne primere ali pripovedi in prispodobe.

Judovsko-krščansko izročilo ponuja alternativni, konkretnejši opis *izhodiščnega položaja* v pripovedi o edenskem vrtu in padcu. Prvotno in pravo stanje človeškega bitja je tu predstavljeno kot stanje pravičnosti, ki se uresničuje v zaupnem in ljubečem odnosu z Bogom, z drugimi ljudmi in naravo. Adam in Eva napravita izza njune drugačne *tančice nevednosti* napačno odločitev, strah in sramota vdreta v njun svet in izgnana sta iz vrta z vednostjo o dobrem in slabem (prim. 1 Mz 2,4 - 3,24). Prvotna sklad-

[23] J. Rawls, *A Theory of Justice*, 102.

[24] R.H.Tawney, *»The Attack« and Other Papers*, Allen & Unwin, London 1953, 178.

nost je uničena, svet je zaznamovan z grehom in v razpadlem svetu je pravičnost *izhodiščnega položaja* prisotna le še kot spomin in upanje. Kljub nenehni navzočnosti zahtev po pravičnosti ne moremo nikoli do konca doumeti narave pravičnosti.

Za razumevanje pravičnosti je verjetno nujno potrebna pripoved o *izhodiščnem položaju*, pod pogojem, da nam le-ta pomaga, da se osredotočimo na točno določene zahteve pravičnosti ter skušamo razumeti, kako naj bi ali bo izgledala pravična družba. Upoštevajoč krščansko in ne Rawlsovo razumevanje pravičnosti, je William Blake v rahlo zbadljivih verzih poudaril prioriteto partikularnega, ko je zapisal:

> »Kdor želi delati dobro drugemu, mora to storiti z vso natančnostjo:
> obče dobro je opravičilo podleža, hinavca in prilizovalca,
> kajti znanost lahko obstaja le v natančno urejenih podrobnostih
> in ne v posplošujočem razkazovanju razumske moči.«[25]

Samo po posameznih dejanjih in samo v taki družbi, katere moralni red tvori skrb za konkretnega človeka lahko prepoznamo pravičnost in odgovorimo na njene zahteve.

4. Konsenz: babilon ali binkošti

Kot smo videli, je Rawls izrecno poudaril, da se njegova teorija pravičnosti ne sklicuje na nobeno univerzalijo ali resnico; je »politična, ne metafizična« in je utemeljena na konsenzu, t. j. v prepričanjih, ki jih deli večina ljudi moderne liberalne demokracije.[26] Konsenz o pravičnosti je pogoj za obstoj družbe. Naloga socialnih teoretikov je kritično pretresti takšen konsenz, prikazati njegovo notranjo koherenco in ga priporočiti družbi. Na tak način se začrtajo meje okrog prizorišča javnega političnega diskurza, ki naj bo v zvezi s področjem konsenza in brez ustreznih pripomočkov, da bi presojal, kar leži zunaj meja diskurza, ali vrednot družbe, ki operirajo na popolnoma drugačnih predpostavkah. Teoretiki na primer ne smejo obtoževati razumevanja pravičnosti v kastni družbi, v kateri velja splošni konsenz, da ljudje *niso* enaki. Temelj tovrstnih sodb so namreč splošno sprejeta načela liberalne demokracije, ki pa niso nujno dokončna.

Rawls razvije razumevanje konsenza v svojem novejšem delu *Politični liberalizem*. V njem odprto priznava obstoj vrste različnih »smiselnih splošnih svetovnih nazorov« v liberalni družbi.[27] Pogoj za dobro urejeno družbo pa je nujen splošno sprejet politični pojem pravičnosti: »Gre za

---

[25] William Blake, *Jerusalem, 5. poglavje*, v: *Complete Writings*. Oxford University Press, Oxford 1966, 687.

[26] J. Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphisical*, 230.

[27] J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993, 59.

družbo, v kateri se vsakdo strinja in ve, da se tudi vsi ostali strinjajo s splošno sprejetim pojmom pravičnosti in v kateri so glavne družbene institucije splošno priznane kot pravične.«[28]

Znotraj liberalne družbe obstajajo in morajo obstajati različni svetovni nazori, ki jih družba sprejema in tolerira, morda celo spodbuja, saj prispevajo k bogati raznolikosti družbe. »Pravičnost kot poštenost,« piše, »se na vsak način odreka idealu politične skupnosti, če pod tem idealom razume takšno politično družbo, ki jo povezuje en sam (delno ali v celoti) sprejet religiozni, filozofski ali moralni nauk.«[29]

Prisojanje tolikšne teže konsenzu ima seveda tudi svoje slabe strani. Ronald Dworkin je navedel tehtno tezo, da morajo biti načela pravičnosti, ki jih podpiramo,«načela, ki jih imamo za pravična, in ne tista, ki so našla mesto v kakšni konvencionalni praksi. V nasprotnem primeru bi bila politična teorija zgolj zrcalo, ki bi brez koristi odražalo družbeni konsenz.«[30] Če že v principu zavračamo možnost objektivnega moralnega reda, je težje vzpostaviti kritično distanco do konvencionalne modrosti. Konsenz o pravičnosti se lahko izkaže za zgrešenega. Večina ljudi bi se strinjala, da je bil konsenz o pravičnosti, ki so ga vzpostavili nacisti v Nemčiji, zgrešen, na podlagi Rawlsovih predpostavk pa bi bilo težko trditi kaj takega. Smeli bi reči le, da je bil *različen* od tistega, ki prevladuje v liberalnih demokracijah.

Rawls razvije idejo, da obstaja nek soglasni konsenz med različnimi smiselnimi splošnimi nauki, v katerem lahko politični in družbeni koncept pravičnosti kot poštenosti najde svoje mesto.[31] Javno politično razpravljanje lahko temelji *zgolj* na tej soglasnosti.

Soglasni konsenz ima več pomembnih značilnosti. Ideja pravičnosti, ki je s konsenzom zaščitena, je » koncept politike, ne celote življenja«.[32] To pomeni, da ideja pravičnosti kot poštenosti ni nikakršen obči znanstveni nauk, ampak lahko in mora koeksistirati z bogato raznovrstnostjo idej o tem, kaj je dobro in kaj resnično. Pravičnost pa naj ima prioriteto, kar pomeni, da naj določa meje dovoljenemu načinu življenja v družbi, »sprejemljive ideje dobrega morajo spoštovati meje političnega pojma pravičnosti ter znotraj teh služiti svojemu namenu«.[33] Ideje dobrega, ki so nezdružljive s pravičnostjo kot poštenostjo, niso upoštevane.

---

[28] J. Rawls, *Political Liberalism*, 35.

[29] J. Rawls, *The Priority of Right and Ideas of the Good*, v: *Philosophy and Public Affairs*, 17, št. 4 (1988), 251-76.

[30] Citirano iz: *The New York Review of Books*, 30 (21. Julij, 1983), str. 43-6, William Werpehovski, *Political Liberalism and Christian Ethics: A Review Discussion*, v: *Thomist* 48 (1984), 93.

[31] J. Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphisical*, 246; *A Theory of Justice*, 388.

[32] J. Rawls, *The Priority of Right and Ideas of the Good*, 253.

[33] J. Rawls, *The Priority of Right and Ideas of the Good*, 254.

Tako torej družba, ki jo povezuje skupno razumevanje pravičnosti, poskrbi tudi za drugačne življenjske nazore. Meja med občimi nazori in soglasnim konsenzom pa ni vedno jasna. Seyla Benhabib, na primer, dvomi, da lahko branimo liberalizem zgolj na podlagi soglasnega konsenza, ne da bi pri tem upoštevali splošno sprejeto pojmovanje človeškega bitja.[34] Obstajajo skrajno različna mnenja o človekovi naravi in usodi, ki so obče sprejeta v demokratičnih družbah, kar dela le-te bolj nekakšne »skupnosti ljudi, ki so priklenjeni drug na drugega z argumenti«, kot pa bi bilo Rawlsu všeč.[35] V takšni družbi mora biti država pri upravljanju s smiselnimi splošnimi sistemi naukov in raznolikimi razumevanji narave dobrega nevtralna ali nepristranska; njena lastna načela so »neodvisna od kakršnegakoli splošnega nauka«.[36] Kljub temu pa poštenost kot pravičnost vsebuje določeno razumevanje dobrega in je zato dolžna spodbujati vrednote kakršne so sodelovanje, omika, strpnost, razumnost in čut za dolžnost.[37]

Na tem mestu pa nastane določen problem. V soočenju z različnimi svetovnimi nazori in pojmovanji dobrega se mora včasih vlada, da bi bila kar se da strpna, odločati o zadevah, pri katerih ji pravičnost kot poštenost ne daje nobene smernice. Zgovoren primer je splav, kjer je javno mnenje radikalno polarizirano, kjer ni splošnega konsenza in kjer so vsakršne odločitve vezane na sporno vprašanje o statusu fetusa. Obstaja še cela vrsta podobnih primerov. Sprejeti ustrezne odločitve v teh primerih pomeni upoštevati prepričanja, ki ležijo zunaj ali onkraj pravičnosti kot poštenosti.

V zvezi z Rawlsovim pojmovanjem soglasnega konsenza obstaja še cela vrsta težav. Kljub temu Rawls vztraja, da bi vsi smiselni splošni nauki v dobro urejeni liberalni demokratični družbi zagovarjali poštenost, kot tisto pojmovanje pravičnosti, ki ga je mogoče aplicirati na javno življenje. Noben smiselni splošni nauk sam po sebi danes ni sposoben prikazati »vsebine javnega mnenja glede temeljnih političnih vprašanj,« trdi Rawls.[38] To omogoča le soglasen konsenz. Tisti delež smiselnih občih znanosti, ki je ostal zunaj soglasnega konsenza je vir številnih alternativnih ideoloških utemeljitev pravičnosti kot poštenosti;[39] trdno je prepričan, da vsi ti nauki kljub medsebojnim razlikam podpirajo pravičnost kot poštenost kot edino razlaganje pravičnosti, ki lahko funkcionira na področju javnega življenja.

---

[34] Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, New York 1992, 77.

[35] Stavek je iz: John Courtney Murray, citiran v: D.S. Browning & F.S. Fiorenza, *Habermas, Modernity and Public Theology*,Crossroad, New York 1992, 161.

[36] J. Rawls, *The Priority of Right and Ideas of the Good*,256.

[37] J. Rawls, *The Priority of Right and Ideas of the Good*, 256.

[38] J. Rawls, *Political Liberalism*, 134.

[39] J. Rawls, *Political Liberalism*, 12, 126.

Ampak kaj od tistega deleža smiselnih občih znanosti s katerimi imamo opravka in ki ležijo zunaj soglasnega konsenza o pravičnosti kot poštenosti Rawls sploh upošteva? Ali ne bi ta delež lahko pripomogel k izpopolnitvi pravičnosti kot poštenosti, njeni dopolnitvi in obogatitvi? Ko beremo Rawlsa se zdi, da so takšna stališča v javnem političnem diskurzu neupoštevana. Veliko zanimivih in pomenljivih prispevkov k razumevanju pravičnosti iz Cerkvene tradicije ostaja neupoštevanih, kar pomeni siromašenje in redukcijo javnega političnega diskurza. Specifični pogledi, ki ne podpirajo pravičnosti kot poštenosti, so namreč izvzeti iz javnega političnega diskurza. Religija kot taka je odrinjena v privatno sfero in njen glas je v javnem življenju dobrodošel zgolj taktrat, ko odobrava že sprejete nazore. Religiozna govorica kakor tudi sklicevanje na specifične vire določene tradicije v javnem življenju nista zaželjeni. Religija ima, po besedah Stephena Carterja, v takšni teoriji le vrednost »hobija«, ki je za javno življenje do take mere nerelevanen, da zadnje čase ne izzove niti sovražnosti več.[40] Vse to trivializira naravo religije kakršna je krščanstvo in jo onesposablja, da bi prispevala svoj pristni delež k javnemu življenju. V preteklosti je religija pomagala pri določanju, ohranjanju in preoblikovanju političnih vrednot liberalne države. Danes bi bilo to možno pod pogojem, da se prizna tisti del religioznega sistema, ki leži zunaj konsenza, to pomeni, da s strani večine ni splošno sprejet. Če iz javnega življenja odstranimo metafiziko in teologijo, nam ne ostane nič, s čimer bi lahko zapolnili njuno mesto. Pristati bi morali na okrnjeno pojmovanje pravičnosti in narave družbe. In prav to izrinjenje metafizike oziroma teologije, ki je značilna za Rawlsovo teorijo, istočasno pa vključi, kot smo videli, celo vrsto vrednot iz judovsko-krščanske tradicije, je ena najbolj problematičnih in hkrati protislovnih točk njegove teorije pravičnosti.

Zdi se, da je Rawls v precejšnji meri spremenil svoj pogled na religijo. V svojih zgodnjih spisih označuje religijo kot po svojem bistvu razdvajajočo in zato za javno življenje razdiralno silo. Zdaj pa verske argumente sprejema, seveda pod pogojem, da so kompatibilni s splošno priznanimi kriteriji javnega mišljenja ter da so prevedljivi v posvetno govorico. Religija lahko utrdi zavezanost vernih idealom omike in liberalne demokracije. Kljub temu pa se zdi, da tole, še vedno nekoliko zadržano sprejemanje religije v sfero javnega diskurza ni temeljni premik Rawlsove pozicije.[41]

Utemeljevanje koncepta pravičnosti na soglasnem konsenzu in ne na določeni ontologiji ali predstavah o resničnosti ima za posledico ozko

[40] Prim. S. Carter, *The Culture of Disbelief*, Doubleday, New York 1994, 21-2, 51.

[41] Glej pomembni simpozij na temo »Political Liberalism: Religion and Public Life«, v katerem so Rawlsovi sogovorniki v razpravljanju o tej problematiki: Martha Minow, Michael Sandel, Ronald Thiemann in Cornel West, v Harvard Divinity School, *Religion and Values in Public Life*, 3, Mass: Harvard Divinity School, Cambridge 1995.

pojmovanje pravičnosti, takšno, ki je po vsej verjetnosti nesposobno ukrotiti sebičnost in graditi osebno zavzetost za pravičnost. Rawlsov konsez temelji na predpostavkah, da služi interesom vseh ljudi ter da zahteva po pravičnosti ne terja hujše omejitve osebnih interesov. Skratka, če zadostimo načelu pravičnosti, bo to«v korist vsem«.[42] Po Rawlsu so človeška bitja po svoji naravi sebična: »pri izbiranju načel si po svojih najboljših močeh prizadevajo za promoviranje lastnih interesov«.[43] Zdi se, da ta dvomljiva predpostavka temelji na njegovem pojmovanju konsenza: pravičnost, ki vsem koristi ; ne terja žrtev; ni v nasprotju s posameznikovimi interesi. Glavna motivacija oseb v *izhodiščnem položaju* ni dobrohotna skrb za interese drugih ljudi, zaradi določenih okoliščin pa so ti posamezniki kljub temu prisiljeni upoštevati interese in dobro drugih.[44] Sebičnost na bi spodbujala čut za pravičnost in določeno mero altruizma. Celo načelo razlike, h kateremu se bom vrnil kasneje, je v korist vsem.

V zvezi s to vrsto konsenzualizma naj dodamo še dve misli: prvič, zelo malo ima opraviti z vizionarskimi teorijami pravičnosti, ki so motivirale večino velikih gibanj za družbene spremembe in reforme; drugič, zdi se, da ne upošteva človeške sebičnosti, greha in človeško sposobnost, da izkrivlja pravičnost v orožje močnejših in v obrambo ustaljenih interesov. Vsakršna teorija pravičnosti, ki je - kot bi želel Rawls - »prva vrednota socialnih institucij, kakor je to resnica za sistem mišljenja«,[45] mora biti dovolj stabilna, da se zna soočiti s konkretnimi konflikti interesov in mnenj ter dovolj vizionarska, da zna vzbuditi osebno zavzetost, ki je pripravljena na žrtvovanje in je izziv osebnim interesom.

Ideja soglasnega konsenza je mišljena kot sredstvo za vzpostavitev kriterijev javnim diskusijam v pluralistični družbi, ki ji preti nevarnost, da postane babilon nesoglasij. Rawlsov cilj so neke vrste »politične binkošti«, v katerem lahko oživita pristna komunikacija in politični dialog o družbenem redu. Cilj je občudovanja vreden, dvomim pa, da lahko soglasni konsenz, ki temelji na strahu in sebičnem interesu in se zapira v imanentizem, dejansko lahko preseže babilon in vodi k »novim binkoštim«.

5. Načelo razlike in ubogi Lazar

Rawls trdi, da iz *izhodiščnega položaja* izvajamo troje koordiniranih načel pravičnosti. Ta so: načelo enakosti v svobodi, načelo enakih možnosti in tretje, ki ga je Rawls označil kot načelo razlike in ga takole opredeljuje:

»Če si zamislimo okvir institucij, kakršnega zahtevajo načela enakosti v svobodi in enakih možnosti, potem velja, da imajo tisti, ki so bolje situi-

[42] J. Rawls, *A Theory of Justice*, 80.
[43] J. Rawls, *A Theory of Justice*, 142, 144.
[44] J. Rawls, *A Theory of Justice*, 147-8.
[45] J. Rawls, *A Theory of Justice*, 3.

rani, pravico do večjih pričakovanj izključno pod pogojem, da sodelujejo pri projektu, ki si prizadeva za izboljšanje položaja manj privilegiranih članov družbe. V ozadju tega načela se skriva intuitivna ideja, da namen družbenega reda ni varovati pričakovanja premožnejših, razen v primeru, če je to v korist revnejšim.« [46]

Skrb za manj privilegirane oziroma tiste, ki so v najslabšem položaju, ki jo Rawls vgrajuje v svojo teorijo, je zares nekaj novega v okviru liberalističnih teorij in drugi ključni element njegove teorije (poleg izhodiščnega položaja, ki naj bi zagotovil poštenost). Razlike so dopustne, le če so v korist revnejšim članom družbe.

Od kod izvira načelo razlike? Ni povsem razvidno, da bi izhajalo iz *izhodiščnega položaja*, katerega člani nimajo pravega razloga za ščitenje interesov šibkejših članov, še najmanj takrat, ko bi to na kakršenkoli način omejevalo enakost v svobode in enakost možnosti ostalih članov. Ko prebiramo Rawlsovo teorijo se nam zdi čisto samo po sebi umevno, da načelo razlike prvotno izvira iz judovsko-krščanske tradicije in je zdaj tako globoko vraščeno v zahodni kulturi, da ga imamo za bolj ali manj samoumevnega. Rawls sam priznava, da na oblikovanje »premišljenih prepričanj« vplivajo različni faktorji, ne nazadnje tudi verska prepričanja. Kljub temu, da zavrača direktno sklicevanje na metafizična in verska prepričanja, jih vseeno upošteva, če se izkaže, da so v družbi složno sprejeta. »Kar opravičuje koncept pravičnosti, ni njegova zvestoba redu, ki nam je predhoden ali smo ga podedovali, ampak to, da sovpada z našim globljim razumevanjem nas samih in naših aspiracij ter da se nam zdi glede na našo zgodovino in tradicije, ki so zakoreninjene v javnem življenju, najbolj smiseln nauk.«[47]

Po mnenju nekaterih Rawlsovo načelo razlike razodeva globoko konservativnost njegove teorije ter je relevantno samo za razredne družbe, ki temeljijo na neenakosti. Vsebuje namreč rahlo reformistično držo znotraj pristajanja na obstoječi red stvari, ki je sprejet kot splošno dobro.[48] Kolikor je znano, doslej še nihče ni označil Rawlsa za revolucionarja, kar pa nikakor ne zmanjšuje pomena njegovega vztrajanja pri zaščiti in promociji interesov šibkejših v katerikoli družbi, ki se ima za pošteno.

Je načelo razlike sekularizirana transkripcija tega, čemur danes rečemo opcija, ki poudarja pomen ubogih? Bi maščevalo ubogega Lazarja, ki leži pred vrati bogatina (prim. Lk 16,19-30)? Vzeto z vso resnostjo, bi bilo načelo razlikovanja osnova za upoštevanje Lazarjevega interesa. Ne bi pa, tako lahko na podlagi Rawlsove teorije sklepamo, spodbudilo (prisililo)

[46] J. Rawls, *A Theory of Justice*,75.

[47] J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, v: *Journal of Philosophy* 77 (1980), 515-72 (519).

[48] W. Lang, *Marxism, Liberalism and Justice*, v: E. Kamenka in A. Erh-Soon Tay (editor), *Justice*, Edward Arnold, London 1979, 142.

bogatina, da odgovori na klic v sili svojega bližnjega, razen če to ne bi služilo njegovim lastnim interesom. Timothy Jackson je imel verjetno prav, ko je rekel, da »Rawlsov kontraktualizem sistematično spodkopava etično *motivacijo*«.[49]

6. Kako torej krščanstvo razumeva Rawlsa?

Nekateri krščanski teologi, kot npr. David Tracy, so pozdravili Rawlsovo delo z argumentom, da pomeni pristni javni pogovor o pravičnosti, h kateremu so dobrodošli tudi teologi.[50] Drugi so sprejeli Rawlsovo teorijo pravičnosti kot poštenosti kot edino možno obliko, ki jo krščansko pojmovanje pravičnosti zavzema v javnem življenju moderne demokratične pluralistične države. Harlan Beckley upošteva možnost uskladitve krščanskega verovanja in etike s sekulariziranim razumevanjem pravičnosti. Posebej poudarja, da krščanski pojem ljubezni potrjuje Rawlsovo stališče, tako da lahko na Rawlsovih temeljih kristjani in ostali poiščejo skupni interes ter delajo za skupno stvar. Beckley se poslužuje Outkajevega precej suhoparnega poročila krščanske ljubezni, ki jo označuje kot »enako skrb«, da bi dokazal poklicanost kristjanov k pritrditvi pravičnosti kot poštenosti.[51]

Če se postavimo na to stališče nastane cel kup resnejših težav. Krščanska ljubezen zahteva pripravljenjost, da žrtvujemo lastne interese v dobro drugega. Celo Reinhold Niebuhr je vztrajno opominjal na »pomen nemogočega ideala«, češ da teorija pravičnosti, ki je ne poživlja ljubezen, lahko kmalu degenerira v manj kot pravičnost.[52] Rawls sam je učil, da »gre čut za pravičnost z roko v roki z ljubeznijo do človeštva« in nadaljeval, da naj služijo načela pravičnosti kot smernice ljubezni, v situacijah, ko smo soočeni s številnimi med seboj nasprotujočimi si zahtevami ljubezni.[53] V svoji teoriji pa Rawls daje prednost pravičnosti in ima ljubezen le za dodatek. Če ima Jackson prav, ko trdi, da se Rawlsove teorije pravičnosti ne da sprejemati drugače kot »nemoralni osebni interes (previdnosti v najožjem smislu)«,[54] potem je prelom med vsakršno ustrezno teorijo ljubezni in Rawlsovo teorijo pravičnosti še kako očiten.

---

[49] T. P. Jackson, *To Bedlam and Part Way Back: John Rawls and Christian Justice*, v: *Faith and Philosophy* 8 (1991), 423-47, 433.

[50] D. Tracy, *The Analogical Imagination*, Crossroad, New York 1981, 9-10.

[51] H. R. Beckley, *A Christian Affirmation of Rawls's Idea of Justice as Fairness 1. del*, v: *Journal of Religious Ethics* 13 (1986), 210-42; 2. del, *Journal of Religious Ethics* 14 (1987), 229-46.

[52] Prim. H. B. Clark, *Justice as Fairness and Christian Ethics*, v: *Soundings* 56 (1973), 359-69 (365).

[53] J. Rawls, *A Theory of Justice*, 476.

[54] T. P. Jackson, *To Bedlam and Part Way Back*, 431.

Rawlsova teorija vsebuje predpostavke o človeku in človeški družbi, ki v marsičem temeljijo na krščanski tradiciji in se pri njem javljajo v sekularizirani obliki. Toda po drugi strani Rawlsova družba nima zgodovine, povezuje jo skupno pojmovanje pravičnosti bolj kot nekakšna zavezanost skupnemu dobremu. Samo racionalna moralna bitja, ki jih predpostavlja Rawls, lahko sodelujejo pri oblikovanju odločitev v *izhodiščnem položaju* in postanejo odgovorni člani družbe.[55] V *Političnem liberalizmu* Rawls to stališče potrdi: »Vseskozi sem verjel in bom verjel še naprej, da državljani sicer nimajo enakih sposobnosti, imajo pa vsaj minimalno stopnjo moralnih, intelektualnih in fizičnih zmožnosti, ki jim omogočajo, da v polnosti živijo kot sodelujoči člani družbe celo življenje.«[56]

Kaj pa senilni, umsko prizadeti in podobni? Ali so ti sploh še državljani ali člani neke skupnosti? Kaj naj rečemo o ljudeh s težavami pri učenju ali telesnimi poškodbami? Ali jih imamo za državljane ali člane družbe, ki prispevajo svoj delež in ki imajo vso pravico, da se z njimi ravna kot s človeškimi bitji in spoštovanja vrednimi pripadniki družbe? Zdi se, da Rawls ne pozna načina, da bi razsodil glede zahteve po enakosti in privilegiranem ravnanju s senilnimi, z otroki, tujci in z ljudmi s težavami pri učenju, saj jih kljub načelu razlikovanja v odsotnosti metafizike ne more v polnosti upoštevati. Prav zaradi tega Gregory Jones odločno trdi, da »Rawlsova teorija predstavlja progresivno podreditev drugačni viziji pojmovanja človeka in politične skupnosti kot jo zagovarjajo kristjani... Je v nasprotju (napetosti) s krščanskim razumevanjem tega, kaj pomeni biti človek in del skupnosti.[57]

V Rawlsovi teoriji je kljub pogosto drugačnemu mnenju, veliko elementov, ki so zanimivi tudi za teologe.

Na prvem mestu je dejstvo, da daje Rawls prednost pravičnosti kot poštenosti. Po njegovem mnenju ne smemo zapostavljati problematike pravičnosti v imenu učinkovitosti in ekonomskega razcveta. Pravičnost je glavna vez znotraj dostojne družbe.

Drugič, Rawls predpostavlja človeško enakost in pri njej vztraja. Kljub temu, da v tem načelu prepoznamo odmev liberalnih družb, gre v resnici za načelo, ki je globoko zakorenijeno v judovsko-krščanski tradiciji. Kristjani bi Rawlsu lahko pomagali pri poskusu osmišljevanja vere v enakost.

---

[55] J. Rawls, *A Theory of Justice*, 142-50; *Kantian Constructivism*, 546; in *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, 233-4. Glej tudi L. G. Jones, *Should Christians affirm Rawls' Justice as Fairness? A Response to Professor Beckley*, v: *Journal to Religious Ethics* 16,2 (1988), 251-71.

[56] J. Rawls, *Political Liberalism*, 183. 272.

[57] L. G. Jones, *Should Christians Affirm Rawls' Justice as Fairness?*, 258-9. Glej tudi R. L. Fern, *Religious Belief in a Rawlsian Society*, v: *Journal of Religious Ethics* 15 (1987), 33-58; in Arthur F. Holmes, *Biblical Justice and Modern Moral Philosophy*, v: *Faith and Philosophy* 3 (1986).

R. H. Tawney, krščanski moralist in zgodovinar, je na primer izjavil: »Da bi verjeli v človeško enakost, je potrebno verjeti v Boga!«[58]

Tretjič, vsak krščanski teolog bi zagotovo rad priznal, da Rawlsovo načelo razlike vsaj delno odraža opcijo, ki poudarja pomen ubogih. Skrb za manj privilegirane, ki jo je Rawls vključil v svojo teorijo, je občudovanja vredna. Neenakosti so opravičljive samo takrat, ko so v korist manj privilegiranim članom družbe.[59] Tudi tukaj imamo opravka z mislijo iz judovsko-krščanske tradicije, ki je tako globoko zakoreninjena v zahodni kulturi, da jo imamo že kar za samoumevno. Toda ali ne bi kristjani načelo razlike veliko globlje in vsebinsko utemeljili, kot pa to dopušča Rawlsov sistem?

Četrtič, pritrditi je treba pomenu poštenosti kot osnovne komponente vsakršne teorije pravičnosti, obenem bi lahko dodali, da enačenje pravičnosti in poštenosti ali zatrjevanje, da je poštenost edina oblika pravičnosti, ki ustreza javnemu življenju, ožа in nevarno izkrivlja razumevanje pravičnosti. Če je pravičnost, kot pravi Rawls, »prva vrednota družbenih institucij,« je tudi temeljni princip družbene kohezije in dobre družbe. Ampak ali je poštenost sposobna ohraniti takšno vlogo? Ali ni kljub svoji pomembnosti zgolj eden od vidikov celotne teorije pravičnosti?[60]

»Teorija pravičnosti Johna Rawlsa strogo temelji na predpostavki, da ljudje tekmujejo drug z drugim za dobrine in vire in da naloga etične teorije ni v tem, da poskuša to tekmovalno držo omejiti in jo nadomestiti z medsebojno skrbjo in skupnostjo, ampak preprosto v tem, da postavi okvir, ki bo zagotavljal, da glede na človeško lakomnost poteka distribucija dobrin čim pošteneje.«[61] Grace Jantzen nas opozarja, da je pravičnost več kot pa zgolj pošteno ravnanje znotraj nespremenjenih in v osnovi nepravičnih struktur. Družba, v kateri se je pojmovanje temeljnega načela pravičnosti omejilo zgolj na poštenost, v kateri pravičnost ni več izraz ljubezni, je osiromašena in nehumana.

Povzetek: **Anton Jamnik, Rawlsova teorija pravičnosti kot poštenosti**

John Rawls velja za enega največjih filozofov na področju moralne teorije in predstavnika zmernega liberalizma. Glavna ideja njegovega dela Teorija pravičnosti, ki je izšlo leta 1971, je pravičnost kot poštenost, oziro-

[58] J. M. Winter in D. M. Joslin (urednik.), *R. H. Tawney's Commonplace Book*, Cambridge University Press, Cambridge 1972, 53.

[59] J. Rawls, *Political Liberalism*, 6-7.

[60] L. L. Weinreb: »Rawlsova in Nozickova teorija sta tako prepričljivi, kar vsaka od njiju obdeluje en aspekt celotnega pojma pravičnosti in izključuje drugega.« (*Natural Law and Justice*, Mass: Harvard University Press, Cambridge 1987, 240.)

[61] Prim. G. Jantzen, *Connection or Competition - Identity and Personhood in Feminist Ethics*, v: *Studies in Christian Ethics* 5 (1992), 1-20.

ma oblikovanje takšne družbe, kjer bo zagotovljena socialna varnost vsakega posameznika, s posebnim poudarkom na skrbi za tistega, ki je v najslabšem položaju (socialni princip). Pri oblikovanju svoje moralne teorije se v veliki meri nasloni na Kanta, na tradicijo družbene pogodbe in nasproti utilitaristični morali (teleološki) postavlja deontološko. Prav to, da v svojo teorijo vključi celo vrsto vrednot, ki so značilne za judovsko - krščansko tradicijo, - npr. poštenost pri izbiri načel pravične družbe, dostojanstvo vsake osebe, izhodiščni položaj, ki pomeni neko idealno stanje (edenski vrt), socialni princip (ubogi Lazar), poudarek na skupnem soglasju (Babilon ali binkošti) - je tudi med teologi spodbudilo živahno razpravo. Odsotnost metafizike, oziroma dejstvo, da so te vrednote v Rawlsvi liberalistični teoriji prisotne v čisto sekularizirani obliki, kaže na določeno dvoumnost ali celo protislovnost: po eni strani pomeni neko iskanje znotraj liberalizma samega (ki se je prestrašil samega sebe), po drugi strani pa liberalizem s svojo metodo in izhodišči, iz katerih izhaja, zanika možnost spoznanja nekaterih vrednot in njihove utemeljitve.

Ključne besede: pravičnost, liberalizem, vrednota, teologija, sekularizacija

Summary: **Anton Jamnik, Rawls' Theory of Justice as Honesty**

John Rawls is regarded as one of the greatest philosophers in the field of moral theory and a representative of moderate liberalism. The main idea of his work Theory of Justice (1971) is justice as honesty i.e. to organize a society that will guarantee the social safety of each individual with special emphasis on caring for those in the worst situation (social principle). He largely bases his moral theory on Kant and on the tradition of the social contract and counters utilitarian (teleological) morals with deontological morals. The fact that he incorporates into his theory several values characteristic of the Jewish-Christian tradition – e.g. honesty at choosing the principles of the just society, the dignity of every person, the initial position representing an ideal state (Garden of Eden), social principle (poor Lazarus), emphasis upon common consent (Babel, Pentecost) – has arroused an animated discussion also among theologians. The absence of metaphysics or the fact that these values are present in Rawls' liberalist theory in a completely secularized form point to a certain ambiguity or even inconsistency: on the one hand this means a certain search within liberalism itself (which got cold feet) and on the other hand, liberalism with its method and starting points negates the possibility of recognizing and justifying certain values.

Key words: justice, liberalism, value, theology, secularization

Razprava (1.01) UDK 17.011:19 Lévinas, E. (045)

Lenart Škof

Etična zavest pri Lévinasu

Filozofska dediščina in Lévinasova filozofija

Naslov, ki smo ga dali pričujočemu članku o Lévinasovi filozofiji, je na začetku potrebno upravičiti. Etična zavest (la conscience morale) je ključnega pomena za njegovo misel. Metodološko pa je s tem pojmom povezanih več vprašanj. Pravzaprav je ves trud, ki ga čutimo pri Lévinasovi filozofski misli, usmerjen v začetno, a odločilno prelomnico, ko sta jezik in mišljenje grštva in filozofske tradicije 'Zahoda'[1] podvržena kritiki. Mišljenje totalitete kot mišljenje v smislu 'conatus essendi'[2] - če je Lévinasova filozofija ravno nevztrajanje v jazu, s tem načenja neko prevladujočo strukturo (in se torej postavlja v tisto misel, ki z Nietzschejem, Heideggerjem, Derridajem prekinja z metafiziko) tako novoveške kakor tudi vseh filozofij, ki so naša dediščina. Zato je tudi naša razprava usmerjena predvsem v Lévinasovo delo *Totalité et Infini*, ki s svojim osnovnim namenom prikazati razvoj človeka meri ravno na cilj, ki je tudi bistvo našega vprašanja. To je vprašanje po etičnem v človekovi zavesti in vprašanje etične zavesti. Toda kako to sintagmo (etična zavest) sploh misliti? Je to pojem, imamo pred seboj povezanost etičnega in zavestnega v človeku? Je to zavedanje, ki bi imelo pred seboj človeka kot nek pojav? Ali ni ravno ves Lévinasov trud v tem, da sta pri njem ravno omenjeni besedi (ter seveda kritika pojava, fenomenologije), omenjena pojma, podvržena ostri kritiki, destrukciji in hkratni rekonstrukciji? Lévinas ne dopusti, da bi z analizo prišel predaleč, morda tako daleč, da bi se dotaknil področja apofatičnega, ki ni tuje neki drugi misli (dekonstrukcija, Derrida) in govoru doživetja v teologiji in filozofiji, ki se v tem okviru združujeta pod pojmom misticizma.

Če govorimo o etični zavesti, imamo obenem s tem pred seboj moralo in sicer kot predpis, norme in njihovo vsakokratno tematizacijo. V tem okviru se etično pri Lévinasu vpostavlja kot moja lastna zadeva, kot prostor srečanja z drugim/Drugim, še pred tematizacijo takšnega in vsakršnih (moralnih) odnosov. Še več, kakor poudarja v zvezi z Lévinasovo filozofijo

[1] E. Kovač, »*Sledovi neskončnosti v človeku*«, v: *Revija 2000* 46/47 (1989), 7-21 (citat na str. 19).
[2] N.d.

E. Kovač, je človek »izbran za svoje etično poslanstvo še pred rojstvom«,[1] zgodovina človeka kot posameznika se torej ne zrcali preko moralno-filozofske zgodovine. Etika je »poslanstvo«,[2] je razvoj, ki tudi raste, kakor bomo videli iz Rosenzweigove metaetike. Po drugi strani se čas in razvoj ne moreta misliti niti kot rezultat niti kot anticipacija rezultata. Zato se moramo tudi vprašati, kaj lahko mislimo, kaj doživimo, ko gre za naš razvoj ter kako je s časom, če ne gre za merjenje, analognost, spominjanje (v smislu tistega kar je bilo), če gre skratka za nek drugi čas.

Vidimo, da moramo najprej sprostiti polje, ki zamejuje jaz v njegovi za zgodovino evropske metafizike strašljivi vztrajnosti, v egoizmu v najbolj vsakodnevno-preprostem in hkrati filozofsko zapletenem smislu. Naše ravnanje bo usmerjeno v trenutek, ko bo jaz 'zadet', ko bo - in to je že trenutek resnice, če občutimo, kaj ta sintagma tukaj pomeni - jaz v tej prizadetosti odprl neko povsem novo polje jaz-drugi človek, polje, ki je od nekdaj stičišče najrazličnejših filozofskih poti, ki jim je skupno eno ime - etika. Kakor je znano, Lévinas kot filozof s husserlovsko-fenomenološko izobrazbo metodološko vselej odklanja možnost, da bi se s citati in analizo v svojih delih oprl na *Talmud*, čeprav ima le-ta pri njem (njegovi komentarji talmudskih besedil) izjemen pomen. Lévinasovo etično vprašanje je filozofska ubeseditev temeljne človeške vznemirjenosti, trenutka, ko se srečamo z drugostjo.

Če se povrnemo nazaj k judovskemu izročilu[3] (zlasti je v zvezi z Lévinasom tukaj mišljeno Rosenzweigovo delo), nam torej ne gre za to, da bi pokazali, kako jaz iz 'vztrajnosti v biti' svojo naravnanost podvrže neki drugi ideji, kako ideja totalitete, ki vztrajnost podpira, utemeljuje, osmišlja, še več - teoretizira, neposredno ali skozi nek način filozofskega posredovanja prepusti prostor in s tem naše mišljenje in zlasti delovanje - ideji neskončnega v nas. Lévinasovo razlikovanje ideje totalitete, ki jo označi kot teorijsko, ter ideje neskončnega kot etične,[4] pove vse o filozofiji, ki jo vseskozi zastopa. Vsaka teorija, ki je v nas postavljena kot mišljenje pojma, se ob doživetju (izkustvu) jaza in njegovih analizah vselej vrača in zaobjema, subjekt pri tem ostaja v identiteti mišljenega. Vsako doživetje

---

[3] Vprašanje (in paradoks) judovske filozofije in njenega odnosa do grštva in zgodovine evropske filozofije nasploh je pomembno ravno v tem, ko npr. Rosenzweig in pozneje Lévinas na ravni filozofskega jezika ostajata znotraj grškega izročila in - Rosenzweig z metaetiko in filozofijo v *Zvezdi odrešenja* ter Lévinas s svojo filozofijo - obenem išče-ta mesto, tisti onkraj te zgodovine evropske misli, ki lahko hkrati pokaže izvorno v judovskem izročilu. V tem smislu o njiju lahko govorimo kot o judovskih filozofih. (O tem soočenju glej članek E. Kovača, »*Emmanuel Lévinas in judovska filozofija*«, v: *Bogoslovni vestnik* 42 (1982), 441-455. Lévinas govori o odnosu tradicij in o vprašanjih v zvezi z 'judovsko filozofijo' v svoji knjigi *Difficile liberté, Essais sur le juddaisme*, Paris, 1977.

[4] E. Lévinas, *Totalité et Infini* (Le Livre de Poche), Kluwer Academics, 82. V nadaljevanju citiramo kot TI.

posamičnega, naj bo čisto teoretsko ali pa ko gre za naše delovanje, želimo speljati na vprašanje (in odgovor) celote (pojma), s tem pa se že nahajamo v mišljenju, ki je podrejeno ideji totalitete. Modeli intencionalnosti, te temeljne strukture človekovega spoznavanja, tako tudi ohranjajo razmerje jaz-objekt, razmerje adekvacije, ki je tako natančno opisano pri Husserlu. Lévinas kot Husserlov učenec pa govori ravno o inadekvaciji. Tu pa smo za zdaj že korak predaleč. Lévinas je namreč najpoprej učenec in nadaljevalec misli F. Rosenzweiga, avtorja v mnogočem epohalnega dela *Der Stern der Erlösung,* knjige, ki je imela tako velik vpliv na Lévinasovo delo *Totalité et Infini.*

Rosenzweigova knjiga je v svoji eshatološko-mesijanski dikciji seveda poglavje zase. Če Lévinas pravi, da je v *Totalité et Infini* vsepovsod prisotna, je to seveda znak za pozornost. Še toliko bolj, ker Rosenzweiga tu navaja v zvezi z »odporom proti totaliteti«.[5] Najdemo tu potemtakem kaj simptomatičnega za naše vprašanje razvoja etične zavesti?

Pojem, ki uvede vse nadaljnje raziskovanje, je pojem *vsega* ('das All'). Naša težnja »vse spoznati«[6] po Rosenzweigu izhaja iz strahu pred smrtjo. Naša duša in naše telo se s tem sicer rešujeta, toda mi moramo v tem strahu ostati. Dokler živimo na Zemlji, moramo imeti tudi ta strah. Če ni tega občutja, gre vse vedenje seveda naravnost v 'das All', v *vse* (totaliteto), s čimer si na nek poseben način zatiskamo oči pred negotovim. Tukaj pa moramo hkrati z našo ekonomijo strahu pustiti tudi vse upe objektivnega in sistema. Prostora za spoznavanje bistva že po Schopenhauerjevi filozofiji ni več. Nasproti *enemu, vsemu,* se postavi posameznik in njegov svet. Kakšen pa je ta svet? Seveda so motivi judovskega pojmovanja smrti poglavitni za razumevanje Rosenzweiga, toda nas zanima predvsem metoda njegovega mišljenja, ki nastopa proti totaliteti. Ta pa se kaže že takoj na začetku. Za Rosenzweiga je enotnost mišljenja (in biti) kot enotnost logosa razumevanje sveta kot totalitete. Že od jonskih filozofov dalje v človeku-filozofu vlada ta želja, spoznati počela sveta, enotnost: »Vsej častitiljivi družbi filozofov od Jonskih otokov do Jene vrže rokavico tisti, ki to naredi«[7] - tisti, ki biti odreče *vse,* totaliteto. Rosenzweig velja za »judovskega Schellinga« in ni čudno, če se poleg Schopenhauerja in Nieztscheja (zlasti, ko opisuje delo slednjega, ki mu v nekem smislu pomeni že pot k metaetiki) opre prav na Schellingovo pozno filozofijo. Mišljenje kot metaetika, metalogika in metafizika pomeni zdaj preobrat v nakazani smeri. Rosenzweig metaetičnega človeka pojmuje kot tistega, ki se reši prejšnje etike (v smislu, nakazanem skozi kritiko tradicije spoznavanja 'das

[5] TI, 14: »L'opposition ł l'idée de totalité, nous a frappé dans le *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, trop souvent présent dans ce livre pour être cité.«

[6] Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung,* Suhrkamp, Fr/M, 1996. To je tudi naslov uvoda prvega dela knjige.

[7] N.d., 13.

All', *vsega*), ki postane gospodar etosa, to pa na način, ki je tesno povezan z obema ostalima obratoma - metalogičnim in metafizičnim. Metalogično mu namreč pomeni logos, ki je del novo mišljenega sveta, in ne obratno, metafizično pa naravo, ki je sestavina Boga. Noben ontološki dokaz ne more 'zadovoljiti' Rosenzweiga. Bog ima svoj 'Dasein', je ločen, ima lastno naravo in v tej luči bo tudi postavil metafiziko in s tem vso bodočo filozofijo. Vso »neživljenjsko filozofijo«,[8] ki vodi vedenje v *vse* (Hegel) ter etiko (kar nas zlasti zanima), ki je prav tako prišla v krog tega mišljenja *vsega*, bo po poti Schopenhauerja, Kierkegaarda ter Nietzscheja (primat osebnega življenja, osebnosti, individualnosti, poudarek na subjektivnosti - »živi človek s svojim osebnim imenom«[9]) Rosenzweig vključil v svoj velikanski projekt filozofije odrešenja. Jasno je, da Rosenzweigova filozofija (tukaj smo se zadržali le pri uvodnih poglavjih) odpira ogromno vprašanj. V vsem tem spektru pa je jasno prisotna misel, ki jo bo Lévinas nadaljeval. Neidentiteta oz. zanikanje razmerja mišljenja in biti, ki pri Rosenzweigu prekinjata parmenidovsko strukturo mišljenja, se bosta pri Lévinasu zavrtela okrog tečaja *neskončnega*, ki v absolutni distanciranosti izbriše tudi negativno razmerje samo.

V izhodišče našega vprašanja smo postavili temeljno strukturiranost Lévinasove misli: njegovo kritiko zgodovine filozofije, ki jo zanj poosebljata sintagmi 'conatus essendi' Spinozove filozofije ter 'misel o ... ' Husserla kot naravnanost poti zavesti jaza v ideji totalitete v nasprotju s poljem, ko se jaz kot zavest identitete odkloni od tega modela ter si razpre nove 'horizonte'. Tu pa ne gre več za horizonte, ampak za razkritje in razodetje *drugega*. Razvoj njegove filozofije se seveda ravno v tem močno odmakne od tradicije, ki jo je Husserl tako zelo cenil. Husserl je bil, kakor vemo, prepričan o »izjemnosti intelektualnega in duhovnega izročila Zahoda«.[10] Njegova velika vznesenost, ko je šlo za znanstveno tradicijo in rešitev t.i. krize evropskih znanosti, je poznana. Filozofija kot najstrožja med znanostmi,[11] filozofi kot funkcionarji človeštva v interesu človeške kulture, vse to priča o velikanski energiji in na drugi strani zaupanju Husserla v evropsko znanstveno tradicijo. Fenomenologija kot bistvogledje predstavlja bodočo filozofijo, rešitev iz duhovne stiske, te Husserlove »stiske nad stiskami«.[12] Lévinas je seveda kot Husserlov (in kmalu zatem Heideggrov) učenec sprejel to igro, vendar z določenimi dvomi. Najprej v smislu objektivnega značaja intencionalnosti ter imanentizma zavesti. Kot

[8] N.d., 5.

[9] E. Kovač, »*Etični odnos kot odgovornost do imena*«, v: *Revija 2000* 78/79 (1994), 124.

[10] S. Strasser, »*Antiphénoménologie et phénoménologie chez Lévinas*«, v: *Revue Philosophique de Louvaine* 75 (1977), 101- 125.

[11] Glej Husserlovo delo *Filozofija kot stroga znanost*, Fenomenološko društvo, Ljubljana, 1991.

[12] N.d., 43.

bomo videli pozneje, je Lévinas to (v *Totalité et Infini*) pokazal skozi način »živeti od ...« (vivre de ...), ko je intencionalnost kot naša konstitucija objektov zanikana, saj mnogovrstne stvari (hrana, zrak, delo ...), od katerih živimo, niso preprosto plod naše konstitucije ter objekti zavesti, temveč primarno v njih *uživamo*. Z neposrednostjo in ne-intencionalnostjo tega odnosa Lévinas dejansko »prekine«[13] Husserlov fenomenološki modus (tukaj je moč postaviti zanimivo vprašanje, ali je Lévinas fenomenolog) »zavest o ...« ter se poda na pot kritike mišljenja totalitete kot izvora vsega znanja in, kar je še posebej pomembno, etike. Kajti pri etiki, ki jo bo razvil Lévinas, ne bo šlo za izvorno tako-ali-drugače-tematizirano drugost kake stvari, ampak za obličje, za drugega človeka. S tem pa je prekinjena tudi zveza z začetkom, s počelom, z *arché* (v grškem pomenu besede) obstoja našega jaza, Husserlovega cogita. Tukaj je pomembno imeti pred očmi zlasti temeljno vsebino Lévinasovega odmika od Husserlove metode. Kako Lévinas strukture mišljenja, iz katerih tudi on črpa, poglobi, je vprašanje, na katero odgovarja njegova filozofija sama.

1. Od identitete jaza k drugemu

V našem jeziku smo morda že malo izgubili občutek za tisto, kar je v Lévinasovi filozofiji izvorno. Če želimo razumeti prehod, ki se zgodi z naravnanostjo jaza ne na sebe in svojo bit, temveč na drugo, se spomnimo stare slovenske besede *drug*. To je prijatelj, tovariš, sopotnik, v vsakem primeru gre za odnos, ki se razlikuje od tistega, ki zaznamuje 'drugi' kot nejaz. Tukaj nam je takoj jasno, da ne gre za analize v fichtejanskem smislu ali pa za kakršno koli logično izpeljavo drugosti. Pogled - tukaj imamo v mislih filozofski pogled v etiki - vselej meri na sočloveka. V trenutku, ko imamo pred seboj sočloveka, pa se pred nami odpre neko novo obzorje. Ne gre več za fenomenološkost v smislu Husserlovih analiz intencionalnosti. Zavest se giblje izven sebe, v metafizičnem hrepenenju[14] se razpira njena neizmernost, ideja neskončnega je ideatum, ki presega našo idejo. Govorimo o absolutni zunanjosti metafizičnega cilja.

Kako pa je Lévinas sploh prišel do ideje neskončnega, ki prekinja vladavino jaza in njegovih predstav, tudi predstav oseb kot objektov, ciljev tako naše intencionalne analize kakor tudi teleologije etičnega ravnanja? Novoveška in vsa poznejša zgodovina predstavnosti oz. intencionalnosti se je pri Lévinasu izkazala za nezadostno, še več, popolnoma neprimerno za spremljanje dinamike človeškega hrepenenja. V njem namreč ne gre več za katerega od načinov biti, ki bi v smislu pragmatičnega, koristnega

[13] Strasser, n.d., 106.

[14] Lévinasov izraz 'le désir' prevajamo z besedo hrepenenje (namesto z želja/le souhait). Želimo, da bi bila intenca takšnega prevoda razvidna iz nadaljevanja.

zame, skratka, na način poudarjene agresivnosti jaza, zahtevalo izpolnitev ali potešitev lastnih potreb, temveč se v tem hrepenenju izraža metafizično samo.

V meni se jaz vzpostavlja kot moja relacija z vsem, kar me obdaja. Predmeti, tudi ljudje, prijatelji, so mi na nek način na razpolago, do vsakršnega bivajočega zavzemam odnos, se v njem na določen način dobro počutim, ga obvladam. To identifikacijo skozi objekte našega spoznanja in delovanja (Lévinas zavestno ne ločuje teorije od prakse, pravi da želi celo zmešati oba načina našega delovanja ...[15]) imenuje Lévinas egoizem. Egoizem je način biti, ki v *Totalité et Infini* označuje celo zgodovino evropske filozofije. Tema knjige pa je ravno nezvodljivost *drugega* na moj jaz, na mene, če tukaj govorimo v smislu odnosa do objekta. Med nama se pojavi distanca, *neskončno* sámo kot ideatum je absolutno *drugo* glede na idejo neskončnega v nas. Pozneje bomo videli, kako se je Lévinas tukaj oprl na Descartesa (III. meditacija - »O bivanju Boga«). Še prej pa se vprašajmo, kaj je pravzaprav ta pot, ki jazu odvzame njegovo (filozofsko) dediščino, ga na nek način *razlasti* in mu *ne pusti več bivati* na njegov samolasten in utemeljujoč način.

Na svoj način je to dediščino zavrnil Buber, ki velja poleg Lévinasa s svojim dialoškim mišljenjem prav gotovo za poglavitnega filozofa drugosti.[16] Zanj jaz obstaja le v osnovnih besedah *jaz-ti* ter *jaz-ono*. Vselej, ko človek izgovori besedo 'jaz', misli bodisi na prvo ali na drugo od teh dveh osnovnih besed. Ko je človek v tem odnosu moj *ti*, je vse drugo v njegovi svetlobi. V odnos s *ti*-jem se vedno prihaja neposredno, brez kakršnih koli drugih sredstev; ko ga imam pred seboj kot *ti*, to ni več *ono* v smislu doživetja sveta, vseh mogočih notranjih in zunanjih stvari. Se pravi, da je tukaj prvotna tista naravnanost jaza, ko se jaz v svoji bistveni naravi odnosa ne vzpostavlja kot sam, kot tisti, ki doživlja, analizira in objektivizira. Vedno je bil v začetku odnos, vedno pa je ta odnos tudi minil. Preveč pa bi bilo tu nadaljevati, saj so filozofske analize Martina Bubra v mnogočem edinstvene in zahtevajo posebno obravnavo. Želeli pa smo opozoriti na pristop k problemu jaza kot tistega, ki je v procesu identifikacije nosilec doživetij in s tem predstav sveta ter na drugi strani jaza, ki vstopa v odnos, iz katerega se vrača prečiščen, razbremenjen svoje *istosti*, če govorimo v Lévinasovem jeziku.

Če pa želimo razumeti pot k *drugemu*, moramo opisati pot, ki gre prek Descartesove III. meditacije, ki je za Lévinasa del možnosti našega govora o drugem kot *drugem*, ki kaže na absolutno transcendentnost le-tega ter obenem na idejo neskončnega, ki je v nas. »Misliti neskončno, transcen-

[15] TI, 15: »Nous allons plus loin et, au risque de paraître confondre théorie et pratique ...«.
[16] M. Buber, *Princip dialoga*, Društvo 2000, Ljubljana 1982. Glej M. Buber, *Ich und Du*, Reclam, Stuttgart 1995.

dentno, Tujca, torej ni misliti nek objekt.«[17] Če se jaz kot isto giblje k *drugemu*, je to gibanje treba opisati. Pri tem se Lévinas distancira od vsakršnega pogoja bivanja, ki bi nas sam na sebi že utemeljeval v našem početju ter se posveti ideji neskončnega. Descartesove *Meditacije* so, kot je znano, v tem pogledu Lévinasu omogočile, da je ob navezavi na filozofsko izročilo pokazal, da je v nas prisotna ideja neskončnega, ki omogoča, da se t.i. metafizična zunanjost kot nasprotje dialektike istega in drugega kot gibanja v povratku k istemu, redukcije v identiteto, vzpostavi kot poglavitni način našega bivanja.[18]

Po Descartesu imam kot misleča stvar/substanca v sebi ideje. Ideje mi kažejo različne stvari, mednje lahko vključujem tako ideje različnih bitij, kakor tudi idejo Boga. Descartes posveti veliko prostora vprašanju, ali je ta ideja izšla iz nas samih ali pa je vrojena. Ideje imajo za nas različno stopnjo jasnosti in razločnosti. Ideja Boga je v tem najvišja, najbolj 'objektivna', najbolj jasna in razločna med vsemi mojimi idejami. Seveda pa je to ideja, ki tudi po svoji vsebini presega vse druge. Tukaj pa je Lévinas bolj radodaren z besedami. Kako tudi ne bi bil, ko pa mu ideja neskončnega ne postavlja 'le' ontologije in principov spoznavanja, temveč se preko nje sploh zapira prostor identitete istega ter vzpostavlja odnos z drugostjo kot tako, se pravi, z drugostjo na način zunanjosti, metafizičnega hrepenenja. Zato Lévinas tudi v ideji neskončnega ne najde adekvatne ideje, v njej ne vidi jasnosti in razločnosti, kot je to še mogoče pri Descartesu. Neskončno kot ideatum tudi ne more biti pojem, jaz ga ne more zaobjeti, saj je neskončno onkraj totalitete biti. Superlativnost ostaja, toda motivi so različni. Ideja v nas je od ideje neskončnega toliko oddaljena, kolikor 'vsebine' nosi sama v sebi - to pa je absolutna razlika. Tako vsi modeli subjektivnih predstav - bodisi da gre za cogito in cogitatum bodisi za isto in drugo, v tej poziciji izgubijo strukturiranost samo, saj je ideatum/mišljeno, takšne vrste, da neskončno presega misel. *Neskončno* je absolutno *drugo*, shema subjekt - objekt ne nudi več nikakršne opore, v njej se tega odnosa ne da zajeti. To pomeni, da v tej razliki med objektiviteto spoznavanja ter transcendenco, razliki, ki tvori ogrodje Lévinasovega dela, prepoznamo hrepenenje in njegovo naravo, različnost hrepenenja v primerjavi s potrebo, ki meri na zadovoljitev in ki prebiva v načinu bivanja »živeti od ...«.[19] Jaz, ki se je do sedaj konstituiral skozi vsakršno egoistično zadovoljitev potreb, se bo moral navaditi na naravo metafizičnega hrepenenja, se bo v njej moral prepoznati, kar pa ne bo lahka naloga. Husserlovski pojmi konstitucije jaza (ega) z analizami intencionalnosti, s fenomenološko redukcijo

[17] TI, 41: »Penser l'infini, le transcendant, l'Etranger, ce n'est donc pas penser un objet.«
[18] O tem prim. J.-F. Lavigne, »*L'Idée de l'infini: Descartes dans la pensée d'Emmanuel Lévinas*«, v: *Revue de Métaphysique et de morale* 92 (1987), 54-66.
[19] TI, 112 (»Vivre de ...«).

in epoché v svoji osnovni nameri vzpostaviti jaz, ki bo kot subjektiviteta vselej zmožen osmisliti svet, se po Lévinasu izčrpajo, ko sem pred seboj sposoben prepoznati *drugega*, ki se mi ne daje več na način evidence, adekvatnosti in iz tega izpeljane svobode. Tukaj gre za sposobnost, ki presega naše zmožnosti, presega v tej meri in tako, da premagamo sami sebe. Konstitucija jaza kot izpostavitev pogojev možnosti samega sebe skozi tok cogitationes se spričo bistvene nesorazmernosti glede na ideatum naše ideje (neskončno) preseli v področje etike. Konstitucija torej ostaja, vendar gre zdaj za konstitucijo etične zavesti, za 'non-ego', (vendar ne v smislu negacije, kakor bomo videli pozneje). Konstitucija etične zavesti pa bo postala cilj vsega Lévinasovega dela, še zlasti tistega, ki je prikazan kot razvoj človekove etičnosti v *Totalité et Infini*.

Na poti k drugosti in pred natančnejšo razgrnitvijo tega razvoja, se pravi razvoja človeka kot razvoja etične zavesti, se moramo ustaviti še ob metodoloških predpostavkah Lévinasove filozofije, ob vprašanju, kako jaz dejansko izpolnjuje zadani cilj - zapustiti *isto*. Osnovni motiv vsega gibanja pri Lévinasu je namreč izražen v dinamiki hrepenenja [le désir], saj je začetek mišljenja, pravzaprav začetek filozofije odvisen od figuracije, ki jo zavzame filozof. Če govorimo o tej dinamiki, se nam zastavlja vprašanje: kako začeti. Lévinas ponudi več odgovorov. Eden od njih je omenjeni razvoj, ki se dogaja na ravni človeškega, se pravi na antropološki ravni. Etično se tukaj vzpostavi skupaj z razvojem etične zavesti. Nas zanima drugi odgovor, ki ga ponuja Lévinas na različnih mestih. Morda je narava človekovega hrepenenja takšna, da se je Lévinas čutil dolžnega v mnogih intervjujih in razpravah pojasniti naravo svoje naloge, ki je nenehno gibanje jaza kot zavesti, jaza, prebivajočega v svetu, kjer mu je vse na razpolago, v smeri naloge, ki se imenuje etična zavest. Prav ta sprejem pa je seveda povezan z dinamiko hrepenenja, toda še ne v pomenu, ko ga razločimo od potrebe [le besoin], ampak v prvinskem smislu hrepenenja, ki je predpostavka filozofije same. Če biti pomeni, da drugi skozi mišljenje prihaja (nazaj) v mene, če je torej bit egologija, redukcija *drugega* na *isto*, sinteza v smislu kantovskega 'jaz mislim' kot enotnosti transcendentalne apercepcije, potem je motiv nekaj več kot zgolj negacija. Nekaj skrivnostnega je namreč v tem hrepenenju - izstopiti iz te dolge zgodbe filozofije, iskati neskončno v nas, toda ne v smislu kartezijanskega cogita iz *Meditacij*, ki začne z dvomom, ki nadaljuje, preko metodičnega dvoma in s konstitucijo 'jaz sem, jaz bivam' pride do idej v misleči substanci in do

---

[20] Lévinas, »*Bog in filozofija*« (prev. A. Stres), v: *BV* 47 (1987), 349. Glej *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin (1992, L'édition de poche), 93-127.

[21] »Kadar rjove lev,/ kdo bi se ne bal? / Kadar govori Gospod Bog, /kdo ne bi prerokoval?« (Am 3,8). *Sveto pismo Stare in Nove zaveze (SSP)*, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana, 1997.

vzroka najpopolnejše izmed teh idej. Tukaj imamo pred seboj trenutek, ko se prisotnost, reprezentacija, se pravi aktivnost jaza, podredi neki zahtevi, zahtevi trpnosti. Rojstvo trpnosti kot začetek filozofije? Gotovo, toda ne na kakršen koli način. Zavest sebe išče *neskončno*, išče zunanjost, absolutno zunanjost, v tem gibanju pa ni vse 'prisotno'. »To intrigo Neskončnega, kjer postajam avtor tega, kar slišim, lahko imenujemo navdihnjenje.«[20] Lévinas kot Jud tu citira odlomek iz izročila njegovega naroda, Biblijo (preroka Amosa[21]), ko želi pojasniti trpnost in preroškost, govor, ki iz tega izhaja. In tukaj je izvor razmerja nas kot končnih bitij - ne več v psihizmu apercepcije, temveč na poti k *drugemu*.

Pustimo za zdaj nekoliko v ozadju implikacije takšnega stanja (trpnosti) v nas. Naše vprašanje se je gibalo v območju začetka, natančneje v vprašanju metode začetka etične zavesti. Kajti trenutek rojstva trpnosti lahko ravno imenujemo začetek te zavesti. Videli smo, da je hrepenenje še pred njegovo razločitvijo glede na potrebo in svet zadovoljitve hrepenenje *drugega*, je njegovo prebivališče v nas, vidimo, da je pot jaza onkraj negacije; jazu bolj pristaja tista opredelitev, ki je sposobna pokazati vso dinamiko ukaza/posvetitve [ordonner], ki me zavezuje, da stopim na pot filozofije. V tem pa se že čuti nekaj bistveno religioznega, kar se bo izkazalo za srž vsakega mojega približevanja k *drugemu*, bližnjiku.

Zavezanost pa zdaj ne pomeni več umljivosti, gotovosti, vsi horizonti objektivnega so izčrpani. »To je preroštvo, ki je čisto pričevanje. Je čisto, ker je pred vsakim razkrivanjem: podrejenost ukazu, ki je prej kot njegovo umevanje.«[22] Zavezanost pomeni zlasti nenehno zahtevo in neskončno obveznost do *drugega*, zahtevo, ki ne preneha. Nasprotno - je an-arhična, od nekdaj, neujemljiva v redu predstav, referenc, tematizacij.

2. Razvoj človeka in etična zavest

Vsebina našega hrepenenja je: *biti drugo*. Popolnoma nesebično hrepenenje pa je *dobrota*. Smisel, ki bi ga želeli podeliti stvarem, ljudem, se umika naši iniciativi, se izmika moji moči. Prehod k *drugemu* se zgodi, ko smo v govorici, odnos z drugim preko govora pa je etični odnos. Drugi človek se mi tako pojavlja kot obličje, ki je neskončna zahteva, ki mi od zunaj prinaša več, kot lahko sploh vsebujem. Smo v paradoksu, ki ga povzroči nesorazmerje med idejo neskončnega in njenim ideatumom. Tukaj se pojavi razlika med potrebo in hrepenenjem: potrebo vodi subjekt, njegova nezadovoljenost na ravni stvari, na ravni uporabnega - naj gre za grobo materialnost ali pa za medčloveške odnose v vsej njihovi raznovrstnosti, vselej gre za uživanje. Hrepenenje pa se, v nasprotju s potrebo, napaja pri tem, po čemer hrepenimo, pri *neskončnem*, in je zato nikoli-izpolnljivo

[22] Lévinas, n. d., 349.

hrepenenje. Njegovo gibanje se od potrebe razlikuje po tem, da je vedno nedokončano, njegovo ime je neegoizem, pravičnost, dobrota. Kljub različnim zadovoljitvam na ravni vsakodnevnih potreb je človek kot jaz še vedno razburjen, hrepenenje ne najde miru. Moj odnos z *drugim* pa ga samo še poglablja. *Drugi* kot obličje se preko govora artikulira v smisel zunanjosti. Govor je poziv, ki kliče k odgovoru - odgovornosti. Vsak sogovornik je zdaj na ravni mojega doživetja, je moja relacija z zunanjostjo. V govorjenju drugemu človeku ponujam svoje stvari, se v celoti darujem, brez pričakovanja povračil, brez utilitarističnega 'jaz tebi - ti meni'. Vendar govor, ki je še demagogija, pedagogija, za Lévinasa ni pravi govor. V njem se kaže naša spletka, *ne priti iz oči v oči*, neiskrenost, nasilje nad čistim aktom govorjenja. Retorika je diplomacija, propaganda, laskanje.[23] To niso izvorni načini govora, s katerim jaz daruje *drugemu* vse, kar poseduje. V tem govoru je pravičnost, je pristop k drugemu kot *drugemu* in ni prevare. V tej podrejenosti *drugemu*, ki se odvija v govoru, pa se pojavi etična zavest. Ko občutim, da sem poklican, da nekdo zahteva od mene, da ga sprejmem v vsej svoji nepravičnosti, v tistem trenutku že občutim sram, tedaj mi je razodeta resnica drugosti. Tukaj pa je postavljena pod vprašaj moja svoboda, kaj namreč lahko počnem v luči odnosa z *drugim*. Lévinas pogosto govori o nemožnosti ubiti - tukaj misli na vse metaforične (in nemetaforične) različice tega dejanja (ubiti z besedo, užaliti, človek pred menoj v svoji neposrednosti, ki mi preprečuje, da bi mu storil karkoli nepravičnega - v smislu pravičnosti kot podreditve zahtevi drugosti). Etična zavest je tukaj predstavljena kot vstop *drugega*. »Moja svoboda nima zadnje besede, nisem sam.«[24] Lévinas poudari, da tukaj izkušam tisto, česar se ne da meriti z nikakršnim apriornim okvirom, ni konceptualnosti, vsaka konceptualnost namreč že vsebuje mojo svobodo, mojo možnost identifikacije doživetja/izkustva in s tem njegove redukcije na razpoložljive kategorije znanja.

Kakšna zavest je torej etična zavest? Kako se njen razvoj kaže v razvoju človeka kot bitja, ki je postavljeno v svet, kjer vladajo modusi »živeti od ...«, modusi užitka, odvisnosti od pogojev našega življenja itn.?

Pri razvoju zavesti do etične zavesti Lévinas opiše pot človeka kot bitja, substance, vpete v tok dogodkov, ki ga obkrožajo, v sfero pogojev njegovega življenja, v elemente (veter, zemlja, voda, zrak, nebo ...) ter v vse tisto, kar napolnjuje naše življenje v smislu prehrane (hrana - pretvorba drugega v isto, prispodoba užitka hranjenja ...), dela itn. Življenje je potrošnja - naj gre za področje fizičnega ali pa duhovnega, v njem uživamo različne dobrine, v njih najdemo zadovoljstvo, način »živeti od ...« pa

[23] TI, 67.

[24] TI, 103: »Ma liberte n'a pas le dernier mot, je ne suis pas seul.«

pomeni udejanjanje egoistične narave človeka kot posameznika. Tukaj sploh ni razmerja do drugih, saj sem sam zase, obkrožen s svojimi potrebami in užitki. Lévinas govori o »egoistični sreči«.[25] »Sreča je princip individualizacije, toda individualizacijo po sebi lahko pojmujemo samo od znotraj, preko notranjosti.«[26] Zadovoljitev pa pomeni izkoriščati drugega kot sredstvo mojega uživanja, potrebe, ki je prvo gibalo mene kot sebe zadovoljujočega se jaza. Kar sega čez zgolj materialno področje kot tako - tudi umetnost, se v uživanju reducira na *isto*, na pomen »živeti od ...«, na potrebo, da bi imeli umetnost, da bi v njej uživali, dobesedno 'trošili' umetnine. Razlika med potrebo in hrepenenjem je ravno v časovnosti, kot tistem horizontu našega življenja, ki se mi odpira kot neomejena prihodnost in ne sedanjost trenutka zadovoljitve. Umetnost življenja kot hrepenenje potrebuje svoj čas. Tako se lahko razloči od naše vladavine nad elementi, ko npr. na polju, ki ga obdelujem ali v hiši, kjer si uredim domovanje, obvladujem svoje življenje, svojo notranjost, svoj jaz. S tem sem na nek poseben način popolnoma za sebe, za svoj ego(izem), sicer potopljen v (skozi užitek občuteno) bogastvo sveta. Ravno v tej občutenosti se pokaže, da gre le za raven čutnosti: stvari, ki me zadovoljujejo, se mi ne prikažejo na obzorju brezkončnega. Stvari so le sredstva za moje zadovoljstvo in nič več. Jaz se konstituira z uživanjem. Vendar se edino po tej poti lahko razvije *neskončno* v nas. Skozi čutnost, užitek, egoizem in notranjost bo zavest lahko prispela do *neskončnega*, do zunanjosti in vprašljivosti svobode jaza na način »živeti od ...«. Kajti v notranjosti se mora zgoditi obrat za nekaj drugega, za življenje, to pa bo povzročilo samo nekaj, kar bo lahko vzburkalo moj jaz. To se ne more zgoditi s preprosto antitezo, z zoperstavljanjem neskončnega končnemu. *Neskončno* kot metafizično hrepenenje se rojeva iz končnega, zadovoljnega človeka, nahajamo se onstran identitetnih relacij (heglovska identiteta identitete in neidentitete), tu ne gre za logično igro končnosti in neskončnosti. Če torej želimo artikulirati to vznemirjenost, se moramo iztrgati logiki jaza, *istega*, ki kot stvarnik pojmov (končno - neskončno) samo ponavlja že rečeno, ki v igri dialektičnih razmerij in njihovega gibanja nenehno dela na način abstrakcij. Zunanjosti se moramo pustiti, da nas nagovori, da se nam odkrije, mora se nam »dogoditi heteronomija«.[27] Lévinas je tu oster, saj primerja našo dotedanjo usodo z živalskim zadovoljstvom. Kaj pa je ta heterogeni element? Kako, še enkrat, artikulirati ta prehod, če ga ne moremo opredeliti logično?

---

[25] TI, 118: »Vivre de ..., c'est la dépendance qui vire en souveraineté, en bonheur essentiellement égoïste.«

[26] TI, 157: »Le bonheur est un principe d'individuation, mais l'individuation en soi ne se conçoit que de l'intérieur, par l'intériorité.«

[27] TI, 159: »Mais il faut d'autre part, que *dans l'intériorité même* (...) se produise une hétéronomie ...«

Združita se nam dve poti - tista, ki smo jo spoznali v Lévinasovi pritegnitvi preroka Amosa (oz. ko na način tradicije pokaže, kako nas nagovarja, se razodeva *neskončno*) in pokaže se stanje zavesti, ko se le-ta odpre navdihnjenju, intrigi *neskončnega*. Zdaj govori Lévinas o »udarcu«,[28] ki nam - ne da bi prekinili zvezo notranjosti in jaza (se pravi pogojev našega dosedanjega 'izkustva') - omogoči, da vzpostavimo naše razmerje z *zunanjostjo*. Kaj je ta vzgib? Če ne moremo logično razložiti prehoda, se nam razkriva nekaj skrivnostnega, po eni strani popolnoma zasebnega, naša skušnja, po drugi strani več kot le to: na ravni človeškega kot takšnega ujet trenutek odpiranja novega horizonta. Govorimo lahko o horizontu (saj zveza z notranjostjo ni prekinjena na mah), kjer bomo zasledili vzrast etične zavesti/vesti. Zaenkrat govorimo še hipotetično, o možnosti, postavljeni v samo gibanje interiorizacije, v zakonitost egoizma samega, o možnosti torej, ki načenja stalnost in navajenost užitka. Lévinas poskuša vpeljati vest neposredno v središče jaza egoizma, čutnosti in zadovoljstva. Vendar je to tisto gibanje, ki se pojavlja v smislu vznemirjenja,[29] v smislu torej, ki se še ne razplete v heteronomijo, ampak ostaja znotraj razcepa. Tukaj smo na meji življenja, različnega od biti užitka in potrebe, to je izraz življenja, ki »se je že dvignilo v življenje za bližnjega«,[30] v njem je že dimenzija, ki lahko »sprejme odkritje transcendence«.[31] Na meji uživanja se tako zariše tudi prehod od živalskega k človeškemu.

Po tem vznemirjenju, pretresu, o katerem govorimo vsakič, ko nam zmanjka pojmov naše dosedanje istosti, si bomo šele lahko predočili tisto obliko življenja, ki bo za človeka pomenila bivanje v njegovem prebivališču, v bistvenem aktu umaknitve, odtegnitvi modusu »živeti od...« ter v pritegnitvi bližine, tega akta prihajajoče drugosti (za Lévinasa je to *žena*, družina). Etična zavest se mora zbrati, ustaliti, kajti le mir lahko izbriše vsakovrstno razpoložljivost stvari, bitij, ljudi in naše vsakodnevno nasilje nad njimi.

Ločenost, čas, drugost bodo novi načini 'biti', če upoštevamo nemožnost utemeljitve biti v odnosu, ki je med mano in mojim bližnjim, nemožnost, ki resno postavlja pod vprašaj etiko, razumljeno v tradicionalnem smislu aristoteljanske in tomistične misli ter Kantovega razsvetljenskega projekta. Etično se odkriva v mojem ne-razmerju z nekom, onstran razmerja dveh substanc, etičnih subjektov ipd. To je zdaj že področje etične zavesti in začetek naše vesti v smislu odgovornosti za *drugega*. Vest, odgovornost sta v navezavi s skrbjo. Skrb pa je razumljena kot razlastitev jaza-užitka,

[28] TI, 159: »... se produire un heurt ...«

[29] TI, 159: »Le bonheur de la jouissance est plus fort que toute inquiétude, mais l'inquiétude peut le troubler - voila le décalage entre l'animal et l'humain.«

[30] TI, 160: »... déjà élevé à la vie *pour autrui*.«

[31] TI, 160: »... accueillir la révélation de la transcendance.«

kot navodilo za življenje. Zahteve, ki pričnejo prihajati, prihajajo do mene, me obtožujejo (Lévinas to poudari s spremembo sklona - tožilnik 'mene' zamenja prejšnjo samoumevno subjektivnost, imenovalnik 'jaz'). Med *menoj* in *drugim* ni ničesar več - dobesedno, saj Lévinas odnos, ko sem z njim povezan v govoru, označi kot »dotik ... skozi prazno«.[32] Razmik, zbranost, moja gostoljubnost, mir, ki prihaja z njimi - vse to tvori odnos, ki gre preko vsake negativnosti, dotik skozi prazen prostor pomeni praznost vsega, kar je bilo prej v moji moči in kar se mi je zdaj odtegnilo za vselej, dogajajoče se na polju absolutnega *hrepenenja*, transcendence *drugega* ravno v pomenu moje nesvobode, oz. na novo postavljene svobode - kakor pravi Lévinas - »prve etične kretnje«[33] (moje gostoljubje, darovanje). Gostoljubnost je tukaj seveda nekaj več kot le oblika medčloveškega druženja. Namreč v tistem pomenu, ko gre za pripustitev drugega v mojo hišo, ki je več kot le hiša, ki je prebivališče in obenem odprtost moje notranjosti v dvojnem pomenu besede. Ta vakuum, to prazno, ki je med nama z gostom, je čisto, miroljubno in brezpogojno darovanje, izvorna podaritev v luči metafizičnega hrepenenja. Absolutno je med nama. Zato je v tem neprostoru, v tem polju *neskončnega*, ki pa vendar ne deluje na način zamejitve - kakor da bi bilo to nekaj, kar se razteza od-mene-do-tebe (ali obratno), onemogočeno vsakršno 'delovanje', vsakršna morala v smislu moje in tvoje, naše in vaše, prave in neprave morale. Tukaj ne gre več za ekonomijo (investicije, dobički). Odpira se mi kraljestvo neke drugačne in druge svobode. Obličje, ki je pred menoj, v vsej svoji goloti in nemoči kliče k dobroti, k etičnemu razmerju.

Etična zavest v tem smislu pomeni imeti 'več' zavesti (analogno z idejo neskončnega - njen ideatum neskončno presega idejo v nas) natančno v tisti meri, kakor se mi odpira *neskončno*.

Ko smo imeli pred seboj podobo nekega prehoda, to je tistega trenutka, ko občutimo, da se v nas oglaša vest, smo poudarili, da gre za nov horizont, vendar z zadržkom, da smo na *meji* med dvema področjema, področjem notranjosti, že ranjene in načete v svoji samosti, ter zunanjosti kot prihoda *drugega* v mojo (gostoljubno) hišo. Prisotnost horizonta pomeni, da še vedno vztrajamo na meji svojega doživetja/izkustva. Predstave se nam vračajo v obzorju *istega*. To je videnje, kakor ga ponazarja Platonova filozofija,[34] to je naš pogled, ki je možen skozi svetlobo hori-

---

[32] TI, 187: »... il est contact à travers une distance, rapport avec ce qui ne se touche pas, à travers un vide.«

Tukaj lahko omenimo pojmovanje odnosa jaz -ti, ki ga je v knigi *Svet in oseba* (prev. M. Kač, Mohorjeva družba, Celje 1991) razvil krščanski mislec R. Guardini. Guardini svoje razprave pravzaprav imenuje 'poskuse', ki to (v metodološkem smislu) tudi so, vendar z jasnostjo pokaže na značilnost odnosa: jaz, ki se je rešil svoje subjektivne naravnanosti (na objekt) in si s tem drugega predočil kot 'ti', ki mi stoji

zonta, pogled v razmerju z videnim, z izgledom. Na ta način je drugi objekt na skrajni meji moje pripustitve drugega kot *drugega* in deluje kot slutnja nečesa prihodnjega, drugega časa, izgube 'mojosti'. Obličje se v svoji epifaniji postavlja onstran horizonta našega doživetja. Prebija svet form, ko smo zmožni spremeniti, predrugačiti ali pregraditi karkoli že, obraz kot obličje je izven moje moči. Ves *idealizem* zahodne misli kot podlaga morale, zavesti, je presežen. Ta idealizem je namreč po Levinasu etiko vselej zvedel na politiko, sistem individualnih in skupnih *ciljev* (Aristotel, Tomaž Akvinski, Kant). Dobrota, humanost, mir so nove koordinate tega etičnega in nepolitičnega odnosa in gibanja. Obličje, ki je pred menoj, mi govori in jaz se ne morem več upreti njegovi zahtevi. Za to nimam več na razpolago nobenega 'sredstva', to ni več v moji moči, saj ga ne zapopadem, ne analiziram več, ne računam, sploh ne presojam. Njegov govor je pred mojo reakcijo. Moj odgovor je zmeraj prepozen. V tem zaostanku čutim nemoč, neobvladljivost položaja, razpoko v času *drugega*. »Bistvo govora je etika.«[35]

Etika torej potrjuje eno samo dejstvo: da *drugi* ne more biti vsebina mene, mojih misli. *Drugi* je neskončen, nemisljiv. Tako vidimo, da se vsaka ontologija, vsaka teorija in kritika spoznavanja ob koncu morajo izteči v tok etike, znotraj katere edino lahko govorimo o njej. Etika pa vendar ne učinkuje povratno na zavest, kot da bi bila ta spet sposobna ujeti temeljno zakonitost tega (etičnega) odnosa. Tukaj smo onstran odnosnosti na ravni mišljenega, onstran izkustva na ravni osmislitve *drugega*. Lahko govorimo o etičnosti. Etična zavest pa je v tem transcendenca sama, metafizika obličja, njegova epifanija kot počelo zunanjosti.

Ko Lévinas govori o razliki med politiko in nepolitičnim, s tistim odkrivanjem *drugemu*, o katerem govori etika, lahko tudi postavi mejo med političnim in religioznim v meni. Moja religioznost (kaj drugega je lahko vse tisto, kar je Lévinas opisal z izrazi odgovornosti, trpnosti subjekta ...) je šele polje, na katerem se zarisuje resnica, tako drugačna od vsega nasil-

---

nasproti, je to storil tako, da se je »odprl«. Odločilno pa je za Guardinija ravno, da se mora tudi drugi (kot moj 'ti') enako odpreti zame, saj drugače »ostane celota nedopolnjena in mučna« ter se dogajanje »obrne nekako zoper čast« (n.d., 85). Guardini vidi torej smisel razmerja v vzajemnosti in odgovornosti druge strani za mojo gesto prijaznosti (šele tedaj govori o razmerju, kjer »se pogled staplja s pogledom«), kar se izkaže za dogajanje, ki je v filozofskem smislu docela nasprotno Lévinasovi nameri in izpeljavi odnosa do drugega. Seveda pa je ob tem pomembno vedeti, da Guardiniju 'ti' kot druga oseba (niti metodološko niti ontološko) ne predstavlja *neskončnega* (*drugega*) na enak način, kakor je to pri Lévinasu, saj se Guardini vseskozi giblje v krščanskem obzorju razodetja troedinega Boga skozi Besedo (in ne bistveno skozi *drugega*).

[33] TI, 190: »La transcendance n'est pas une optique, mais le premier geste éthique.«

[34] Prim. n. d., 206.

[35] TI, 238: »L'essence du discours est éthique.«

[36] TI, 284: »... l'ami, l'enfant, le frère, la bien aimée, les parents.«

nega, ki drugo vselej pretvarja v isto. Nasilje pa je tisto, kar globoko nasprotuje našim predstavam o ljubezni in prijateljstvu. Drugi kot 'objekt' prijateljstva, ljubezni, »prijatelj, otrok, brat, najdražja, starši«[36] so vpeti v gibanje, ki je nepovratno gibanje iz imanence, onstran imanence kot naše notranjosti. Izgled bližnjega nam kaže njegovo vzvišenost, božanskost in blagost, ki nam kličejo z ukazom: »Ne ubij me.« Seveda pa ljubezen ni isto kot prijateljstvo, njuna korelata sta namreč različna. Erotika sama mi sicer nudi užitek, je »egoizem v dvoje«[37] in v tem smislu na ravni ljubezni najdemo neko dvoličnost. Toda otrok, ki se rodi iz spolne združitve moškega in ženske - ljubezen namreč nekje v sebi stremi k tistemu, kar bo nastalo - je moja povezava z absolutno prihodnostjo, povezava, ki me popelje onkraj smrti, v novo življenje, povezava, ki mi nadalje zagotovi, da s svojim hrepenenjem premagam lastno končnost. S tem pa grem preko sebe in se vključim v proces 'neskončenja', ki je v meni povzročil, da imam idejo neskončnega. Od ideje same in njenega ideatuma, ki idejo neskončno presega, sem se preko otroka, ljubezni, povzdignil v odnos z *drugim*, z absolutno prihodnostjo in brezkončnim časom. Tako se s hrepenenjem nenehno uresničuje dobrota. »Transcendenca je čas in gre k Drugemu.«[38] To pomeni uresničenje hrepenenja, ki ga je v začetku svojega dela Lévinas postavil nasproti potrebi. Hrepenenje pa kot neodvisnost ločenega, transcendentnega, ne pomeni zadovoljitve, kakor je to pri potrebi, temveč je nezaustavljivo gibanje hrepenenja samega v meni.

3. Obličje - k bližini in sledi

Videli smo, da je obličje *drugega* začetek vsega gibanja - od moje notranjosti (jaza) k zunanjosti obličja, ki v svoji goloti naravnost kliče jaz k odgovornosti. *Totalité et Infini* je zgodovina tega človeškega srečanja. Poznejša Lévinasova dela in članki tematiko etične zavesti razširjajo in dopolnjujejo na več ravneh. V zvezi s fenomenologijo kot filozofsko metodo se nam najprej postavlja vprašanje Lévinasovega odklona od tradicije pojava. Če zagovarjamo Strasserjevo interpretacijo stavka »obličje se ne pojavlja«,[39] ko želi razložiti razliko glede na Husserlovo metodo, se moramo vprašati: kaj ta stavek pomeni za filozofijo? Najpoprej filozofijo, ki se v kritiki fenomenološkega mišljenja obrača k neposrednosti obličja. Obličje se nam nudi v vsej svoji goloti, brez vsake kartezijanske in husserlovske obloženosti s formami, z logiko, *logijo*, ki te forme vzpostavlja in podpira. Vsa aktivnost zavesti, cogita, se prevesi v trpnost in

[37] TI, 298: »... il est plaisir et égoïsme à deux«.
[38] TI, 302: »La transcendance est temps et va vers Autrui.«
[39] Strasser, n. d., 109.
[40] E. Levinas, »*Sled drugega*« (prev. U. Grilc), v: *Problemi* 1995/3, 131.

pričakovanje vpričo *drugega. Drugi* pa govori. Zatorej v tem, ko mu je odtegnjena možnost naše vizualne tematizacije (v smislu form obličja npr.), obličje ter s tem *drugi* NI pojav. Imanentizem zavesti kot gnoseologija, se spreobrne v odnos s transcendenco, v etiko.

Si skozi ta pogled v zgodovini filozofije lahko zamislimo še (Lévinasove) tretje kartezijanske meditacije? Si lahko predstavljamo Lévinasovo misel in trenutek, pozicijo in čas, ko je vse izpostavljeno *dvomu* - kajti njegova misel ni nič drugega kot meditacija o temeljih filozofije, katero Lévinas vsakič izpostavlja svoji kritiki?

Ko se obličje pred nami 'pojavi' v vsej goloti, obličje samo, izraz brez kakršne koli zunanje oblike, se pred menoj, kakor v tistih znamenitih odlomkih iz Descartesovih prvih dveh meditacij, zvrstijo redukcije in abstrakcije vsega nebistvenega, vsega drugega razen bližine in razgaljenosti drugega. Toda kdo in na kaj se tukaj reducira, kam bi lahko vodile abstrakcije? Če je *drugi* pred mano samo kot bližina obličja, kot enigma, (ne)pojav, če jaz v njem ne morem spoznati sedanjega trenutka v smislu prisotnosti, o čem tedaj sploh govorim, kaj sploh lahko ujamem, na kaj napeljem misel?

Uvidim, da sem že prepozen [en retard]. V tem smislu so meditacije kot aktivnost jaza, cogita, če želimo potegniti črto od Descartesa preko Husserla do Lévinasa, vedno prepozne, v samem svojem bistvu nikoli ne ujamejo trenutka, ko je že nastopila pred menoj drugost. Z Lévinasom tukaj govorimo o an-arhičnosti tega dogajanja, o enigmi in sledi drugega. Imanenca odstopa prostor transcendenci, idealizem filozofiji nekega življenja. Govor je o filozofiji življenja, delovanja (spomnimo se njegovih besed o teoriji in praksi), ki ni »indiferenca do Drugega in Drugih«.[40]

Gibanje, ki odpira področje etične zavesti, je potemtakem Lévinasova korekcija v etiki, pravzaprav veliko več od tega. Jaz kot 'me ipse' (ipseiteta)[41] je izvor vse identifikacije, na ta način postane bit tema spoznanja. Ideja biti je po meri *istega*. To filozofijo Lévinas imenuje »filozofija imanentnosti in avtonomije oziroma ateizem«.[42] Tukaj ne moremo iti z Lévinasom v teme, ki bi presegle naše okvire, teme, ki počasi, a vztrajno pripeljejo pred/v nas Boga kot sled. Zato se tukaj vprašajmo: - kaj počnem z *drugim*, kako ga najdem, kaj je *drugi zame?*

Na ravni potreb smo že izpostavili temeljni način te naravnanosti. Drugi človek pred menoj je - kakor vsaka druga stvar/pojav - objekt, proučujem ga, vidim barvo njegove kože, obliko obraza; z njegovo fiziognomijo si pomagam razložiti bitje pred menoj, človeka: vidim njegov prijazen-neprijazen pogled, presojam, interpretiram gibe, premike kot del značaja,

[41] N. d., 129.

[42] N. d., 130.

[43] N. d., 135. In nadaljuje: »Njegova manifestacija je presežek neizbežne ohromitve

analiziram. Ta gibanja mojega pogleda-misli oblikujejo moj svet pojavov, del horizonta pred mano. Ne govor, temveč čutnost in zavest sta meji mojega sveta. Zopet je pred nami trenutek preloma [rupture], ko me *drugi* brez 'posredovanja' konteksta obišče (obiskovanje kot visitation) kot epifanija obličja. Kako se to zgodi, opiše Lévinas z naslednjimi besedami: »Njegova prisotnost je v tem, da se otrese forme, ki pa ga kljub temu manifestira.«[43] Ta živa epifanija obličja, ta govor, ki ga prinaša s seboj, vse to je *drugi*, ki se mi sicer daje znotraj konteksta, toda njegova bližina nosi pomen [signifie] sama po sebi. Pomeni vstop vame, iz tujosti, iz absoluta prebije obroč (področje ipseitete, *istega*), v uboštvu svoje golote naravnost kliče k odgovornosti. V tistem trenutku, ko usmerimo svoj večno sprašujoči pogled nanj, se *drugi* že izmakne temu pogledu. V tem smislu je enigmatičen. »Obličje postavi pred vprašaj zavest.«[44] Tisto, kar ostaja manifestaciji kot taki, pa je sled *neskončnosti*. Jaz se želi poistovetiti z neskončno etičnostjo.

Zdaj lahko govorimo o etični zavesti kot konstelaciji tega srečanja oziroma moje avtentičnosti v etični odgovornosti. Za *drugega* sem neskončno odgovoren, najprej pa zbegan, saj moja intencionalnost nima več orožja, s katerim bi se ubranila pred nenadnim vdorom vame. Toda ta zbeganost, nemir, je vir novega navdiha za izstop mene samega k *drugemu*. To je zdaj jaz kot *način* trpnosti, ki pa obenem presega nasprotje med trpnostjo in dejavnostjo. Intencionalnost kot aktivnost se sreča s presežkom hrepenenja, ob katerem onemi, otrpne, hkrati pa je v pričakovanju. V tem je ravno njegova darežljivost, nerecipročnost, odhod brez povratka (ne kakor Odisej, temveč kot Abraham[45]), ki popelje jaz na neznano pot. Je delo [Oeuvre] poti k *drugemu*, prignano do kraja, in, kakor poudari Lévinas, ne da bi si obetal vstop v obljubljeno deželo. To je absolutno potrpežljiva služba, *liturgija,* (v grškem pomenu besede in kasneje religioznem), etika sama kot »investicija v izgubo«.[46]

Povzetek: **Lenart Škof, Etična zavest pri Lévinasu**

V članku je predstavljena Lévinasova etična filozofija iz knjige *Totalité et Infini*. Lévinasova filozofija je z navezavo na evropsko filozofsko tradicijo (Descartesove *Meditacije*, Spinozova *Etika*) in obenem kot judovsko pričevanje (Rosenzweig, Buber) izpeljala preobrat znotraj tradicije

manifestacije. Natanko to izreka naslednja formula: obličje govori.«

[44] N. d., 137.

[45] N. d., 132: »Mitu o Odiseju, ki se vrne v Itako, bomo postavili nasproti zgodbo Abrahama, ki je zaradi še neznane dežele za vedno zapustil svojo domovino ter celo prepovedal svojemu služabniku, da bi njegovega sina popeljal na to izhodišče.«

[46] N. d., 134.

fenomenološke misli E. Husserla. V članku obravanavamo vprašanje razvoja etične zavesti kot poti jaza iz modusov egoizma k drugemu. Jaz se v odnosu z drugim zave neskončnega hrepenenja, ki je v njem in v obličju drugega človeka prepozna Drugega kot Neskončnega. Lévinas na svoj fenomenološki način preseže intencionalno shemo subjekta in objekta v etiki in vzpostavi prostor etičnega, kjer se vsa aktivnost zavesti prevesi v trpnost in pričakovanje drugega.

Ključne besede: Etika, etična zavest, obličje, drugi, intencionalnost, totaliteta

Summary: **Lenart Škof, Ethical Consciousness with Lévinas**

In the paper Lévinas' ethical philosophy is presented as shown in his book *Totalité et infini*. Lévinas' philosophy took up European philosophical tradition (Descartes' *Meditations*, Spinoza's *Ethics*) and at the same time bore witness to Jewish thought (Rosenzweig, Buber), thereby bringing about a radical change within the tradition of phenomenological thought. The paper deals with the development of ethical consciousness as a journey leading the self from the modes of egoism towards the other. In the relation to the other, the self becomes aware of the infinite longing within him and in the face of the other man he recognizes the Other as the Infinite. In his phenomenological manner Lévinas transcends the intentional subject-object scheme in ethics and creates a space of the ethical, where all activity of consciousness turns into passivity and waiting for the other.

Key words: ethics, ethical consciousness, face, the other, intentionality, totality

Predavanje (1.07) UDK 221.11.06:296.3 (045)

Krijn A. van der Jagt

Cutting in Halves and Passing Through

An Anthropological Interpretation of the Ritual in Genesis 15

The interpretation of Old Testament texts in particular leads us to a culture that is quite distant from the world we live in today. In fact, a Biblical exegete faces very similar problems to an anthropologist attempting to interpret a traditional non-Western culture.

An anthropologist struggles to understand the modes of thought of the people he researches. He makes a careful analysis of the meanings of symbolic structures that are in use in the particular culture he is working with. The Biblical exegete faces a very similar task.

Ancient texts are part and parcel of ancient cultures, and, consequently, should be interpreted in the context of the particular culture it belongs to. An anthropological approach towards Biblical exegesis is focused on the cultural aspect. Cultural anthropology can provide useful perspectives for the exegete, which will be demonstrated in this paper with a single case.

In Genesis 15, we come across an interesting narration of an ancient rite. In this particular passage, the sacrificial animals are slit into halves, followed by the passing of a smoking fire pot and a flaming torch through the aforementioned halves.

In the Bible, particularly in the Old Testament, we find a great number of texts that contain references to ritual practices. In various cases we are able to find detailed prescriptions as to how these rituals had to be performed, but we can also find shorter reports on ritual practices that contain considerably less detail on the precise context and function of these rites. The latter is the case in the particular ritual narrated in Genesis 15. The rite of »cutting in halves and passing through« poses problems for the exegete. It is difficult to present a coherent interpretation of the meaning of the symbols of the narrative.

In my view there are at least three areas in need of exploration:

1. The Meaning of the simbolic structure of the ritual.
2. The function of the ritual.
3. The incorporation of the narration of the ritual in the book of Genesis.

The Meaning of the Symbols

The analysis of the meaning of non-verbal symbols is a tricky one. Whilst performing rituals, participants of the rituals generally engage in particular actions, employing certain objects and materials whils doing so. It is important to recognize that the actual ritual acts have symbolic meaning as well as the objects and materials used. The ritual that features in Genesis 15 entails the following key actions: animals are killed, the bodies of the victims are slit into halves, the halves are positioned opposite each other, and smoke and fire passes through the corridor between the halves.

The text gives a very short description of what happens, but does not explain what the ritual symbolizes. It is the task of the interpreter of the text to attempt to reveal the meaning of the symbols.

An anthropologist studying the meaning of the symbols of a particular ritual can approach the matter from at least four perspectives:

a) He can relate the ritual practice to a myth that explains the origin of the ritual if such a myth is known.

b) He can ask participants what the symbols mean to them.

c) He can make a careful analysis of the structure of the whole ritual.

d) He can compare the simbolic structures of the ritual with rituals and symbols used in the same culture and in other related cultures.

Some symbols carry meanings that are more or less universal. They are used across different related cultures.

In the case of Genesis 15, we are only able to use the last two approaches. We will analyze the structure of the rite and compare the meanings of the same symbols used in analogous rites in related cultures.

In the rite of Genesis 15, the following distinct symbolic actions can be disinguished concerning cutting in halves and passing through:

a) The killing of sacrificial animals.

b) The slitting into halves (this could be the method of killing).

c) The creation of a special passage.

d) Smoke and fire passing through the halves.

Clues from the Immediate Context

If we consider the immediate context of the passage we can find certain clues that could assist us in the interpretation of the text. Verses 7–8 provide an introduction: God announces himself as the Lord who has brought Abraham from Ur to the land of Canaaan to give him that land. Abraham responds with a question, »How can I know that I will possess this land?« The Hebrew word *yrš* could mean 'inherit,' 'possess,' or 'conquer.' This verb is prominently used, as it is also repeated in the question

Abraham uses as a reply: »How can I know that I will possess (*yrš*) this land?«

The ritual is in fact an answer to Abraham's question; smoke and fire, which are signs of the divine presence, pass through the halves. Thus, God himself passes through the passageway.

In verse 18, where the narrative continues, an indirect reference to the ritual is made: »On that day the Lord made a covenant with Abraham, saying ... (promise of the land.«

The context would suggest that the ritual is primarily related to the conquering, or possession, of the land by Abraham.

Clues from the Wider Biblical Context

Similarly, when we consider the wider Biblical context, we are presented with more clues for interpretation. The rite of the cutting into halves and passing through is mentioned only once in the Old Testament, namely in Jeremiah 34:8–22. We read that the people of Judah walked through the halves of a young bull they had killed to renew their covenant relationship with the Lord. The text continues to say that the people did not keep the covenant and that the Lord handed them over to their enemies to be killed just as the calf had been killed for the rite.

This text presents a clear relationship between the rite and entering into a covenant. We must, however, realize that the Pentateuch does not mention this type of rite as a covenant instituting rite. For instance, Exodus 24 distinctly refers to sacrifices, the sprinkling of blood and a sacrificial meal, but not to a rite of passing through the halves of sacrificial animals.

Clues from a Wider Cultural Context

In the Ancient Near Eastern world the rite of cutting into halves and passing through was widely performed. G. F. Hasel reports on two major interpretations of the rite: the mystical-sacramental and the covenant-magical interpretation. The mystical-sacramental one, based on R. Smith, views the passing through as a kind of transubstantiation.[1] The halves of the animals absorb the divine and become divine nurture that is eaten by the participants. The text of Genesis 15, however, does not refer to a sacrificial meal. The covenant-magical interpretation relates to establishing a covenant relationship. In turn, it views the passing through as an act of bringing a curse on the individual who passes through in case of a breach

[1] See G. F. Hasel, »The Meaning of the Animal Rite in Genesis 15,« JSOT 19 (1981), 61-87.

in the covenant. The latter interpretation is widely seen as inconceivable in light of Israel's conception of God, and both interpretations are rightly rejected by Hasel.

Hasel presents an interpretation for which he uses the term »covenant ratification sacrifice.« He points out that all treaties in the Ancient Near East are initiated by rites of sacrifices. Animals are killed by cutting their throats or by slitting their stomachs open, and this is essential for entering into covenant relationships. The conclusion is that when people take oaths, animals have to be killed. Thus, the sacrifice is a ratification of the oath taking.

Hasel does not, as Wenham rightly points out, consider the actual symbols of the rite of Genesis 15. He does not interpret the symbolic acts »cutting into halves and passing through.«[2] His main assumption that the rite is just a sacrifice on the occasion of oath taking is not satisfactory.

We should realize that the symbolic acts »cutting in halves and passing through« may well be polysemic. In certain rites the magical notion may be prominent and in others not, since it all depends on the wider context. We need to examine similar rites where the symbols have taken up different meanings, and we should then conclude which meanings fit in the particular context of Genesis 15.

The Turkana from Kenya

The Turkana of Northern Kenya, a Nilotic pastoral tribe, continue to practice very similar rites to the one in Genesis 15, up to this day.[3] The Nilotic tribes are culturally related to the peoples of the Ancient Near East.

Before setting out for a cattle raid in the area of a neighbouring tribe, the Turkana men consult a diviner. The diviner then gives the men instructions they must follow to ensure a successful raid. The diviner will tell the men precisely which actions to undertake when entering the area of the enemy. They may have to kill a human being or animal and cut the victim into halves and pass through the halves. They may be ordered to do certain things when returning from the raid. The diviner may instruct

---

[2] In a response to Hasel's article (*JSOT* 22, 1982, pp. 134-137), Wenham draws attention to the symbolic meanings. In his view the animals cut into halves represent Israel. The birds of prey chased away by Abraham represent foreign peoples. In general it is true that the victim represents the one who is bringing the sacrifice. The relationships are compex, and it is not clear that we are dealing with a sacrifice in the case of Genesis 15. However, it makes a lot of sense to view the birds of prey as a representation of foreign peoples.

[3] See K. A. van der Jagt, *De religie van de Turkana van Kenia* (University of Utrecht, 1983), 64. For the relationship between Nilotic and Semitic cultures, see A. E. Jensen, »Beziehungen zwischen dem Alten Testament und der Nilotischen Kultur in Afrika,« *Essays in Honour of P. Radin* (1960), 449-466.

the men to kill a human victim and pass through the halves with the cattle they have stolen from the neighbouring tribe. Passing through the halves will make both men and cattle »well« according to the Turkana. The Turkana rite is intended to purify animals and humans.

The Hittites

A similar meaning of passing through halves of the victim can be attached to an ancient Hittite rite.[4] When the Hittie army was defeated, a special ritual had to be performed. A man, a male goat, a young dog and a young pig were killed and the bodies were cut into halves. The whole army had to pass through the passageway formed by the halves. They also had to pass through two fires as well as through a door made of wood. After that they were all sprinkled with water.

Masson gives a considerable number of examples of very similar rites practised by ethnic groups found in areas ranging from Siberia to Southern Africa. Almost all these examples date back to the pre-Christian era, but a few examples are from the last centuries. Masson attached one basic meaning to the symbols: purification, the elimination of evil.

The Meanings of the Symbols of the Rite in Genesis 15

The rite of Genesis 15 cannot be interpreted as a covenant instituting rite nor as a covenant ratification rite. There is clearly a relationship between this rite and the concept of covenant, not a direct one, but an indirect one. Hence, we need to look for a wider meaning of the symbolic acts described in Genesis 15. The Turkana rite, as well as the Hittite rite and all the similar rites mentioned by Masson, provide new clues. We can interpret the rite of Genesis 15 as a »rite of passage« and as a purification rite.

The Function of the Ritual

I wish to refrain from entering into a general discussion of the function of ritual in ancient and present non-Western society, therefore I confine myself to simply providing some background for my interpretation of the symbolic structure of the rite in Genesis 15. Readers familiar with the works of V. Turner will recognize basic thoughts and ideas about ritual that have been used in the interpretation of symbols across a great vari-

---

[4] See O. Masson, »A propos d'un rituel Hittite pour la lustration d'une armée,« RHR 137 (1950), 5-25.

ety of cultures.[5]

Ritual has always functioned as an instrument to shape the world. It creates order, it establishes boundaries between the inner and the outer, childhood and adulthood, male and female, good and evil, the clean and the polluted, and so on.

In societies where people think ritually, transformations can only be effected through ritual. It is believed that the ritual transforms reality. Through ritual a boy can be transformed into a man, a girl can turn into a wife, and a man can become an ancestor.

Transformations and passages of boundaries call for ritual. With this in mind we can return to the rite of »cutting into halves and passing through.« The issue at stake is the possession of the land of Canaan. Abraham's pertinent question of how he can be certain that he will possess the land of the other people is mentioned explicitly in the last verse of the chapter. The focus here is not the fact that Abraham does not have a son, but the fact that the land is possessed by other peoples. The prominent issue here is how the transformation of the land from the foreign peoples to Abraham will be effected. The situation calls for ritual.

The connection between Abraham's question: »How shall I know that I will possess the land?« and the ritual that follows is clear. The Lord himself passes through the halves and enters the land of the foreign peoples, thus transforming the claims of ownership. The Lord becomes the owner of the land. We must keep in mind that in the Ancient Near East it was believed that gods owned land and that the people living on that land had to feed their god from the land. So in Genesis 15, the Lord himself takes possession of the land of the gods of the Kenites, Kenizzites and the others.

The connection in the following verse is again clear: On that day the Lord made a covenant with Abraham, saying: »To your descendants I will give this land.« The Lord who became the owner of the land promises the land to his covenant partner, Abraham.

The ritual of passing through the halves of the victim creates a boundary in a ritual sense of the word. The area between the halves can be considered as an area of death and also a doorway to life and prosperity. Whoever passes through dies symbolically. In many »rites of passage« death as a metaphor often plays a role. The initiated who must enter into adulthood, should first symbolically die as a child and be reborn as an adult. In many »rites of passage« this event is acted out. Similarly, the element of purifica-

---

[5] See Victor Turner, The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual (Cornwell: University Press, 1967); isti, The Ritual Process: Structure and Anti Structure (Cornwell: University Press, 1969); isti, Drama's Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society (Cornwell: University Press, 1974).

tion also plays an imporant role. A rite of passage also implies purification; one cannot become a new person and carry the evil of the old life.

Passing through death is and appropriate metaphor for the canging of fucntion and role. This also applies to the rite in Genesis 15. In this particular case it is the God of Abraham, who as stand-in for his covenant partner Abraham, passes through the passage made by the halves of the victim. It is clear that we cannot come up with a simgle meaning for the symbolic structure »cutting into halves and passing through.« It follows that our conclusion would be that the rite described in Genesis 15 should primarily be interpreted as a »rite of passage« and that the symbolic meanings of this type of rite constitute the overall message.

The Incorporation of the Rite in the Book of Genesis

The collector-redactor of the narratives about Abraham must have had a very good reason to include the narrative of the rite of »cutting into halves and passing through« in his work. The rite provides a very strong backing of the claims that Israel laid on the land of Canaan.

We assume that the collector-redactor who composed the core of the book of Genesis worked in the Davidic-Salomonic period. In that stage of Israel's history, Abraham's descendants possessed the land in the sense of Genesis 15 from the river of Egypt to the great river.

The actual report of events for the rite of »cutting into halves and passing through« is done in such a way that the reader should understand that it is implied that the Lord himself actually passed through the halves. The text does not suggest that Abraham had a vision of some sort. The events actually took place in the distant history of Israel and constituted a real transformation: Palestine became the country of the God of Abraham and in this line Israel's land. The reader or hearer of Genesis 15 was a person who thought ritually. He truly believed that reality is transformed by ritual. Finally it can be stated that Genesis 15 must have had a very powerful message for the people of ancient Israel and it is a crucial chapter in the cycle of Abraham narratives.

Summary: **Krijn A. van der Jagt, Cutting in Halves and Passing Through**

The article offers an anthropological approach to the rite of cutting into halves and passing through, which is described in Genesis 15. The rite is in fact an answer to the question of Abraham, how he will know that he will possess the land. The answer given to the pertinent question is the passing of fire and smoke, symbols of the Divine, through a passageway created by halves of sacrificial animals. The passing through signifies the

entrance of the Lord into the land which belonged to other gods. The Lord takes possesion of the land and gives it to his vassal Abraham.

The rite of cutting into halves and passing through is used in a variety of rituals. There is an interesting parallel in an Ancient Hittite text. Sometimes the rite is used as a ratification of a covenant relationship. In the specific context of Genesis it is to be viewed as a threshold rite, and more paricularly as a Rite of Passage.

Povzetek: **Krijn A. van der Jagt, Razsekanje na dvoje in prehod med polovicami**

Prispevek nudi antropološko razlago obreda razsekanja na dvoje in prehoda med polovicama, ki je opisan v 1 Mz 15. Obred je odgovor na Abrahamovo vprašanje, kako bo vedel, da bo dobil deželo v posest. Odgovor na to vprašanje je bil ogenj, iz katerega se je kadilo, simbol Božjega, na prehodu skozi polovicami daritvenih živali. Prehod med polovicami označuje Gospodov vhod v deželo, ki je pripadala drugim bogovom. Gospod vzame deželo v posest in jo daje svojemu podložniku Abrahamu.

Obred razsekanja na dvoje in prehoda med polovicami je v rabi v raznih obrednikih. Zanimiva paralela obstaja v enem izmed starih hetitskih besedil. Včasih obred služi kot znamenje sklenitve zaveze. V specifičnem sobesedilu Geneze ga kaže razumeti kot obred hišnega praga, ali bolj določno kot obred prehoda.

Razprava (1.01) UDK 348:241.8 262.122:061.24(497.4):241-8

Borut Košir

Območni zakoni Cerkve na Slovenskem

Razlaga tistih kanonov ZCP, ki jih je SŠK z območnimi zakoni za svoje področje natančneje opredelila[1]

II.

Uvod

V predhodni razpravi, ki se nanaša na razlago kanonov ZCP, ki jih je SSŠ z območnimi zakoni za svoje področje natančneje opredelila, smo razložili kann. 8, §2; 230, §3; 236, tč. 2 in 276, §2, tč. 3 ZCP. V pričujoči razpravi bomo nadaljevali z razlago kanonov ZCP in pripadajoče območne zakonodaje.[2]

1. Kleriška obleka

Kan. 284 ZCP: »Kleriki naj nosijo dostojno cerkveno obleko po določbah, ki jih je izdala škofovska konferenca, in zakonitih krajevnih običajih«.

Določila SŠK: »Kleriki so dolžni nositi talar ali vsaj dostojno črno obleko s kolarjem, pri bogoslužju pa se ravnajo po liturgičnih določilih, ki jih vsebujejo bogoslužne knjige. Redovniki naj se ravnajo v skladu s kan. 669«.

1. Splošna cerkvena določila v zvezi s kleriško obleko

Kan. 284 ZCP govori o kleriški obleki. Nošnja dostojne cerkvene obleke po določilih škofovske konference in krajevnih običajih zadeva vse klerike razen stalnih diakonov.[3] V tej zadevi imajo redovniki še posebne določbe.[4]

---

[1] *Sporočila slovenskih škofij (Sporočila)*, 1 (1999), 4-5.
[2] Prim. prav tam.
[3] Prim. kan. 288 ZCP.
[4] Prim. kann. 669 in 687 ZCP.

V zadnjem času je izšlo tudi nekaj navodil vrhovne cerkvene oblasti, ki zadevajo kleriško obleko.[5]

Novi zakonik ne omenja dolžnost nositi tonzuro, kar je bilo v starem zakoniku še omenjeno: »quae quidem plerumque per desuetudinem abrogata est et non convenit multarum regionum moribus«.[6]

O obveznosti nositi cerkveno obleko govori tudi »Direktorij za službo in življenje duhovnikov«. V sekularizirani družbi, ki teži k materializmu, kjer zunanji znaki posvečene in nadnaravne stvarnosti pogosto izginevajo, še posebej čutimo nujnost, da skupnost duhovnika kot božjega moža in delivca božjih skrivnosti razpozna ravno po obleki, ki jo nosi kot nedvoumno znamenje svoje predanosti in svoje identitete nosilca javne službe. Duhovnika morajo razpoznati predvsem po njegovem obnašanju in tudi po načinu oblačenja, da lahko vsak vernik in celo vsak človek neposredno opazi njegovo identiteto in njegovo pripadnost Bogu in Cerkvi.[7]

Duhovnik mora potemtakem »nositi dostojno cerkveno obleko po določbah, ki jih je izdala škofovska konferenca, in zakonitih krajevnih običajih« (kan. 284 ZCP). To pomeni: če ta obleka ni talar, mora biti vendar različna od načina oblačenja laikov in ustrezna dostojanstvu in posvečenosti službe. Škofovska konferenca mora določiti kroj in barvo, ki pa se mora vedno ujemati z določili splošnega prava.

---

[5] »Papež Janez Pavel II. je kardinalu Polettiju, svojemu vikarju za mesto Rim, poslal 8. septembra 1982 posebno pismo, v katerem govori o kleriški obleki:

»Pomen in vrednost takšnega razločevalnega znaka ni samo v dejstvu, da pripomore k zunanji spodobnosti klerika v njegovem vedenju oziroma pri izvajanju njegove svete službe, pač pa ker izraža v cerkveni skupnosti zunanje pričevanje, da je vsak duhovnik dolžan s svojo duhovniško identiteto pokazati celostno pripadnost Bogu ... Poslani od Gospoda za oznanjevanje evangelija moramo izvršiti posebno poslanstvo, kar dosežemo tako z besedami kakor tudi z zunanjimi znamenji, še posebej v današnjem svetu, ki je zelo dojemljiv za govorico podob. Duhovniška obleka kakor tudi redovniški habit imata poseben pomen: za svetnega duhovnika ima predvsem značaj znamenja, ki ga ločuje od posvetnega okolja, v katerem živi; za redovnika ali redovnico pa redovniška obleka predstavlja tudi znamenje posvetitve in priča za eshatološke cilje redovniškega življenja. Redovniška obleka prav tako priča za poslanstvo oznanjevanja evangelija in pomaga razmišljati o tistih resničnostih, ki jih v svetu predstavljamo in za prvenstvo duhovnih vrednot, ki jih v človeškem življenju poudarjamo ... V sodobnih naseljih, ki so velikokrat duhovno tako obubožana, ljudje potrebujejo tudi takšne božje pozive, da bi mogli doumeti, da ne bodo mogli doseči svojih življenjskih ciljev brez naše duhovniške pomoči.« *L'Osservatore Romano*, 18-19. oktobra 1982; *Communicationes*, 13 (1982), 114-115.

[6] *Communicationes*, 2 (1971), 193; 15 (1984), 179, št. 6.

[7] Prim. Pavel VI., *Govor duhovnikom*, 17. februarja 1969; 17. februarja 1972; 10. februarja 19878, v: *AAS* 61 (1969), 190; 64 (1972), 223; 70 (1978), 191; Janez Pavel II., *Pismo duhovnikom na veliki četrtek »Novo incipiente«* z dne 7. aprila 1979, 7; *Govor duhovnikom* z dne 9. novembra 1978; 19. aprila 1979, v: *Insegnamenti* I (1978), 116; II (1979), 929.

Zaradi svoje neskladnosti z duhom tega pravnega reda ne moremo imeti nasprotne prakse za zakonito navado, zato jo morajo pristojne oblasti odpraviti.[8]

Če klerik ne nosi cerkvene obleke, lahko to - izvzemši čisto izredne okoliščine - razodeva oslabljen čut njegove lastne identitete kot pastirja, vsega predanega službi Cerkve.[9]

2. Določila SŠK

Okrog zahtev v zvezi z nošo klerikov je bilo pri pripravi območnih zakonov SŠK veliko razprav. Sprva je strokovna komisija pripravila predloge ohlapnejših norm v zvezi z nošo klerikov, ki pa so se z ozirom na pripombe ordinarijev na posamezne sheme tudi spreminjali. Predlagane so bile naslednje variante, ki so bile podane v posameznih (sedmih) shemah območnih zakonov na področju SŠK. Te ne prinašajo dokončnega besedila. Besedilo odloka, ki ga je SŠK končno dekretirala, je oblikovano na izrecno željo Ap. sedeža.

a) Kronologija nastajanja določila

Shema 1: »Pri izvrševanju bogoslužnih opravil, katehezi in v župnijski pisarni naj škofijski in redovni kleriki nosijo dostojno cerkveno obleko. V drugih javnih nastopih naj ima duhovnik kleriško obleko ali dostojno civilno obleko.«

Shema 2: » Pri izvrševanju bogoslužnih opravil, katehezi in v župnijski pisarni naj škofijski in redovni kleriki nosijo dostojno cerkveno obleko. V drugih javnih nastopih naj ima duhovnik kleriško obleko ali dostojno civilno obleko ob upoštevanju kan. 669.«

Shema 3 (nespremenjena): »Pri izvrševanju bogoslužnih opravil, katehezi in v župnijski pisarni naj škofijski in redovni kleriki nosijo dostojno cerkveno obleko. V drugih javnih nastopih naj ima duhovnik kleriško obleko ali dostojno civilno obleko ob upoštevanju kan. 669«.

Shema 4 (nespremenjena): »Pri izvrševanju bogoslužnih opravil, katehezi in v župnijski pisarni naj škofijski in redovni kleriki nosijo dostojno cerkveno obleko. V drugih javnih nastopih naj ima duhovnik kleriško obleko ali dostojno civilno obleko ob upoštevanju kan. 669.«

Shema 5: »Pri izvrševanju bogoslužnih opravil, katehezi in v župnijski pisarni naj škofijski in redovni kleriki nosijo dostojno cerkveno obleko. V drugih javnih nastopih naj ima duhovnik kleriško obleko ali dostojno civilno obleko ob upoštevanju kan. 669 in navodil krajevnega škofa«.

Shema 6: »Pri izvrševanju duhovniških opravil (pri katehezi, v župnijski pisarni, na pastoralnih obiskih, ipd.) naj škofijski in redovni kleriki nosijo dostojno cerkveno obleko. V drugih javnih nastopih naj ima duhovnik

kleriško obleko ali dostojno civilno obleko z nekim krščanskim znamenjem; upoštevati pa je treba tudi določila kan. 669 in navodila krajevnega škofa.«

Shema 7: »Pri izvrševanju bogoslužnih in pastoralnih opravil so kleriki dolžni nositi talar ali vsaj dostojno obleko črne barve s kolarjem, oziroma »clergy man«. Upoštevati pa je treba tudi določilo kan. 669.

Iz predloženih besedil območnega določila v zvezi s kan. 284 je razvidno, da so bili škofje naklonjeni ohlapnejši normi, kar pomeni, da bi mogel duhovnik nositi tudi dostojno civilno obleko, razen, kakor je bilo določeno v začetnih shemah, pri bogoslužnih opravilih. Že v času priprave območnih zakonov je postalo razvidno, da je besedilo »pri izvrševanju bogoslužnih opravil« odveč, saj kanon 284 ZCP ne govori o liturgičnih oblačilih, pač pa o načinu oblačenja klerikov v izvenliturgičnem, uradnem in privatnem delovanju. Same obrede in v tej zvezi tudi liturgična oblačila določajo bogoslužne knjige, kar naravnost pove tudi Zakonik cerkvenega prava.[10] Ta določila imajo isto moč kot zakonik sam, zato se jih je treba strogo držati. Liturgične obleke tudi ne določajo škofovske konference, pač pa vrhovna cerkvena oblast. V končni tekst območnega zakona je bilo zato končno določeno, da se »pri bogoslužju (kleriki) ravnajo po liturgičnih določilih, ki jih vsebujejo bogoslužne knjige«.[11]

Šele v »Shemi 2« je omenjen tudi kan. 669, ki se nanaša na redovnike.[12] To določilo je ostalo v vseh naslednjih shemah in se nahaja tudi v končnem besedilu. Hoče pa povedati, kar je tudi v duhu kan. 284 ZCP, da sam zakonik in s tem tudi škofovska konferenca za svoje področje ne določa (škofovska konferenca za to tudi ne bi bila pristojna) obleke redovnikom. Ti imajo namreč obleko, kakor jo določajo njihove redovne konstitutcije.

Pri nadaljnjih razpravah o tem, kaj bi bilo mogoče za področje SŠK določiti kot obvezno obleko za klerike na tak način, da bi bilo mogoče predvideti, da bo ta norma zaživela tudi v vsakdanjem življenju klerikov, je bilo predvideno, da bi mogli duhovniki nositi dostojno civilno obleko z nekim krščanskim znamenjem, kakor je marsikje vsaj v praksi navada; vsaj

---

[8] Prim. Pavel VI. Mp. *Ecclesiae Sanctae*, I, 25, 2 d, v: *AAS* 58 (1966), 770; Kongregacija za škofe, *Pismo vsem papeškim poslancem »Per venire incontro«*, 27. januarja 1976; Kongregacija za katoliško vzgojo *Pismo »The document«*, 6. januarja 1980, v: *L'Osservatore Romano*, suppl., 12. aprila 1980.

[9] Prim. Pavel VI., *Kateheza pri splošni avdienci*, 17. septembra 1969; *Govor duhovnikom*, 1. marca 1973, v: *Insegnamenti* VII (1969), 1065; XI (1973), 176. Congégation pour le clergé, *Directoire pour le ministere et la vie des pretres*, 66, Libreria Editrice Vaticana, 1994, v: *Cerkveni dokumenti* 56 (1994), 53-54, Družina, Ljubljana 1994.

[10] »Zakonik na splošno ne določa obredov, po katerih se je pri liturgičnih opravilih treba ravnati; zato ohranijo doslej veljavni liturgični zakoni svojo moč, razen če kateri izmed njih nasprotuje kanonom tega zakonika« (kan. 2 ZCP).

[11] *Sporočila* 1(1999), 4.

v tistih evropskih deželah, ki so nam po kulturi in dojemanju duhovnikov s strani vernikov blizu. Shemi 5 in 6 prinašata še dostavek, da se je glede noše klerikov treba ozirati tudi na določila, ki bi jih mogel v tem primeru dati krajevni škof posebej za svojo škofijo. Na ta način se je bilo mogoče ogniti rahlo razhajajočim mnenjem o tej zadevi, ki jih je bilo mogoče zaznati med škofi. Tako komisija kakor tudi škofje so bili mnenja, da bi moglo v tem primeru iti za »razumno uredbo«, ki bo možna za izpolnjevanje.

Tudi distinkcija, ki jo prinaša Shema 6, je bila še nekoliko poenostavljena, tako da je bil končen predlog za določilo v zvezi s kan. 284, ki ga je bila SŠK pripravljena dekretirati, takšen, kot ga prinaša Shema 7: »Pri izvrševanju bogoslužnih in pastoralnih opravil so kleriki dolžni nositi talar ali vsaj dostojno obleko črne barve s kolarjem, oziroma »clergy man«. Upoštevati pa je treba tudi določilo kan. 669. Zanimivo je, da se v tekst določila ponovno vključujejo bogoslužna opravila, za katera smo rekli, da jih določajo bogoslužne knjige in da se nošnja razpoznavne kleriške obleke poleg bogoslužja, zahteva le še takrat, ko klerik opravlja pastoralna opravila. »Fumus« te določbe je v tem, da bi bili kleriki dolžni nositi razpoznavno kleriško obleko zgolj takrat, ko so v »funkciji« (pri katehezi, v župnijski pisarni, na pastoralnih obiskih itd.), kar pomeni, da bi tedaj, ko ne opravljajo kleriških opravil, lahko nosili kakršno koli dostojno obleko.

b) Oblikovanje sedaj veljavnega določila

Kot je razvidno iz kratkega uvoda v objavo območnih zakonov v Sporočilih slovenskih škofij,[13] je Apostolski sedež tekst območnih zakonov, razen predloga za določilo v zvezi s kan. 284, potrdil skoraj leto in pol prej kot omenjeno določilo. V zvezi z ostalimi kanoni so bile posredovane določene zgolj formalne pripombe. V zvezi s kan. 284 ZCP pa je bilo povedano, da formulacija, za katero so se odločili slovenski škofje, nikakor ni sprejemljiva. Ponovno je bilo poudarjeno, da kan. 284 ZCP ne predpisuje obleke za primer opravljanja bogoslužnih opravil, za kar so v Cerkvi sprejeti liturgični predpisi, ki jih po večini vsebujejo liturgične knjige. Glede tega, da bi bili kleriki dolžni nositi razpoznavno kleriško obleko le takrat, ko opravljajo službene dolžnosti, pa je bilo, sklicujoč se na že omenjeno pismo papeža Janeza Pavla II. kardinalu vikarju rimskega mesta Polettiju z dne 8. septembra 1982[14] in »Direktorij za službo in življenje duhovni-

[12] »Redovniki nosijo obleko ustanove, narejeno po določilih lastnega prava, kot znamenje svoje posvetitve in v pričevanje uboštva. Redovniki kleriške ustanove, ki nima posebne obleke, naj sprejmejo kleriško obleko po določbi kan. 284 ZCP« (kan. 669, §§ 1-2 ZCP).

[13] Prim. *Sporočila*, 1(1999), 4.

[14] Prim. *L'Osservatore Romano*, 18-19. oktobra 1982; *Communicationes*, 13 (1982), 114-115.

kov, ki ga je izdala Kongregacija za kler,[15] Ap. sedež odgovoril, da kleriška obleka ni nekakšna klerikova »delovna obleka«. Kleriška obleka je »signum differentiae personae«: »Pomen in vrednost takšnega razločevalnega znaka ni samo v dejstvu, da pripomore k zunanji spodobnosti klerika v njegovem vedenju, oziroma pri izvajanju njegove svete službe, pač pa ker izraža v cerkveni skupnosti zunanje pričevanje, da je vsak duhovnik dolžan s svojo duhovniško identiteto pokazati celostno pripadnost Bogu ... Duhovniška obleka kakor tudi redovniški habit imata poseben pomen: za svetnega duhovnika ima predvsem značaj znamenja, ki ga ločuje od posvetnega okolja, v katerem živi«.[16]

Na podlagi predstavljenih zahtev Ap. sedeža se je SŠK odločila dekretirati določilo, kakor je bilo objavljeno v »Sporočilih«: »Kleriki so dolžni nositi talar ali vsaj dostojno črno obleko s kolarjem, pri bogoslužju pa se ravnajo po liturgičnih določilih, ki jih vsebujejo bogoslužne knjige. Redovniki naj se ravnajo v skladu s kan. 669.«[17]

Ko smo navedli papeževe besede, ki jih je glede duhovniške obleke namenil svojemu vikarju za mesto Rim, je treba imeti pred očmi tudi tisto, kar pravi koncil o duhovnikovem odnosu do sveta: »V prijateljskem in bratskem občevanju med seboj in z drugimi ljudmi imajo duhovniki priložnost, da se učijo čislati človeške vrednote in ceniti zemeljske dobrine kot božje darove. Čeprav živijo med svetom, naj se vendar vedno zavedajo, da po besedah našega Gospoda in Učitelja niso od tega sveta (D 17). V skladu z učenjem svetega očeta moremo torej zaključiti, da mora tudi kleriška obleka duhovniku in verniku pomagati umeti, da čeprav živijo med svetom, niso od tega sveta. To njihovo svojskost v svetu, v katerega so poslani, naj izpričuje tudi način oblačenja, ki mora biti znamenje drugačnosti (signum differentiae personae), ki jo mora duhovnik že s svojo prisotnostjo izpričati svetu. Znamenje drugačnosti mora biti za svet, v katerega je poslan. Tega ceni, kljub temu pa se zaveda, da ga mora spreminjati na bolj, v skladu s poslanstvom, ki mu je zaupano.[18]

---

[15] Prim. Congrégation pour le clergé, *Directoire pour le ministere et la vie des pretres*, 66, Libreria Editrice Vaticana, 1994, v: *Cerkveni dokumenti* 56 (1994), 53-54, Družina, Ljubljana 1994.

[16] Prav tam.

[17] Italijanska škofovska konferenca je dne 23. decembra 1983 izdala še veliko bolj natančna navodila glede kleriške obleke. Ta najprej določajo svetnim klerikom dolžnost nositi takšno obleko, potem pa se sklicuje na predhodno določbo z dne 19-20 aprila 1966, ki natančno pove, kakšna in kaj je kleriška obleka (če ni talar): »Upoštevajoč določila, ki se nanašajo na opravljanje liturgičnih dejanj, so svetni kleriki dolžni nositi talar ali clergyman«. V skladu z določilom iz leta 1963 se pod imenom »clergyman« razume obleka in nogavice črne ali temno sive barve in kolar. (*Enchir. CEI*, vol. 1, str. 219; prim. tudi str. 390, št. 1154).

[18] Posebna obleka je kot znamenje drugačnosti in posvečenja predpisana tudi za redovnike: »Redovniška obleka kot znamenje posvečenja naj bo preprosta, skromna,

2. Duhovniški svet in zbor svetovalcev (kann. 495-502 ZCP)

Kan. 496 ZCP: »Duhovniški svet naj ima lastni statut, ki ga potrdi krajevni škof, upoštevajoč določbe škofovske konference.«

Kan. 502, §3 ZCP: »Škofovska konferenca more določiti, da se naloge zbora svetovalcev zaupajo stolnemu kapitlju.«

Določila SŠK h kan. 496 ZCP: »Duhovniški sveti v posameznih slovenskih škofijah delujejo v skladu z določili splošnega prava in lastnega statuta, ki ga sprejme duhovniški svet sam, potrdi pa krajevni škof.

Polovica članov sveta je voljenih. Po službi so člani sveta generalni vikar (pomožni škof(je), dekan (prodekan) teološke fakultete, ravnatelj bogoslovnega in ravnatelj malega semenišča, tajnik škofijskega pastoralnega sveta in voditelj pastoralno-katehetske službe, šest članov pa imenuje škof po lastni presoji, da popolni sestavo sveta.

Mandat članov traja pet let. Svet se sestane vsaj dvakrat na leto, preneha pa s pretekom petletne dobe ali z izpraznitvijo škofovskega sedeža ali z izpraznitvijo.

Določila SŠK h kan. 502, §3 ZCP: »Na področju SŠK naloge zbora svetovalcev niso prenesene na stolni kapitelj.«

1. *Določila Zakonika cerkvenega prava*

a) Duhovniški svet

Svet, ki škofu stoji ob strani in mu na določen način pomaga pri vodstvu škofije, vsekakor ni ustanova, ki ima svoj izvor v današnjem času, pač pa se pojavlja že v prvi Cerkvi.[19]

Tudi zakonik iz leta 1917 je poznal ustanovo, ki je bila na nek način približana duhovniškemu svetu. To je bil kapitelj kanonikov, ki je opravljal službo škofovega senata (senatus et consilium) (prim. kan. 391 ZCP 1917). Prav tako je stari zakonik predvideval poseben zbor škofijskih svetovalcev za primer, da v določeni škofiji zbor kanonikov še ni bil ustanovljen (prim. kann. 423-428 ZCP 1917).

---

ubožna in obenem dostojna. Ustreza naj tudi zdravstvenim zahtevam in naj bo prilagojena časovnim in krajevnim okoliščinam in potrebam službe. Obleko redovnikov in redovnic, ki ne ustreza tem določbam, je treba spremeniti« (*R* 17).

[19] Prim. *Didascalia* II., 28, 4 (ed. F.X. Funk, I, 108). *Constitutiones Apostolorum*, II., 28, 4 (ed. F.X. Funk, 194). Sv. Ignacij Antiohijski, *Ad Magnesios*, 6, 1 (ed. F.X. Funk, 194); *Ad Trallianos*, 3, 1 (ed. F.X. Funk, 204). Origen, *Contra Celsum*, 3, 30: duhovniki so svetovalci ali »boúleytài« (PG 11, 957 D-960 A).

Koncilski očetje najprej niso bili preveč navdušeni, da bi se v škofijah ustanavljala še nova posvetovalna telesa, pač pa so predlagali, naj se stare ustanove tako preurede, da bodo ustrezale novim potrebam.[20]

Iz povedanega sledi, da je duhovniški svet ustanova, ki naj nadomesti že obstoječe, in to tako, da se bo čim bolj upoštevalo sodobne razmere.[21] Odločilnega pomena glede formacije nove oblike duhovniškega sveta je bila okrožnica Kongregacije za duhovnike,[22] kjer je povedano, da duhovniški svet ni še eno telo ob že obstoječih, ki naj pomaga škofu pri vodstvu škofije, pač pa da gre za posvetovalno telo, ki ima mnogo večji pomen od že obstoječih. Imenuje ga »Senatus Episcopi in regimine dioeceseos«.

Vzrok za ustanovitev takšnega sveta je treba iskati tudi v poudarjeni zbornosti med škofom in duhovniki. Na ta način naj bi bil škof bolj odprt za probleme sodobnega časa in za vse tisto, kar je za blagor božjega ljudstva v nekem trenutku potrebno. V duhovniškem svetu duhovniki uresničujejo svoj delež pri skrbi za vso škofijo.

Sociološko-organizacijski vzroki za formacijo takšnega sveta so enaki tistim, ki se navajajo za ustanovitev pastoralnega sveta:

a) odgovor na izzive sodobnega časa;

b) novi problemi, ki se pojavljajo v posazmeznih župnijah in v vsej škofiji;

c) drugačno gledanje na zbornost tudi znotraj posamezne škofije.

Za duhovnike predstavlja sodelovanje v duhovniškem svetu dolžnost in pravico, ki izhaja iz zborne odgovornosti škofa in duhovnikov za celotno škofijo. Duhovniki tvorijo s škofom en sam prezbiterij, čeprav v sebi razdeljen glede na različne službe, ki jih posamezni člani opravljajo. Duhovniki predstavljajo škofa v posameznih delih škofije, kamor so poslani, zato da jih posvečujejo in vodijo v škofovem imenu (prim. *C* 28b). Na ta

---

[20] *D* 7b, op. 41: »V dosedanjem pravu (ZCP 1917) je že stolni kapitelj mišljen kot škofov »senat in svet« (kan. 391 ZCP 1917), ali če tega ni, zbor »škofijskih svetovalcev« (kann. 423-428 ZCP 1917). Želja pa je, da se takšne ustanove tako spremenijo, kakor je v današnjih razmerah in potrebah koristneje«.

[21] Predlogi za ustanovitev novega sveta duhovnikov so bili podkrepljeni takole: »Episcopi scire debent quod clerici valde cupiunt participes fieri in statuendis praeceptis quae directe quodammodo illos attingant vel graviter futurum dioeceseos affectent« (Acta...Apparando, Series I. vol. II Appendices, Pars I: De Episcopi iurisdictione, Sidatan 13, str. 415).

»Agatur de regimini collegiali dioeceseos« (Ibidem, Antiochen Maronitarum 11, str. 505).

»Praeter Synodum et Capitulum Cattedrale postulatur participatio cleri, maxime parochorum, qui optime norunt necessitates populi.. per paucos a clero per secreta suffragia eligendos... convocandi essent ad negotia pertractanda maioris momenti« (Ibidem, De regimine dioec. Montis Regalis in Pedemonte 13, str. 506).

»Maior desideratur coordinatio laboris in diocesi penes Episcopum et concilium dioecesanum condidendum« (Ibidem, Reconquisten 17, str. 506).

[22] Z dne 11. 4. 1970.

način so pridruženi škofovi skrbi za škofijo, po drugi strani pa so na poseben način povezani tudi med seboj v duhovniškem bratstvu, na duhovnem in praktičnem področju, pri pastoralnem delu itd. (prim. *C* 28c.).

Za škofe je duhovniški svet nad vse potreben, ker morajo gledati v duhovnikih sodelavce, pomočnike, prijatelje, svetovalce pri delu za škofijo; (prim. *D* 7b). tako so dolžni duhovnike poslušati in upoštevati njihov nasvet glede pastoralnih vprašanj, ki se tičejo škofije.

Definicijo duhovniškega sveta nam najbolje poda tekst kanona, ki nas uvaja v materijo: »V vsaki škofiji naj se ustanovi duhovniški svet, to je skupnost duhovnikov, ki kot škofov senat predstavlja zbor duhovnikov in mora po določbi prava škofu pomagati pri vodstvu škofije, da bi se pastoralni blagor zaupanega mu božjega ljudstva čim učinkoviteje pospeševal.«[23]

Gre torej za telo, ki ga kanon imenuje senat in mora biti ustanovljen v vsaki škofiji, ne kot nekaj stalnega, pač pa za določen čas, sestavljajo ga duhovniki, ki predstavljajo škofijsko duhovščino, z nalogo pomagati škofu pri vodstvu škofije »ad normam iuris«. Njegova narava je izrazito posvetovalna in ne odločujoča.

To, da je duhovniški svet senat ali zborno telo, pomeni, da imajo njegovi člani popolnoma enake pravice in dolžnosti kar zadeva povabilo na seje, aktivnost in sodelovanje pri odločitvah sveta. Odločitve se sprejemajo zborno.

Naloga duhovniškega sveta je, kot že rečeno, da pomaga škofu pri vodstvu škofije na način, ki ga opredeljuje pravo. Zato lahko rečemo, da:

a) ni preprosta združba duhovnikov, pač pa telo, ki je institucionalizirano in predstavlja sestavni del škofijske uprave;

b) ni telo, ki bi zgolj predstavljalo interese duhovnikov v smislu nekakšnega duhovniškega sindikata;

c) prav tako ni tehnična ustanova kot je npr. ekonomski svet, pač pa organ, ki pripada vodstvu škofije;

d) tudi ni sektorski organ, kot bi lahko bila služba škofovega vikarja, ker se njegova služba nanaša na življenje celotne škofije in se njegovo sodelovanje nanaša na »triplex munus«, ki pripada škofu: »munus regendi, docendi, sanctificandi«.

e) sam po sebi duhovniški svet nima izvršne oblasti, ki pripada škofijski kuriji;

f) gre torej za posvetovalni organ, ki ima popolnoma svojski značaj glede na svojo naravo in način delovanja. Po svoji naravi zato, ker predstavlja vso škofijsko duhovščino, glede na način delovanja pa, ker gre za sodelovanje s škofom tako, da škof svoje rešitve primerja s tistimi, ki jih predlaga duhovniški svet, na ta način pa vodstvo škofije postaja zborno glede na skupno odgovornost duhovnikov in škofa za celotno škofijo.

---

[23] Kan. 495, §1 ZCP.

Najpomembnejša naloga duhovniškega sveta je v tem, da skrbi za edinost med duhovniki in škofi in za edinost med samimi duhovniki v duhu bratstva in prijateljske pomoči. Po drugi strani pa mora skrbeti za plodno sodelovanje duhovnikov s škofom za pastoralno vodstvo škofije.

V apostolskih prefekturah in apostolskih vikariatih, kjer organizacija Cerkve še ni mogla v polnosti zaživeti, duhovniški svet nadomesti svet misijonarjev.[24]

Da bo duhovniški svet mogel izvrševati svoje poslanstvo v škofiji, mora imeti lasten statut.[25] Statut je za duhovniški svet obvezen (habeat). Izdelati ga mora svet sam. Potrdi ga škof, upoštevati pa mora norme škofovske konference.[26] Določila škofovske konference je treba upoštevati predvsem zato, da bo duhovniški svet na istem teritoriju oblikoval svojo dejavnost v skladu z potrebami, ki se na takšnem teritoriju pojavijo in jim je zato treba posvečati več pozornosti. Katera so ta specifična področja, mora ugotoviti škofovska konferenca in dati s tem v zvezi potrebna navodila. Navodila morajo upoštevati poleg vprašanj, ki so za področje konference pomembnejša, tudi način zbiranja sveta na sejah in periodičnost sej, sodelovanje z drugimi posvetovalnimi organizmi, način vzpostavitve čim bolj vitalnih odnosov med svetom in škofijsko duhovščino.[27]

Da bi bila sestava sveta čim bolj reprezentativna, določa zakonik, naj bodo v svetu tri vrste članov:[28]

1. Prvi sestavljajo večino članov sveta, in sicer približno polovico. Te izvolijo duhovniki sami po določilih kanonov, ki sledijo, in statuta.

2. Po samem pravu so člani duhovniškega sveta nekateri duhovniki, ki po naravi službe, ki jo opravljajo, spadajo k svetu. Med drugimi so to generalni in škofovi vikarji, predsednik stolnega kapitlja (stolni prošt), rektor semenišča, dekani. Njihova prisotnost v duhovniškem svetu je obvezna: »esse debent membra nata«.

3. Tudi število tistih članov, ki jih lahko krajevni škof svobodno imenuje v duhovniški svet, je določeno v statutu. Imenovani člani dajejo svetu večji ekvilibrij in zapolnijo vrzeli v predstavništvu, ki bi morebiti nastale ob članstvu, ki ga povzročata prvi dve točki istega kanona.

Aktivno in pasivno volilno pravico (pravica voliti in biti izvoljen) za sestavo duhovniškega sveta imajo vsi tisti, ki jih določa pravo:[29]

1. Vsi svetni duhovniki, ki so inkardinirani v škofijo. Zadostuje inkardinacija, zato se ne zahteva tudi rezidenca. Pravo torej daje volilno pra-

[24] Prim. kan. 495, §2 ZCP.
[25] Prim. kan. 496 ZCP.
[26] Prim. *Okrožnica Kongregacije za duhovnike*, 11. 4. 1970, v: *Enchiridium Vat.*, vol. 3. str. 1469. št. 2473.
[27] Prim. *ibid.*, n. 2474.
[28] Prim. kan. 497, tčč. 1-3 ZCP.
[29] Kan. 498 ZCP.

vico tudi duhovnikom, ki imajo bivališče v kakšni drugi škofiji kot je tista, v katero so inkardinirani.[30]

2. Dalje imajo volilno pravico »svetni duhovniki, ki niso inkardinirani v škofijo, in tudi duhovniki, ki so člani kake redovne ustanove ali družbe apostolskega življenja, pa bivajo v škofiji in v njeno dobro opravljajo kako službo«.[31] Službe, ki morejo postati tvorni vzrok volilne pravice za duhovnike, omenjene v drugi točki, morajo biti določene v statutu. Tako volilna pravica v tem primeru ni odvisna od škofove odločitve, pač pa od območne zakonodaje, ki je vsebovana v statutu duhovniškega sveta.[32]

3. Statut sme isto volilno pravico »podeliti drugim duhovnikom, ki imajo domovališče ali nepravo domovališče v škofiji«.[33] Pri tem je zanimivo upoštevati duha norme, ki se ne ozira na strogo pravno pripadnost duhovnikov neki škofiji, pač pa povezuje vse tiste, ki jih veže duhovniško bratstvo v en sam prezbiterij določene škofije.[34]

Duhovniški svet ima po svoji naravi posvetovalen glas.[35] Škof naj duhovniški svet posluša, oziroma ga je dolžan poslušati v važnejših zadevah, vendar pa zbor nima odločujočega glasu, razen v primerih, ki so v samem pravu posebej določeni. V sedanjem zakoniku ni nobenega primera, kjer bi imel duhovniški svet odločujoč glas. Takšni primeri bodo lahko določeni v morebitni bodoči zakonodaji.[36]

»Nihil sine Episcopo« piše sv. Ignacij Antiohijski v svojem pismu Tralcem. To izjavo, ki je bila izrečena v začetku 2. stol. po Kr. je zakonik prevzel in jo dopolnil: »Consilium Presbyterale numquam agere valet sine Episcopo.«[37] Z drugimi besedami bi mogli reči, če bi se duhovniški svet

---

[30] Prim. *Communicationes*, 1981, 130; 1982, 216.

[31] Kan. 498, §1, tč. 2 ZCP.

[32] Prim. *Communicationes*, 1981, 130; 1982, 418.

[33] Prim. kan. 498, §2 ZCP.

[34] »Vsi duhovniki, škofijski in redovni, so sicer deležni s škofom enega Kristusovega duhovništva, z njim ga izvršujejo ter so zato postavljeni za skrbne sodelavce škofovskega reda«. *Š* 28, 1.

[35] Prim. kan. 500, §2 ZCP.

[36] Pri tem se postavlja vprašanje, ali bi mogel škof sam določiti področja, kjer bi bilo treba za veljavnost določenega opravila imeti pritrdilen glas duhovniškega sveta. Čeprav je bilo v diskusiji ob pripravi novega zakonika večkrat poudarjeno, da bi bilo samo po sebi možno, pa je bilo končno rečeno naslednje:

- II. vatikanski cerkveni zbor, kakor tudi Mp. Ecclesiae Sanctae nikjer ne govorita o odločujočem glasu. Samo škof lahko sprejema odločitve, kajti samo njemu je zaupano vodstvo škofije.
- Odločujoč glas duhovniškega sveta omejuje oblast krajevnega škofa.
- Z odločujočim glasom duhovniški svet nadomesti škofa, čeprav po njegovi lastni delegaciji.
- V že omenjeni okrožnici Kongregacije za duhovnike (Ench. Vat., vol. 3, str. 1465, št. 2465) se res omenja možnost odločujočega glasu v zadevah, ki bi jih za svojo škofijo določil krajevni škof. Vendar je bilo pozneje poudarjeno, da so bile takšne izjave kon-

zbral brez škofovega poziva, razpravljal o stvareh, ki niso odobrene s strani škofa ali odločal proti odločitvam škofa, bi se pregrešil z uporom zoper škofa. Prav tako se morajo člani sveta držati načela, da ima samo krajevni škof pravico objaviti sklepe duhovniškega sveta, ce meni, da je to potrebno.

Duhovniški svet je izbran za dobo, ki jo določa statut, vendar tako, da se vsaj njegov del obnovi vsakih pet let.[38] Kadar je sedež izpraznjen, duhovniški svet preneha delovati, njegove naloge pa prevzame zbor svetovalcev.[39]

b) Zbor svetovalcev

Zbor svetovalcev v dokumentih II. vat. koncila ni predviden. Izhaja iz formacije duhovniškega sveta in prevzema funkcijo zbora kanonikov. Kan. 502 vsebuje le nekatera osnovna določila v zvezi s formacijo zbora, njegovo sestavo, trajanjem itd. O nekaterih pooblastilih, ki jih ima, se je že govorilo v predhodnih kanonih, prav tako pa bodo v kanonih, ki slede, določene tudi druge dolžnosti tega zbora.

Zbor svetovalcev, kot je opredeljen v zakonodaji tega zakonika, ima v upravi škofije zelo pomembno mesto. Izhaja iz duhovniškega sveta in je njegovo ožje telo.[40] Ima vse karakteristike, ki jih moremo izpeljati iz samega duhovniškega zbora in njegove narave znotraj škofijskega upravnega sistema.

1. Je organ, ki v škofiji mora biti formiran, kajti opravlja določene pravne posle, ki jih ne more opraviti nihče drug v njegovem imenu. Temu pa govori v prid tudi praktična potreba sprotne škofijske uprave: v nujnih primerih namreč ni vedno mogoče sklicati duhovniškega sveta, ker ga sestavlja večje število duhovnikov, ki so razpršeni po vsej škofiji, zato je v takšnim primerih praktično mogoče sklicati le organ, ki ima omejeno število članov.[41]

2. Zbor svetovalcev je prav tako kot duhovniški svet škofijski organ; oba sta ustanovljena iz istega naslova.

3. Ustanovljen je izključno iz duhovnikov, ki jih izbere škof svobodno izmed članov duhovniškega sveta. Njihovo število ne sme biti manjše od

---

gregacije povzročene tudi z določenimi pokoncilskimi pritiski različnih skupin znotraj krajevnih in pokrajinskih cerkva. Ko so se razmere umirile, je treba ponovno poudariti mnenje koncila, ki o odločujočem glasu ne govori in se je torej treba varovati, da bi se škofova oblast v škofiji na tak način neomejevala. (Prim. *Communicationes*, 1981, 131-133).

[37] Kan. 500, §3 ZCP.

[38] Prim. kan. 501, §1 ZCP.

[39] Prim. kan. 501, §2 ZCP.

[40] Prim. kan. 502, §1 ZCP; *Communicationes*, 1982, 218.

[41] Prim. *Communicationes*, 1973, 230; 1982, 218.

šest in ne večje od dvanajst. V majhnih škofijah, kjer v samem duhovniškem svetu ni več kot sedem članov, zbor svetovalcev s tem sovpada.[42]

Svetovalci morajo vedno pripadati duhovniškemu svetu, ker so njegov »coetus restrictus«, kakor je bilo že povedano. Ni pa popolnoma jasno, zakaj so vsi konzultorji imenovani s strani škofa. Če bi sledili duhu formacije duhovniškega sveta, bi namreč upravičeno pričakovali, da bi bila vsaj polovica konzultorjev voljena s strani istega sveta.

4. Čas, za katerega so postavljeni konzultorji, ni prepuščen statutu,[43] pač pa je točno določen: člani zbora svetovalcev so imenovani za dobo petih let.[44] Z iztekom časa pa zbor ne preneha delovati, pač pa nadaljuje svoje delo, dokler ni imenovan nov zbor svetovalcev. S samim pravom ni predvideno, da bi krajevni škof zbor svetovalcev razpustil,[45] vendar bi lahko zagovarjati stališče, da v izredno težkih primerih škof to lahko stori.

Svetovalec, ki bi prenehal biti član duhovniškega sveta, ne izgubi službe svetovalca. Če pa njegova služba svetovalca preneha iz drugih razlogov, mora škof imenovati novega svetovalca le, če bi zaradi tega število padlo pod minimum, ki predstavlja šest članov.[46]

5. Z izpraznjenim sedežem »ipso iure« preneha obstajati duhovniški svet, ne preneha pa zbor svetovalcev, ki prav v tem trenutku pridobi najvažnejša pooblastila in prevzame vse dolžnosti duhovniškega sveta.[47] Zbor svetovalcev nadaljuje s svojim delom tudi v času uprave, ki jo izvaja škofijski upravitelj.

6. Dolžnosti zbora svetovalcev so določene v samem pravu. Temeljno sovpadajo z dolžnostmi in nalogami, ki jih ima duhovniški svet: gre za pomoč in sodelovanje s krajevnim škofom v pastoralni upravi škofije. Tudi dejavnost zbora svetovalcev je v bistvu posvetovalne narave, v nekaterih primerih je odločujoča, v času izpraznjenega sedeža pa lahko spravlja tudi nekatere dolžnosti na področju škofijskega sodstva.

7. Čeprav je zbor svetovalcev po svojem bistvu vezan na duhovniški svet, saj je imenovan izmed njegovih članov, pa je po svoji naravi od duhovniškega sveta ločen in neodvisen (»indepedens«).[48] En in drug zbor imata svoje dolžnosti, ki so lastne in med seboj ločene.

Predsedovanje zboru svetovalcev »sede plena« po samem pravu pripada krajevnemu škofu; »sede impedita, sede vacante« pa tistemu, ki v tem obdobju upravlja škofijo. Če takega upravnika ni, potem predseduje

[42] Prim. *Communicationes*, 1973, 230.
[43] Kakor je to v primeru duhovniškega sveta. Prim. kan. 501, §1 ZCP.
[44] Prim. kan. 502, §1 ZCP.
[45] Prim. kan. 501, §3.
[46] Prim. Pont. Comm. za interpretacijo zakonika, 26. junij 1984. *Communicationes*, 1984, 240.
[47] Prim. kan. 501, §2.
[48] Prim. *Communicationes*, 1982, 218.

zboru kanonično najstarejši konzultor, če pa jih je več, ki so posvečeni na isti dan, pa najstarejši po letih.[49]

Dolžnosti in pravice zbora stolnih kanonikov so v novem zakoniku močno skrčene.[50] Ker pa imajo stolni kanoniki v nekaterih krajevnih cerkvah velik ugled in po tradiciji velik vpliv, določa zakonik, da lahko škofovska konferenca določi, da lahko dolžnosti zbora svetovalcev prevzame zbor kanonikov.[51]

c) Različne pristojnosti zbora svetovalcev

1. Sede plena

- *De consensu Collegii*

V zakoniku je določeno, da mora imeti krajevni škof pristanek zbora svetovalcev in ekonomskega sveta, kadar hoče realizirati določene ekonomske posle in odtujitve.[52]

- *De consilio Collegii*

Škof mora slišati mnenje zbora svetovalcev v naslednjih primerih:

- Za vse upravne posle večjega pomena;[53]
- kadar se hoče v času trajanja službe škofijskega ekonomatega iz službe umakniti.[54]

2. Sede impedita

- Morebitna izvolitev duhovnika, ki bi prevzel upravne posle škofije.[55]

3. Sede vacante

- Dolžnost, da v posameznih primerih obvesti Apostolski sedež o škofovi smrti;[56]
- dolžnost, da v posebnih primerih upravlja škofijo do izvolitve škofijskega upravitelja z redno oblastjo, ki gre generalnemu vikarju, ki pa jo opravlja zborno;[57]
- volitev škofijskega upravitelja;[58]
- sprejme izpoved vere s strani škofijskega upravitelja;[59]

---

[49] Prim. kan. 502, §2 ZCP.
[50] Prim. kan. 503 ZCP.
[51] Prim. kan. 502, §3 ZCP; *Communicationes*, 1981, 135.
[52] Prim. kann. 1277 in 1292, §1 ZCP; prim. tudi kan. 1295 ZCP.
[53] Prim. kan. 1277 ZCP.
[54] Prim. kan. 494 ZCP.
[55] Prim. kan. 413, §2 ZCP.
[56] Prim. kan. 422 ZCP.
[57] Prim. kann. 419 in 426 ZCP.
[58] Prim. kan. 421, §1 ZCP.
[59] Prim. kan. 833, št. 4 ZCP.

- sprejme morebitno odpoved službi s strani škofijskega upravitelja;[60]
- Škofijski upravitelj mora imeti pristanek zbora svetovalcev:
- da po enem letu, ko je sedež izpraznjen, lahko da dovoljenje za inkardinacijo, ekskardinacijo ali dovoljenje, da se nekdo preseli drugam;[61]
- da more dati odpustnico prejemnikom višjih redov.[62]

4. Druge pristojnosti:
- Nekatere člane zbora svetovalcev mora zaslišati apostolski legat v postopku za imenovanje škofa ali škofa pomočnika;[63]
- Prisotnost zbora svetovalcev ob prevzemu v kanonično posest:
- škofije s strani krajevnega škofa;[64]
- škofije s strani škofa pomočnika;[65]
- škofije s strani škofa pomočnika ali pomožnega škofa v primeru popolne oviranosti sedeža.[66]

V zakoniku ni predvidena prisotnost članov zbora svetovalcev na pokrajinskih cerkvenih zborih ali škofijski sinodi, kar gotovo predstavlja pomanjkljivost v zakonodaji, ki jo prinaša novi zakonik. Ni namreč dovolj, da so na omenjenih zborih lahko prisotni kot člani duhovniškega sveta, ker gre za dva organizma, ki sta med seboj različna in neodvisna.

2. Določila SŠK

SŠK je v zvezi z oblikovanjem in delovanjem DS izdala le najbolj splošne norme, kot določa kan. 496 ZCP.[67] Na podlagi določil h kan. 496[68] je SŠK določila tisto pravno podlago, na katero se sklicujejo statuti DS posameznih škofij. Za primer bomo bolj natančno predstavili statut Nad-

[60] Prim. kan. 430, §2 ZCP.
[61] Prim. kan. 272 ZCP.
[62] Prim. kan. 1018, §1 ZCP.
[63] Prim. kan. 377, §3 ZCP.
[64] Prim. kan. 382, §3 ZCP.
[65] Prim. kan. 404, §1 ZCP.
[66] Prim. kan. 404, §3 ZCP.
[67] »Duhovniški svet naj ima lastni statut, ki ga potrdi krajevni škof, upoštevajoč določbe škofovske konference« (kan. 496 ZCP).
[68] »Duhovniški sveti v posameznih slovenskih škofijah delujejo v skladu z določili splošnega prava in lastnega statuta, ki ga sprejme duhovniški svet sam, potrdi pa krajevni škof.
Polovica članov sveta je voljenih. Po službi so člani sveta generalni vikar, pomožni škof(je), dekan (prodekan) teološke fakultete, ravnatelj bogoslovnega in ravnatelj malega semenišča, tajnik škofijskega pastoralnega sveta in voditelj pastoralno-katehetske službe, šest članov pa imenuje škof po lastni presoji, da spopolni sestavo sveta. Mandat članov traja pet let. Svet se sestane vsaj dvakrat na leto, preneha pa s pretekom petletne dobe ali z izpraznitvijo škofovskega sedeža ali z razpustitvijo (prim. kan. 501 ZCP)«. (*Sporočila*, 1 (1999), 4.

škofije Ljubljana z dne 22. marca 1984 in dopolnila k statutu iz leta 1993.[69]

Takoj na začetku naj povemo, da je statut DS Nadškofije Ljubljana več ali manj verna kopija kanonov ZCP 1983, na katere se tudi sklicuje. To mu sicer daje polno verovnost, vendar pa žal ni izkoriščena možnost uvajanja tistih območnih posebnosti, ki bi jih območni zakonodajalec upravičeno uvedel za svoje področje. Še posebej so vidne pomanjkljivosti v zvezi z določbami, ki se nanašajo na Zbor svetovalcev. Ob takšni območni zakonodaji, kot jo predstavlja Statut DS v področju definicije Zbora svetovalcev in njegovega poslanstva, smo v resni nevarnosti, da bi v primeru izpraznjenega ali oviranega sedeža sploh ne moglo priti pravočasno do njegovega sklica, saj nikjer ni predvideno, kdo naj bi prevzel vlogo sklicatelja v primeru odsotnosti krajevnega škofa. Sam kan. 502, §2 ZCP res pove, da v primeru odsotnosti krajevnega škofa zboru svetovalcev predseduje tisti, ki začasno škofa nadomešča ali, če še ni bil določen, duhovnik iz zbora svetovalcev, ki je starejši po posvečenju. Vendar gre v primeru izpraznjenega ali oviranega sedeža za ekstremno situacijo, ki bi jo moral statut DS natančneje opredeliti.

Čl. 1 predstavi naravo DS in pove, da je DS skupnost duhovnikov, ki kot škofov senat predstavlja zbor duhovnikov in pomaga pri vodstvu škofije. Pri tem je treba upoštevati določbe splošnega in območnega prava. Namen ustanovitve in delovanja DS je pospeševanje pastoralnega dobrega škofu zaupanega dela božjega ljudstva, ki je v tem primeru božje ljudstvo Nadškofije Ljubljana.

Čll. 2-4:, DS Nadškofije Ljubljana je, kakor določa zakonik, posvetovalni organ.[70] S škofom ne deli odgovornosti za škofijo, pač pa ga pri tej odgovornosti podpira. Na ta način je ohranjena splošno določena temeljna pristojnost in odgovornost krajevnega škofa na področju lastne škofije. Škof se je »dolžan« z DS posvetovati samo v tistih primerih, ko je to s pravom posebej določeno.[71] Obravnava važnejša vprašanja duhovniškega služenja, stanje v škofiji in načrtuje pastoralno delo.

Čll. 5-10 govorijo o sestavi DS. Člen začenja z dikcijo zakonika, da je »približno« polovico članov sveta izvoljenih. Da zakonik uporablja besedo »približno«, je razumljivo, saj urejuje delovanje vesoljne Cerkve in pušča možnosti za oblikovanje območnih predpisov, kakor je to v različnih delnih cerkvah potrebno. V Statutu DS Nadškofije Ljubljana bi pričakovali natančnejšo določbo o tem, kolik del DS je v skladu z različnimi ključi izvoljen po dekanijah ali v drugih skupnostih. Statut razumljivo še ne upošteva nove dekanijske strukture, zato govori o pastoralnih skupnostih tam,

[69] Prim. *Sporočila*, 4 (1984), 58-59; 12 (1993).
[70] Prim. kan. 500, §1 ZCP.
[71] Prim. kann. 500, §§ 2-3; 127 ZCP.

kjer so bile pozneje po večini ustanovljene nove dekanije (čl. 5, tč. a). Prav tako ni znan ključ, po katerem so v čl. 5, tč. b izbrani tisti predstojniki, ki so v skladu s tem statutom po službi člani sveta. Vsekakor k svetu sodijo skoraj vsi, ki so navedeni, prav gotovo pa bi moral po službi v svetu biti še kdo (arhidiakoni, v novejšem času duhovniki-predstojniki katoliških šol, predsedniki še drugih svetov po nadškofovi prosti izbiri v različnih mandatih idr). Ni jasno, zakaj je v statutu naveden ravnatelj malega semenišča, ki ga na tleh Nadškofije Ljubljana ni in ga tudi v času priprave statuta ni bilo – če odmislimo dejstvo, da Malo semenišče pri sv. Petru v Ljubljani pravzaprav ni bilo nikdar zares formalno ukinjeno, pač pa je bilo njegovo delovanje le postavljeno v latentno stanje. Kot določa splošno pravo, imajo pasivno volilno pravico (pravico voliti) vsi duhovniki (svetni ali redovni), inkardinirani ali neinkardinirani, le da bivajo na področju škofije in tu v njeno dobro opravljajo kakšno službo. Volitvam po dekanijah predseduje dekan. Statut še v skladu s tedanjim stanjem določa, da v pastoralnih sektorjih večjih dekanij (npr. Kranj) volitvam predsedujejo prodekani posameznega sektorja. Sedaj so ti sektorji postali dekanije, zato je samo po sebi razumljivo, da tudi v novo nastalih dekanijah volitvam predsedujejo dekani teh dekanij. Morda bi bilo treba natančneje določiti, kdaj se volitve opravijo in dodati določilo, da volitve naroči nadškof v primernem času pred iztekom mandata dotedanjemu DS. Pri volitvah se je treba ravnati v skladu z določili splošnega prava o volitvah (prim. kann. 164-166 ZCP; predvsem kann. 166-173 in 176 ZCP). Čl. 8 tudi določa, da mora izvoljeni dati posebno izjavo, da izvolitev sprejme. Če prvi izvoljeni izvolitve ne sprejme, se volitve ponovijo; če tudi drugi izvoljeni izvolitve ne sprejme, o nastali situaciji odloči nadškof. Če izvoljeni dekanijo zapusti, mu mandat v svetu preneha; prav tako tistemu, ki mu preneha služba, zaradi katere je bil v svet imenovan. Mandatna doba sveta traja pet let. Če je sedež izpraznjen, mandat DS preneha in s tem tudi mandatna doba članov. Lahko pa škof svet tudi razpusti (prim. kan. 501 ZCP).

V tretjem delu (čll. 11-17) so povzete tiste naloge, ki jih ima DS po določilih Zakonika cerkvenega prava (npr. obvezna udeležba na škofijski sinodi, pri ustanavljanju in ukinjanju župnij, glede predpisov o darovih, ki sestavljajo župnijske darove ipd). Čeprav je teh nalog kar nekaj, bi bilo potrebno, da bi statut opredelil poslanstvo DS, ki je specifično za delno cerkev, ki je Nadškofija Ljubljana. Naloge, ki jih opredeli sam zakonik cerkvenega prava so splošne in določene za vso Cerkev. Prav gotovo pa so določena področja, ki so specifično območna, ki bi bila prav tako primerna, da se o njih razpravlja na DS in da ta krajevnemu škofu o tem da svoje mnenje.

DS Nadškofije Ljubljana ima predsednika, tajništvo in komisije (čll. 14-20). Seje DS sklicuje nadškof, jim predseduje in določa vprašanja, o katerih se bo na sejah razpravljalo. Prav tako mora teme, ki so jih predlagali

posamezni člani, da bi se o njih razpravljalo, potrditi nadškof. Pri tej določbi gre za paralelo s tistimi kanoni ZCP, ki določajo vsebine za razpravo na vesoljnem cerkvenem zboru ali na zasedanjih škofovske konference (prim. kann. 338, §2 in 344, tč. 3 ZCP). Vsak duhovnik ima možnost, da nadškofu ali tajništvu DS predlaga vprašanja, ki naj jih svet obravnava, posebna naloga članov DS pa je, da omenjena vprašanja na dekanijskih in drugih konferencah zbirajo in jih sporočajo nadškofu ali članom tajništva (prim. čl. 16). Člani DS izvolijo tajništvo, ki ga sestavljajo tajnik in dva pomočnika. Tajništvo je predvsem delovno telo, ki načrtuje delo sveta, pripravlja seje, vodi zapisnike in je odgovorno, da se na sejah sprejeti sklepi izvedejo. Nad vse zanimivo je določilo statuta, ki pravi, da seje sveta vodi tajnik. Pri tem je seveda v skladu z določili splošnega prava (kan. 500 ZCP) zapisano tudi v statutu (čl. 14), da svetu predseduje nadškof. Težko si je predstavljati dvojno vlogo (predsednika in tajnika), ki jo določa ta statut. Če namreč nadškof svetu predseduje, seje sklicuje in se jih udeležuje, potem je samo po sebi umevno, da seje tudi vodi. Določilo bi bilo smiselno le za primer, da bi bil nadškof zadržan. Vendar se tudi v tem primeru zdi, da bi bilo bolj primerno sejo DS prestaviti, kot da bi potekala v nadškofovi odsotnosti. DS ima seje dvakrat na leto (spomladi in jeseni). Zdi se, da je ta frekvenca zasedanj DS nekoliko premalo intenzivna, če naj svet nadškofu sproti postreže z mnenji, ki so mu koristna za vodenje škofije. Prav tako je težko misliti, da bi svet mogel izvršiti kakšne važnejše projekte, saj je za takšne potrebna večja intenziteta zbiranja in skupnega razpravljanja. Delno bi to naloge mogle prevzeti različne komisije, ki so predvidene v čl. 17; vprašanje pa je, če je bil namen vesoljnega zakonodajalca res tak, da bi bile seje DS nekakšna slovesna »konzistorialna« zasedanja, ki bi bila zgolj slovesna, pri tem pa malo koristna.

Čll. 21 in 22 določata vlogo zbora svetovalcev. Zdi se, da je prav ta del statuta najbolj nedorečen. Že določilo o številu članov je zgolj povzeto po splošnih normah zakonika, ki v kan. 502 res pravi, da »izmed članov duhovniškega sveta krajevni škof svobodno imenuje nekaj duhovnikov, ne manj kot šest in ne več kot dvanajst, ki naj sestavljajo zbor svetovalcev«. Norma je splošna, zato bi moral statut določiti točno (!) število članov zbora svetovalcev Nadškofije Ljubljana. Katere so splošne dolžnosti zbora svetovalcev in jih opredeli zakonik, smo našteli zgoraj. Statut DS Nadškofije Ljubljana pa bi jih moral aplicirati na krajevne razmere. Še posebej pomembno je določiti, kdo in v katerem času v primeru izpraznjenega sedeža zbor svetovalcev skliče, saj je treba nemudoma izvoliti škofijskega upravitelja. Če se to ne zgodi v osmih dneh, gre ta dolžnost v primeru Nadškofije Ljubljana, katere nadškof je tudi metropolit, kanonično najstarejšemu škofu sufraganu (prim. kan. 421, §2 ZCP).

Iz povedanega je razvidno, da bo nova območna zakonodaja, ki bo sledila sklepom sinode Cerkve na Slovenskem, morala oblikovati statut-

arne norme za delo duhovniških svetov treh slovenskih škofij. Te bodo morale upoštevati spremenjene razmere, območne posebnosti in splošne norme, ki jih vsebuje Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983.

V zvezi s kan. 502, §3 je treba omeniti le, da SŠK naloge zbora svetovalcev ni prenesla na stolne kapitlje. Pri tem naj tudi omenimo, da v Ljubljani in Mariboru stolna kapitlja obstajata, v škofiji Koper pa ne.

Povzetek: **Borut Košir, Območni zakoni Cerkve na Slovenskem II**

V prvi razpravi iz sklopa razprav z naslovom »Območni zakoni Cerkve na Slovenskem (Razlaga tistih kanonov ZCP, ki jih je SŠK z območnimi zakoni za svoje območje natančneje opredelila) smo obdelali tri kanone od petindvajsetih, in sicer: kan. 284 ZCP v zvezi s kleriško obleko; 496 ZCP v zvezi z duhovniškim svetom in zborom svetovalcev in kan. 502, §3 ZCP, ki govori o prenosu funkcij zbora svetovalcev na stolni kapitelj.

Največ je bilo razprav o območnih določilih, ki se nanašajo na kleriško obleko. Ta odlok je bil v celotnem sklopu s strani Apostolskega sedeža tudi najkasneje potrjen. Škofje so se zavzeli za širšo dikcijo, ki pa s strani vesoljnega zakonodajalca ni bila sprejeta, zato je bila končno tudi v območno zakonodajo Cerkve na Slovenskem sprejeta restriktivnejša dikcija.

Glede duhovniškega sveta in zbora svetovalcev smo najprej podali splošno razlago kanonov ZCP, potem pa smo na primeru statuta DS Nadškofije Ljubljana pokazali, kakšen naj bi bil iz kanonov izveden podzakonski akt, ki bi podrobneje definiral delovanje teh organov. Glede prenosa funkcij zbora svetovalcev na stolne kapitlje smo zgolj ugotovili, da funkcije omenjenega zbora po določilih SŠK na kapitlje niso bile prenesene.

Ključne besede: kleriška obleka, duhovniški svet, zbor svetovalcev.

Summary: **Borut Košir, Regional Laws of the Church in Slovenia II**

The second treatise of the series entitled Regional Laws of the Church in Slovenia (explanation of those canons of the Code of Church Law / CCL/ that the Slovenian Bishops' Conference has defined in more detail by regional laws) deals with three of the twenty-five canons of the Code of Church Law, namely: can. 284 CCL concerning the attire of clerics, can. 496 CCL concerning the council of priests and the board of consultors, and can. 502, § 3 CCL concerning the transfer of the functions of the board of consultors to the cathedral chapter.

The most discussed point were the regional stipulations concerning clerical attire. This decision was also the last one to be confirmed by the Apostolic Sea. The bishops supported a broader wording, which, howe-

ver, was not accepted by the Legislator and, thus, eventually, a more restrictive wording was included in the regional legislation of the Church in Slovenia.

Concerning the council of priests and the board of consultors, first a general explanation of the relevant canons of CCL is given and then on the example of the statutes of the Council of Priests of the Archdiocese of Ljubljana it is shown how implementing regulations derived from the canons should define the activities of these bodies in more detail. Concerning the transfer of the functions of the board of consultors to the cathedral chapter it has only been established that according to the regulations of the Slovenian Bishops' Conference the functions of the said board have not been transferred to the chapters.

Key words: clerical attire, council of priests, board of consultors

Pregledni znanstveni članek (1.02) UDK 241.11 (045)

Giovanna Parracino

Življenjska odločitev kot prostor celostne uresničitve človeka

Uvod[1]

»*Iz pluralistične in kompleksne kulture prihajajo mladi z nezdravo in neizpolnjeno identiteto, posledica tega pa je kronična neodločnost pri izbiri poklica ... Sredi številnih in raznovrstnih informacij, toda brez vzgoje (formacije), so videti mladi izgubljeni; zato se bojijo prihodnosti, bežijo pred določenimi obveznostmi in se sprašujejo o svojem življenju ...*« (CD 76,11). S temi besedami Papeško delo za duhovne poklice opisuje današnji antropološki model človeka »brez poklicanosti«, in prav v takšni kulturi raztreščenosti še močneje zadonijo vprašanja: »Čemu sem na svetu? Kaj je življenje? Kaj naj storim s svojim življenjem? Kakšna je moja pot?«

V mnogih izgubljenih in žalostnih obrazih mladih se skriva iskrena želja in hrepenenje po življenju v polnosti: »Kaj naj storim?« To mladeničevo vprašanje Jezusu Kristusu ponavljajo tudi mnogi mladi današnjega časa in se sprašujejo: »Kaj narediti, da bo moje življenje imelo polno vrednost in celosten pomen?« Odgovor na to vprašanje je odločilen za človeka. Mora zato imeti neko resnično težo in dokončnost, kajti gre za odgovor, ki se nanaša na celotno življenje, ker povzema celoto človeškega življenja.

V tej razpravi bo najprej sledil kratek oris antropoloških temeljev temeljne in življenjske odločitve nato se bomo ustavili pri temeljni odločitvi in prišli do naše osrednje teme življenjske odločitve v njenih temeljnih razsežnostih (antropološki, biblični in etični) in značilnostih: enkratnost, neponovljivost in nepreklicnost.

Pogled na človeka, ki nas bo spremljal skozi celotno razmialjanje je krščanski: Človek kot bitje, ki razume svojo identiteto in celotno osebno zgodovino znotraj odnosa z Bogom.

[1] Članek je povzetek diplomske naloge pri doc. dr. Ivanu Janezu Štuhecu.

1. Človek Božji sogovornik

Kot oseba je človek na svetu edini, ki se lahko zaveda in prepozna, da obstaja, zato ker ga je Nekdo poklical v življenje, edini, ki more vzpostaviti dialog z Bogom, z Njim, ki ga kliče.

Korenine tega klica in dialoga so v človeku samem, v njegovi bogopodobnosti. Ko je Bog ustvaril človeka »po svoji podobi« (prim. 1 Mz 1,26 s; 5,1; 9,6) je s tem položil vanj veličino in dostojanstvo, ki ga naredi vrednega »slave in časti« (prim. Ps 8,6). Vzvišenost človeka nad vsem ustvarjen je prav v njegovi bogopodobnosti na kateri temelji vse človekovo življenje in delovanje na zemlji. Kot »Božja podoba« je človek poklican k občestvu z Bogom. Ta posebna pripadnost, ki jo je Bog vzpostavi *ipso facto*, ko je ustvaril človeka, je tako bistvena za človeka z ozirom na ostalo stvarstvo, da se ne izgubi niti z nezvestobo do Stvarnika. In še to, ta značilnost je počelo, ki uravnava obenem medčloveške odnose in odnos do sveta, ki ga je Bog zaupal človeku; beremo namreč, da »gospoduje« zemlji (1 Mz 9,3).[2] S tem Bog kliče človeka v dejavno sodelovanje in vključitvi v zgodovino odrešenja. Kliče vse, da odgovorno izpolnimo določeno poslanstvo. Bog je tisti, ki kliče. Zastonjska pobuda prihaja s strani Jahveja in njegove ljubezni, kakor je razvidno iz pripovedi o zavezi (prim. Joz 24,2-13), o »obljubi« in »izvolitvi« (prim. 5 Mz 7,7 s), vendar pa je neobhodno potreben človekov odgovor oziroma sodelovanje, zato da Bog izpolni svoj odrešnjski načrt. Božji klic k odrešnju doseže vse in vsakogar, nobeden ni izključen, nasprotno, vsakdo je vključen v to zgodovino s posebnim poslanstvom, z osebno karizmo. Čeprav smo vsi kristjani »poklicani« (prim. 2 Tes 2,12-14; Pt 2,18-25), da gradimo Cerkev (»ecclesia«), pa skupna poklicanost ostane tudi osebna; v Cerkvi ima vsakdo lastno »karizmo« (prim. Rim 1,1; 1 Kor 1,26). Božji odrešenjski klic je namenjen vsakomur in vsem prinaša osebno poslanstvo in odgovornost. Človek lahko sprejme ali zavrne nalogo, ki mu je zaupana, da jo svobodno izpolnjuje.[3]

Vsako človekovo dejanje, ki je v skladu z ustvarjenimi božjimi zakoni, pomeni »da« Bogu in njegovemu načrtu ljubezni. Človekova odgovornost pred Božjo poklicanostjo k odrešenju, njegov odgovor večnemu božjemu načrtu sta v njegovi temeljni izbiri svobode, da sprejme ali zavrne Božji načrt, da bi se preoblikoval po Jezusu Kristusu. V Njem »sredniku in polnosti vsega razodetja« (BR 2), je človek »objektivno« Božja podoba zaradi Božjega zastonjskega daru, istočasno pa je poklican, da to osebno sprejme. Le človek v Kristusu med vsemi drugimi stvaritvami se namreč vključi

[2] Prim. L. Ladaria, *Antropologia teologica*, Roma 1986, 151.

[3] Prim. D. Tettamanzi, *Veriti e libertà. Temi e prospettive di morale cristiana*, Casale Monferrato 1993, 93-95.

in sprejme božji odrešenjski načrt »per modum cognitionis«, oziroma z osebno odgovornostjo in odločitvijo.[4]

Človek torej znotraj zgodovine igra aktivno vlogo, kajti odloča se o sebi in o svojem življenju, kadar odgovori na Božji klic; s tem tudi na svojski in enkraten način oblikuje in uresničuje svoje življenje.

2. Temeljna odločitev:[5] življenjska naravnanost osebe in faktor osebne integracije

Vsak človek, ustvarjen po Božji podobi, nosi v sebi globoko željo in hrepenenje po svobodi, po resnični svobodi, ki, kot pravi okrožnica *Sijaj resnice*, »ne pomeni samo izbrati to ali ono posamezno dejanje; ... je namreč tudi odločanje glede sebe in razpolaganje glede zastavitve lastnega življenja za dobro ali proti njemu, za ali zoper resnico, navsezadnje za ali zoper Boga« (SR 65). Takšna izbira je tako pomembna in odločilna za človekovo življenje, saj daje »podobo« celotnemu nravnemu človekovemu nravnemu življenju, ustvarja »prostor«, od koder izvirajo posamezne vsakodnevne izbire.

Smo pred odločitvijo, ki je temeljna in od katere so odvisne vse druge odločitve v človekovem življenju in vse možnosti uresničitve njegove svobode: je srce in središče vsakega dejanja in izbire. V njej je tisti prostor za uresničitev zadnjega cilja, ki ga je klasična teologija imenovala »finis ultimus«. Človek, od Boga ustvarjen, je namreč poklican, da Njemu odgovori z naravnanostjo celotnega življenja k Njemu kot zadnjemu cilju. Vsak človek je poklican po neskončni Božji ljubezni in ta klic nosi kot pečat v globini svojega bistva kot znamenje resnične svobode, ki se uresniči v temeljni odločitvi, kot temeljna človekova odprtost Ljubezni, Drugemu in drugim.[6]

Ko govorimo o temeljni odločitvi, govorimo o »odločitvi«, ki je sad osebne svobode in odgovorne izbire, ki je definirana kot temeljna, ker izčrpa identiteto osebe v svoji enovitosti, globini in kontinuiteti svojega bivanja.

Ne gre torej za splošno naravnanost, za preprosto željo ali namen, ampak s temeljno odločitvijo človek svobodno zavezuje svojo svobodo in

---

[4] Prim. D. Tettamanzi, n.d., 136.

[5] Tema o temeljni odločitvi postaja v današjem novejšem teološkem rzmišjanju osrednja tema, posebno v moralni teologiji. Gledanje na človeka in na njegovo nravno ravnanje v personalistični perspektivi je temeljna odločitev kot izraz celovitosti in enkratnosti osebe. V tem prispevku se bomo samo na kratko in delno dotaknili temljne odločitve, podrobneje govori o tem R. Valenčič v njegovem članku *Pomen temeljne odločitve v okrožnici Veritatis splendor*, BV 56 (1996), 1-22.

[6] Prim. B. Harring, *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici I*, Roma 1980, 199; 202.

izraža svojo pristno voljo, svojo naravnanost in avtodeterminiranost znotraj idealov in vrednot, na katere postavi svoje življenje.[7]

Temeljna odločitev zadeva zadnje temelje človeškega bivanja oziroma odnos osebe s seboj in z Bogom, vključuje ter predstavlja temelj, četudi ne absolutnega za nadaljnje in prihodnje izbire. Z drugimi besedami lahko govorimo o življenjskem stilu, ki ga vsak človek izbere, oziroma o eksistencialni življenjski naravnanosti, ki si jo zastavi, da uresniči sebe v svoji najgloblji in osebni svobodi.[8]

Človek kot zgodovinsko bitje neprestano doumeva, razlaga in ureja dogodke in svoje življenjske izkušnje in jih vključuje v življenjski načrt. Znotraj tega ima temeljna odločitev nalogo, da uredi in usmeri življenje človeka: daje posebno usmeritev vsem posameznim konkretnim odločitvam, jim da prednost in hierarhično ureditev z ozirom na zadnji cilj, ki si ga je človek postavil. Temeljna odločitev postane namreč gonilna sila osebne zgodovine. Čeprav sama izvira iz središča osebe, je temeljna odločitev obenem temelj osebe in zagotovilo njene kontinuitete in dinamične razsežnosti. Posamezne odločitve ostanejo na obrobju človekove osebnosti; ne dosežejo tiste globine, ki je značilna za temeljno odločitev. Človek se z njimi delno poistoveti in iz tega sledi tudi manjša osebna zavzetost zanje. Z drugimi besedami: temeljna odločitev je znamenje temeljne naravnanosti človeka, obrobne izbire pa ostanejo pod močnim vplivom časovnih sprememb. Ena in druge, temeljna odločitev in delne izbire, so v medsebojni vplivni zvezi. Največkrat se obrobne izbire uskladijo s središčnimi, čeprav počasneje in ne mehanično.[9]

Temeljna odločitev igra pomembno vlogo v procesu integracije osebe. To se uresniči tako, da sečlovekova usmeritev, želje, izbire in dejanja uskladijo s temeljno odločitvijo. Zaradi zgodovinskosti osebe je proces integracije trajen vsakdanji proces. Temeljna odločitev se poglablja in zajema vedno več razsežnosti osebe, kakor tudi vedno več plati življenja, ohranja in utrjuje odnos med temeljno usmeritvijo in življenjskim načrtom, ki si ga je človek zastavil, ustvarja oziroma vpliva na telesno, duševno osebnostno enoto nravno delujočega človeka. Iz povedanega je razviden vpliv med temeljno odločitvijo in delnimi dejanji, ki so vsebina delnih posebnih odločitev. Iz temeljne odločitve te posamezne izbire dobijo:

- globoko ponotranjenost oziroma postavijo njihove temelje v srce, v najgloblji prostor, kjer se oseba odloči za svoje življenje, za svoje ravnanje;
- njihovo harmonično enotnost, zato ker posamezne izbire pridejo tja, kjer se oseba odloči o sebi in da odgovor Božjemu klicu in s tem so odločitve šli postanejo udejanjene tega odgovora;

[7] Prim. S. Bastianel, *Moralità personale, ethos, etica cristiana*, Roma 1993, 142; 145.
[8] Prim. D. Tettamanzi, n.d., 437-438.
[9] Prim. K. Demmer, *»Opzione fondamentale«*, v: Dizionario di teologia morale, Cinisello Balsamo (Mi) 1990, 857.

- njihov moralni pomen, kajti posamezna dejanja so moralna, se pravi odgovori božjemu klicu, z ozirom na naravnanost osebe na Boga, na dobro. Optio fundamentalis je torej dinamično, nadaljevanje osebne integracije osebe, ki se iz pretekle naravnanosti izraža v sedanjosti in obenem vsebuje življenjski načrt, ki je usmerjen v prihodnost.[10]

Vsa dinamika in proces integracije nam je še bolj razumljiva, če jo gledamo v luči človekove zgodovinskosti. Človek je namreč zgodovinsko bitje, bitje v nastajanju in dozorevanju: življenjski načrt, ki si ga zastavi, uresniči v posameznih trenutkih, obdobjih preko čustev, izbir in dejanj. Zato moramo gledati na vsako dejanje kot na posamezno in obenem popolnoma vključeno v življenjski proces osebe in kot na poseben način nanašjoče se na temeljno usmeritev, na temeljno naravnanost osebe.

Optio fundamentalis se v času neprenehoma poglablja, razvija se v ljubečem pristopu do Boga, v dobrem, postaja vedno bolj polna in močna. S časom človek z novimi odločitvami, z življenjskimi držami ter dejanji potrdi, poglobi tisto naravnanost, ki jo je dal in ki jo hoče dati svojemu življenju, gradi svojo iedentiteto in življenjski načrt.

Človekova temeljna odločitev za boga, za dobro obsega celotnega človeka in se uresničuje preko napora celotnega življenja. Temeljna odločitev zahteva, da jo vedno znova obnavljamo v teku življenja preko različnih novih življenjskih situacij in življenjskih obdobij.

Temeljna odločitev je odločitev, ki za slehernega človeka ima posebno »podobo« in »poteze«, ki so enkratne z ozirom na enkratnost osebne zgodovine vsakega človeka.

3. Življenjska odločitev

A.) Odločitev o življenju in za življenje v procesu zorenja osebe

S temeljno odločitvijo človek oziroma kristjan zastavi svoje življenje in etičnost na dobrem oziroma na Bogu tako, da tudi vse druge posamezne izbire in dejanja to uresničujejo in izražajo. Med temi izbirami obstaja ena odločitev, ki ji pravimo življenjska, ki izhaja iz eksistencialne potrebe človeka, da bi dal posebno in konkretno »obličje« svoji temeljni odločitvi. Gre za življenjski načrt, za katerim stoji realna življenjska odločitev, ki zadeva osebo in njeno življenje. Odločitev ne zavezuje samo za trenutek ali določen čas, ampak za celo življenje.[11]

Zato ko govorimo o življenjski odločitvi, govorimo o odločitvi »o življenju in za življenje«. čovek s to odločitvijo da dokončni pečat svoji osebni

[10] Prim. D. Tettemanzi, n.d., 444-446.

[11] Prim. S. Bastianel, *La preghiera nella vita morale cristiana*, Casale Monferrato 1986, 25.

zgodovini. Vsebina izbire ni objekt zunaj sebe, ampak s to izbiro človek izbira »samega sebe«, »svoj jaz« v svoji zgodovinski realnosti. Življenjska odločitev torej predstavlja in izraža enkratnost in resnico osebe. V življenjski odločitvi ima oseba vizijo o lastni celostni odločitvi in o smislu svoje eksistence v času.[12]

Življenjska odločitev je odločitev, ki usmerja celo življenje. Ni samo odločitev, ki vpliva na vse izbire, ampak odločitev, ki nakaže za celo življenje nekaj osrednjega in bistvenega; od nje bodo odvisne vse izbire v življenju.

V primeru, ko oseba ne naredi nobene življenjske odločitve, bodo njene izbire, tudi pomembne, ostale od znotraj zaznamovane in pogojene z »rezervo«: osebi bo primanjkovala temeljna usmeritev, na kateri bi lahko poenotila svoje življenje. Usmeritev je potrebna, da ne bi bilo življenje prepuščeno zgolj spontanosti v iluziji, da je mogoče ustvarjati in določiti vedno znova vse od začetka. Druga stvar pa je razumeti to usmeritev kot temeljno dimenzijo človekovega življenja, ki jo je potrebno vedno znova v svobodi in odgovornosti doumevati, uresničevati in se določati z ozirom na razmere in njihove objektivne zahteve.

Če bi kristjan trdil, da je njegova odločitev, živeti po veri, bi s tem izrazil samo temeljno pozitivno odločitev, kot verujočemu pa mu manjka bolj določen življenjski načrt, v katerem mora svojo vero uresničevati in živeti. Takrat bi bil podoben človeku, ki pravi, da hoče iti v hribe in dospeti do vrha, ne da bi izbral pot, da bi se med potjo odločal, katero pot bo izbral. Ta človek ne bo prišel daleč. Zunaj te metafore lahko rečemo, da je usmeritev in odločitev za življenje v veri ali po veri še splošna, čeprav temeljna, da bi jo imeli za resnično življenjsko odločitev. Oseba, ki se še ni resnično in konkretno obvezala Bogu, in trdi, da bo to naredila v prihodnosti, si hoče zagotoviti še nekoliko rezerve in prostor za več možnih odločitev.[13]

V tem smislu razumemo življenjsko odločitev kot pomemben in odločilni korak za človeka, potreben za njegovo dozorevanje.

B) Življenjska odločitev kot »poklicanost«: dve svobodi v dialogu

»Zgodovina slehernega krščanskega poklica je zgodovina dialoga med Bogom in človekom, med božjo ljubezijo, ki kliče, in človekovo svobodo, ki v ljubezni odgovarja Bogu«.[14]

Srečanje z Bogom in s Kristusom tako človeka notranje in globlje nagovori in ga kliče, da bi njegovo življenje postalo »odgovor«. Dar odrešenja,

[12] Prim. K. Demmer, *Christi vestigia sequentes*, Roma 1992, 266-267.
[13] Prim. S. Bastianel, *La preghiera nella vita morale cristiana*, 25-26.
[14] Janez Pavel II., *Dal vam bom pastirjev*, 36: CD 48.

ki izhaja iz tega srečanja, kliče k odgovornosti, da bi bil sprejet. Odgovor pa ne more biti delen, ampak celosten, kajti popolnoma se mu daruje Tisti, ki ga kliče, zato mora biti odgovor le življenjska odločitev, ki zavezuje celo osebo. Odgovor se identificira z življenjem določene osebe: to pomeni, da izroči svoje življenje in se popolnoma zaupa Ti-ju.

Znotraj verskega izkustva in življenja po veri razumemo življenjsko odločitev kot odgovor na Božji klic in odnos med Bogom in človekom kot dialog dve svobodi.

Glavni sogovornik v tem dialogu, ki se začne v času in se konča v večnosti (prim. CS 48), je Bog, ki »zaradi svojega sklepa in milosti« (2 Tim 1,9) kliče, kogar hoče, kadar hoče in kakor hoče. V svoji svobodi Bog kliče vse k odrešenju, k skupnosti z Njim, ne da bi dopustil, da ga omejujejo prejemnikove lastnosti. Ta Božja svoboda sreča nepopolno človekovo svobodo v skrivnostnem dialogu, ki se ustvarja iz besed in iz molka, iz sporočil in dejanj. Bog v svoji popolni svobodi vstopa v človekovo srce in človek si ob tem s svoje strani prizadeva, da bi bil svoboden v sprejemanju božjega daru in ljubezni.

V Svetem pismu je razvidno da, Bog je vedno klical ljudi za posebno poslanstvo in da, je »klic je božja pobuda, predhoden in odločilen, svoboden in nezaslužen poseg Boga, ki kliče«.[15]

V biblični govorici je Bog »tisti, ki kliče« (prim. Gal 5,8; 1 Tes 5,24). V Stari zavezi poznamo primere, kako Bog kliče *Abrahama* (1 Mz 12,1), *Mojzesa* (2 Mz 3,10), *Samuela* (1 Sam 3,10), *Davida* (1 Sam 16,13), *Amosa* (Am 7,15), *Jeremija* (Jer 1,7), *Izaija* (Iz 6,8). V novi zavezi je Bog poklical *Marijo*, ki je rekla svoj »da«, sv. *Jožefa*, ki je sledil razodetjem, *Simeona* in *Ano*, ki sta prišla po navdihu v tempelj. Jezus je poklical *učence*, ki »so pustili vse in ali za njim« (Lk 5,4).

Od začetka do danes vstopa Bog v človekovo osebno zgodovino ter jo preoblikuje v sveto zgodbo. Bog »kliče« vsakega na enkraten in poseben način, v skupnost z Njim, kliče vse brez razlike. Vsakega najprej kliče v življenje »po božji podobi in sličnosti« (prim. 1 Mz 1,26-27), zato vsak lahko živi v skupnosti z Bogom (prim. CS 21), oziroma je sposoben dialoga z Njim (prim. CS 19), sposoben svobodnega (prim. CS 17) in ustvarjalnega (prim. CS 62) odgovora. Božji klic je klic k preoblikovanju po Kristusu in po Kristusu je klic k zedinjenju s Kristusom, kajti od »njega izhajamo, po Njem živimo, k Njemu gremo« (C 3). Jezus Kristus je edini posrednik, ki danes nadaljuje svoje poslanstvo po Cerkvi ter kliče neprenehoma vse ljudi k odrešenju.

Božji klic je *dejanje izvolitve*, ki ga Bog v svoji ljubezni namenja človeku, ko ga izvoli že pred rojstvom (prim. Jer 1,5; Gal 1,15) in ga doseže v življenju neglede na to, kakšno je njegovo osebno, materialno in duhovno

[15] Janez Pavel II., *Dal vam bom pastirjev*, 36: CD 48.

stanje ter življenjske razmere, v katerih se nahaja (prim. Jer 1,6-7; Gal 1,13-14; Ef 1,3-14). Božji klic je *dejanje ustvarjalne in osebne edinstvene božje ljubezni*. Bog kliče človeka »po imenu« (Iz 43,1) oziroma po »življenjskem načrtu«, ki ga je imel zanj (prim. Iz 45,4). Klic, ki ga Bog namenja človeku, ni za človeka nekaj tujega, ampak je zapisan v njem, v njegovem srcu. Bog pozna vsakega človeka in ga kliče po imenu, ter z njim vzpostavi osebni in enkraten odnos. Božji klic je *dinamična resničnost*. Bog kliče človeka v vsakem trenutku življenja, zato je poklic, ki ga oseba zaznava, življenjska resničnost, ki se postopoma natančno določi znotraj odnosa in dialoga z Gospodom, ki ne neha nikoli klicati. Božji klic je obenem *dar za posebno poslanstvo*. Bog kliče, da bi posamezniki izpolnili nalogo, ki jim jo On zaupa. »Duh Gospodov je nad menoj, ker me je mazilil, da prinesem blagovest ubogim. Poslal me je, da oznanim jetnikom prostost in slepim vid, da pustim zatirane na prostost, oznanim leto, ki je ljubo Gospodu.« (Lk 4,18). Bog kliče vsakega človeka, da bi se živo razodevala Njegova ljubezen, in ga poalje v službo bratom, odvisno od osebnega daru, s katerim ga je obogatil (prim. Apd 9,1-19; C 11).[16]

Božji klic se nam razodeva kot povsem skrivnostna, zastonjska, trajna in osebna Božja izvolitev, namenjena slehernemu človeku. Ta Božji dar pričakuje, da bi bil sprejet, Ljubezen kliče k odgovoru.

Človekov odgovor se v vsej polnosti uresničuje in oblikuje v času znotraj daru vere, verskega izkustva in poglobljenega osebnega odnosa z Bogom. Znotraj tega dialoga človek ostane vedno svoboden in odgovoren za svoj odgovor. Človek spoznava in doživlja sebe kot ustvarjeno bitje, obdarjeno z življenjem. Spoznava, da je od Boga ljubljen, odkriva čudoviti Božji načrt in se vanj vključuje z željo, da bi postal njegov ustvarjalni del.

Odkrivanje Božjega klica ni odvisno samo od Božje pobude, ampak je obenem vezano, kakor vsa »zgodovina odrešenja«, na svobodno in velikoduano sodelovanje ljudi in slehernega človeka. Pri sprejemanju Božjega klica in človekovega odgovora igra svoboda ključno vlogo. Vera, ljubezen do Boga in do bližnjega ter darovanjska drža so temeljni pogoj za človekov odgovor in sodelovanje. Po veri oseba postane vedno bolj deležna in sposobna gledati resničnost in svet »z božjimi očmi in božjim mišljenjem«. V ljubezni in zaradi ljubezni more dati na razpolago Bogu in bližnjemu vse, kar je in ima. V ljubezni je sposobna zvesto živeti in narediti vse odločitve v harmoniji s temeljno in življenjsko odločitvijo. Darovanjska drža jo usposobi, da sprejema težave in žrtve, ki izhajajo iz vsakdanjega »spreobrnjenja« od svojega mialjenja k božjemu mialjenju, iz darovanja samega sebe ter iz neznank glede prihodnje poti.[17]

---

[16] Prim. »*Vocazione*«, v: Dizionario di spiritualità, Cinisello Balsamo (Mi) 1985, 1694-1695.

[17] Prim. »*Vocazione*«, v: Dizionario di spiritualità, 1699-1700.

Na enkraten in oseben način sleherni človek odgovori Ljubezni z ljubeznijo.

C) Različni so duhovni darovi, Duh pa je isti (1 Kor 12,4)

Človek je v življenju deležen različnih klicev: klic v življenje, k ljubezni, veri, hoji za Kristusom, k pričevanju za vero ... Temeljni poklic, ki ga Bog Oče namenja vsakemu človeku po Jezusu Kristusu in po Svetemu Duhu, je poklic k svetosti; se pravi, k popolni ljubezni. Vsi v Cerkvi smo poklicani po apostolovi besedi: »To je Božja volja, vaše posvečenje« (1 Tes 4,3; prim. Ef 1,4).

Ko drugi vatikanski koncil govori o tej temeljni poklicanosti, pravi, da je Gospod Jezus, vzor vse popolnosti, oznanjal in nas vse povabil, pa naj bomo v kakranemkoli življenjskem položaju, »bodite popolni, kakor je popoln vaa nebeaki Oče« (Mt 5,48). Vsem pošilja svojega Svetega Duha, ki nas notranje nagiba, da ljubimo Boga z vsem srcem, z vso dušo, z vsem mišljenjem in z vso svojo močjo (prim. Mt 12,30) in da se ljubimo med seboj, kakor nas je On prvi ljubil (prim. Jn 13,34; 15,12). Po krstu smo resnično postali Božji otroci in deležni Božje narave. Zaradi tega smo poklicani, da z Božjo močjo tisto posvečenje, katerega smo prejeli pri krstu, ohranjamo in uresničujemo v življenju. Poklicani smo k polnosti krščanskega življenja in ljubezni v hoji za Kristusom. To je močno samo, če pri tem uporabljamo tiste moči, ki smo jih prejeli in jih prejemamo iz Kristusovega daru, da bomo mogli hoditi po Kristusovih stopinjah in postati Njemu podobni v ljubezni do Boga in do bližnjega (prim. C 39-40).

Vsak človek je torej poklican k svetosti. Znotraj te glavne poti so zaobsežene posamezne karizme in poklici. O posebni poklicanosti, ki jo Bog namenja slehernemu človeku, govori tudi dokument *Novi duhovni poklici za novo Evropo* in pravi takole: *»Kakor je svetost za vse, v Kristusu krščene, tako obstaja za vsakogar tudi neka posebna poklicanost; kakor je prva utemeljena v krstu, tako je druga preprosto povezana z bivanjem. Poklicanost je Stvarnikov klic posamezniku, je njegov idejni načrt, so sanje, ki so v srcu Boga, ker so mu pri srcu ljudje. Bog Oče jo želi kot različno in posebno za vsakega posebej«.*[18]

Vsakega vernega Bog prav na poseben način kliče, da znotraj Kristusovega skrivnostnega telesa sprejema, prevzame in izvrši posebno nalogo in poslanstvo. »Različne so službe, Gospod pa je isti. Različna so dela, isti pa je Bog, ki dela vse v vseh« (1 Kor 12,5-6). Različne osebne poklice in karizme omenja zgoraj navedeni dokument: »Redovniško posvečenje v meniškem življenju in v apostolskem življenju, laiški poklic, karizma svetnih ustanov, družbe apostolskega življenja, poklic v zakon, različne oblike

[18] *Novi duhovni poklici za novo Evropo*, 13: CD 76.

laiških združenj pridruženim redovnim ustanovam, misijonarski poklici, nove oblike posvečenega življenja«.[19]

Medsebojno sodelovanje in izmenjava med različnimi karizmami in službami naredi cerkveno občestvo živo in dejavno. »Cerkev je živa, kolikor bogateje in različneje pridejo v njej do izraza različni poklici«.[20]

Vsak poklic in vsaka služba je v Cerkvi potrebna, ker drug drugega dopolnjujeta v harmonični zedinjenosti znotraj Kristusovega skrivnostnega telesa-Cerkve.

Č) Življenjska odločitev kot etična odločitev

Subjekt in objekt dela iz življenjske odločitve pomembno in odločilno etično odločitev. Človek je moralni subjekt ravno zaradi njegovih sposobnosti spoznanja, hotenja, razločevanja in svobodnega odločanja.[21] Znotraj teh sposobnosti človek odkriva zadnjo resnico o samen sebi in smisel, ki ga hoče dati svojemu življenju ter vse to izrazi v življenjsko odločitev. Objekt te odločitve ni nekaj zunaj sebe, ampak je on sam, njegova enkratnost in dragocenost ter neponovljivost svoje eksistence. S to odločitvjo oseba prevzame vso odgovornost najprej do sebe, do svoje eksistence, nato tudi do drugih, znotraj družbe kateri pripade.

Ko oseba naredi v svoji zrelosti življenjsko odločitev s tem izbere tudi svoj »osebni status«. Ta status je tisti element, ki združi njeno življenje in s katerim udejanja odgovor vere v Gospoda. Med mnogimi možnostmi je Cerkev uradno priznala nekatere konkretne načine življenja, stanove, v katerih se uresničuje življenjska odločitev in ti imajo pravni status znotraj Cerkve. Ni pa nujno, da se vsaka življenjska odločitev ujema z že obstoječim pravno potrjenim stanom. Oseba lahko naredi življenjsko odločitev, izbere nekatere kriterije za celo življenje, se trudi uresničevati to odločitev pred Gospodom, čeprav se to na zunaj ne izraža v obstoječem statusu. Ta izbira ni nič manj verodostojna in zavezujoča za osebo in njeno vest, če so jasni in pristni kriteriji, ob katerih oseba »uredi« celo svojo eksistenco. Oseba spozna svojo poklicanost, da bi živela po vrednotah, ki postanejo jasni kriteriji za nadaljnje življenjske izbire. Sama po sebi ji izbira nekega statusa, ki je pravno priznan, ne zagotovi vedno, da gre za pravo življenjsko odločitev, narejeno z vso odgovornostjo. Nekdo se lahko poroči, ne zato, ker je prepoznal, da ga Bog kliče v to, ampak ker mu to ustreza ali ker ga spodbudijo določene okoliščine, v katerih živi in od družbenih običajev. Ti razlogi niso verodostojni, da bi lahko govorili o resnični in odgovorni življenjski odločitvi. Druga oseba bi lahko zavest-

[19] *Novi duhovni poklici za novo Evropo*, 22: CD 76.
[20] Prav tam.
[21] Prim. D. Tettamanzi, *Verità e libertà. Temi e prospettive di morale cristiana*, 422.

no prevzemala vse obveznosti nekega stanu, a to ne bi zadoščalo za njeno avtentično uresničitev v resnici pred Bogom. Potrebno je, da oseba prepozna za svoje vrednote stanu, katerega je izbrala in jih prevzema kot od Boga ponujene skupaj s poklicanostjo. Samo na takšen način zavestno sprejme tisti status in ga živi na najbolj oseben način. Že obstoječi stanovi v Cerkvi lahko pomagajo osebi, da prepozna svojo pot, svoj poklic ter naredi odločitev, vendar pa je potrebno, da oseba to dojame in se za to odgovorno zavzema znotraj osebnega odnosa z Gospodom. To je življenjsko pomembno kajti, če bi se zgodilo, da se na zunaj vse poruši, pa ostaja odločitev in njen pomen za osebo.[22]

D) »Pot« odkrivanja osebne resnice

Življenjska odločitev je konkretna in osebna odločitev v vsej njegovi zgodovini. Človek z vso svojo osebnostjo, z vsem, kar je, ko izbira svoj stan, izbira pravzaprav sebe, svojo osebnost in enkratnost, smisel svojega bivanja v času in zgodovini. Ker ga to usodno in za vedno zaznamuje, je življenjska odločitev odločilna za njegovo življenje.

Proces dozorevanja osebe do življenjske odločitve je ponavadi dolg. V času do odločitve zbira oseba znotraj danosti in razmer izkuanje in osebno doumeva te izkuanje ter spoznavanje same sebe. Ob teh elementih bo naredila odločilni korak življenjske odločitve.

Spoznavanje samega sebe in svoje osebne zgodovine v procesu dozorevanja do življenjske odločitve zaobjema poznavanje svojih darov in danosti, svoje želje in meje. Poleg tega mora oseba dozorevati v razumevanju in procesu integracije svojega življenja: se soočiti z lastno življenjsko zgodbo, jo sprejemati v njenih svetlih in temnih straneh in obenem v njej prepoznati rdečo nit božjega načrta. Proces dozorevanja bo edinstven za vsakega posameznika in bo odvisen od značajske strukture vsake osebe, od družbenih in socialnih razmer, v katerih se nahaja, kakor tudi od objektivne zahteve izbire same oziroma javnega statusa, ki ustreza posebni izbiri. Ne nazadnje je ta proces dozorevanja odvisen tudi od tesnega in osebnega odnosa z Gospodom.

Proces iskanja in dozorevanja do življenjske odločitve se za verujočega človeka namreč odvija znotraj vere. To pomeni, da oseba postavi razumevanje samega sebe, lastne resnice in življenjske zgodbe znotraj odnosa z Bogom. Nič, kar zadeva njo in njeno življenje, ne ostane zunaj tega eksistencialnega odnosa. Vse postane vsebina dialoga z Bogom v molitvi: vse želje, vrednote, strahovi, dvomi, izkuanje ter vsa vprašanja glede predhodne, sedanje in prihodnje poti. Molitev omogoča osebi skupaj z refleksijo, razlikovanjem in posvetovanjem pri duhovnem vodstvu,

[22] Prim. S. Bastianel, *Moralità personale nella vita di fede*, Roma 1992, 279-280.

spoznavanje in doumevanje osebne resnice in poti v prosojnosti, svobodi in v vsej odgovornosti.

Znotraj verskega izkustva in dialoga z Bogom posameznik razume življenjsko odločitev kot »poklicanost«, kot nekaj, kar mu je dano, kot dar, ki ga svobodno sprejema. Tako je življenjska odločitev istočasno *sad* iskanja smisla in vrednot, *odgovor* Božjemu povabilu, v katerem prepozna svojo resnico, ter odločitev in sprejemanje tega povabila. Življenjska odločitev postane v tem oziru konkretni in osebni odgovor vere, ki bo zedinil in dal smisel celotnemu življenju.[23]

E) Proces dozorevanja in pomen krize

Narejeni življenjski odločitvi sledi proces dozorevanja človekove osebnosti, ko oseba dozori v motivacijah in namenih, ki so temelili in vplivali na življenjsko odločitev. V tem času oseba vedno znova obnovi svojo odločitev in skrbi za njeno ohranjevanje v zvestobi. V tem procesu posameznik dozori v osebni integraciji, ko naredi in zedinja vse delne in prihodnje izbire ter izkuanje z narejeno osrednjo življenjsko odločitvijo. Vedno znova, v majhnih kakor tudi v velikih izbirah, izbere posameznik tisti način uresničitve samega sebe, ki si ga je izbral, izključujoč vse druge načine uresničitve. Ker vse izbire izražajo temeljno odločitev, se skrb za temeljno odločitev uresničuje v prizadevanju za skladnost delnih izbirah, v iskanju, da bi vedno izražali temeljno naravnanost glede na kriterije življenjske odločitve.

Posameznik je etično odgovoren, da ohrani temeljno osebno resnico, po drugi strani pa vedno znova išče to resnico znotraj skladnosti in verodostojnosti svojega načina bivanja. Za kristjana to pomeni graditi resnico o samem sebi pred Bogom.

Optio fundamentalis in življenjska odločitev nista zagotovljena z enkratno, četudi iskreno odločitvijo, ampak ju je treba vedno znova poglabljati. S tem človek doseže tudi utrditev življenjske odločitve in možnost, da bi jo mogel do konca živeti v zvestobi. V tem smislu razumemo krizo v poklicanosti, ki jo vsak prej ali slej doživi. Vsaka kriza je priložnost za osebo, za ponovno ovrednotenje smisla in motivov odločitve. Je priložnost za utrjevanje osebe, če ta išče in odkrije resnične vzroke krize. Lahko pa je usodna, če posameznik prezira krizo in vse njene vzroke, kajti prav ti lahko počasi vplivajo na trdnost poklicanosti. Istočasno pa enake posledice povzroči pasivna drža, ko oseba ne more več dojemati in živeti svoje življenjske odločitve. V tem primeru življenjska odločitev lahko odmira, ker ni obnovljena in se ne poživlja. Vse te situacije nam jasno kažejo, kako se izguba življenjske odločitve ne zgodi nepričakovano, ampak ima svojo

[23] Prim. S. Bastianel, *La preghiera nella vita morale cristiana*, 29-30.

zgodovino. Vsaka opustitev glede zavestne skrbi za ohranitev življenjske odločitve je izgubljena priložnost za osebo, da utrdi in naredi svojo odločitev verodostojno in trajno.[24]

Ko se posameznik znajde v času krize, je zelo pomembna njegova pripravljenost, da v globoki iskrenosti do samega sebe in do Boga prepozna svoje meje, laži, kompromise ter vse skrite poskuse, da bi iskal zadovoljitve izven osebne resnice in življenjske odločitve. Prepoznanje in priznanje vsega tega vodita do sprave s seboj in z Bogom in do ponovnega odkrivanja in obnovitve primarne življenjske odločitve. Ko gleda na vso lastno zgodovino in išče prvotne motive za svojo življenjsko odločitev, oseba ne sme prezirati svojega dejanskega sedanjega stanu, vseh prevzetih dolžnosti, vsega, kar zdaj je in predstavlja tudi znotraj svojih življenjskih okoliščin in Cerkve. Posameznik ne nosi svoje etične odgovornosti samo do samega sebe in do svoje resnice, ampak tudi do družbe ter do svojega Gospoda, pred katerim je naredil življenjsko odločitev. Vzeti mora nase vse posledice svoje odločitve. Mnogokrat to, kar je treba prepoznati, ni začetna napaka, ampak bolj izkuanja zmote in lastne odgovornosti glede neživete odločitve. Kriza bi lahko bila priložnost, ki jo posamezniku ponuja Bog za ponovno osebno spreobrnenje. Je ponovna priložnost, da oseba resnično sprejema tisti dar, ki ji ga je Gospod naklonil v poklicanosti, kajti »Bog se ne kesa svojih milostnih darov in svojega klica« (Rim 11,29).

F) Nepreklicna odločitev: izziv za zvestobo samemu sebi, Bogu in bližnjemu

Kljub možnosti napak in nedoslednosti odločitev o »lastnem življenju« je odločitev za vse življenje. Življenjska odločitev mora biti brezpogojna, drugače ni življenjska odločitev. Poglejmo nekaj teoloških in etičnih temeljev za nepreklicnost take odločitve.

Če razumemo življenje človeka in življenjsko odločitev kot odgovor na Božji klic oziroma kot konkretni odgovor na Božjo ljubezen, se nam razkrivajo motivi za dokončnost življenjske odločitve. Božja ljubezen je vedno nedeljiva, dokončna, neizmerna in zastonjska. Bog, ki izvoli in kliče človeka, se mu popolnoma daruje in ga ljubi vedno kot celega človeka. Ali ni ta nepreklicna in dokončna Božja ljubezen vredna človekovega odgovora, ki velja za vse življenje? Smisel nepreklicne odločitve je, da se naredi »enkrat za vselej«. Primer popolne podaritve in ljubezni do konca najdemo v Kristusu. Kristus »je to storil enkrat za vselej, ko je daroval sam sebe« (Heb 7,27), » je stopil v svetišče enkrat za vselej ... s svojo krvjo, in dosegel večno odkupljenje« (Heb 9,12), zato »smo z daritvijo telesa Jezusa Kristusa posvečeni enkrat za vselej« (Heb 10,10). V Kristusu in njegovi

[24] Prim. K. Demmer, *Christi vestigia sequentes*, 271-272.

moči in milosti je človek sposoben pristnega in dokončnega odgovora Bogu. Ta dokončnost spada k najvišji človekovi plemenitosti in izraža ter dovršuje človekovo bogopodobnost. Tako more človek v nadčasovni svobodi razpolagati s svojim življenjem in odgovarjati Bogu z odločitvijo »za vse življenje«. S tem preseže vsak »če« in »toda«, ki se lahko pojavijo v prihodnosti in da posredno vsebino svojemu enkratnemu bivanju.[25]

Ko govorimo o nepreklicnosti življenjske odločitve, ne moremo mimo vprašanja zvestobe v njeni teološki in etični razsežnosti, kajti prav v zvestobi je močno živeti do konca to osrednjo življenjsko odločitev. Jasno je, da zaradi krhkosti in nestabilnosti človekove narave zvestoba ne mora biti utemeljena v človeku. Samo Bog more utemeljiti resnično zvestobo. On je edini zvest, Tisti, ki ostane zvest kljub človekovi nezvestobi: »Če se mi izneverimo, on ostane zvest, kajti sebe ne more zatajiti.« (2 Tim 2,13), pravi namreč sv. Pavel. Zaradi te nespremenljive Božje zvestobe more tisti, ki se izroči Bogu, ostati zvest. Vsak kristjan je ne glede na svoj življenjski stan deležen skrivnosti zvestobe med Kristusom in Cerkvijo in zato je poklican, da je s svojim življenjem priča te zvestobe v svetu, te dokončne zaveze med Bogom in človekom.[26]

S druge strani, ko govorimo o zvestobi kot etičnem temelju nepreklicne življenjske odločitve, govorimo o človekovi zvestobi do samega sebe, do Boga in do bližnjega. Človek, ki z življenjsko odločitvijo načrtuje tudi etične in socialne razsežnosti svoje prihodnosti, istočasno izraža svojo sposobnost, da živi življenje, ki presega čas in sedanji trenutek. Tega je zmožen, ker ima v sebi kot transcendentalno bitje istočasno združeno svojo preteklost, sedanjost in prihodnost. Preko življenjske odločitve oblikuje svojo identiteto in življenje v zvestobi do sebe in do bližnjih na odgovoren način: vsaka zvestoba vsebuje tudi znamenje obljube in dolžnosti, prevzete znotraj družbe do svojih bližnjih. V življenjski odločitvi in znotraj zavezanosti enemu stanu je zvestoba oblika ljubezni, ki presega čas in vsebuje nenehno odpovedovanje in darovanje samega sebe »tiju« oziroma bližnjim.[27] Če to velja za človeški »ti«, koliko bolj velja za tisti »Ti«, ki nas je izvolil in poklical in se je do krvi zavezal s slehernim človekom. Četudi lahko predpostavimo, da je zmožen živeti nepreklicno življenjsko odločitev samo tisti, ki je psihično, socialno in etično zrel pa po drugi strani ni dvoma, da zvestoba ponuja tistemu, ki ae ni zrel, priložnost za osebno zorenje in integracijo svoje osebnosti in življenjske zgodbe.

---

[25] Prim. A. Štrukelj, *Življenje iz polnosti vere*, Ljubljana [3]1995, 122-124.

[26] Prim. A. Štrukelj, n.d., 126-127.

[27] Prim. H. Kramer, *Scelte irrevocabili. Pretese di una ideologia o aiuto per la formazione della propria personalità cristiana*?, v: T. Goffi, *Problemi e prospettive di teologia morale*, Brescia 1976, 131-132.

G) Odločitev: dejanje svobode in pot k večji svobodi

Osebna resnica osebe je prisotna v različnih zgodovinskih korakih, v polnosti pa je implicitno prisotna v dejanju odločitve, razjasnjuje pa se v celotnem procesu dozorevanja, ki traja vse življenje.

Življenjska odločitev sama je na poseben način dejanje svobode. Jasno je, da svobode tukaj ne razumemo kot možnost človeka, da njegova odločitev ostane vedno odprta in jo lahko prekliče kadarkoli oziroma odločitev, ki ostane nejasna in sama v sebi brez pomena. Niti ne gre za svobodo, ki jo nekateri razumejo kot možnost posameznika, da dela in izbira, kar hoče, kadar hoče, brez meja in odpovedi, neodvisen od vseh obveznosti in vezi. Svobodo tukaj razumemo kot tisto sposobnost človeka, da se človek z ozirom na svojo najglobljo resnico zavestno in odgovorno odloči za nekaj dokončnega. Samo v tem primeru je človek najbolj svoboden in neodvisen od svojih strasti, od spreminjanja svojih želja in drž kakor tudi od zunanjih razmer. Svoboden je tisti človek, ki določi samega sebe zgodovinsko, nepreklicno, upoatevajoč enkratnost in dragocenost lastnega življenja. Svoboden je tisti, ki pozna svoje meje in se ne vara, ko samemu sebi prizna, da je njegova svoboda kljub vsemu omejena. Svoboden je tisti, ki določa in uresniči samega sebe v konkretni odločitvi oziroma v določenem življenjskem stanu; ki to sprejema v zvestobi za celo življenje.

Življenjska odločitev je dejanje viaje svobode tudi v smislu, da ni sad preračunljivosti, ampak je sposobnost človeka, da more upati in zaupati.

Čeprav je odločitev sama potrditev in izraz predhodne zgodovine človeka, pa človek vseeno ostane v trenutku odločitve svoboden, ker vse to sprejema kot dar in se odpre prihodnosti, ki je ne more do konca predvideti in spoznati. Kljub iskanju, pripravi na odločitev in procesu dozorevanja oseba ne more vedeti, kaj bo z njo in kako se bo vse to razvijalo. Človek mora tvegati in zaupati. Tu je odnos z Bogom precej odločilen, da zmore v zaupanju narediti ta odločilni korak, premagati tesnobo pred neznano prihodnostjo. Vedno bolj pogosto srečamo ljudi, ki ne morejo premagati tega temeljnega strahu. Družbeno okolje po svoje še bolj poveča to tesnobo, ko vedno bolj poudarja spremembo, novost, nestabilnost vseh stanov in socialnih struktur. Posameznik se čuti prepuščen lastni odgovornosti.[28]

Vse zgoraj povedano nam spregovori o odgovornosti pred katero se znajde vsak človek, ko z vso svojo enkratno zgodovino, v trenutku žiljenjske odločitve da enkraten in nepreklicni »pečat« ne samo svoji sedanjosti, ampak še bolj svoji prihodnosti.

[28] Prim. K. Demmer, *Christi vestigia sequentes*, 268.

Nepreklicnost življenjske odločitve in zvestoba sta dve razsežnosti svobode in obenem tudi pot k svobodi. »Vi ste poklicani k svobodi, bratje« (Gal 5,13). O kateri svobodi govori sv. Pavel? Za kakšno svobodo nas je Kristus osvobodil? Odgovor najdemo v Jezusu Kristusu. V Njem, maziljenim s Svetim Duhom, izžareva svoboda Sina, ki je razodeval polnost svobode v popolni pokorščini Očetu do smrti na križu. To je ustvarjalna svoboda kristjanov, svoboda, zaznamovana s Svetim Duhom. To je svoboda, v katero in h kateri nas je Bog poklical, v kateri prepoznamo osebno resnico in tisto pot, ki nas naredi svobodne za druge. Je svoboda, za katero nas je Kristus osvobodil s svojo smrtjo in vstajenjem, svoboda ljubezni eden za drugega v Kristusu, s Kristusom in na način, v katerem nas je Kristus ljubil. Kristusov odgovor ljubezni Očetu je šel v zvestobi do križa in se ni ustavil niti pred trpljenjem in smrtjo.[29]

Življenjska odločitev, njegova enkratnost in nepreklicnost, je za slehernega človeka pot rasti, pot k vedno večji svobodi; to se pravi k vedno večji ljubezni, kajti samo ljubezen je najviaje merilo naae svobode. Ljubiti tako, kakor nas je ljubil Kristus: to je tisto, kar nas dela svobodne za druge in za Boga.

4. Sklepne misli

Bog sreča človeka v zgodovini. Znotraj tega srečanja in dialoga človek spoznava samega sebe, svoj izvor in svojo lastno resnico. Znotraj tega odnosa z Gospodom preoblikuje svojo identiteto in določi svojo enkratno življenjsko zgodovino. V srečanju z Jezusom Kristusom človek spozna, da mu življenje ni samo darovano, ampak je tudi odreaeno. Zaradi tega bi se moral človek postaviti pred življenjsko odločitev v temeljni drži hvaležnosti, kajti ta odločitev ni sad njegovih sposobnosti in samoodločitve, ampak se mu razodeva kot milost, kot dar. To je dar poklicanosti, ki za vsakega človeka izžareva na poseben način svetlobo velikonočnega jutra, kot dar Vstalega Kristusa, kajti tako kot Marijo Magdaleno je Vstali Kristus vsakega poklical po imenu. V tem imenu je skrita lastna identiteta in resnica vsakega človeka. Edini ustrezni odgovor temu klicu more biti odgovor popolne ljubezni in izročitve samega sebe Bogu.

Sad te izročitve je mnogo več, kakor si sami lahko mislimo, ker je nemogoče, da bi človek do konca predvidel uresničitev samega sebe, ko se to zgodi znotraj popolne izročitve Bogu. Sad ljubezni presega naravne danosti in življenjske okoliščine, kadar se človek celostno preda Bogu v zvestobi do konca in s tem sebe uresniči v osebnem življenjskem odgovor ljubezni.

[29] Prim. S. Baloban, *Spirito e vita cristiana nella teologia morale di Bernhard Härring*, Roma 1988, 148-149.

Na pragu tretjega tisočletja, ko Cerkev na Slovenskem išče s sinodo nova pota in odgovore na znamenja časa in na Božje povabilo »Izberi življenje«, nas spodbujajo sledeče besede: »Potrebni so očetje in matere, ki so odprti življenju in daru življenja; možje in žene, ki pričujejo in poveličujejo od Boga blagoslovljeno lepoto človeške ljubezni; osebe, sposobne dialoga in 'kulture ljubezni' za posredovanje krščanskega oznanila v jeziku današnje družbe; izobraženi in preprosti ljudje, sposobni izražati jasnost resnice in moč krščanske ljubezni v vsakdanji družbi in v odnosih na delu in v prijateljstvu; žene, ki v krščanski veri odkrijejo možnost v polnosti uresničiti svojo ženskost; duhovniki velikega srca, kot je srce Dobrega Pastirja; stalni diakoni, ki oznanjajo besedo in prostovoljno strežejo najbolj revnim; ... Evropa potrebuje novih pričevalcev vere in lepote verovanja, pričevalcev, ki bodo zaupanja vredni verniki, pripravljeni darovati življenje ...«(CD 76,12).

Povzetek: **Giovanna Parracino SL, Življenjska odločitev kot prostor celostne uresničitve človeka**

Znotraj srečanja in odnosa z Bogom ter temeljne odločitve oziroma naravnanosti na Boga in na dobro človek spoznava samega sebe in smisel svojega bivanja, odkriva svojo enkratno življenjsko pot, pomen svoje preteklosti, sedanjosti in obenem tudi prihodnosti. Vse to človek izrazi in uresniči kot zadnjo resnico o sebi in njegovi eksistenci v življenjski odločitvi. V procesu dozorevanja in osebne integracije to odločitev mu bo skupaj s svojimi vrednotami dala tudi kriterje in pomembne življenjske usmeritve. Zaradi teh razsežnosti odločilnega pomena, je življenjska odločitve zaznamovana s dokončnostjo, enkratnostjo in nepreklicnostjo. Razodeva se kot prostor celostne uresničitve osebe v ljubezni in pot rasti k vedno večji svobodi.

Ključne besede: temeljna odločitev, izvolitev, poklic(anost), etična odgovornost, svoboda.

Summary: **Giovanna Parracino SL, Decision of Life as the Locus of Human Fulfilment**

Within the encounter with God, the relation to Him and the basic decision in favour of God and of the good, man get to know himself and the meaning of his existence and discovers his unique journey through life as well as the meaning of his past, his present and also of his future. Man expresses and fulfils all this as the last truth about himself and his existence in his decision of life. In the course of maturing and personal integration this decision will give man, in addition to its values, also criteria and im-

portant orientations of life. Due to these decisive dimensions, the decision of life is marked by its finality, uniqueness and irrevocability. It reveals itself to be the locus of the loving fulfilment of the person and the path towards a growing freedom.

Key words: basic decision, election, calling, ethical responsibility, freedom

Pregled (1.04) UDK 378.62:113 (047)

Janez Juhant

Dekanovo poročilo o delovanju Teološke fakultete v obdobju 1994-1999

1. Oktober 1999

Dekansko službo sem sprejel v času preoblikovanja Univerze v Ljubljani po novi zakonodaji o visokem šolstvu, ki je prevevala razprave v takratnem Znanstveno-pedagoškem in Plenarnem svetu Univerze. Za Univerzo in našo fakulteto so bili to pomembni časi preobrazbe oziroma prehoda iz samostojnih članic v povezano oziroma integralno ustanovo. Pri vključitvi v Univerzo Teološka fakulteta ni imela posebnih težav, pač pa so druge članice imele v teh letih in imajo še danes probleme z integracijo in sodelovanjem v Univerzi kot celoti. Razprave v Senatu Univerze so se po novi zakonodaji iz leta 1994 sukale večinoma okrog vprašanj integracije oziroma centralizacije Univerze. Vloga članic in njihove avtonomije v teh procesih ter njihovo medsebojno sodelovanje ni bilo jasno. Potrebno je bilo določiti habilitacijske postopke in druga pravila Univerze kot celote. Tudi ni manjkalo različnih političnih pritiskov oziroma poskusov nekaterih skupin, ki so si želele prilastiti Univerzo.

Teološka fakulteta je v tem obdobju odigrala tvorno vlogo. Predlagali smo rektorja in prorektorje v prvem mandatu, ki so bili kasneje tudi izvoljeni, konkurenčni kandidati so sicer poskušali volitve ovreči z drugimi sredstvi.

Pri vključitvi v Univerzo je bil pomemben habilitacijski postopek, ki ga je Univerza pod vodstvom rektorja akad. prof. dr. Miha Tišlerja izpeljala za naše profesorje. Komisija je namreč ugotovila, da so naši profesorji popolnoma primerljivi z drugimi univerzitetnimi profesorji. To usposobljenost so potrjevali tudi nadaljnji habilitacijski postopki naših kandidatov, ki so doslej potekali brez težav. Prav tako so se naši profesorji dejavno vključevali v univerzitetne komisije in druga telesa ter postajali enakopravni sogovorniki pri univerzitetnem delu in tako odpravljali še kje prisotno miselnost, da znajo teologi zgolj maševati.

Pomembno delo pa je potekalo na ravni odnosa Teološka fakulteta in Ministrstvo za šolstvo in šport (MŠŠ) ter Ministrstvo za znanost in tehnologijo (MZT). Fakulteta pri vključevanju v Univerzo ni bila usposobljena za zahtevne upravljalske procese. Posebej problematično je bilo pre-

majhno finančno ovrednotenje programov teološkega študija, kar je v začetnih letih povzročalo velike težave pri financiranju naše dejavnosti in ustvarjalo neenake pogoje predvsem za profesorje višjih letnikov. Z energičnimi posegi smo uspeli te razlike uskladiti in ustvariti primerljiv finančni sistem. Tako je potekla dolgotrajna borba za priznanje petletnega programa teologije pri MŠŠ. Dolgotrajna usklajevanja so omogočila, da je fakulteta dobila najnujnejše odobritve delovnih mest, da lahko vsaj za silo pokriva svojo dejavnost. Seveda se bo treba v prihodnje še boriti za optimalno zasedbo.

Veliko naporov smo vložili v posodobitev učnih procesov in programov in to delo čaka tudi prihodnje vodstvo. Poleg petletnega dodiplomskega programa teologije smo v tem času uveljavili tudi program univerzitetnega podiplomskega in specialističnega študija. Zaradi pritiskov bivših borcev zoper religijo, ki še vedno vedrijo na družbeno-političnem nebu in s sociološkimi prijemi določajo mesto in vlogo religije in teologije v družbi, je specialistični program religiologije prišel le do Komisije za humanistiko pri Svetu za visoko šolstvo Vlade RS. V zadnjem času potekajo usklajevanja za dodatno izobraževanje za predmet verstva in etika med Filozofsko fakulteto in nami. To usklajevanje bi bilo dobro poglobiti v smislu večjega sodelovanja v kreditnem sistemu in morda tudi podiplomskih programov. Seveda pa je to odvisno predvsem od pripravljenosti partnerjev za enakopravno in predvsem pošteno sodelovanje.

Kreditno ovrednotenje podiplomskih programov je namreč samo prvi korak k nadaljnjemu povezovanju v okviru Univerze in v mednarodnem prostoru. To povezovanje pa zahteva intenzivno delo in predvsem pripravljenost za medsebojno usklajevanje znotraj posameznih kateder, članic, univerz in v okviru mednarodnih povezav. Zato bo tudi potrebno nadaljnje delo in koordinacija med strokami doma in na univerzi. Vedno bolj se bomo morali usposabljati za tekmo, sicer ne bomo mogli osvajati družbenega prostora ne doma ne v svetu. V tem smislu smo postavili prve osnove. Zdi pa se, da se žal podobno kot v državi tudi sem ter tja med nami skušajo uveljavljati protekcionizem in privilegiranost, ki včasih zavirajo vstop in dostop mlajšim v pedagoške in raziskovalne procese ter otežujejo strokovno izmenjavo in medsebojno človeško in pedagoško dopolnjevanje. Teološka fakulteta kot eminentno humanistična, torej človeku posvečena ustanova, se mora takim pastem bolj kot druge članice Univerze izogibati in biti glede tega drugim zgled in spodbuda za čimbolj celostno upoštevanje človeka kot presežnega bitja.

Vključevanje in sodelovanje profesorjev po novi zakonodaji o javnih uslužbencih pomeni tudi izbiro in obvezo, da profesor svojo zaposlitev v glavnem opravlja na Univerzi. Če je zaposlen drugje, se lahko maksimalno - z dovoljenjem univerzitetnega vodstva - zaposli do enotretinjsko izven univerze. Če opravlja pedagoško ali znanstveno-raziskovalno delo, se pravi

dejavnost, ki je plačana iz proračuna, lahko vse skupaj obsega le 100% plače in se sešteva. To pomeni, da profesor ne more biti zaposlen na dveh delovnih mestih in biti na obeh tudi plačan. Zakonodaja bo tako delovanje vedno bolj sankcionirala.

Pomembni dogodki za fakulteto

Leta 1992 vključitev v Univerzo (pod vodstvom dekana prof. dr. Metoda Benedika).

Leta 1994 po zakonu o Univerzi teološka fakulteta posluje kot enakopravna članica Univerze.

Leto 1994/95 je bilo najbolj kritično leto zaradi težav finančnega poslovanja.

Leto 1996 MŠŠ prizna petletni študijski program teologije.

Leta 1998/99 smo uspeli postaviti na TEOF dve znanstvenoraziskovalni skupini in dobili odobritev za financiranje s strani MZT.

Finančna rast je razvidna iz priložene finančne statistike in pove, da smo se v teh letih okrepili in dosegli zadovoljivo raven finančnega poslovanja, čeprav bi lahko predvsem z raziskovalnimi programi okrepili svojo dejavnost.

Prihodki	**v 000 SIT**	**indeks**
V letu 1995	149.357	
V letu 1996	184.600	123
V letu 1997	250.469	135
V letu 1998	263.396	105
Povprečni mesečni dohodek		
V letu 1996	118.570 SIT	
V letu 1996	111.590 SIT	
V letu 1997	141.100 SIT	
V letu 1998	142.980 SIT	
Število zaposlenih		
V letu 1995	35	
V letu 1996	50	
V letu 1997	50	
V letu 1998	50	

V času mojega mandata so postali redni profesorji dr. Drago Ocvirk, dr. A. Slavko Snoj in dr. Anton Štrukelj, v doktorje znanosti s področja teologije pa so bili promovirani: dr. Christijan Gostečnik, dr. Anton Jamnik, dr. Bogdan Kolar, dr. Julka Nežič in dr. Magdalena Šverc.

V tem času sta se upokojila prof. dr. France Oražem in prof. dr. France Rozman, vzporedno zaposlitev pa je z izjavo za upokojitev omogočil prof. dr. Rafko Valenčič.

V tem času so prejeli odlikovanja oziroma bili imenovani naslednji člani našega zbora: redni član akademije prof. dr. Jože Krašovec, član evropske akademije v Salzburgu prof. dr. Stanko Ojnik, zaslužna profesorja Univerze v Ljubljani prof. dr. Marijan Smolik in prof. dr. France Oražem, Univerze v Mariboru pa prof. dr. Stanko Ojnik.

Umrli so doc. dr. Franc Plemenitaš, akad. prof. dr. Anton Trstenjak, prof. Karl Jaš, doc. dr. Jože Rajhman in prof. Otmar Črnilogar.

Odprti problemi in naloge za prihodnost

Teološka fakulteta je imela v času mojega mandata redne stike z velikim kanclerjem in nadškofom in metropolitom dr. Alojzijem Šuštarjem, ki je spremljal njeno delo in tudi podpiral njene odločitve. Posebej pomembno je bilo, da je TEOF v soglasju in s podporo velikega kanclerja opravila vse potrebno za ponovno vključitev v Univerzo. S prihodom novega velikega kanclerja dr. Franca Rodeta smo te dobre stike vzdrževali naprej. Osebno sem velikega kanclerja obveščal tudi o delu na TEOF in ga seznanjal z vsemi pomembnimi dogajanji. Imeli smo tudi srečanja s slovenskimi škofi in redovnimi ordinariji, razen zadnje leto, ker je bilo rečeno, da tako srečanje ni potrebno. Slovenske škofe smo seznanili tudi z namero o novih študijskih programih, vendar nismo od njih dobili nobenega mnenja. Teološka fakulteta je v skladu z možnostmi izobraževala ob pomoči obeh ministrstev nove kadre in pridobivala nove sodelavce. Praviloma smo te sodelavce, če so bili to člani škofij ali redovnih skupnosti, opozorili, da pridobijo ustrezno soglasje ordinarijev. Po Statutu Teološke fakultete smo za nove sodelavce (docente - soglasje kongregacije, izredne in redne pa veliki kancler) prosili za nihil obstat. Ker so postopki vezani na habilitacijo, tako v univerzi, kot na zahteve kongregacije, trajajo postopki včasih razmeroma dolgo. Specifičen položaj Teološke fakultete pod dvema jurisdikcijama, včasih take procese tudi otežuje vendar pa zagotavlja toliko večjo kvaliteto. Za ostale sodelavce je predvidena pristojnost fakultete same in v skladu s tem so potekali postopki. Zadnje čase se je žal zgodilo, da nekatera imena niso bila sporočena ordinarijem, čeprav smo kandidate pod jurisdikcijo oziroma predstojnike kateder opozorili na dogovor z ordinariji.

Glede na pripravo novega programa visokega šolstva bo potrebno tudi nadaljnje prizadevanje za uveljavitev teološkega študija v teh programih. V zvezi s tem se bo ponovno postavil status TEOF, medsebojni odnos državne in cerkvene jurisdikcije in še posebej problem mariborske enote TEOF. V zvezi s tem se bo postavilo tudi vprašanje financiranja TEOF in njenega delovanja na relaciji Cerkev - država.

Še naprej se bo treba prizadevati za še boljšo kadrovsko zasedbo, predvsem pa okrepiti nekatera področja.

Z letošnjim letom se bo začel nov način financiranja Univerze, ko bo za plačevanje delovanja fakultete oziroma Univerze pomembno število študentov, ki se vpišejo in ki diplomirajo. Dokončno bo stopil v veljavo leta 2005 in bo zaostril financiranje posameznih članic glede na število vpisanih in diplomiranih študentov. Tudi to bo spodbudilo večjo zavzetost profesorjev za študente, ki so glavni razlog našega delovanja na Univerzi.

Leta 2000 bomo začeli z mednarodno izmenjavo, ki smo jo podpisali letos s teološkimi fakultetami univerz Gradec, Regensburg, Innsbruck in Leuven. Potrebno bo poiskati nadaljnje partnerje in razširiti mrežo sodelovanja. V teku so pogajanja z Glasgowom. Odgovorna s strani Teološke fakultete, doc. dr. Bogdan Dolenc in Rudolf Gojmir Južnić, bosta morala skrbeti za uresničevanje programa.

Teološka fakulteta dobiva vedno več izrednih študentov, za katere bo dobro urediti posebno skrb, ki naj bo v pristojnosti prodekana za študijske zadeve. Prav tako se v redni program podiplomskega izobraževanja v zadnjih letih vpisuje dovolj študentov, da dobimo tudi državno podporo. Tudi zanje bo treba organizirati vsaj nekaj rednih predavanj, kar je v pristojnosti prodekana za znanstveno-raziskovalno dejavnost.

Pomembno vprašanje nadaljnjega delovanja TEOF je tudi prostorska in kadrovska zasedba knjižnic v Ljubljani in v Mariboru, čeprav smo organizacijsko in poslovno na novo uredili knjižnici v Ljubljani in v Mariboru v novih prostorih, ter na obeh krajih tudi po zaslugi profesorjev in drugih darovalcev pridobili veliko novih knjig.

Ocena stanja

Teološka fakulteta je v zadnjih letih napravila nekaj pomembnih korakov za uveljavljanje teologije v Cerkvi in družbi. Za to pot smo se enodušno ob podpori velikega kanclerja odločili v celotnem profesorskem zboru z zahtevo po ponovni vključitvi v Univerzo. Prepričani smo namreč, da bo teologija tako lažje odigrala svojo vlogo v procesih družbenega preoblikovanja in uveljavljanja teologije kot znanosti nad znanostmi pri razreševanju pomembnih problemov sodobnega človeka in sveta. Zavedamo se – to je obenem naloga in prednost teologije – da smo predstavniki panoge, ki brani človekovo integriteto in odpira duhovna prostranstva. Tako pa prispevamo k humanemu in celostnemu razvoju človeštva in ta naloga bo v prihodnje še bolj pomembna kot doslej, zato dela teologom ne bo zmanjkalo.

Profesorski zbor in zbor uslužbencev se je prenovil in pomladil. Hvala Bogu imamo dokaj dobro pokrita mesta in na razpolago ali na poti tudi

mlade, perspektivne kadre. Po izsledkih študentskih anket so te spremembe zelo pozitivno vplivale na razvoj pedagoškega procesa in dolgoročno tudi na znanstveno-raziskovalno dejavnost na ustanovi. V zvezi s tem je potrebno znova poudariti, da izsledki anket vplivajo na oceno v habilitaciji, zato je treba mnenje študentov upoštevati. Sicer smo tu predvsem zaradi študentov in je prav, da to spoštujemo.

Katedre bi morale vprašanju kadra posvečati vse večjo pozornost. Pri tem bi se morali odločati po kriterijih primernosti, sposobnosti, predvsem pa intelektualne poštenosti in delavnosti ter opuščati karierizem in podobne vzporedne pojave in nevarnosti, ki dolgoročno ustanovi povzročajo bolj težave kot prinašajo resnični napredek. K temu pa nas bo vedno bolj silil razvoj, kajti svetovni tekmovalni procesi ne bodo mogli zaobiti kvalitete in uspešnosti. Profesor največ naredi z vzgojo dobrih sodelavcev, tako je poudarila večina udeležencev na posvetu svetovnega združenja univerzitetnih prezidentov julija letos v Bruslju, kar pa je tudi splošno znana modrost.

Kot je razvidno iz Seznama predavanj za tekoče študijsko leto, je fakulteta pridobila veliko novih sodelavcev, med katerimi so tudi po oceni študentov zelo perspektivni znanstveni in pedagoški delavci. Na nekaterih področjih bo treba vrzeli še izpopolniti, še bolj pa bo treba skrbeti za zdravo tekmovalnost, ob skrbi za korektno krščansko sodelovanje in predvsem graditvi na izkušnjah starejših sodelavcev.

Menim, da se fakulteta primerno odziva na potrebe prostora in časa in svoje delovanje prilagaja potrebam sodobnega človeka v Cerkvi in v novi državi Sloveniji ob upoštevanju evropskih in svetovnih povezovalnih trendov.

Fakulteta se je kljub pomanjkanju dote na znanstveno-raziskovalnem področju uspela organizirati in prilagoditi zahtevam MZT. Nadpovprečno dobro je v primerjavi z drugimi uveljavila svoji dve programski znanstveno-raziskovalni skupini. Bo pa potrebno še krepiti mednarodno in domačo znanstveno dejavnost ter znanstvenemu razvoju doma in v svetu nuditi idejne in etične podlage za preživetje človeka in družbe. V tem smislu bo vloga teologije tudi v prihodnje vedno bolj pomembna, treba se bo seveda ustrezno organizirati in čimbolj dejavno posegati v procese razvoja in izobraževanja.

Kljub nezadržnemu pritisku dela javnosti na Cerkev, s tem pa posredno tudi na teologijo in našo ustanovo, nam je skoraj uspelo ohraniti število študentov iz prvih let. Kakovost študentov je dobra in tudi naprej si bo treba prizadevati, da bi premagovali ozkosti, ki se včasih pojavljajo med različnimi kategorijami študentov, predvsem med škofijskimi bogoslovci in laiki. Za prihodnost Cerkve in družbe je krepitev dobrih odnosov med študenti teologije velikega pomena. Za takšno sodelovanje so pomembni tudi profesorji in njihova odprtost in pripravljenost, da čimbolj pomaga-

jo vsakemu študentu, ne glede na njegovo usmeritev pri intelektualnem in duhovnem napredovanju. Nikoli nisem dajal prednosti laikom pred kleriki, zavzemal sem se za to, da bi kleriki in laiki dobro sodelovali na enakopravni ravni in se dobro pripravili na kasnejše sodelovanje v Cerkvi in družbi. V tem oziru je pomembno, da se tudi kleriki počutijo enakpravne partnerje v tem procesu. Po besedah brazilskega nadškofa Helderja Camare, ki mu jih je izrekel njegov oče pred duhovniškim posvečenjem, pa sebičnost in duhovništvo ne gresta skupaj.

Teološka fakulteta bo tako na Univerzi kakor v družbi lahko prispevala h kulturi miru in sodelovanja, kar je danes splošna naloga Univerze doma in v svetu. Škoda bi bilo, če bi profesorji zaradi kakršnikoli ozkih interesov ovirali te procese.

Fakulteta torej ostaja pomembna ustanova Cerkve na Slovenskem obenem pa je seveda tudi ustanova družbe in tega ne bi smeli spregledati. Ni nujno, da se obe dejavnosti popolnoma prekrivata. Dvoje jurisdikcij je za Teološko fakulteto porok večje kvalitete, delavnosti, odprtosti in sposobnosti, da sodobnemu človeku oziroma svetu posredujemo znanje, predvsem pa sposobnost celostno urejati ta razvoj. Odgovorni smo za to, da svetu posredujemo usposobljene ljudi, ki bodo znali tvorno sooblikovati pomembne sodobne razvojne procese tako, da bo v njih zagotovljena humanost, duhovna svoboda in predvsem odprtost za vrednote, ki so podlaga uspešne prihodnosti naše in svetovne družbe.

V zadnjih letih smo si v tem duhu prizadevali za tvorno sodelovanje znotraj fakultete, univerze, Cerkve in družbe. Osebno želim, da bi ohranjali in krepili tega duha. Naša ustanova je sicer tudi odraz posameznikov, vendar ne zaprtih v svoj svet in svojo znanost. Še bolj pa bo močna prek povezanih posameznikov in skupin, prek medsebojne usklajenosti, povezanosti ter pripravljenosti za skupno delovanje, za izmenjavo in posredovanje znanja ter predvsem za kolegialno oporo in pomoč pri teh nalogah. Teološka fakulteta mora posebej skrbeti za takšnega duha v smislu svojega temeljnega poslanstva, ki ga njeni člani ne iščejo le v stroki, ampak, kot sem prepričan, temeljijo predvsem v veri in v zavezanosti služiti bratom in sestram v Cerkvi in družbi. To torej ni neobvezno poslanstvo delavcev te ustanove, ampak zaveza, ki ima globlje temelje in to sodobni svet od nas upravičeno pričakuje ali celo terja. Posebej je to obveza znanstvenikov in akademskih učiteljev in kot je dejal nekdo: znanje je kot ljubezen, nikoli ga ni dovolj. Bogato, odprto in predvsem s človeškim in božjim duhom prežeto znanje naj bi v globalizacijskih trendih omogočalo ohranjanje človeške kulture in tako tudi preživetje človeka.

Na srečanju univerzitetnih voditeljev v Bruslju julija letos so razpravljavci, večinoma rektorjih univerz z različnih krajev sveta, od Belgije, Nemčije, Rusije, ZDA do Zaira, Sudana, Južne Afrike, Indije, Kitajske, Japonske, Nove Zelandije, iz svojih različnih kulturnih pogojev univer-

zitetnega delovanja ugotavljali, da postaja univerza edini svobodni prostor družbe, kjer naj se goji kritičnost, usposablja za mirovno kulturo, predvsem pa ohranja človeškost. Univerza pa bo to le, če bodo njeni člani to resnično hoteli, če se bodo v tem prizadevanju tudi povezali in pri tem tudi delovali.

Univerza bo vedno bolj izpostavljena izzivom politične, socialne in kulturne prenove sveta, ki jo povzroča globalizacija, tj. poenotenje življenja in človeškega prizadevanja po vsem svetu. Za ohranitev človeka in narave v teh procesih bo Univerza kot raziskovalna, vzgojno-izobraževalna in tako strateška ustanova igrala odločilno vlogo, če bo sposobna sprejeti izzive, ki jih prinaša ta razvoj in jih dejavno usmerjati ter svoje znanje prilagoditi sodobni govorici. Posamezne idejne, nacionalne, kulturne in verske skupnosti bodo zato morale vložiti izjemne napore, da bi mogle zdržati globalno tekmo in se ohraniti pri življenju. Sodobni tekmovalni procesi bodo omogočili preživetje le sposobnim, svobodnim in izobraženim. Za te naloge jih bo Univerza lahko pripravila le, če si bo izborila svobodni prostor raziskovanja in poučevanja, se prilagajala zahtevam, a jih obenem s svojo identiteto dejavno razvijala. Ta identiteta vključuje predvsem temeljito znanje na vseh področjih univerzitetnih disciplin in sposobnost, da univerza to znanje posreduje v spremenjenih in zahtevnih pogojih sodobnega življenja tudi v družbeni prostor. Podobno velja tudi za našo ustanovo in želim ji stalne modrosti na tej poti. To potrjujejo tudi s svojimi pedagoškimi prizadevanji.

Fakulteta je v tem času izdala več novih publikacij, predvsem pedagoških priročnikov in knjig v okviru znanstvenih publikacij Teološke fakultete. To dejavnost bo treba še bolj okrepiti, še bolj pa poskrbeti za večjo tržnost naših publikacij in njihov medijski odmev. Pri nekaterih univerzitetnih profesorjih prevladuje mnenje, da teologi premalo znanstveno publicirajo. Naši člani so sodelovali na različnih simpozijih, med katerimi je bil gotovo najodmevnejši znanstveni simpozij o interpretaciji Svetega pisma pod vodstvom akad. prof. dr. Jožeta Krašovca. Pod vodstvom naših profesorjev in v sodelovanju s profesorji drugih članic je izšel nov prevod Svetega pisma. Leta 2001 pa je v Gradcu in Mariboru predviden simpozij o vlogi teologije v Cerkvi in družbi, ki ga organiziramo v vodstvu Evropskega združenja katoliških teologov (EZKT). V ta namen smo imeli že sestanke z vodstvom Kongregacij za nauk vere in za katoliški pouk, sestanek kuratorija EZKT. Ponovni sestanek z vodstvom omenjenih kongregacij je predviden novembra v Rimu, posvet kuratorija pa oktobra naslednje leto v Ljubljani. Naši profesorji vedno bolj sodelujejo na mednarodnih simpozijih, delujejo na tujih univerzah in s tem krepijo svojo znanstveno razgledanost.

Ob koncu se zahvaljujem vsem, ki ste s svojim sodelovanjem omogočili, da smo dosegli omenjene rezultate. Ne bom nikogar posebej omenjal, da

tako drugim ne bi napravil krivice. Opravičujem se, če sem komu povzročal težave s svojim delom. Nikomur nisem zavestno hotel napraviti kakšne krivice, če sem pogrešil, sem skušal to tudi pojasniti in popraviti. Če je še kaj v zraku, prosim, da mi ob koncu poveste, da predložim nasledniku, da stvari popravi. V svojim delu sem bil včasih hiter, morda do koga tudi nepotrpežljiv in zato prosim za razumevanje. Pri svojem delu sem večinoma naletel na veliko dobre volje in če smo dosegli uspehe, je to sad našega dobrega sodelovanja. Vesel bom, če bo v smislu izjave, ki mi jo je nekdo rekel osebno, da smo marsikaj dosegli, s pripravljenostjo in odprtostjo delo teklo naprej in bomo dosegli še boljše rezultate.

Nasledniku in ekipi, ki jo je izbral, želim na tej poti veliko potrpežljivosti in dobre volje ter tudi dobro sodelovanje uslužbencev, kar lahko rečem za svoj mandat in se vsem za to še enkrat posebej zahvaljujem. Upam, da zato odslej pri vas kot profesor ne bom imel težav, pa tudi ne privilegijev, pač pa le razumevanje kot doslej.

Terezija Snežna Večko, *Divine and Human Faithfulness. General Observations and the Place of the Concept in the Psalms,* Biblische Notizen - Beiheft 10, München 1995, 133 str.

Delo je izšlo v angleškem jeziku v zbirki monografij, ki izhajajo ob reviji Biblische Notizen. Avtorica je za to izdajo pripravila razpravo, ki je pravzaprav del njene doktorske disertacije iz leta 1985. (Zato je prav, da je poleg njenega imena na naslovni strani zapisano tudi ime mentorja: »with the cooperation of Jože Krašovec«.) Takoj je treba povedati, da je avtorica v opombah pokazala, da pozna tudi slovstvo, katerega izid sega v pozna osemdeseta in devetdeseta leta. Medtem ko je v disertaciji razpravljala o pojmu zvestobe v celotni hebrejski Bibliji, se tu omejuje na knjigo Psalmov. Zato v prvem poglavju (str. 9-42) logično podaja uvodne teme, ki sicer veljajo za celotno hebrejsko Staro zavezo. Tu gre za slovarsko opredeljevanje pomena hebrejskih besed za zvestobo, za razčlenitev glagolskih in samostalniških izpeljank iz korena 'mn, pomensko sorodnih besed, značilnih besednih parov, sinonimov in antonimov. Dodana je še informacija o tem, kako Septuaginta, ki je pozneje vplivala na latinske in druge prevode, prevaja hebrejska izraza 'ĕmet in 'ĕmûnah. Tako bralec dobi vpogled v problematiko, saj že lingvistične razprave in slovarji nakazujejo tako pomensko bogastvo posameznih besed kakor tudi zapletenost odločanja, kaj kaka beseda označuje v konkretnem sobesedilu in kako bi jo najbolj ustrezno prevedli v sodobni evropski jezik.

Drugo poglavje dela je najobširnješe (str. 45-107). V njem avtorica po vrsti obravnava tiste psalmske vrstice, v katerih se pojavljata besedi *'ĕmet* ali/in *'ĕmûnah*, kolikor se nanašata na Boga kot osebek. To je trinajstindvajset psalmov od Ps 25 do Ps 146. V nekaterih se beseda pojavi le enkrat, v drugih v več vrsticah. V nekaterih enotah avtorica upošteva po dva ali več psalmov, ker gre za isto besedilo. Opozarja tudi na značilne besedne dvojice in druge izraze, ki se nekako po pravilu pojavljajo v bližini iskanih besed. Pri vsaki enoti dobimo osnovne informacije o vrsti psalma in njegovi zgradbi. Opozarja tudi na različna mnenja med komentatorji in jih kritično vrednoti. Avtorica tako razmeroma obširno prikaže sobesedilo, da bi tako laže odkrili, kakšen odtenek pomena zvestobe je v konkretni besedi. Pri tem upošteva temeljne komentarje in primerja stare in sodobne prevode. Pokaže se, da pojem zvestobe redno bolj ustreza kontekstu kakor pa abstraktni pojem resnice. Bog je resničen prav v odnosu do ljudi in do svoje besede. Ljudje se nanj in na njegovo besedo lahko zanesejo. Psalmist se v prosilni molitvi sklicuje na to, kako je Izraelov Bog spolnjeval svoje obljube v preteklosti. Kljub temu, da mora včasih ugotavljati, kako vse kaže, da Bog ne ravna v skladu z obljubami, premaguje razočaranje z novim zaupanjem, da se bo Bog izkazal zvestega. V svoji zvestobi Bog rešuje svoje ljudstvo in pravičnega,

ki vanj zaupa. Hkrati in prav zaradi tega reševanja tudi uničuje sovražnike svojega ljudstva in grešnike, ki ogrožajo pravičnega molivca. Tako se Božja zvestoba izkazuje v odnosu in v dejanju. Tu se kaže Božja dobrota *(ḥesed)* in pravičnost *(ṣedeq/ṣĕdāqāh)*. Tako ob iskanju pomenske globine besed *ĕmet* in *ĕmûnāh* avtorica odkriva tudi smisel drugih besed. Besedni par *ḥesed* in *ĕmet* sicer pogosto prevajajo kot 'ljubezen' in 'resnica', pa često nastopata kot popolnoma vzporedna izraza in oba označujeta Božjo zvestobo. Ta lastnost zaveznega Boga se kaže tako v prošnjih psalmih kot v hvalnicah.

Tretje poglavje je zelo kratko (str. 111-122). Tu gre za človeško zvestobo, kot ju izražajo izpeljanke iz korena *'mn* v psalmih. V petih psalmih, kolikor je teh primerov, avtorji psalmov govorijo predvsem o odsotnosti zvestobe med ljudmi in človeške zvestobe do zvestega Boga. S tem psalmi posredno še bolj osvetljujejo Božjo zvestobo; Bog vztraja in je njegova beseda zanesljiva, čeprav Izrael ali posamezni vernik prelamlja svojo besedo in izdaja svoj ljubezenski odnos do sočloveka in do Boga.

Avtorica večkrat poudari, da se stvarnost odnosov, za katere gre v omenjenih besedah, ne razbira samo iz besedil, kjer se besede pojavljajo. Tako v psalmih kot v drugih delih Svetega pisma se srečujemo z Božjo pravičnostjo, dobroto in zvestobo, čeprav v besedilih ni besed, ki jim to delo posveča posebno pozornost. Tudi človeška zvestoba se kaže v dejanjih in specifičen besednjak ni nujno potreben. Zato besedne statistike nikakor ne morejo odkriti vsega vsebinskega bogastva svetopisemskih besedil. Vendar taka razprava, ki analizira pomensko bogate besede v njihovem kontekstu in odkriva pomenske odtenke, dragocen prispevek za razumevanje svetopisemskega sporočila. Razprava o Božji in človeški zvestobi prinaša veliko več kot napotke za prevajalce, čeprav tudi ta vidik ni zanemarljiv. Sicer pa bi razpravo lahko označili kot pomemben prispevek k biblični teologiji. Delo odlikuje tudi pretehtanost in treznost, skoraj bi rekel varčnost, v izrazu; bralec dobi vtis, da nobena beseda ni odveč.

Marijan Peklaj

Vid Snoj, *Sveto pismo Nove zaveze in slovenska literatura* (disertacija)[1]

Metodološko izhodišče

Disertacija je tako po zasnovi kot po izvedbi razprava o vprašanju »možnosti razumevanja Nove zaveze kot literature« (Uvod, str. 5). Avtor je svojo nalogo oprl na klasično hermenevtično opredelitev Nove zaveze kot pričevanja o »dogodku Kristusa«, ki je hkrati pričevanje o drugem in skrivnostnem, in na tezo novejših slovenskih literarnih kritikov, predvsem Janka Kosa, da v slovenski literaturi uporabo svetopisemskih motivov iz Svetega pisma določata svobodomiselnost in sekular-

izacija. To izhodišče, ki ga je nakazal v Uvodu (str. 5–9), je avtorju narekovalo dva dela disertacije: I. Sveto pismo Nove zaveze in slovenska literatura (str. 11–94); II. Slovenska litaratura v luči Svetega pisma Nove zaveze (str. 95–424). Prvi del velja kot »Hermenevtična prolegomena«, drugi del obravnava značilne motive, ki jih je pet slovenskih pisateljev (France Prešeren, Ivan Cankar, Anton Aškerc, Josip Murn in Božo Vodušek) prevzelo iz Svetega pisma Nove zaveze in jih pretekstualiziralo v nekaterih svojih delih. Sledi Povzetek in sklep (str. 325–343), Bibliografija (str. 344–365) in Summary (str. 366–368).

Odločitev za takšno zasnovo disertacije avtorju omogoča realen in varen okvir, hkrati pa dovolj možnosti za samostojen kritičen odnos do izbranega gradiva. Naloga je kljub temu zelo zahtevna, saj je moral avtor najprej pokazati, v kakšnem smislu je Nova zaveza literatura, potem pa motive, ki so jih omenjeni slovenski literati prevzeli iz Svetega pisma, primerjalno predstaviti v njihovem izvirnem kontekstu in v njihovi vlogi v domnevno svobodomiselnem oziroma sekulariziranem kontekstu del slovenskih pisateljev. Ker je avtorju tako v zasnovi kot v analizi šlo za razjasnitev hermenevtičnega položaja Svetega pisma Nove zaveze in novega drugačnega hermenevtičnega položaja izbranih slovenskih pisateljev, je za disertacijo značilna selektivnost ne le v izboru slovenskih pisateljev, temveč tudi v izboru motivov, ki so jih ti prevzeli iz Svetega pisma. Ne le »Hermenevtična prolegomena«, temveč tudi glavni drugi del je razprava filozofske narave o hermenevtičnih vprašanjih. Obravnava primerov je pogosto ekskurz o tem ali onem temeljnem hermenevtičnem vprašanju. Disertacija kaže doslednost, saj avtor od začetka do konca uporablja iste temeljne opredelbe hermenevtičnega načela, v Povzetku in sklepu pa gradivo disertacije tudi povzame pod vidikom zastavljenih hermenevtičnih vprašanj.

Predstavitev načel in analize izbranih motivov

Prvi del disertacije je »pripravljalen hermenevtični uvod«. Tukaj avtor postavlja tezo, da Nova zaveza ni tradicionalen predmet literarne vede, zato najprej išče odgovor na vprašanje, kako razumeti Novo zavezo glede na njen lastni izvorni status. Avtor opozori na težavo, ki je v tem, da moderna biblicistika in literarna veda na predmetnem področju Nove zaveze nista prišli do soglasja niti glede literarnosti Nove zaveze niti glede metode raziskovanja. Ena izmed težav je v tem, da je literarna veda utemeljila teorijo in zgodovino literarnih vrst na teoriji antične poetike, ki v marsičem ne ustreza naravi svetopisemskih besedil, ki imajo svoj izvor predvsem v semitskem svetu. Avtor opozori na stališče francoskega filozofa hermenevta Paula Ricoeurja, ki meni, da je Novo zavezo v celoti mogoče razumeti kot literaturo. Ricoeur opozarja, da Nova zaveza po svojem izvornem statusu ni delo

individualnega avtorja z umetnostnim hotenjem, temveč pričevanje, tj. pripoved-veroizpoved o »dogodku Kristusu«. Evangelij je zaradi pričevalnosti v prednosti pred drugimi spisi in velja kot »Kristusova blagovest«. Zato je Nova zaveza v drugačnem smislu literatura, kakor jo razume moderna literarna veda. V hermenevtičnem uvodu avtor izpostavi tako imenovano historično kritiko, ki je priznavala resnico pod pogojem, da ta ustreza razumu. Svetopisemska znanost se je zaradi spopada s historično kritiko Nove zaveze osredotočala na vprašanje zgodovinske resnice v Svetem pismu. Vodilo zgodovinske kritike je, da je Sveto pismo »zgodovinsko pričevanje« v literarnozvrstni raznolikosti. Svetopisemsko zgodovinsko pričevanje je potopljeno v resnico, ki je onkraj racionalne preverljivosti.

V drugem delu hermenevtičnega uvoda avtor navede poglede slovenske literarne zgodovine od Ivana Prijatelja do Janka Kosa in izpostavi uveljavljeno teorijo, da je slovenska literatura sekularna in subjektivna, tj. avtorska fikcija. Splošna duhovnozgodovinska podlaga slovenske literature naj bi bila svobodomiselnost, ki je opredeljena kot nekorenita miselnost. Po mnenju Janka Kosa slovensko svobodomiselstvo ni nikdar nihilistično, izraža se v različicah »panteizma« (str. 75). Temeljni način sprejemanja svetopisemskih motivov v slovenski literaturi naj bi bila sekularizacija. Na koncu prvega dela avtor postavi kritično vprašanje glede teorije o svobodomiselnosti in sekularizacije v slovenski literaturi: »Ali za prepripovedovanje novozaveznega pričevanja ni potrebna vera? ... Ali ni prepripovedovanje prav v tej veri, ki je v svojem izvornem momentu zaupanje brez vsakršnega zavarovanja, pokritja in podpore, zmožno vzdržati kriterij drugosti, jo uzreti v njeni nedomačnosti in prejeti skrivnost v njenem priobčanju, ne da bi jo hkrati razskrivnostilo? ... Mar se sekularizacija vselej godi v celovitem prepripovedovanju novozaveznega pričevanja? Kaj pa, če je na delu tudi v tistih literarnih delih, ki iz novozaveznega pričevanja jemljejo samo to, kar se v literarnoteoretičnem izrazju imenuje podoba ali metafora? In če je tako, mar nanjo ne bomo naleteli še zlasti tam, kjer je Nova zaveza ali sploh Biblija navzoča samo še v obliki fragmenta in kot taka vključena v ›pripovedovanje druge zgodbe‹?« (str. 93–94).

Prvo poglavje drugega dela ima naslov: Prance Prešeren in sekularizacija Biblije. V tem poglavju avtor navede nekaj značilnih primerov vključevanja novozaveznih podob ali metafor v pripovedovanje »druge zgodbe« pri Prešernu: goljufiva kača, sad spoznanja, strup spoznanja, srca rane krvave, dan žetve, glorja. V navajanju stališč novejših slovenskih literarnih kritikov glede sekularizacije in estetizacije ne pozabi omeniti pomembnega dejstva, da Prešeren religioznega sporočila svetopisemske podobe ne zanika, temveč jo dopolni s »posvetno vsebino«. V tem kontekstu tudi bolj izrecno razloži, kakšna je razlika med profanacijo in sekularizacijo v prena-

šanju svetopisemskih podob v druge zgodbe. Avtor ugotavlja, da se pri Prešernu sekularizacija najočitneje pokaže ob liku ženske in pri tem opozori na Stritarjevo stališče, da je Prešernova ljubezen le poetiška fikcija, »to hrepenenje po izvoljeni devici je simbol hrepenenja po nedoseženem idealu« (str. 131–132). Alternativo lik resnične ženske // simbol hrepenenja pri Prešernu avtor disertacije ilustrira z likom ženske pri Danteju in Petrarci, ki veljata za najpomembnejša nadaljevalca trubadurskega povzdigovanja ženske. Pri Danteju je ženska figura nebeške slave, ki v celoti kaže v prihodnjo slavo, pri Petrarci pa je le še ustvarjeno bitje, ki zastira Boga. Avtor ugotavlja, da je na Prešerna vplival zlasti Petrarca.

Drugo poglavje drugega dela disertacije ima naslov: Hrepenenje pri Ivanu Cankarju in novozavezno krščanstvo. Hrepenenje je prevladujoča tema Cankarjevih spisov. Avtor disertacije oriše razliko med svetopisemsko (meta)ontološko polnostjo in ontološko praznostjo hrepenenja, značilno za sekularizirano literaturo, in ugotavlja, da Cankarjeva dela ne kažejo enovitega občutenja hrepenenja. Pogosto nastopa kot moralna in v temelju ontološka sodba nad svetom zaradi doživljanja ničevega subjekta in je po svojem ontološkem smislu prazno. V romanu *Novo življenje* ter v zbirkah črtic *Moja njiva* in *Podobe iz sanj* pa Cankar razodene hrepenenje, ki izvira iz grešne narave, pa tudi hrepenenje po novem življenju v svetopisemskem smislu. V črtici *Kristusova procesija* pride na dan eshatologizacija ontološke sodbe hrepenenja. Do obrata smisla hrepenenja pride ob liku matere.

V tretjem poglavju drugega dela disertacije avtor predstavi Aškerčev motiv Jude Iškarijota v baladi *Iškarjot* v luči svobodomiselnosti, v četrtem poglavju Murnovi novozavezni metafori v antologijski pesmi *Ko dobrave se mrače* in biblično ozadje podobe v kmečki liriki, in v petem poglavju Voduškov motiv Judeža, Judeževega izdajstva in Jezusovega smrtnega boja v luči etičnega konflikta s krščanstvom. Aškerc v baladi iz Nove zaveze prevzame celo zgodbo. Njegova interpretacija se kaže predvsem v tem, da sodbo nad Judom utemeljuje s pohlepom namesto s pomanjkanjem kesanja. Josip Murn naravo prikaže v njeni protislovnosti s tem, ko svetopisemki metafori naobrne na pesemski jaz, ki hoče vklicati epifanijo narave, ta pa ostane brez odziva. Voduškova poezija v prvem obdobju kaže hrepenenje kot strast ali gorečnost za Boga. Toda ta strast je v bistvu duhovno poželenje ali poduševljenje predmeta strastne želje, zato se obrne proti postavki o metafizičnem Bogu in proti krščanskemu etosu.

Kritična presoja metode in izvedbe

V drugem delu Povzetka in sklepa avtor sam oceni tezo svoje disertacije in ugotavlja: »Teze kot tega, kar bi bilo kot postavljeno postopoma eksplicirano na ravni celotnega dela, ta doktorska disertacija nima. Odsotnost teze na tej ravni je lah-

ko, odvisno od gledišča, njena pomanjkljivost« (str. 337). To stanje razloži z informacijo, da je hotel tezi zagotoviti zanesljivost s tem, da jo je postavil na ravni ustreznih splošnih pojmov kot je svobodomiselnost; ta naj bi bila »hermenevtični položaj, v katerem bi lahko uzrli tako rekoč vsakega slovenskega pisca« (str. 82). Teze o svobodomiselnosti izrecno niti ne dokazuje niti ne spodbija, pač pa v obravnavi ugotavlja »variacije na témo«. Avtor disertacije ugotavlja neko nasprotje med najsplošnejšimi pojmi in med obravnavo posameznih besedil, ki namesto splošnosti in abstraktnosti kažejo *mnogo*pomenskost besede kot slovarske enote in njeno *več*pomenskost v literarnem besedilu. »Tako se prek stika teksta obravnave z literarnim tekstom vzpostavlja dinamično razmerje, ki dopušča hermenevtično odprtost celote. To pomeni, da razumevanje ne poteka iz vnaprejšnjega razumetja celote, ampak se reflektira kot razumevanje, ki ob vsakem delu posebej na novo načrtuje celoto: poteka namreč v zavesti, da se celota sicer jasni, vendar z zaokrožanjem na delih, predvsem pa tudi, da sámo ne napreduje premočrtno k celoti, ker v gibanju od dela k celoti nikdar ne more pustiti za seboj dela« (str. 338).

Temeljno metodološko načelo dinamičnega razmerja med celoto in deli avtorja obvaruje pred nekritičnim prevzemanjem ustaljenih teorij sodobne mednarodne hermenevtike in slovenske literarne vede. Pomembna je ugotovitev: »Kar zadeva variacije na témo svobodomiselnosti, je treba najprej reči, da svobodomiselnost, postavljena kot hermenevtični položaj slovenskih piscev, predvsem nikdar ni mišljena kot zunajliterarna instanca, ki bi od zunaj določala literaturo kakega pisca, literarno strukturo njegovega dela ... Iz tega izhaja, da ne gre za ›eno samo‹ svobodomiselnost, ki bi jo bilo mogoče v vsej splošnosti pojma prenašati iz enega literarnega dela v drugo, ampak za svobodomiselnost, ki jo gre v literarnih delih odčitavati ob različnih likih, in sicer z razklenjanjem njenega pojma za vdor posameznega« (str. 339).

Kaj iz tega sledi za pojem sekularizacije, ki v disertaciji sestavlja drugi pojem z ravni najsplošnejših pojmov? Avtor takole opredeli razmerje med obema splošnima pojmoma: »Svobodomiselnost je temeljni hermenevtični položaj, v katerem poteka sekularizacija itn. Vendar se pod udarom posameznega venomer *spreminja* tudi pojem sekularizacije ... Sekularizacija je tisto prenašanje bibličnega izraza na svet, pri katerem mora biti za razloček od profanacije izpolnjen temeljni duhovnozgodovinski pogoj, razpad enotne krščanske podobe sveta; tako je tisto, na kar se izraz prenese, uzrto iz sveta kot potrebno novega izraza« (str. 340–341). Ta opredelitev sekularizacije predpostavlja prenašanje svetopisemske metafore na neko drugo zgodbo. Toda pri delih slovenskih pisateljev gre kvečjemu za prenašanje na način premotiviranja. To pa daje povod za osred-

nje vprašanje, ali sekularizacija nujno prinaša posvetovljenje in razskrivnostenje. Avtor odgovarja: »Sekularizacija ni nujno razskrivnostenje. Misel, da se pri sekularizaciji ohranja skrivnost, je pri tem razvita na podlagi dognanja, da sekularizacija ne prinaša dobitka sveta, torej da sama po sebi še ni prilastitev nesvetnega s strani sveta« (str. 342).

Opisano metodološko izhodišče in obravnava premotiviranja svetopisemskih motivov v slovenski literaturi je upravičeno v okviru hermenevtičnega položaja sedanje slovenske družbe in literarne vede, toda mnogo manj v okviru hermenevtičnega položaja svetopisemke znanosti v zahodnem svetu, ki je sicer odločilno vplival na slovensko kulturo vseh vrst. V zadnjih desetih letih je namreč na področju svetopisemskih znanosti klasična nemška historična kritika prišla pod udar prevladujoče literarne in tako imenovane kanonične kritike, ki je v ospredju domala po vsem judovskem in krščanskem svetu. Prevladala je svobodomiselnost v tem smislu, da raziskovanje svetopisemkih besedil ne poteka pod okriljem najsplošnjših pojmov, ki so se izoblikovali v filozofiji ali sistematični teologiji, temveč ravno nasprotno. Osnovno hermenevtično načelo je, da je treba izhajati iz besedila, kakršno je, in kvečjemu iz analize izvajati splošnejše pojme. Na splošno pa tudi do izvajanja splošnih pojmov na temelju analize obstaja velika skepsa. To velja predvsem za judovski svet. Težišče na Svetem pismu kot literaturi pomeni tudi izredno senzibilnost za mnogopomenskost simbolov, metafor, motivov in sploh literarnih oblik. Srednjeveški nauk o četvernem smislu Svetega pisma, ki ga sicer avtor disertacije pozna (prim. str. 120), je s tem samo pridobil na veljavi.

Ta hermenevtični položaj poteka vzporedno z vse bolj intenzivnim primerjalnim raziskovanjem Svetega pisma v razmerju do drugih staroorientalskih literarnih dokumentov. Primerjave na literarni ravni najbolj jasno kažejo, da so Hebrejci stare zaveze brez slehernih pomislekov prevzemali motive iz sosednjih poliestičnih kultur in jih ustrezno premotivirali tako, da so jim dali globlji in širši pomen v okviru svojega monoteizma z vsemi etičnimi posledicami. Bili so torej svobodomiselni glede izbire in vloge simbolov, ne pa glede teologije in etike. Svobodomiselnost glede izbire simbolov je celo samoumevna, ker izhaja iz nepopisne širine in globine Duha, ki jih je nadihoval. Iz teh razlogov je lahko tipično erotična Visoka pesem, katere temeljni motiv je popolnoma nedoločeno hrepenenje in iskanje v razmerju med dekletom in fantom, postala metafora ali tip hrepenenja po večni Božji ljubezni v vseh mogočih variacijah.

Glede na naravo Svetega pisma in hermenevtični položaj sodobne svetopisemske znanosti bi bilo bolj ustrezno, če avtor disertacije v uvodnem delu (hermenevtična prolegomena) ne bi izhajal iz načela zgodovinske kritike, ko govori o svetopisemski hermenevtiki, in o splošnih

in ideološko obremenjenih pojmih kot so svobodomiselnost in sekularizacija, temveč raje iz splošno priznane univerzalnosti svetopisemskih motivov in naravnih simbolov, ki jim smer v neskončno obzorje odpira univerzalnost postavk verovanja. Splošna literarna veda, zlasti tisti del, ki se tiče simbolike, bi bilo najbolj ustrezno hermenevtično izhodišče. Hermenevtična prolegomena bi se morala ravnati po hermenevtičnem položaju, ki ga imajo svetopisemski motivi v obravnavanih delih slovenskih pistaeljev. Ta namreč kažejo, da slovenskim pisateljem ni šlo za vprašanje zgodovinskega Jezusa, temveč za nad-empirično, absolutno kvaliteto ali veljavo njegove osebnosti in njegovega nauka. Ne dotikajo se racionalno-sintetičnih vprašanj historične kritike, temveč raznih vidikov bivanjskega doživljanja človekove razpetosti med končnostjo in neskončnostjo.

Redukcija metodološkega izhodišča na zgodovinsko kritiko je vprašljiva tudi glede na naravo Svetega pisma. Stara in Nova zaveza le delno obsegata zgodovinske podatke. Večji obseg sestavljajo modrostni reki, prilike, preroški govori, pisma, psalmi, apokalipse itn. Povsod je očitna težnja po nad-zgodovinskem, presežnem in absolutnem. Tega ne kaže preprosto enačiti s kasnejšo krščansko sistematizacijo v enoten svet. V Svetem pismu je povsod občutena težnja po edinosti z Bogom, toda dejanski položaj je odtujenost zaradi nevere, nepokorščine in duhovne slepote. Sveto pismo ne postavlja ideala po enotni zunanji podobi sveta, temveč nasproti vsem poskusom sistematizacije razkriva globoko resnico o moralnih nasprotjih med temo in lučjo, da Božja luč lahko obvelja kot edina končna resnica v diahronem in sinhronem prerezu. Prav zato so preroki in Kristus prišli v neizbežen konflikt z ideologi sistemov. Če slovenski pisatelji v svojih delih rišejo konture prepadov in vzponov v višine onkraj empiričnega dometa, se zdi, da so ti bliže svetopisemski predstavitvi resničnega življenja, kakor srednjeveška teorija o enotnem svetu, čeprav kakovosti njihovega občutja in višine njihove misli ne moremo izmeriti ali opredeliti.

Sintetična ocena disertacije

Disertacija je prvi večji poskus sistematične znanstvene primerjave hermenevtičnega položaja nekaterih temeljnih metafor v Svetem pismu Nove zaveze in v delih nekaterih slovenskih pisateljev. Ker ni na voljo vzorcev takšnega dela, je avtor disertacije moral sam iskati pot iz metodoloških zagat. Kljub enostranskosti v prvem delu je glavni drugi del izvedel po metodi, ki je lastna literarni vedi. Glavni prispevek je stalno vračanje na izhodiščno metodološko vprašanje z namenom, da se izogne poenostavljanjem s poskusi kot so kategorizacija motivov znotraj Svetega pisma in znotraj slovenske literature. Disertacija je bolj opozorilo kot navodilo, kako je treba brati literaturo, da metafore ostanejo neokrnjene v njihovi vlogi posredovanja presežnih obču-

tij in misli. Zato avtor kljub nekaterim pomanjkljivostim disertacije, ki so toliko bolj neizbežne, kolikor težja je naloga, zasluži priznanje za pionirsko delo.

Jože Krašovec

[1] Zagovor 31. maja 1999 na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Komisija: akad. prof. dr. Janko Kos (mentor), akad. prof. dr. Jože Krašovec, izr. prof. dr. Evald Koren, doc. dr. Marko Juvan.

Anton Štrukelj, *Kniende Theologie*, EOS Verlag, St. Ottilien 1999, 180 str.

Knjiga s pomenljivim naslovom *Kniende Theologie* (Klečeča teologija) je zbirka izbranih razprav, ki jih je profesor Anton Štrukelj objavil v različnih tujih revijah (predvsem v mednarodni reviji *Communio*) in zbornikih v zadnjih osmih letih ter predavanj na mednarodnih konferencah in kongresih (eno od teh predavanj - pod številko devet - še ni bilo objavljeno). Na koncu (pod številko trinajst) je objavljen avtorjev nagovor ob 30-obletnici smti Adrienne von Speyr, ki tudi doslej še ni bil objavljen. V knjigi tako avtor ponudi delček svojega veliko bolj obširnega opusa, v katerem pa moremo vendarle prepoznati tiste globine, iz katerih črpa in ki dajejo pomemben pečat njegovemu teološkemu snovanju. Če prepoznamo v njegovem delu močno navzočnost velikega teologa dvajsetega stoletja Hansa Ursa von Balthasarja (tudi naslov knjige je dokaz za to), to ne pomeni nekakšnega »podaljška« ali ponavljanja, temveč tisto sidro, ki mu omogoča varno, hkrati pa pogumno poglabljanje v teološke globine, jasen pogled na večkrat zamotana teološka in življenjska vprašanja ter široko obzorje, saj avtorjev namen je pomagati »sedeči teologiji«, da postane »molitvena« in končno »življenjska teologija«. Na to razsežnost Štrukljeve teologije je opozoril tudi kardinal Christoph Schönborn v svojem uvodniku h pričujoči knjigi na strani 6.

Trinajst prispevkov, ki sestavljajo trinajst poglavij, smemo razdeliti na pet tematskih ali smiselnih enot. V prvih treh nam avtor predstavi in posreduje nekaj bogastva iz »opus immensum« Hansa Ursa von Balthasarja. Drugo enoto sestavljajo štiri poglavja, v katerih avtor obravnava pomembna, večkrat oporekana ali pa zanemarjena ekleziološka vprašanja. Rdeča nit tretje enote (treh poglavij) je teološko vrednotenje moškega in ženske, zakona in družine. Četrta enota obravnava prihodnost posameznika (enajsto poglavje) in stvarstva (dvanajsto poglavje). Trinajsto poglavje, ki predstavi pomembnost življenja in dela Adrienne von Speyer za današnji čas, predstavlja posebno enoto.

Ker želi biti pričujoči sestavek zgolj povabilo k osebnemu branju Štrukljeve knjige, bom posamezne sestavke (poglavja) zgolj faktografsko predstavil. V prvem poglavju, ki nosi naslov *Von der sitzenden zur knienden Theologie* (7-20) predstavi

avtor odnos med teologijo in svetostjo pri Hansu Ursu von Balthasarju. Teologija in svetost sta neločljivi, o tej neločljivosti nas želi prepričati Balthasar v celotnem svojem delu, in na to nas želi opozoriti tudi Štrukelj v pričujočem poglavju. Saj so sveti teologi trdni stebri Cerkve in svetniki v življenju preizkušena in uresničena teologija. Živeta teologija svetnikov je bila vedno rojena v molitvi in je molitev obogatila. Tako smemo govoriti o svetosti kot o bistvu teologije, saj zajema pri vedno živem izviru, Jezusu Kristusu, ki je izvirna »razlaga« (exegesis) Očeta. Samo v tej tesni povezavi s svetostjo bo teologija življenjska in prepričljiva tudi v današnjem času.

V drugem poglavju avtor predstavi »Theologik« - tretje »krilo« Balthasarjevega triptiha (Ästhetik, Dramatik, Logik). V tem delu trilogije, ki ima zopet tri dele, se posveti Balthasar vprašanju, kaj nam 'resnica' želi povedati v Božjem razodetju po učlovečenju Logosa in izlitju Svetega Duha. Štrukelj na kratko predstavi posamezne dele (knjige), kar pa je dovolj za prvo informacijo o njihovi vsebini. Za razumetje resnice o svetu (prva knjiga) je potrebna Božja resnica, tisti, ki je rekel o sebi: »Jaz sem resnica« (Jn 14,6) (druga knjiga) in Duh resnice (tretja knjiga). Štrukelj poudarja, da je *Theologik* temeljnega pomena za celotno trilogijo in teologijo Hansa Ursa von Balthasarja (prim. 28).

Globlje se avtor poglobi v vprašanje kristologije v Balthasarjevi *Theologik* v tretjem poglavju, ki nosi naslov: *Die Christologie in der Theologik Hans Urs von Balthasars* (29-48). Predvsem se ustavi pri drugih dveh delih: *Wahrheit Gottes* in *Der Geist der Wahrheit*. Pomembno je, da je celotna Balthasarjeva trilogija v svoji kristocentričnosti vseskozi trinitarično in pnevmatološko zasnovana. Res mojstrsko nas Balthasar v svojih delih popelje v globine skrivnosti učlovečenja Logosa, ki tako postane vidna beseda in izraz Očeta.

Kirche als authentische Interpretin der Wahrheit, je naslov četrtega poglavja (49-65). Avtor tako že v naslovu nakaže tri tematske kroge (Cerkev, interpretacija, resnica), ki jih predstavi v obratnem vrstnem redu. Če je Jezus Kristus Resnica, potem je tudi razlaga, ki jo posreduje naprej predvsem preko treh kanalov: izročila, Svetega pisma in službe (učiteljstva Cerkve). Zato je tudi Cerkev zakrament Jezusa Kristusa, kar je predvsem poudaril drugi vatikanski cerkveni zbor, iz česar izvira njeno rodovitno materinstvo. Pripadati Kristusu tako pomeni tudi pripadati Cerkvi, biti »anima ecclesiastica«. Štrukelj začne in sklene poglavje z Claudelovimi besedami: »Hvaljena bodi vse slave vredna mati, na katere kolenih sem se vsega naučil.«

V današnjem tako poudarjenem »protirimskem afektu« je prav osvežujoče prebrati besedilo s podobnim naslovom (in vsebino), kakor je naslov petega poglavja Štrukljeve knjige: *Das Papsttum ohne den antirömischen Affekt* (67-76). Avtor poudari v pričujočem sestavku v

naslonitvi na Balthasarjevo delo s podobnim naslovom: *Antirömische Affekt*, da pomeni naravnanost proti papeževi vlogi v Cerkvi dejansko porušenje Cerkve same. Kdor bo prebral pričujoče poglavje in Balthasarjevo delo, na katero kaže, bo odkril novo veselje za bivanje v Cerkvi in to prav v Cerkvi, katere prvi služabnik je papež.

V poglavju z naslovom *Gemeinsam glauben und verkündigen* (77-84) izhaja Štrukelj iz novega položaja in vloge Cerkve v naši družbi po osamosvojitvi in ponovni vključitvi Teološke fakultete v Univerzo. V njej mora Cerkev postati prepoznavna in navzoča s svojim specifičnim poslanstvom, ki se predstavlja predvsem v njeni dialoškosti in službi resnici.

Pod naslovom *Die Mariologie als Herzstück der Ekklesiologie* (85-95) avtor predstavi širšemu svetu mariologijo in marijansko pobožnost profesorja Antona Strleta. To je tema, ki bi bila vredna temeljite razprave (mogoče doktorske disertacije), iz pričujočega poglavja pa more tuj bralec (pa tudi naš) vsaj zaslutiti tisto zdravo marijansko pobožnost, katere graditelj je tudi Anton Strle, in zaradi katere se Slovenci po pravici imenujemo »Marijin narod«.

Če hočemo prinesti jasnost v razumevanje človeka in njegovega poslanstva, potem moramo odkriti in sprejeti njegovo izvirno podobo. To še posebej v času, ko si ta človek išče prostor pod soncem tako, da zanemarja svojo izvirnost (feminizem) ali tako, da jo drugemu odreka (zatiranje vseh vrst). Štrukelj hoče v sestavku z naslovom *Mann und Frau in Gott* (97-109) odvzeti orožje feminističnim gibanjem in ponuditi veliko bolj bogato in osvobajajočo podobo žene, kakor jo morejo ta gibanja, saj govori o primatu in edinstvenosti ženskega (des Weiblichen). Za polno uresničitev žene tudi ni potrebno duhovništvo, saj bi s tem žena žrtvovala tisto, kar je več, za nekaj, kar je manj (prim. 109). Tudi tukaj je avtorju v veliko pomoč Balthasarjeva nedvoumnost in osredišče nost na bistveno.

Ob napačni podobi človeka in predvsem poslanstva žene se zamaje tudi trdnost zakonske zveze. Svojo trdnost prejme zakon v zakramentalnih globinah, kjer se srečata Božja in človeška zvestoba. V zakramentu zakona ni nič človeškega odpravljenega, marveč v polnosti uveljavljeno in posvečeno. Poglavje z naslovom *Das Sakrament der Ehe als Licht für das Leben* (111-122) je koristno branje za zakonce in tiste, ki jim želijo pomagati.

»*Was bedeutet die Familie der Kirche?*«, se sprašuje avtor v naslednjem poglavju (123-133). In ugotavlja, da je družina »zenica« Cerkve, kar je ta še posebej poudarila na drugem vatikanskem cerkvenem zboru. Vsi problemi na osebni in medosebni ravni se odslikavajo tudi in predvsem v družini. Štrukelj želi v luči papeževega pisma *Familiaris consortio* in *Pisma družinam* prispevati k temu, da bi družina zopet postala to, kar je v prvotnem Božjem načrtu.

V naslednjih dveh poglavjih, ki nosita naslov: *Hoffnung trügt nicht*

(135-147) in *Vollendung der Schöpfung* (149-165) se loti avtor eshatoloških tem. V prvem sestavku prikaže Jezusovo smrt in vstajenje kot temelj upanja za vse, saj je to edino upanje, ki ne osramoti (prim. Rim 5,5) in osmišlja tudi svetna upanja. V drugem sestavku pa izhaja iz dejstva, da je stvarstvo delo troedinega Boga, kar se v njem odraža. S tem je tudi položena v stvarstvo kal prihodnjega poveličanja. Zato je ta svet, na poti k novim nebesom, usmerjen k dovršitvi v Bogu, kar bo pomenilo dokončno zmago ljubezni.

Naj sklenem z ugotovitvijo, da nam je Štrukelj v pričujoči knjigi ponudil nekaj okrepčilnih grižljajev, ki so še kako potrebni v času, ko se pripravlja predvsem na hitro pripravljena, instant hrana. Kdor bo hotel zajeti še globlje, bo v pričujočem delu našel dovolj spodbud in smerokazov. Hkrati pa naj tukaj opozorim na Štrukljevo delo, napisano v ruskem jeziku in se vsebinsko v precejšnji meri pokriva s pričujočim. Naslov dela je *O Božji slavi,* izdano pa je bilo v Moskvi leta 1999. To je samo dokaz več, kako »daleč« seže njegova teološka misel.

Ciril Sorč

Jens Kreuter, ***Staatskriminalität und die Grenzen des Strafrechts.*** *Reaktionen auf Vebrechen aus Gehorsam aus rechtsethischer Sicht,* Ch. Kaiser, Gütersloh 1997, 526 str., ISBN 3-579-02028-5.

Jens Kreuter je doktoriral leta 1996 v Heidelbergu z nalogo *Državni kriminal in meje kazenskega prava. Reakcije na zločin iz poslušnosti s pravno-etičnega vidika.* Za tisk jo je rahlo predelal, nekoliko skrčil in k sodelovanju povabil še nekatere avtorje, ki se ukvarjajo s tem vprašanjem. Delo kljub temu naredi močan vtis, bodisi s svojih obsegom kot tudi s svojo izbiro teme in njeno obravnavo.

Glede na dejstvo, da se danes tudi na področju zakonodaje vse bolj uveljavlja prepričanje, da morajo pri pripravi zakonov sodelovati tudi filozofi in teologi, da se mora upoštevati etični vidik zakonodaje, je povsem verjetno in razumljivo, da bo ta moment vplival tudi na (novo) oceno preteklosti. Razlogi za aktualnost splošne problematike v odnosu med etiko in pravom so fenomenološki in načelni. Še ne tako davno je bilo v javnosti slišati, da bodo etična vprašanja s pravšnjimi pravnimi prijemi zbledela. Pri razpravi o splavu, evtanaziji in smrtni kazni se je tudi pokazalo, da pravna ureditev ni enostavno odmev etične pomembnosti vprašanja. Pomembna je tudi ugotovitev, da se na konkretni zakonodaji lahko tudi na nezavedni ravni manifestira filozofsko-teoretično in kulturno ozadje določenega okolja. Slabi zakoni ali hitra institucionalizacija do-

ločenih teženj, ki bi morale šele skozi poglobljeno refleksijo, so odsev osiromašenega filozofsko-etičnega ozadja. Ko torej tudi pravna znanost vse pogosteje išče odgovore pri filozofski in teološki etiki, s tem opredeljuje tudi svoje stališče do določenega obdobja v 50-tih, 60-tih in 70-tih letih, ko se je zdelo, da poglobljena etična refleksija ni potrebna.

V uvodu v svoje delo je Jens Kreuter predstavil tri kazuse iz polpretekle zgodovine: aretacijo Anne Frank v Holandiji (1944), masaker ameriških vojakov v kraju MyLai v Vietnamu (1968) in uboj nekega civilista na nekdanji meji med DDR in BRD (1989); kasneje se jim v knjigi podrobno posveti. Primeri iz novejše zgodovine predstavljajo in postavljajo veliko vprašanje institucijam in njihovi sposobnosti spremeniti se. Vprašanja se nanašajo na tako imenovani 'strukturalni greh' in na nujnost 'sekularizacije' tega vprašanja: Ali so institucije pravne države v tako kočljivih položajih, v katerih so na povsem jasne položaje odgovarjale zadržano in megleno, ostale tako neprizadete, da se zlo, ki bi ga morale obsoditi, ni naselilo v njih samih? Ko so obsodili zdravnike v Nürnbergu, niso nič rekli o medicini in njeni orientaciji. Avtor se je v svojem delu posvetil kazensko-pravnemu reševanju prej omenjenih primerov in odkril, da je težnja tako sodišč kakor tudi tako imenovanega 'javnega mnenja', da se ti ali podobni primeri čimprej pozabijo. Čeprav je delo nastalo na teološkem področju in so avtorja vodili tudi teološki razlogi, pa je hotel predvsem govoriti kot državljan in, kot pravi, zaradi »možnosti odzivanja (na te položaje) v demokratični pravni državi, ki ne odobrava zločina iz pokorščine« (22). Delo je uvrščeno v serijo 'teologija v javnosti'.

Vprašanje se torej glasi: Ali je demokratična in pravna država porok civilne nepokorščine? Kaj se skriva za interesom demokracije, da 'okupira' celotni politični in družbeni prostor? Ali to pomeni, da preizkušnja za demokracijo šele pride? Ali je preizkušnja za demokracijo v tem, da se ne more odzvati, da je tako rekoč naveličana ukvarjati se z dogodki iz preteklosti in da namerava 'zločine iz poslušnosti' pomesti pod preprogo? Avtor si tudi postavlja vprašanje, kakšne so sploh možnosti demokratične in pravne družbe v prihodnosti, če zaradi določene inherentne šibkosti teži po splošni amnestiji.

Avtor se tudi vprašuje, ali je nemški pravni sistem sposoben zavzeti stališče do zločinov 'streljanja na meji'. Občutek osuplosti, da pravosodni sistem teži k splošni amnestiji in da ga rešitev ne zanima ter da se v javnosti pojavljajo vse številnejše zahteve po 'denacizaciji' oziroma intenzivnem pozabljanju in morebitnem reševanju z mehanizmom 'grešnega kozla', ga prevzame predvsem ob tem, ker se pravosodni sistemi izogibajo opredeljevanju krivde, do katere je prišlo iz poslušnosti. Ob tem se pojavi tudi vprašanje, ali je kaznovanje zločina iz poslušnosti sploh mogoče legitimirati. Ali obstaja pravo, ki preživi državne in družbene spremembe? Ali

to pravo, če obstaja, zahteva kaznovanje? In če o kaznovanju ne moremo govoriti, kako naj pride do sprave? Ali čaka na Cerkev oziroma na teološko etiko pri tem kakšna zadolžitev? Avtor meni, da ta vprašanja segajo na področje iskanja skupnih temeljev bodočega evropskega prava.

Glede na številne zločine iz pokorščine - naše stoletje jih je polno - je upravičeno vprašanje, ali je mogoče ustvariti pravno državo, ki s svojimi predpisi ne bi izzivala 'zločina iz pokorščine'. Drugače povedano: če je pogoj delovanja pravnega sistema pogosta aplikacija kazenskega zakona, je s stališča prava nemogoče ugotoviti, kaj je krivda in čigava je, če mora sodnik kaznovati tistega, ki z moralnega stališča 'ni kriv', se je pa pregrešil proti pravnemu predpisu, ki zahteva brezpogojno pokorščino. Kako je mogoče, da obstajajo zakoni, ki izzivajo zločin? Ali je kazen legitimno merilo urejanja razmer v družbi? Ali v 'pravni' državi obstaja zakon, ki ga mora posameznik izpolniti brezpogojno? Ali lahko država oziroma oblast kaznuje nekoga za kršitev zakona, za katerega je jasno, da v vesti ne obvezuje?

Avtor je problematiko ločitve med etiko in pravom oziroma tako imenovano osamosvojeno pravo v obliki praktično absolutnih zakonov v svojem delu samo nakazal. Evropa se bo v iskanju novega skupnega prava (*ius commune*) gotovo morala soočiti s 'primeri', ki so izrecno kršili temeljno pravno načelo, da pravo brani posameznika pred družbo oziroma oblastjo, in s krivdo zakonodajalca, ki je spregledal, da bo nekdo razumel zakon v absolutnem smislu in ne bo čutil odgovornosti kot subjekt dejanja. Nesmiselnost sankcij se kaže predvsem v tistih primerih, ko se kazen aplicira v primeru kršitve nesmiselnega zakona oziroma zakona, katerega kršitev ne povzroči splošne škode, medtem ko ni mogoče kaznovati zakonodajalca, ki je krivični zakon sprejel. V zgodovino se bo gotovo vpisalo Gandhijevo obravnavanje znamenitega *Rowlatt Billa*.

Vsebinsko je knjiga razdeljena na štiri dele. V prvem delu (19-42) - tega sem praktično že predstavil - se vprašuje o reakcijah na zločin iz poslušnosti kot o problemu teološke etike. Opredeli pojme, imenuje kontekst in vprašanje uvrsti v pravno etiko. Vprašanje zahteva predvsem nove opredelitve sicer že znanih pojmov: dejanja, krivičnosti, krivde in določanja kazni. Novost pristopa je na eni strani interdisciplinarnost, na drugi strani pa neke vrste 'internacionalnost' oziroma preseganje ovir nacionalnih ali z nacionalizmi preveč zaznamovanih pravnih sistemov.

V drugem delu (47-196) obravnava teoretične probleme v zvezi z reakcijo na zločin iz poslušnosti. Nadaljuje z analizo 'pravne' države oziroma družbe, ki je z nenormalnim zatekanjem h kazni sokriva za stanje, v katerem je mogoč zločin iz poslušnosti. Najprej predstavi Milgramov poskus, ali kazenske sankcije spodbujajo učenje ali ga ne spodbujajo. Z raziskavo razmerja

med avtoriteto in odgovornostjo sta nadaljevala Kelman in Hamilton ter ugotovila, da je poslušnost splošno pričakovana reakcija na ukaz oblasti. Avtor zato ugotovi, da se tradicionalno razumevanje kazenskih sankcij bistveno razlikuje od kakega bodočega kazenskega zakona, ki bi bil rezultat reakcije na zločin, ne pa na kršenje zakona. Kaj je pravzaprav kazen? Drugi del zato končuje z iskanjem alternativ k tradicionalnim kazensko-pravnim reakcijam ter s predlogom, naj bi se kazensko pravo pravzaprav ukvarjalo s spravo med storilcem in žrtvijo. Pokazal pa je tudi na zapleten položaj sedanjega prava, ko so se nekatere bistvene pravne sestavine povsem po nepotrebnem vezale na kazensko pravo in zvezalo roke sodstvu. Avtor se na tem mestu očitno ozira na anglosaksonsko pravno izročilo (*Common Law*), kjer je sodnik s pooblastilom v izrekanju sodb bistveno bolj avtonomen kot pa sodnik v tako imenovanem 'kontinentalnem' pravu, v katerega so se vrinili tudi nekateri 'družbeni konflikti'.

V tretjem delu (200-349) avtor razgrne tri študijske primere in jih sedaj razširi: Nürnberški proces, primer MyLai ter streljanje na Berlinskem zidu oziroma na meji z DDR. Vsak kazus predstavi z več vidikov: zgodovinski položaj, reakcije pred procesom, pravne odločitve na procesu, cerkvena oziroma teološka javna stališča do teh odločitev (če so se pojavila) ter psihološka in socialna-psihološka opažanja ob tako imenovanem 'opravičilu' družbe, ki ga ima avtor za obrambni mehanizem pred vsemogočnostjo prava.

V četrtem delu (353-398) avtor poskuša odgovoriti na vprašanje, kakšne reakcije na zločin iz poslušnosti bi bile bolj primerne od omenjenih. Najprej govori o krivdi s kriminalnega, političnega, zgodovinskega in etično-socialnega vidika ter zločin iz poslušnosti uvrsti k etično-socialni krivdi. To naj bi bila spodbuda, da se pobudi za oblikovanje novega pravnega reda – v smislu nekakšnega *ius commune*, v katerem bi pravo tudi preprečevalo tako razumljeno pokorščino – ne bi samo nasmihali, ampak razumeli kot možno in nujno spremembo na področju delitve oblasti ter možnosti civilne družbe v pojasnjevanju in tehtanju posledic sedanjega položaja. Kazen bi morala biti sorazmerna. Pokazati bi morala na pasti kolektivnega subjekta, ki kaznovanje razume v smislu 'grešnega kozla', oziroma na možnosti kolektivnega subjekta, ki se je zavedel nujnosti sprave. Avtor omenja primer iz Južne Afrike, kjer je bila ustanovljena *Truth and Reconciliation Commission*. V anglosaksonskem izročilu je to lažje razumeti, ker naloga sodišča ni v tem, da bi iskalo resnico, ampak v tem, da razsodi konkreten primer na osnovi argumentov, ki so na razpolago. Ker sodnik ni obremenjen s tako imenovano resnico, ampak razsoja glede na razmerja med ljudmi, razmeroma natančno pokaže, v čem je problem, ki si ga zastavlja avtor pričujoče knjige. Mnogi strokovnjaki s tega področja so prepričani, da je

glavna ovira nekakšnega novega *ius commune* na starem kontinentu nerazumevanje oblasti, udeležbe vseh na oblasti ter odgovornosti posameznikov do družbe ter predvsem pretiravanje na področju kazenskih sankcij.

Dobrih 120 strani (401-526) dolg seznam literature, dokumentov, sodb in nekaterih tehničnih pripomočkov za branje knjige govori o temeljitosti dela. Delo daje vtis avtorjeve osebne prizadetosti ob tem vprašanju. Razkriva pasti deontološke etične teorije, značilne za hierarhične družbene sisteme ali skupine, kritičen pa je tudi do teleologije, ki so ji mar samo nameni in rezultat. Pokazal je tudi na šibkost filozofske in teološke etike, ki sta se na določeni ravni začeli strinjati s pravnimi rešitvami, bili sami ujetnici miselnih vzorcev, zaradi katerih sta se ukvarjali bolj s seboj kot s kritično distanco in bližino z družbo ter tako izgubili občutek za odgovorno sodelovanje pri oblikovanju družbenih norm.

Kreuterjevo delo zasluži vso pozornost ne le zaradi pomembnega razlikovanja med reakcijo na kršenje zakona in reakcijo na zločin – v kontinentalnem pravu, ki se zaradi pravnega načela prej odzove na kršenje zakona kot na zločin, to ironično izraža Kafkov stavek »Umorjeni je kriv!« –, ampak tudi zaradi konstruktivnih pobud glede bodočega in nedvomno odločilnega akta Evropske zveze, brez katerega se te politične tvorbe sploh ni mogoče predstavljati. V knjigi je veliko namigov na možno in potrebno sodelovanje med etiko in pravom v praksi. Bodoči skupni pravni temelji in spremembe struktur so (in bodo zelo pomemben) del tega sodelovanja.

Anton Mlinar

Brenda Almond, *Exploring Ethics. A Traveller's Tale*, Blackwell's, Oxford 1998, 299 str. ISBN O-631-19952-7.

Brenda Almond je profesorica filozofske etike in socialne filozofije in predstojnica oddelka za filozofijo na univerzi v mestu Hull v Angliji. Je tudi predsedujoča v Združenju za aplikativno filozofijo (*Society of Applied Philosophy*) in soizdajateljica revije *Applied Philosophy*. Doslej je izdala nekaj del s področja filozofske etike (npr. *Exploring Phylosophy*, 1994), aplikativne etike (npr. *Introducing Applied Ethics*, 1995) in moralne vzgoje (npr. *Moral Concerns, Education, and the Individual*, 1996).

Njeno delo *Exploring Ethics*, ki ga imam pred seboj, je uvod v etiko oziroma utiranje poti k različnim etičnim teorijam. Obsega temeljna znanja in ključne pojme novejših oziroma najnovejših pristopov v filozofski etiki k etičnim teorijam ter najbolj znanih imen s področja filozofske etike v anglosaksonskem svetu. Z ozirom na mnoga druga dela s tega področja, ki seveda vsako od njih bolj ali manj odkrito že zastopa eno ali več teorij, med njimi pred-

vsem tisti vidik teleološke etike, ki utemeljuje utilitaristično etiko, se avtorica odloči, da bo na teorije gledala z vidika človekovih pravic in tako imenovane alternativne etike kreposti.

Ko odpremo knjigo, nas preseneti kratko kazalo in nekakšen enciklopedični pristop. Sistematike v našem pomenu besede torej ni. Avtorica se ji je izognila namenoma in jo utemeljila s podnaslovom *A Traveller's Tale*; knjiga hoče biti popotnikova zgodba o njegovi izgubljenosti in udomačenosti v svetu, o nujnosti 'zemljevidov', o njihovem nenehnem dopolnjevanju, in o nujnosti zemljevida, ki se mu reče človek. V prvem naslovom *The Traveller's Story* predstavi sebe kot popotnico (popotnika), ki rada potuje sama in se znajde v navidez znanem, in vendar zelo neznanem svetu. Skoraj avtobiografski pristop! Svojo popotno zgodbo predstavi v dvanajstih naslovih, ki predstavljajo dvanajst velikih etičnih tém. Vse nekako nadzoruje etika kreposti. Dvanajstim naslovom dodaja še *Popotnikovo vrnitev* (*The Traveller's Return*).

Naj grem k vsebini. Ozadje knjige je poglabljanje prepada med teoretično in praktično oziroma aplikativno etiko, razraščanje tehnične etike (pravilnosti) ter naraščanje tehničnih izrazov v etiki na račun pomembnih etičnih premislekov in argumentov. O tem prepadu avtorica pravi, da ga ni na nobenem 'zemljevidu' etike in da za marsikaterega predstavlja nevarnost, za marsikaterega tudi rešitev. Slutnja tega prepada je morebiti razlog, da se toliko knjig s področja filozofske etike zanaša bodisi na neprizadet relativizem bodisi na prepričanje, da bo mogoče nekatere probleme rešiti z ustrezno harmonizacijo stroškov in koristi. B. Almond hoče v svoji knjigi pokazati, da je med teorijo in prakso v posameznem primeru veliko vezi in da je naloga teorije pravzaprav v tem, da povezave išče in da je pozorna do tega, kar se pravkar dogaja in kar uravnava bolj ali manj obsežna področja aplikacij. To ni samo prepad; je tudi kriza, zareza, ki je nastala v sodobni zavesti, in v njenem dnu je morda tudi pot, ki vodi 'domov'. Težave so lahko tudi priložnosti, če se človek odzove dovolj hitro. Avtorica v uvodu pravi, da je – preden je stopila na pot raziskovanja etike, neznane in divje dežele – sklenila, da se bo vrnila 'domov, da jo vodi spoštovanje do bralca in njegovih sodb; pravi, da je to najvažnejše etično sporočilo njene knjige. Ker bo morda koga presenetilo dejstvo, da religija v knjigi ne igra nobene vloge, se avtorica že v začetku 'opraviči' in pravi, da ne zanemarja religije, da pa išče skupne etične prvine onkraj kulturnih in religioznih razlik in hkrati z njihovim upoštevanjem. »To namreč ne pomeni da religiji nasprotujem ali da mi je nesimpatična, pač pa ravno nasprotno, večina največjih svetovnih religij je med seboj edinih v široki etični perspektivi, ki izhaja iz tega ozadja ...« (Uvod) Značilen sekularizem pri njej sploh ni moteč.

'Popotnikova' zgodba je avtoričina 'izkušnja' tujine in izolacije v študiju etike v tujini, v resnici samo

v Avstraliji, kjer se je izpopolnjevala, in plod njene fantazije, ki jo je šele postopno odkrila kot način srečevanja z 'divjim ljudstvom', z divjo civilizacijo, h kateri se odpravi kot nosilka ekološkega oziroma ureditvenega projekta; v tej tujini odkrije, da ta svet ni tako divji, kot je mislila, da je zelo podoben našemu, da nas ločuje neoznačen prepad in da je dokaj pomembno, kakšni so naši kriteriji; v svetu etike so ljudstva skozi tisočletja med seboj globoko ločena – in vendar povezana – razvijala lasten kodeks civilizacijskih norm. Avtorica je tri leta preživela zunaj svojega kulturnega okolja v drugem okolju, kjer se je nekaj časa čutila ujetnico in so jo nekaj časa imeli za ujetnico. To je na eni strani predstava o 'globokih' razlikah med različnimi kulturami in civilizacijskimi normami, na drugi strani pa vprašanje, ki si ga nenehno postavlja kot popotnica, kako pravzaprav ustvarja lastne sodbe o ljudeh in da je oblikovanje sodb o ljudeh izraz prizadevanja, kako sogovornikom posredovati vrednote. Hitra ocena: kontekstualizem. Zanj je značilno *hitro* odzivanje in dialog.

Vsak od dvanajstih naslovov se začne s pogovorom popotnice z enim ali več 'tujci' (ki so vedno bolj 'domači') in kratko refleksijo, ali je sogovornik(ca) razumel(a), o čem je tekel pogovor. To je 'divja' nujnost pogosto zelo novega položaja. Včasih se zdi, da na tem svetu ni več nobene neodkrite stvari. Toda prej kot si misliš, se lahko znajdeš v neznanem svetu. Popotnikovi pogovori so v začetku samo vpraševanja in kratki odgovori. Ni še izmenjav informacij. Tega sveta ni mogoče ujeti na zemljevid. Svet je živ in izziva stališča. Zato se mi zdi prav, da vsebinskim vidikom knjige namenim več prostora.

Prvo poglavje (4-24) začne pogovor med popotnico in nujnostjo (dolžnostjo). Znanstvena etika je zaznamovana z determinizmi. Vprašuje se, ali je človek svoboden in ali mu svoboda sploh koristi. Avtorica pravi, da determinizem človeku preprečuje, da bi začel govoriti o sebi. Ker ne govori o sebi, govori o domnevnih potrebah, koristih, nujnostih, delu, poklicu. Znanstveni svet ima človeka za 'divjaka'; v tej etiki vladajo kruta pravila: če nisi koristen, te lahko divje ljudstvo ubije. Kako pristopiti k človeku, ki je v strahu za svoj obstoj in njegova človeška zgodba ne more do besede? Ali je človek res zanimiv samo z znanstvenega stališča? Ali so zanimivi samo znanstveniki? Kaj bi se zgodilo z etiko, če bi v njej popolnoma obveljal 'naravni zakon'? Avtorica pravi: Brez svobode človek sploh ne more misliti. Človekovega razmišljanja ne smemo skrčiti na procesiranje enega samega možnega scenarija.

V drugem poglavju (25-38) govori z egoistom. Ta trdi, da se človek rodi egoist in da mora najprej poskrbeti zase. Kakšne so oblike egoizma in kaj je etični egoizem? Je to predvsem hedonizem? B. Almond ugotavlja, da je zelo malo avtorjev, ki bi lastnim interesom dajali prednost do te mere, da bi jih lahko imeli za egoiste in da njihov egoizem ne bi

prispeval ničesar k skupnemu dobremu. Liberalizem res nastopi kot egoizem, vendar je celo Adam Smith prepričan, da gre tudi v liberalizmu za 'skupno blaginjo'. Avtorica pa meni, da je določen razvoj teorije, kot jo je na primer razvijal R. Dawkins, pravi primer sodobne etične 'divjine'.

Popotnica nato spregovori z utilitaristom (39-54). Pusti mu, da ji pove, kaj ga nagiba k temu, in pusti se vprašati. Utilitarist sledi užitku oziroma sreči. Za izhodišče svojega razmišljanja postavlja korist, srečo vseh, vendar je slab matematik in slab prerok: sklicuje se namreč na posledice, o katerih še ni gotov. Idealni utilitarizem J. S. Milla je zato razvijal moralne vloge in kreposti. Njegov ideal je intelektualna sreča, ki je sreča vseh, četudi dokaj neoprijemljiva. Avtorico zanima, kaj je narobe s to teorijo, da je proti njej toliko ugovorov? Meni, da toliko ljudi ugovarja zato, ker jo kot teorijo na tihem sprejemajo tudi tisti, ki jo kritizirajo, in ker je na splošno sprejeta pri vseh pomembnejših zahodnih filozofih. Nezadovoljstvo in kritičnost do sebe je možnost te teorije, nekritičnost velika nevarnost.

V četrtem poglavju popotnica naleti na relativista, na *mnoga mnenja* (55-73). Relativist namreč pravi, da nikakor ne more sprejeti, da je pri tolikih možnostih pravilen samo en odgovor. Moralni relativizem pravi, da mora vsakdo storiti to, kar misli, da mora storiti, ali bolj na kratko, da naj stori to, kar misli, da je prav. Relativist namreč vprašuje, kako ravnati v dilemi. Glede na to so danes znani naslednji tipi relativizma: emotivizem, postmoderna, subjektivizem. To so odzivi na tradicijo, na verske vrednote, ki so ločene od življenja, in na določen objektivizem vrednot, zlasti na določeno razumevanje naravnega zakona. Relativizem odkrije osebnost, posameznika: osebnost postane naenkrat pomembna. To ni nujno egoistična osebnost, ampak je tveganje v odnosu do tradicionalizma in objektivizma. Značilne poteze relativizma so strpnost, pluralizem in vprašanje, kaj nas povezuje.

V petem poglavju (74-89) popotnica naleti na naravo, naravni temelj etike, na pravičnost, na urejenost, na *etos*. Pogovor z naravo je hkrati pogovor z zakonitostjo. Narava v tem primeru ni ista kot tradicionalni pojem narave, ampak gre za naravo, ki se danes izraža v človekovih pravicah oziroma v zahtevi, da se človekove pravice 'utelesijo' v zakonodaji. Seveda ne gre za moje pravice proti pravicam drugega, ampak za moje pravice, ki so obenem pravice drugega. Temeljne pravice izhajajo iz domneve, da je moralnost utemeljena na socialnih stikih in razmerjih. Načelo enakosti in svobode trdita, da je mogoče pravice zagotoviti samo tam, kjer je vsem zagotovljena svoboda. Brez svobode in enakosti se pravice začno lepiti (prijemati) na sposobnosti, na položaj v družbi in podobno. Rawlsov problem je bil v tem, kako vzpostaviti enakost na ravni svoboščin (*zlato pravilo* izhaja od tod). Pravice so potem lahko tudi pravičnost znotraj nekega pravnega

sistema. Če pravo brani to, kar hkrati iščejo ljudje (Antigona), potem imajo človekove pravice v celoti možnost, da postanejo sestavni del pozitivne zakonodaje, ne da bi to pomenilo pravni pozitivizem. Dejansko gre za to, da človek ne živi samo v družbi in da vsega ni mogoče izmeriti s pravičnimi zakoni. Če prihajajo v navskrižje pravice, to predvsem pomeni, da pravice ne morejo povedati vsega, in da (drugič) ni mogoče vseh stvari rešiti v javnosti. Enakost in svoboščine so vsekakor globlje. V tem oddelku nekoliko pogrešamo definicijo osebe, osebnega dostojanstva. Saj gre za naravo, ki je pri človeku oseba.

V šestem poglavju (90-107) se popotnica pogovarja z dolžnostjo, deontologijo in intuicijo. Kantov imperativ izhaja iz dolžnosti, ki jo človek prepozna z razumom. Etimološko dolžnost (imperativ) izhaja iz prepričanja v prsih, v srcu, ne v razumu. Premik na racionalno področje v dolžnostih je pokazal, da se lahko lastna določitev spremeni v nasilje. 'Načelni' problemi nastajajo na logični poti (prepričanje, da je logika 'hladna'). Intuicionizem hoče najprej princip (začetek) postaviti nazaj v srce, v čutenje, četudi se to kasneje izkaže kot relativizem. Intuicija pomaga, da se pri '*prima-facie*-principih' ozavesti dejstvo, da en vidik še ne pomeni celote.

Sedmo poglavje (108-123) popotnico pripelje h krepostim in kontekstualnosti. Partner pogovora je *arete* oziroma krepost. Avtorica meni, da je poleg utilitarizma sodobnik najbolj naklonjen etiki kreposti, kontekstualnosti in *zlatemu pravilu*. Kaj je krepost z vidika sodobne filozofije? Je pravilen in hiter odziv na položaj in hkrati tudi kriterij tako imenovanega socialnega in strukturalnega greha (neodzivnosti, neustvarjalnosti in počasnega odzivanja). Krepostna etika je ena najstarejših teorij, ki se vsaj glede temeljne kreposti, *fronesis* (modrost), skozi zgodovino ni bistveno spreminjala. Krščanstvo je to teorijo sprejelo predvsem kot orodje moralne vzgoje (zgleda). Med vrsticami 'slišim' stavek iz govora na gori: »Tako naj sveti vaša luč...«. Danes je bil v tem pogledu storjen največji korak naprej v feministični etiki oziroma bolj doslednem upoštevanju kontekstualnosti.

V osmem poglavju (124-137) popotnica govori z moškim in žensko, o človeški spolnosti, o ozadju njunega razmerja in o temeljih človeške družbe, o človeškem osebnem odnosu. Avtorica meni, da je v ozadju vseh razmerij osebno razmerje; osebno razmerje je tudi v ozadju svobode. Svoboda ni zadnja stvar, na katero naletimo pri človeku, morda predzadnja. Zato svoboda tudi ni zadnji odgovor; morda je predzadnji. Tudi spolnost ni zadnji odgovor. Kaj je osebno razmerje? Kaj je spolna etika? Na videz gre za ozko področje, toda druga stran tega vprašanja so zelo široke téme, na katere vpliva to, da smo ljudje moški in ženske. V pretekli dobi je pojem 'morala' praktično pomenil samo spolno moralo. Vprašanje se je danes povsem obrnilo, tako da nekateri avtorji trdijo, da spolnost sploh

ni več predmet morale. Spolna svoboda je vprašanje o temelju in o teoriji spolne etike začasno postavila v senco. Vendar se temu ne more izogniti nihče, niti tisti, ki zagovarja spolno svobodo. Kajti vsi hočejo spolnost in spolno moralo opredeliti na novo. Obstajajo predvsem tri med seboj zelo različne definicije. Egoist jo definira kot hedonizem, drugi v njej išče predvsem stopnjevanje sreče, spet drugi pojmuje spolnost kot predmet norm. Kaj je spolnost? Je to obljuba ali strast? Je dolžnost ali naravna nagnjenost? Za današnje stanje na področju spolnosti so odgovorni tisti, ki so imeli spolnost za nevarno in so nanjo gledali skozi strogo moralnost; celo čustva so bila nevarna. Kaj je zakon in družina? Zaradi različnih stališč do spolnosti avtorica ugotavlja, da je sodobni položaj družine samo še en dokaz, da je spolnost v okolju spolne svobode – če je to zadnji odgovor – pod pritiskom svobode. Tega v prvotnih kulturah ni bilo. Spolna svoboda ne pomeni nujno osvoboditve spolnosti.

V devetem poglavju (138-166) se popotnica pogovarja z zdravnikom; pogovarjata se o življenju in smrti. Možnost tehnične pomoči pri posredovanju življenja pritiska na življenje in nad življenjem ni zmanjšala, ampak ga je še povečala. Življenje je pod velikim pritiskom. Mogoče ga je skoraj 'narediti', z genetiko je mogoče spremeniti njegovo značilnost. Genetik lahko človeku spremeni njegovo identiteto. Včasih to pomeni zdravljenje, včasih neizmerno tveganje. Življenje je pod pritiskom predvsem v primeru splava. Danes je kontrola rojstev bojno področje dveh skrajnih stališč do življenja, ki obremenjujeta življenje in se do življenja ne opredeljujeta. Obe sta varianti kulture smrti in nasilja. Glede na to, da razprava o splavu poteka pogosto polemično mimo ljudi, avtorica izpostavi predvsem kompleksnost feminističnega argumenta. Njegova značilnost je, da zakonodaja daje ženski določeno prednost pred zarodkom. Zagovornice(ki) tega argumenta pravijo, da je pravico do splava mimo zarodka mogoče utemeljiti že s tem, ali je ženska hotela zanositi ali ne. Če ni hotela, je treba upoštevati njeno voljo; četudi ve, da bo pri tem uničila novo človeško bitje, je treba upoštevati njeno zahtevo do 'celega' telesa. Domnevna prednost pravice do telesa pred pravico (obrambo) zarodka je boleča točka feminističnega argumenta, ki se v praksi obrne proti ženi. Širši politični kontekst se na ta problem ne odziva, ker je pod pritiskom 'moške' kulture. Na videz se 'pravice' širijo. Marsikdo ve, da je nekaj narobe, vendar nihče nima poguma, da bi obrnil krmilo. Nekateri so prepričani, da je sprememba mogoča samo s prepovedjo splava. Zdi se, da se zagovorniki splava tega najbolj bojijo in zato nastopajo vedno z novimi predlogi. Govorijo o trgovini z življenjem, infanticidu in evtanaziji. Paradoks je v tem, da se 'pravice' širijo kot obremenjevanje življenja. To je najbolj kričeč primer konflikta pravic in nezadostnosti samih pravic.

Deseto poglavje (167-185) popotnica govori z enakostjo in ra-

zličnostjo. Enakost razume kot enakost možnosti - v smislu socialne pravičnosti. Toda na tem področju danes prihaja do velikih razlik. Rasizem in seksizem sta praktično dve veri, ki pretiravata pomembnost razlik. Diskriminacijo razumeta kot naravno, nujno in kot nekaj dobrega. Na drugi strani je multikulturalizem, komunitaristični ideali in liberalni individualizem razlike zanemarjajo ali so do njih indiferentni. Tudi te ideje so predmet kritike. Problematičen je zlasti položaj države, ki se noče vmešavati v področje vrednot, četudi zagovarja svoj pojem 'dobrega življenja'.

V enajstem poglavju (186-206) avtorica obravnava vprašanje svobode, pravičnosti in konflikta, problem vojne. Vprašuje se, ali ima oblast (država) pravico do odvzema svobode? To vprašanje po njenem pojasnjuje izbruh vojne: vojna je namreč neizmerno stopnjevanje domnevne pravice do kaznovanja in kaznovalne pravičnosti; to je primer, kako pravica rodi konflikt, postane pritisk in se s tem spremeni v še hujši zločin. Toda ker ljudje na splošno mislimo, da je zločin treba kaznovati, smo pred problemom vojne nemočni. Vojna je najprej kritje smrtne kazni in krivičnih zakonov. Razsežnost pravice do kaznovanja razkrivajo tudi krivični zakoni in tisti predpisi, ki grozijo s kaznijo. Prelom z miselnostjo vojne je mogoč samo s civilno neposlušnostjo oziroma tveganjem izgube lastne svobode ali celo tveganje življenja. Šele potem, ko odgovorim civilno, nenasilno, lahko kaj povem o problemu mednarodnih konfliktov, terorizmu, grožnjah odcepitve in podobnem, meni avtorica.

Zadnje poglavje (207-224) popotnico spet predstavi v pogovoru z naravo. Zdaj je na vrsti popravek na zemljevidu: prepad, ki ga je zaznala na začetku, bo postala 'kriza' in pot njene vrnitve domov. Z naravo govori o zmernosti, skladnosti z okoljem, o ekologiji. V pogovoru nastopa tudi modrost. V tem poglavju avtorica predstavi svoj vidik in svoje poslanstvo. To je tudi vprašanje vrnitve domov in normalizacije zlasti na področjih, o katerih je govorila v zadnjih štirih poglavjih. Kako premagati nekatere težave? Lakoto lahko premagamo tako, da postanemo sami bolj skromni. Revnim bomo pomagali tako, da bomo sami postali bolj preprosti in revni. Tujcem bomo pomagali tako, če jim bomo pomagali pri organiziranju in vključevanju v novo kulturno okolje, svetu bomo pomagali, če bomo misli na prihodnje rodove.

Knjiga *Exploring Ethics* je originalen pristop h glavnim področjem sodobne filozofske etike. Teološka etika je omenjena sem ter tja. To lahko razumemo tudi kot kritiko teologije v njenem (ne)odzivanju na potrebe časa. Toda avtorica se je hotela religiozni etiki namenoma izogniti. Razume jo kot skrajno stališče in kot problem tradicionalizma. Nikoli je ne zamenja s fundamentalizmom, čeprav se zdi, da vidi na obeh skrajnih držah težavo v tem, kako ozavestiti dejstvo, da smo vsi na eni ladji.

Njeno vrnitev domov pospremi z ugotovitvijo, da je tujina lahko tu-

di doma. Odvisno od tega, kako gleda na človeka. 'Divjino' sodobnega sveta označujejo dejstva migracij, težav z organiziranostjo, neosveščenosti pred prihodnostjo, neustvarjalnosti in podobnim. B. Almond je problem tujine na domačem pragu ter dejstvo, da človeški zemljevid potrebuje dopolnitve, predstavila tudi v strukturi svoje knjige. Dodala je ključ za branje značajev njenih sogovornikov, dokaj zanimiv seznam bibliografije ter imensko in stvarno kazalo.

V času še vedno napredujoče sekularizacije – danes je ta pojav zajel celotnega človeka – je razumljivo, da se avtorica v knjigi izogiba vprašanjem svetovnonazorske opredeljenosti. Opredeli se kot modroslovka: za modrost. Toda z nekega zornega kota čutimo, da predstavlja sekularizacija kot osvoboditev človeka izpod jarma idej in ideologij ter moralizma samo polovico poti; tudi sekularizacija bo morala skozi proces 'sekularizacije'. Etiko in moralo v sekularni dobi, v kateri živimo na starem kontinentu, še vedno močno določajo krščanski elementi in ostra nasprotovanja krščanstvu. Še vedno se obnaša kot demitologizacija, kot krepitev kontrolnih mehanizmov v družbi (država), kot kritičnost do svetovnonazorskih opredelitev, kot odnos do nekaterih elementov 'asketske' kulture, dokaj velike probleme pa ima sama s seboj. Mislim, da je nekatere vidike te samozavesti mogoče zaslutiti tudi v pričujoči knjigi. Sodobna sekularizacija samo sebe razume kot sociološko-kulturno dejstvo izbiranja: nujnosti izbiranja. Če je bilo v tradicionalni družbi predvsem težko izstopiti, se v sekularni družbi poudarek postavlja na 'vstop' in navzočnost: na odgovornost, izbiranje, osebno zavzetost. Avtorica se zaveda, da je sodobnikov 'hočem *biti*' obremenjen s spominom na tisto vero, v kateri človek ni bil prepričan, da je vir njegove avtentičnosti. Njen predlog je, naj bi etika človeku (ljudem) pomagala postati priča avtentičnosti.

Delo je originalno in dober uvod, četudi bo bralec včasih dobil občutek, da to ni zgolj osnovni 'zemljevid' etike, ampak da zahteva precejšnjo mero smisla za orientacijo in precej predznanja.

Anton Mlinar

Luigi Lorenzetti (izd.), *Dizionario di teologia della pace*, Dehoniane, Bologna 1997, 1067 str., ISBN 88-10-20558-8.

Mir je ena najstarejših in najosnovnejših teoloških tém. Svetopisemsko izročilo gleda na mir kot na velik Božji dar z obljubo, kot na klic k sodelovanju pri uresničevanju Božje pravičnosti. Novozavezno izročilo se navdihuje pri velikonočnem pozdravu miru.

Nikoli v zgodovini pa mir ni bil teološka téma na podoben način, kot je to danes. Janez XXIII. je leta 1963 napisal preroško okrožnico *Pacem in terris*, ki je po mnenju mnogih sodobnih zgodovinarjev najbolj odločno posegla v reševanje kubanske krize in nevarnosti atomskega

spopada. Besedilo tega dokumenta je vplivalo tudi na potek koncila in zlasti tudi na začetek novega pontifikata Pavla VI., ki je to témo obravnaval že v prvi svoji okrožnici *Ecclesiam suam* (1964), kasneje pa predvsem v socialni okrožnici *Populorum progressio* (1967).

Konec sedemdesetih let so se s tem vprašanjem začeli ukvarjati tudi vidnejši moralni teologi, zlasti Bernhard Häring. V njegovem opusu je vsaj ducat knjig, ki obravnavajo témo miru in slonijo na petem poglavju drugega dela koncilskega besedila pastoralne konstitucije *Gaudium et spes* (77-90).

Na plimovanje tega vprašanja je močno vplivala svetovna politika ali skoraj neverjetne notranje-politične zadrege, kot na primer Rdeče brigade v Italiji ali RAF v Nemčiji. V Italiji je teologije miru zelo živa. Naj omenim samo *Fondazione Lanza* v Padovi, ki je bila ustanovljena konec osemdesetih let predvsem z namenom študija politične in ekološke etike ter etike miru. Téma miru je prerasla v enciklopedično vprašanje. To do neke mere potrjuje tudi pričujoče delo.

Obsežno delo *Slovar teologije miru* (*Dizionario di teologia della pace*), ki ga imam pred seboj, je nastal pod uredništvom Luigija Lorenzettija, profesorja za moralno teologijo v Bologni, ki je k sodelovanju povabil 154 avtorjev. V uvodu pravi: »*Slovar teologije miru* ne predstavlja še ene teologije v genetivu, se pravi teologije, ki bi jo prepoznali šele v drugi besedi (kot na primer teologija dela, teologija razvoja, teologija zemeljskih stvarnosti itn.). Je namreč uresničitev ambicioznega programa, da mir ne bi bil le teološki predmet – to sploh ne bi bilo tako novo –, ampak da bi postal kategorija-horizont-princip-simbol celotne teologije. To je, mislim, izvirnost in novost tega dela« (5).

Ponovno premisliti celotno teologijo pod tem vidikom pomeni na novo zajeti v evangelij miru in nenasilja. Nov način opredeljevanja teoloških tém pod vidikom miru je hkrati tudi soočenje s témo socialne razsežnosti personalizma, teologijo preroškega protesta in nenazadnje tudi s témo nenasilja in njenimi posledicami v strukturah mišljenja, govorjenja in delovanja. To je klic teologom in teologiji, naj témi miru izpostavi celotni krščanski *credo* ter na celotnem teološkem področju poišče spodbude, ki izhajajo iz miru in se k njemu vračajo.

Vprašanje miru je dobilo novo vsebino in pomen posebno po okrožnici *Pacem in terris* Janeza XXIII. On je z nekaterimi svojimi potezami pokazal, kaj je treba storiti, da mir ne bo le ena od teoloških tém, ampak da bo oblikovala celotno teologijo. Ostalo je vprašanje, kako to storiti v celotni teologiji, da se bo celotno krščansko sporočilo lahko prepoznalo kot evangelij miru? Čas se je zdel tedaj primeren, da teologija na to vprašanje odgovori.

Od tedaj je preteklo skoraj trideset let, in leta 1991 se je skupina italijanskih teologov zbrala in določila datum, ko naj bi uresničili 'špeči' projekt in mir vrnili teologiji, teologijo pa miru. Vodilo jih je prepričanje, da naj se teologija spreo-

brne k miru zato, da bi se lahko spoprijela z novimi horizonti in novim upanjem. Glede na pomenski par teologija-mir je pričujoče delo na neki način že doseženi cilj, na drugi strani pa je tudi začetek poti, na kateri naj bi mir postal notranja vez vseh teoloških disciplin.

Zanimiv je že način – knjiga nosi naslov *slovar* –, s katerim so se izognili pristopu, ki je značilen za priročnik. Struktura slovarja ali morda kar enciklopedije dela delo bolj odprto, zlasti v zaključkih, hkrati pa tudi bolj uporabno, kot posvetovalni priročnik, dostopen najrazličnejšim osebam, bolj odprt tudi kasnejšim dopolnitvam, vprašanjem in popravkom. *Slovar* je bil zamišljen kot nekakšen 'žalmanah'.

V *Slovarju* se predstavijo naslednje teološke discipline: biblična teologija, fundamentalna teologija, dogmatika, liturgika, teologija duhovnosti, zgodovina Cerkve in moralna teologija. *Slovar* je zamišljen najprej kot nekakšen znotrajteološki pogovor, nato kot ekumenski kontekst in medreligiozni pogovor ter tudi pogovor teoloških ved z drugimi vedami, zlasti s humanističnimi. Predstavljata se dve, filozofska etika in ekologija. Téma miru ni monopol nobene od znanosti ali religij, ampak je temelj vseh. Temeljni pomen miru je treba posebej poudariti v vzgoji in pastorali. Različne znanosti – vseh predstavljenih je enajst – so v celoti prispevale 74 gesel, ki so pravzaprav poglavja, ki so nadalje razdeljeni na 271 podgesel. Največ jih je prispevala moralna teologija: v celoti 51 podgesel.

Vsaka od znanstvenih disciplin se v kratkem predstavi, kaj téma miru konkretno zanjo pomeni (55-180). V *Slovarju* lahko potem na zgornjem robu na vsaki strani spremljamo številke disciplin, ki so prispevale določeno podgeslo.

Mir je multidimenzionalna resničnost. Ni je mogoče izraziti v običajnih kategorijah. Je hkrati presežna in navzoča, je individualna in socialna vrednota, je ideal in hkrati resničnost, ki jo je treba šele postaviti; je popolna resničnost in hkrati resničnost, ki jo je treba nenehno dograjevati. Je dar in naloga.

Vsaka od znanstvenih disciplin ugotavlja, da je najtežje spremeniti mišljenje in zgraditi besednjak, ki ne bi bil odvisen od metafizike nasilja. Téma miru je zlasti neizprosna do neopredeljenosti oziroma nevtralnosti raziskav.

Vsako od gesel je najprej opredeljeno v tradicionalnem pomenu, temu pa sledijo eno ali več podgesel. *Slovar* se začne z žljubeznijo' (amore) in konča z žživljenjem' (vita). V začetku *Slovarja* so na razpolago tri različni sistemi branja, po geslih, po podgeslih in po različnih disciplinah, ki so prispevala podgesla. *Slovar* sam obsega dobrih osemsto strani (183-1025). Sledijo še register bibličnih, rabinskih in koranskih citatov, imensko in stvarno kazalo.

Avtorji so prepričani, da je to zgodovinsko delo ne samo zato, ker hoče zgodovino gledati skozi drugačna 'očala', ampak tudi zato, ker hoče dati zgodovini svoj prispevek. Evangelij miru se mora utelesiti in

oblikovati kulturo. *Slovar* ponuja ustrezno orodje ne le teologiji, ampak vsem tistim, ki so kakor koli vključeni v preroško delovanje v prid miru, se pravi vsem tistim, ki se čutijo odgovorne, da mislijo svojo vero na horizontu miru in njegove globalizacije.

Hiter pregled knjige na eni strani ne potrjuje tega prepričanja, saj je navsezadnje ključ do branja dokaj zapleten, na drugi strani pa seveda ni dvoma, da hitrost tukaj ni na mestu. Apostol Peter je nekoč zapisal: »Gospod ni počasen glede obljube, kakor nekateri mislijo, da je to počasnost. Ne, le potrpežljiv je z vami, ker noče, da bi se kdo pogubil, temveč da bi vsi dosegli spreobrnjenje. ... Kako prav je torej, da živite sveto in res pobožno, ... da čakate in pospešujete prihod Božjega dne ...« (2 Pet 9-11). Ta dan ni le cilj in smisel zgodovine, ampak je tudi najglobljа Božja skrivnost. V velikonočnih besedilih se zlasti Cerkev zaveda, da je dolžna moliti za vse, za nasilnike, upornike, samomorilce. Ta moč in sposobnost se človeku podarja v ognjenih plemenih in vetru na binkošti. Sveti Duh je Božje veselje in tudi človekovo veselje. Kristus od nas ne zahteva nič drugega kot to, da se popolnoma izročimo temu veselju: »Ko odidem in vam pripravim prostor, bom spet prišel, in vas vzel k sebi, da boste tudi vi tam, kjer sem jaz« (Jn 14,3). To je obljuba miru. V iskanju in oblikovanju te obljube so avtorji dosegli svojevrsten uspeh. Že samo to, da so se odločili pogledati na stvarnost sodobnega vprašanja o miru skozi perspektivo bibličnega miru in z vidika Kneza miru, zasluži vse priznanje. Toda to je hkrati tudi naloga.

Anton Mlinar

Lexikon der Bioethik, 3 zv., Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 1998, ISBN 3-579-00264-3.

Že leta 1978, komaj devet let potem, ko se je *bioetika* pojavila kot nov način obravnavanja znanstvenih raziskav na biološkem in medicinskem področju ter njihovih etičnih implikacij in aplikacij, posebno v medicini, je *Joseph and Rose Kennedy Institute of Ethics*, ustanovljen leta 1971, podprl publikacijo prve *Enciklopedije bioetike* (*Ecyclopedia of Bioethics*), že takrat v štirih zvezkih. Leta 1996 je izšla druga izpopolnjena izdaja tega zdaj že uveljavljenega priročnika. Cilj *Enciklopedije bioetike* je bil spodbuditi ustanavljanje centrov za bioetiko po celem svetu. Vendar je ameriški vzorec omejen na etične implikacije in aplikacije znanstvenih raziskav. Nemogoče je našteti številne poskuse, kako to problemsko področje kar najbolj strniti. Pri nas je leta 1994 Anton Dolenc pod naslovom *Medicinska etika in deontologija* izdal besedila vseh pomembnih mednarodnih in nacionalnih etičnih dokumentov in izjav s kratkim komentarjem. Vendar se to delo - tudi zaradi položaja etike v našem okolju - niti po vsebini niti po perspektivi ne da primerjati z deli, ki jih je

spodbudila bodisi *Enciklopedija bioetike* bodisi posamezni centri za bioetiko. V slovenskem jeziku doslej sicer še nimamo nobene pregledne bioetike oziroma *življenjske etike*, ki bi vprašanja s tega področja obravnavala z vidika položaja po letu 1969, ko je bil ustanovljen *Hastings Center*, prvi center za študij bioetike sploh.

Tokrat predstavljam *Leksikon življenjske etike* (*Lexikon der Bioethik*), ki so ga po naročilu *Görresgesellschaft* uredili Wilchelm Korff, Lutwin Beck in Paul Mikat. K sodelovanju so povabili preko 400 znanstvenikov in strokovnjakov, ki so doma v bio-medicinskih, filozofsko-etičnih, socialnih in ekoloških vprašanjih sodobnega časa. Na nemškem območju je to doslej prvo tako in tako obsežno delo. Obsega več kot 2500 strani velikega formata in nudi obsežno in zadovoljivo orientacijo in informacijo. Temeljna zamisel dela je – kot pove že naslov – leksikografska, informativna in pregledna.

Dela ne nameravam predstavljati podrobno, saj je to nemogoče. Hočem predvsem povedati, da se za tem ogromnim projektom skriva do neke mere specifična evropska tradicija, kar bo koristno tudi v morebitnem primerjanju tega dela z drugimi, zlasti s prej imenovano *Enciklopedijo bioetike*. Delo je naročila in podprla *Görresgesellschaft*, ena najstarejših stanovskih družb v Evropi, ustanovljena leta 1876. V okviru njenih dvanajstih področij delovanja ni niti teologije niti biologije in tudi ne žšolske' medicine. Zakaj potem tako delo? Predsednik *Görresgesellschaft* Paul Mikat je leta 1992 objavil, da bo družba v šestih letih izdala obsežnejši leksikon o etiki zato, ker hoče s tem prispevati k etični razpravi, ki je v znanosti in posebno v medicinski znanosti nujna regulativna moč in ji je treba na strokovnem in znanstvenem področju pripisati večjo težo kot državni zakonodaji. Izraz *bioetika* namreč pomeni nov etični sklop vprašanj, ki se zastavljajo o človekovem obstoju oziroma življenju in preko njega tudi o življenju na svetu in tudi o odnosu do neživega sveta. Bioetika ima v evropskem prostoru nekoliko širši pomen kot ameriški *bioethics*, ki ustreza evropski *medicinski etiki*. Tako to niti ni prvi poskus, da bi bioetika postala nov in širši okvir od ekologije. Zato naslov dela namenoma prevajam kot *Leksikon življenjske etike*. Pred leti so na to v nemškem prostoru opozorili na primer F. Furger (+1997) in E. Schockenhoff. Leksikon obsega medicinsko etiko, etiko človeškega okolja (*humanökologische Ethik*) in etiko okolja (*Umweltethik*) oziroma individualno, socialno in naravno etiko. To je ozadje *Leksikona* in njegova temeljna struktura.

Izdajatelj je pri tako obsežnem projektu računal na dve dokaj pozitivni okoliščini: 1.) da je študij temeljnih vprašanj v evropskem in posebej nemškem prostoru zelo napredoval in da je bilo treba predvsem zbrati ljudi, ki bodo sodelovali pri projektu, in 2.) da je dostojanstvo človeške osebe znotraj vseh moral in oblik etosa popolnoma ja-

sen in brezpogojen temelj in vodilo vseh pravnih in etičnih izjav. V Konvencijah o varovanju človeškega dostojanstva in temeljnih svoboščin, ki so značilne za našo celino, se v pojmu dostojanstvo osebe steka krščansko in humanistično izročilo in mu s tem krepi pomen. To pa po drugi strani pomeni, da se izdajatelj dobro zaveda tudi problema 'povprečne racionalnosti' širokega sloja strokovnjakov in ustanov, ki kljub jasnim načelom mešetarijo s svojimi interesi. To je razlog, zakaj je treba sicer znana vprašanja odpirati na novo in predvsem ohranjati slog sporočanja temeljne in zavezujoče norme dostojanstva človeške osebe.

To ne pomeni, da bi bilo treba govoriti samo z enim tonom. Pri iskanju resnice, pravi izdajatelj, ne gre za to, da bi sprejeli določen odgovor v *Leksikonu*, ampak da bi ta spodbudil lastno in izvirno iskanje in najdenje. Gotovo namreč je, da je iskanje in najdenje resnice v osnovi etični proces, kar z drugimi besedami pomeni, da hoče *Leksikon* ponuditi tako téme za razpravo kakor tudi spodbujati k določenemu 'predznanju' in odgovornemu sodelovanju pri ustvarjanju etičnega konsenza.

W. Korff v začetku prvega zvezka podrobno predstavi nastajanje, potek in zaključek tega projekta. Najprej opredeli področje, ki ga opredeljuje bioetika oziroma *življenjska etika*, poudari pomen lastnih pristopov – pri čemer poudarja pomen diskurzivne etike – in ustvarjanja pogojev za čim širši konsenz, opredeli vlogo in pomen prava ter nazadnje splošne orientacijske točke glede celotnega dela, ki sem jih že omenil: da delo sloni na treh temeljih: na dostojanstvu osebe, na ekološko razsvetljeni antropocentričnosti oziroma na socialni etiki z elementi ekologije. V premislek ponuja nekatere nove izraze: poleg biocentričnosti, ki ustreza tradiciji A. Schweitzerja, še patocentričnost (sposobnost trpeti in sprejeti realni položaj) in fiziocentričnost (narava kot danost in princip).

Na začetku prvega dela je seznam sodelavk in sodelavcev (I:19-31), seznam okrajšav (I:32) ter konkordanca gesel v treh tujih jezikih (angleščina, francoščina, španščina; I:33-50). Osebno in stvarno kazalo je na koncu tretjega zvezka (III:815-822, 823-894).

W. Korff meni, da bioetika postaja nov način razumevanja razmerja človek-narava, pri čemer je imperativ 'medmrežje', umeščenost. Bioetika že dolgo ni več samo problem aplikativne etike ali morebitni povod 'reparaturne' etike (sanacija okolja), ampak postaja (mora postati) povezava z vsemi civilizatoričnimi dejavnostmi. Kaj je torej 'napredek' s tega zornega kota? Nova človekova samozavest? Nedvomno! V 21. stoletju bo verjetno ena temeljnih človekovih nalog delo na 'mreži' odnosov med tehnično-ekonomskimi sistemi na eni in biotskimi in abiotskimi sistemi (strukturami) na drugi. To bo gotovo prineslo velike spremembe tudi v človekov socialni prostor. Glede na vse elemente, ki jih je treba upoštevati, človekov svet ni pod normo vnaprej načrtovane harmonije. Človek

je vedno znova izpostavljen problemom svobodne odločitve in tehtanja na osnovi dobrin in ciljev. Čeprav danes večina človeštva na tihem pristaja na logiko tehtanja dobrin in ciljev, pa etike, posebno bioetike oziroma življenjske etike ni mogoče strpati v ta miselni okvir in iz nje napraviti nekakšno metodo sklepanja kompromisov. Nasprotno! Morale brez konfliktov ni. Prav tako ne gre samo za reševanje problemov, ampak za *optimiranje* položaja. *Leksikon* ima svoje mesto sredi tega izziva.

Anton Mlinar

UDK 348:241.8 262.122:061.24(497.4):241-8

KOŠIR Borut, doktor cerkvenega prava, izredni profesor, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Območni zakoni Cerkve na Slovenskem II

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 51-70

Sn. (Sn., En.)

V prvi razpravi iz sklopa razprav z naslovom Območni zakoni Cerkve na Slovenskem, smo obdelali tri kanone od petindvajsetih, in sicer: kan. 284 ZCP v zvezi s kleriško obleko; 496 ZCP v zvezi z Duhovniškim svetom in Zborom svetovalcev in kan. 502, §3 ZCP, ki govori o prenosu funkcij zbora svetovalcev na stolni kapitelj. Največ je bilo razprav o območnih določilih, ki se nanašajo na kleriško obleko. Ta odlok je bil v celotnem sklopu s strani Ap. Sedeža tudi najkasneje potrjen. Škofje so se zavzeli za širšo dikcijo, ki pa s strani vesoljnega zakonodajalca ni bila sprejeta, zato je bila končno tudi v območno zakonodajo Cerkve na Slovenskem sprejeta restriktivnejša dikcija. Glede duhovniškega sveta in zbora svetovalcev smo najprej podali splošno razlago kanonov ZCP, potem pa smo na primeru statuta DS Nadškofije Ljubljana pokazali, kakšen naj bi bil iz kanonov izveden podzakonski akt, ki bi podrobneje definiral delovanje teh organov.

Ključne besede: kleriška obleka, duhovniški svet, bor svetovalcev.

UDK 221.11.06:296.3 (045)

JAGT Krijn A. van der, doktor svetopisemskih znanosti, svetovalec pri prevajanju Svetega pisma, Ring 44, 4305 AH, Ouwerkerk (NL)

Razsekanje na dvoje in prehod med polovicami

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 43-50

Sn. (Sn., En.)

Prispevek nudi antropološko razlago obreda razsekanja na dvoje in prehoda med polovicama, ki je opisan v 1 Mz 15. Obred je odgovor na Abrahamovo vprašanje, kako bo vedel, da bo dobil deželo v posest. Odgovor na to vprašanje je bil ogenj, iz katerega se je kadilo, simbol Božjega, na prehodu skozi polovicami daritvenih živali. Prehod med polovicami označuje Gospodov vhod v deželo, ki je pripadala drugim bogovom. Gospod vzame deželo v posest in jo daje svojemu podložniku Abrahamu.
Obred razsekanja na dvoje in prehoda med polovicami je v rabi v raznih obrednikih. Zanimiva paralela obstaja v enem izmed starih hetitskih besedil. Včasih obred služi kot znamenje sklenitve zaveze. V specifičnem sobesedilu Geneze ga kaže razumeti kot obred hišnega praga, ali bolj določno kot obred prehoda.

UDK 177.9:329.12:929 Rawls, J. (045)

JAMNIK Anton, doktor teologije, docent, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Rawlsova teorija pravičnosti kot poštenosti

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 5-24

Sn. (Sn., En.)

John Rawls velja za enega največjih filozofov na področju moralne teorije in predstavnika zmernega liberalizma. Glavna ideja njegovega dela Teorija pravičnosti, ki je izšlo leta 1971, je pravičnost kot poštenost, oziroma oblikovanje takšne družbe, kjer bo zagotovljena socialna varnost vsakega posameznika, s posebnim poudarkom na skrbi za tistega, ki je v najslabšem položaju (socialni princip). Pri oblikovanju svoje moralne teorije se v veliki meri nasloni na Kanta, na tradicijo družbene pogodbe in nasproti utilitaristični morali (teleološki) postavlja deontološko. Prav to, da v svojo teorijo vključi celo vrsto vrednot, ki so značilne za judovsko - krščansko tradicijo - npr. poštenost pri izbiri načel pravične družbe, dostojanstvo vsake osebe, izhodiščni položaj, ki pomeni neko idealno stanje (edenski vrt), socialni princip (ubogi Lazar), poudarek na skupnem soglasju (Babilon ali Binkošti) - je tudi med teologi spodbudilo živahno razpravo.

Ključne besede: pravičnost, liberalizem, vrednota, teologija, sekularizacija

UDK 17.011:19 Lévinas, E.(045)

ŠKOF Lenart, magister teologije, mladi raziskovalec, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Etična zavest pri Lévinasu

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 25-42

Sn. (Sn., En.)

V članku je predstavljena Lévinasova etična filozofija iz knjige *Totalité et Infini*. Lévinasova filozofija je z navezavo na evropsko filozofsko tradicijo (Descartesove *Meditacije*, Spinozova *Etika*) in obenem kot judovsko pričevanje (Rosenzweig, Buber) izpeljala preobrat znotraj tradicije fenomenološke misli E. Husserla. V članku obravanavamo vprašanje razvoja etične zavesti kot poti jaza iz modusov egoizma k drugemu. Jaz se v odnosu z drugim zave neskončnega hrepenenja, ki je v njem in v obličju drugega človeka prepozna Drugega kot Neskončnega. Lévinas na svoj fenomenološki način preseže intencionalno shemo subjekta in objekta v etiki in vzpostavi prostor etičnega, kjer se vsa aktivnost zavesti prevesi v trpnost in pričakovanje drugega.

Ključne besede: Etika, etična zavest, obličje, drugi, intencionalnost, totaliteta.

UDK 241.11 (045)

PARRACINO Giovanna SL, diplomirana teologinja, Rimska c. 13, 1000 Ljubljana

Življenjska odločitev kot prostor celostne uresničitve človeka

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 71-87

Sn. (Sn., En.)

Znotraj srečanja in odnosa z Bogom ter temeljne odločitve oziroma naravnanosti na Boga in na dobro, človek spoznava samega sebe in smisel svojega bivanja, odkriva svojo enkratno življenjsko pot, pomen svoje preteklosti, sedanjosti in obenem tudi prihodnosti. Vse to človek izrazi in uresniči kot zadnjo resnico o sebi in njegovi eksistenci v življenjski odločitvi. V procesu dozorevanja in osebne integracije to odločitev mu bo skupaj s svojimi vrednotami dala tudi kriterje in pomembne življenjske usmeritve. Zaradi teh razsežnosti odločilnega pomena, je življenjska odločitve zaznamovana s dokončnostjo, enkratnostjo in nepreklicnostjo. Razodeva se kot prostor celostne uresničitve osebe v ljubezni in pot rasti k vedno večji svobodi.

Ključne besede: temeljna odločitev, izvolitev, poklic(anost), etična odgovornost, svoboda.

UDK 17.011:19 Lévinas, E. (045)

ŠKOF Lenart, Master's Degree in Theology, Assistant, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Ethical Consciousness with Lévinas

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 25-42

Sn. (Sn., En.)

In the paper Lévinas' ethical philosophy is presented as shown in his book *Totalité et infini*. Lévinas' philosophy took up European philosophical tradition (Descartes' *Meditations*, Spinoza's *Ethics*) and at the same time bore witness to Jewish thought (Rosenzweig, Buber), thereby bringing about a radical change within the tradition of phenomenological thought. The paper deals with the development of ethical consciousness as a journey leading the self from the modes of egoism towards the other. In the relation to the other, the self becomes aware of the infinite longing within him and in the face of the other man he recognizes the Other as the Infinite. In his phenomenological manner Lévinas transcends the intentional subject-object scheme in ethics and creates a space of the ethical, where all activity of consciousness turns into passivity and waiting for the other.

Key words: ethics, ethical consciousness, face, the other, intentionality, totality

UDK 241.11 (045)

PARRACINO Giovanna SL, Rimska c. 13, 1000 Ljubljana

Decision of Life as the Locus of Human Fulfilment

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 71-87

Sn. (Sn., En.)

Within the encounter with God, the relation to Him and the basic decision in favour of God and of the good, man get to know himself and the meaning of his existence and discovers his unique journey through life as well as the meaning of his past, his present and also of his future. Man expresses and fulfils all this as the last truth about himself and his existence in his decision of life. In the course of maturing and personal integration this decision will give man, in addition to its values, also criteria and important orientations of life. Due to these decisive dimensions, the decision of life is marked by its finality, uniqueness and irrevocability. It reveals itself to be the locus of the loving fulfilment of the person and the path towards a growing freedom.

Key words: basic decision, election, calling, ethical responsibility, freedom.

UDK 348:241.8 262.122:061.24(497.4):241-8

KOŠIR Borut, Doctor of Canon Law, Assistant Professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Regional Laws of the Church in Slovenia II

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 51-70

Sn. (Sn., En.)

The second treatise of the series entitled Regional Laws of the Church in Slovenia deals with three of the twenty-five canons of the Code of Church Law, namely: can. 284 CCL concerning the attire of clerics, can. 496 CCL concerning the council of priests and the board of consultors, and can. 502, § 3 CCL concerning the transfer of the functions of the board of consultors to the cathedral chapter. The most discussed point were the regional stipulations concerning clerical attire. The bishops supported a broader wording, which, however, was not accepted by the Legislator and, thus, eventually, a more restrictive wording was included in the regional legislation of the Church in Slovenia. Concerning the council of priests and the board of consultors, first a general explanation of the relevant canons of CCL is given and then on the example of the statutes of the Council of Priests of the Archdiocese of Ljubljana it is shown how implementing regulations derived from the canons should define the activities of these bodies in more detail.

Key words: clerical attire, council of priests, board of consultors

UDK 221.11.06:296.3 (045)

JAGT Krijn A. van der, Doctor of Biblical Studies, Bible Translations Consultant, Ring 44, 4305 AH, Ouwerkerk (NL)

Cutting in Halves and Passing Through

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 43-50

Sn. (Sn., En.)

The article offers an anthropological approach to the rite of cutting into halves and passing through, which is described in Genesis 15. The rite is in fact an answer to the question of Abraham, how he will know that he will possess the land. The answer given to the pertinent question is the passing of fire and smoke, symbols of the Divine, through a passageway created by halves of sacrificial animals. The passing through signifies the entrance of the Lord into the land which belonged to other gods. The Lord takes possesion of the land and gives it to his vassal Abraham.
The rite of cutting into halves and passing through is used in a variety of rituals. There is an interesting parallel in an Ancient Hittite text. Sometimes the rite is used as a ratification of a covenant relationship. In the specific context of Genesis it is to be viewed as a threshold rite, and more paricularly as a Rite of Passage.

UDK 177.9:329.12:929 Rawls, J. (045)

JAMNIK Anton, Doctor of Theology, Assistant Professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Rawls' Theory of Justice as Honesty

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 5-24

Sn. (Sn., En.)

John Rawls is regarded as one of the greatest philosophers in the field of moral theory and a representative of moderate liberalism. The main idea of his work Theory of Justice (1971) is justice as honesty i.e. to organize a society that will guarantee the social safety of each individual with special emphasis on caring for those in the worst situation (social principle). He largely bases his moral theory on Kant and on the tradition of the social contract and counters utilitarian (teleological) morals with deontological morals. The fact that he incorporates into his theory several values characteristic of the Jewish-Christian tradition – e.g. honesty at choosing the principles of the just society, the dignity of every person, the initial position representing an ideal state (Garden of Eden), social principle (poor Lazarus), emphasis upon common consent (Babel, Pentecost) – has arroused an animated discussion also among theologians.

Key words: justice, liberalism, value, theology, secularization

Vsebina
Contents

Razprave *Articles*

5 **Anton Jamnik,** Rawlsova teorija pravičnosti kot poštenosti
Rawls' Theory of Justice as Honesty

25 **Lenart Škof**, Etična zavest pri Lévinasu. Filozofska dediščina in Lévinasova filozofija
Ethical Consciousness with Lévinas

43 **Krijn A. van der Jagt,** Cutting in Halves and Passing Through.
Razsekanje na dvoje in prehod med polovicama

51 **Borut Košir**, Območni zakoni Cerkve na Slovenskem. II.
Regional Laws of the Church in Slovenia II

71 **Giovanna Parracino,** Življenjska odločitev kot prostor celostne uresničitve človeka
Decision of Life as the Locus of Human Fulfilment

Pregledi - *Reviews*

89 **Janez Juhant**, Dekanovo poročilo o delovanju Teološke fakultete v obdobju 1994-1999

Ocene - *Book Reviews*

99 **Marijan Peklaj,** Terezija Snežna Večko, *Divine and Human Faithfulness*

100 **Jože Krašovec**, Vid Snoj, *Sveto pismo Nove zaveze in slovenska literatura (disertacija)*

107 **Ciril Sorč**, Anton Štrukelj, *Kniende Theologie*

110 **Anton Mlinar,** Jens Kreuter, *Staatskriminalität und die Grenzen des Strafrechts*

114 **Anton Mlinar**, Anton Brenda Almond, *Exploring Ethics*

121 **Anton Mlinar**, Luigi Lorenzetti (izd.), *Dizionario di teologia della pace*

124 **Anton Mlinar**, Lexikon der Bioethik, 3 zv.

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

Doc. dr. **Anton Jamnik**, Štula 23, 1210 Ljubljana-Šentvid
Prof. dr. **Borut Košir**, Štula 23, 1210 Ljubljana-Šentvid
Akad. Prof. dr. **Jože Krašovec,** Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana
Doc. dr. **Anton Mlinar**, Repnje 27, 1217 Vodice
Dipl. teol. **Giovanna Parracino**, Rimska c. 13, 1000 Ljubljana
Svetovalec pri prevajanju Svetega pisma, dr. **Krijn A. van der Jagt**, Ring 44, 4305 AH, Ouwerkerk (NL)
Doc. dr. **Marijan Peklaj**, Trubarjeva 80, 1000 Ljubljana
Prof. dr. **Ciril Sorč,** Štula 23, 1210 Ljubljana-Šentvid
Mag. **Lenart Škof,** Tomažičeva 40, 1000 Ljubljana

UDK 2(5) ISSN 0006 - 5722

Letnik 60 leto 2000

2

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

60

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Adam Seigfried, **Luteransko - rimsko-katoliško »Soglasje v temeljnih resnicah nauka o opravičenju«**

Avguštin Lah, Sprava - **razsežnost človekovega bivanja**

Vinko Škafar OFMCap, **Ekumenski utrip v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem**

Anton Mlinar, **Antropološko, moralno in pravno razumevanje začetka človeškega življenja in moralni status zgodnjega embrija**

Bogoslovni vestnik
Theological Quarterly

Izdajatelj / *Publisher:*	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Glavni in odgovorni urednik/ *Editor in Chief:*	Ciril Sorč
Pomočnika glavnega urednika/ *Editorial Assistants:*	Edvard Kovač OFM in Vinko Potočnik
Uredniški svet/ *Scientific Council:*	Metod Benedik OFMCap, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM (Rim), Jože Plevnik SI (Toronto), Jure Rode (Buenos Aires), Franc̀e Rozman, Anton Stres CM, Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
Uredniški odbor/ *Editorial Board:*	Bogdan Dolenc, Borut Košir, Drago Ocvirk CM, A. Slavko Snoj SDB, Marijan Peklaj, Vinko Škafar OFMCap, Anton Štrukelj, Ivan Štuhec
Prevodi:	Vera Lamut
Lektoriranje:	Jože Kurinčič
Oprema:	Lucijan Bratuš
Priprava:	Družina
Tisk:	Tiskarna Ljubljana d. d.
Založnik:	Družina, Ljubljana
Za založbo:	Janez Gril
Naslov uredništva:	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Naslov uprave:	Družina d.o.o., Krekov trg 1, 1000 Ljubljana
ISSN:	0006-5722
	Izid Bogoslovnega vestnika je finančno podprlo Ministrstvo za znanost in tehnologijo RS
Letna naročnina:	4000 SIT, za tujino 45 USD, posamezna številka 1000 SIT ŽR za SIT: 50101-601-271482; za tujo valuto: 50100-620-133 014-7100-1189115
Poštnina:	plačana pri pošti 1102, Ljubljana

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 60 leto 2000

2

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2000

Pregledni članek (1.02) UDK 234.12:262.5 Tridentinum:261.8 (45)

Adam Seigfried

Luteransko - rimsko-katoliško »Soglasje v temeljnih resnicah nauka o opravičenju«

»Skupna izjava« Luteranske svetovne zveze in Papeškega sveta za pospeševanje edinosti kristjanov[1]

Uvodne pripombe

1. Avguštinski eremit *Martin Luter* (1483-1546) priteguje kot najizrazitejša gonilna sila reformacije nase prav do danes pozornost prijateljev in sovražnikov. Nepregledna je zmedena različnost glasov, ki drug čez drugega donijo v svet: »Vsak čas ima svojo lastno podobo o Lutru; vsak čas bo Lutra ... meril po svoji meri, razlagal po svojem občutku. Podobe Lutra kot *borca* za čisti nauk, kot *velikega molivca* in iskrenega *pričevalca vere*, kot *pionirja razuma in svobode vesti*, kot *klicarja* k ponotranjenosti, odgovornosti in svobodnemu samoodločanju duha, kot *narodnega junaka* in *utelešenja nemštva* so nam prav tako dobro znane kakor z nasprotne strani razvrednjujoče sodbe o *satanskem sovražniku Petrovega sedeža*, o

[1] Naslov povzema tiste besede, ki jih uporabljajo tako sklep, ki ga je sprejel »Rat des Luterischen Weltbundes (= LWB) / Svet luteranske svetovne zveze« z dne 16. 06. 1998, kakor tudi »*Antwort der Katholischen Kirche*« (= Antwort) /*Odgovor katoliške Cerkve*« z dne 25. 06. 1998, stališče predsedujočega DBK (Nemške škofovske konference) z dne 26. 06 1998 in končno »*Gemeinsame offizielle Stellungnahme und der Anhang* (= GS+A) /*Skupno uradno stališče in dodatek*« z dne 11. 06. 1999, za označitev soglasja, ki je bilo doseženo v »*Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* 1997 (= GE) /Skupni izjavi o nauku o opravičenju 1997 (= SI)« (5, 13, 40, 43). Citiranje GE je vzeto po: »*Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft? Erfahrungen und Lehren im Blick auf die gegenwärtige ökumenische Situation*«, ki ga je izdal Sekretairat der DBK, Bonn, 21. 09. 1998, 35-58.
GE/SI skupaj z »*Gemeinsame offizielle Feststellung und ein Anhang (Annex) / Skupna uradna ugotovitev in dodatek*« so na dan reformacije (31. 10.) 1999 v Augsburgu podpisali cerkveni zastopniki obeh strani. Temeljne misli naslednjih razmišljanj sem 15. febr. 1997 prvič predstavil izvedenskemu odboru »Ökumene« škofijskega sveta v Regensburgu. Ker so bile namenjene voditeljem župnijskih ekumenskih krogov, imajo pretežno še značilnosti, ki pritičejo izobraževanju odraslih. Slovenski prevod »Izjave« je natisnjen v ekumenskem zborniku *V edinosti*, Maribor 1999, 71-88.

rušitelju edinosti krščanskega Zahoda, o *revolucionarnem povzročitelju* neomejenega subjektivističnega teženja po svobodi, o *dogmatiku*, ki je ujet v srednjeveških predsodkih, in končno o *hlapcu knezov* in *sovražniku kmetov*. Noben čas ne bo mogel prikazati Lutra, ne da bi gledal nanj iz svojega zornega kota.«[2]

Kakor nekdanja, tako tudi današnja podoba Lutra nikakor ni enovita. Danes tudi *protestanti* postavljajo vprašanja, ki jih je bilo prej slišati samo od katoličanov: Je bil Luter edini zakoniti krščanski razlagalec vere po Pavlovem času? Kot teolog si vendar ne more pripisovati recimo absolutne veljavnosti. Protestantski teolog Bernhard Lohse se izraža takole: »Ali moremo ... reči, da je imel Luter nasproti celotni srednjeveški teologiji *samo prav?*«[3] Ali naj morda 1500 let predluteranskega krščanstva označimo kot permanentni odpad? Evangeličansko-luteranska Cerkev si mora - pravi Lohse - zastaviti predvsem tri kritična vprašanja. Kaj je misliti o Lutrovem:

- odnosu do sanjačev,
- »grobijanski« govorici nasproti papežu in papistih in končno
- razmerju do judovstva?

Tako vpraševanje bo končno morda le privedlo k objektivnejšemu stališču do Lutra.

Tudi *katoliški teologi* aktualizirajo svojo podobo o Lutru. Tu se začrtavata dve skupini: eno skupino sestavljajo tisti, ki zastopajo mnenje, da je bilo v zadnjih desetletjih zadosti teološkega priznanja Lutru in da je sedaj pričakovati širšega približavanja s strani protestantske Cerkve in teologije. E. *Iserloh* npr. odklanja odpravo izobčenja Lutra z opozorilom, da je med časom grožnje z izobčenjem in izvršitvijo izobčenja zastopal Luter zlasti glede oblasti in Cerkve[4] tako jasne protikatoliške nauke, da je izobčenje bilo upravičeno ne samo takrat, marveč ostane do danes. R. *Bäumer* meni, da so Lutrovi poskusi sprave z rimsko kurijo neiskrena strategija za obrambo lastnih stališč, in razlaga njegovo »grobijanstvo« kot izraz neznačajnosti.

---

[2] H. Fausel, *D. Martin Luter. Leben und Werk 1483-1521*, GTB Siebenstern, [3]1977, 5.

[3] Prim. B. Lohse, *Luters Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, 1995.

[4] V II. delu t.i. Schmalkaldskih členov našteva Luter 1537 osrednje točke svojega *protirimskega* nauka:

1. *Samo* vera v Kristusa nas naredi pravične.
2. »Mašo je treba imeti za največjo in najstrašnejšo *grozoto v papeštvu* ...« (»... Torej smo in ostanemo *večno ločeni* in drug proti drugemu.«)
3. Cerkvene ustanove in samostane je treba znova privesti k njihovemu prvotnemu namenu, vzgoji.
4. »*Papež ni po Božjem pravu* (iure divino) ... glava celotnega krščanstva ... Ta del [nauka] kaže .. da je (papež) ... *(Antikrist)*, ki se je dvignil nad Kristusa in zoper njega.«

Nasproti njim stoji tista skupina katoliških laikov, teologov in škofov, ki čuti obveznost do *ekumene* in jemlje Lutra resno kot partnerja dialoga. V prizadevanju za ekumensko izravnavo raziskuje *medsebojne »nesporazume«, zgodovinsko pogojene napačne razlage* in morda *odpustljiva podtikanja*. Samokritično postavlja pod vprašaj lastna izročila v luči luteranske kritike. Nekatera Lutrova vprašanja Cerkvi pred 480-timi leti se zdijo danes povsem legitimna in mnoge stvari bi današnji katoliški teologi drugače povedali, kakor pa so jih njihovi kolegi med takratno kontroverzo. Cilj teološkega raziskovanja in ravnanja ni več odkrivanje herezije, temveč vprašanje, ali ni marsikatera luteranska miselna oblika tista, ki današnjemu krščanskemu življenju odpira nova pota. To imajo ne nazadnje zaradi tega za legitimno, ker je zdaj bolj kakor prej prišla v zavest zgodovinskost katoliških dogem.

Takšno ekumensko stališče najdeva podporo ne nazadnje tudi v izjavah v stvari izvedenih nositeljev cerkvene službe, kot sta kardinala Franz König (Dunaj) in Johannes Willebrands (Vatikan).

Leta 1970 je na kongresu Luteranske svetovne zveze v Evianu (pri Ženevi) takratni prefekt rimskega tajništva za edinost kard. Johannes *Willebrands*, z naslednjimi stavki zbudil strmenje (pa tudi nejevoljo) ne samo v lastni Cerkvi: »V potekanju stoletij oseba Martina Lutra na katoliški strani ni bila vedno pravilno ocenjena, *njegova teologija pa ne zmeraj pravilno prikazana*. To ni bilo v prid niti resnici niti ljubezni, s tem pa tudi ne *edinosti*, ki si jo ... *prizadevamo uresničiti*. Toda z veseljem ... smemo ugotoviti, da je v zadnjih desetletjih pri katoliških strokovnjakih narastlo *znanstveno natančnejše razumevanje* reformacije in s tem tudi podobe Martina Lutra in njegove teologije. Ko vam govorim danes, 450 let po odločilnem letu 1520, se hkrati zavedam, koliko *negotovosti* je še vedno med nami in vami glede vitalne osebnosti Martina Lutra in njegovega dela. Te negotovosti so katoliško Cerkev privedle do *zadržanosti*. Toda *ljubezen prežene strah*, da bi bili deležni napačnega razumevanja, in *dolgoletni dialog* je odpravil mnoge nesporazume. Kdo bi mogel danes ... tajiti, da je bil *Martin Luter globoko religiozna osebnost*, da je *pošteno in predano raziskoval evangeljsko oznanilo?* Kdo bi mogel zanikati, da je, četudi je rimsko-katoliško Cerkev in apostolski sedež spravljal v stisko, ... obdržal pozornosti vredno posest stare katoliške vere?«[5] Sam *papež Janez Pavel II.* je med svojim obiskom v Nemčiji 1996 s preprostostjo poudaril, da nam spomin na »reformatorja Martina Lutra ... danes po stoletja dolgi boleči odtujitvi in prerekanjih daje jasneje spo-

[5] Johannes Kardinal Willebrands, *Gesandt in die Welt*. Referat auf der 5. Vollvesammlung des Luterischen Weltbundes (14. - 24. Juli 1970) in Evian-les-Bains, in: Ders., *Mandatum Unitatis*. Beiträge zur Ökumene, Paderborn 1989, 112-125; tukaj: 122s.

znati *visoko vrednostno mesto njegovih terjatev po teologiji, ki je bližnja Svetemu pismu*, in njegovo voljo glede *duhovne prenove* Cerkve«.[6]

V svojem fiktivnem pismu dr. Martina Lutra novemu nadškofu v Hamburgu dr. Ludwigu Averkampu daje katoliški *teolog Otto Hermann Pesch* reformatorju povedati tole: »Ob koncu svarim vas in vse vaše sestre in brate: Posnemajte me v moji skrbi za to, da se bo evangelij širil v svetu, vendar me ne posnemajte v mojem govorjenju (Maulwerk) ... Hvala Bogu, vsak lahko prebere, da znam tudi drugače, npr. v mojih govorih, v katekizmih, v pridigah in postilah in v mnogih pismih ljudem, ki jim je Bog naložil trpljenje. *V tem me posnemajte*, v tem bi rad bil vzor za sveto Cerkev ... Če boste oznanjali evangelij z ljubeznivimi, tolažilnimi in odkritosrčnimi besedami, kot je Jezus Kristus, učlovečeni Božji Sin, govoril s svojimi učenci in z ljudstvom, potem bo Bog, naš Gospod, vašo službo blagoslavljal in ne bo se vam bati ne vladarjev ne knezov ne oblasti ne doktorjev ne kakega koli človeka, temveč boste ves čas deležni tolažbe evangelija, ki edini obljublja in udejanja blaženost.«[7]

V takem ekumenskem duhu se tukaj najprej vprašamo, kaj predvsem ima Luter povedati glede »opravičenja«. Pri tem pa velja usmeriti pozornost na tisto, kar je za obe veroizpovedi glede možnosti *skupne* krščanske eksistence v našem modernem svetu pomembno.

2. K pojmu *»opravičenje« (iustificatio)*:

Preglednica št. 1:

Opravičenje (iustificatio) ni: - zatrjevanje lastne nedolžnosti (»samoopravičenje«) - razglasitev človeške nedolžnosti s strani Božjega sodnika (iustitia *propria*)
Opravičenje more biti: - oprostilna sodba krivca - sodba, da je grešnik pravičen zaradi Kristusa (*iustitia aliena* / protestantsko) - dejanje, ki naredi pravičnega (iustitia sua, nostra / katoliško / DS 1528. 1529; 1530; 1561)

[6] Nagovor papeža Janeza Pavla II. pri srečanju s predstavniki evangeličanske Cerkve v Nemčiji (EKD) in s predsedstvom Delovne skupnosti krščanskih Cerkva v Nemčiji (ACK) v Kollegium Leoninum v Paderbornu, 22. junija 1996.

[7] O. H. Pesch, *Ein Sendbrief Doktor Martin Luters an den neuen Erzbischof von Hamburg*, Hamburg ²1995, 17s.

V današnji vsakdanji govorici opravičenje ne pomeni istega kakor v teološki strokovni govorici. Opravičenje v teološkem smislu namreč ni *ugotovitev in zatrditev lastne nedolžnosti.* V pavlovsko-reformatorski teologiji je z opravičenjem mišljeno ravno nasprotje od tega, namreč *oprostitev krivca na sodišču, zatrditev, da je krivičnik pravičen* zaradi Kristusa, ki nadomestno daje zanj zadostitev. Opravičenje torej ni *samoopravičenje* in *samopravičnost*, temveč neka opravičenemu človeku »tuja pravičnost« (aliena iustitia), ki mu je od Kristusa *podarjena samo iz milosti* (sola gratia). Ost tega umevanja opravičenja je usmerjena zoper vse tiste tendence v pozno-srednjeveški teologiji in humanizmu, po katerih človek opravičenje in *odrešenje sam soizposluje (synergismus).* Po tridentinsko-katoliškem pojmovanju pomeni opravičenje tudi nekaj bitnega (ontičnega): nepravični postane tudi bitno (ontično) pravičen.

I. Lutrov teološki nastavek in glavna reformatorska namera

1. Nastanek Lutrovega eksistencialnega umevanja opravičenja

Lutrova teologija je prej primerljiva »drami« kakor pa nekemu v sebi sklenjenemu sistemu, kot je to recimo Summa theologiae Tomaža Akvinskega. Njegovo teološko mišljenje izhaja iz *danosti, povzročenih tako od znotraj kakor od zunaj.* Pogosto si privzame značilnost *temperamentnih polemičnih spisov* izpod peresa s strahom in/ali z besom prežetega preganjanca, četudi zaradi tega komaj kaj trpi glede transparence ali slabosti argumentiranja. »Dramatičnost« je treba označiti kot rdečo nit Lutrove teologije.[8]

Na to kaže tudi *nastanek luteranskega pojmovanja opravičenja*: Kakor mnogi njegovi sodobniki se tudi Luter ubada z vprašanjem: »Kako dosežem usmiljenega Boga?« Razširjeno mnenje, da je mogoče Božjo jezo nad grešniki pomiriti z odpustki in spokornimi deli, mu postaja vedno bolj vprašljivo. Ravno osebna izkušnja s prejemanjem zakramenta pokore napravlja tedensko se spovedujočega osuplega: Mar izpolnjeno zadoščevanje in izvršena dobra dela v priključitvi k prejšnjemu zakramentu ne zavajajo k temu, da zaupanje v doseženje pravičnosti pred Bogom, tj. zveličanja, postavlja namesto na Boga, bolj na samega sebe? Ali se ne izkuša ravno tisti, ki resno zadoščuje kljub odvezi in dobrim delom vedno globlje zapletenega v greh?

[8] Jeseni 1532 Luter sam opiše »dramatiko svoje teologije«: »Svoje teologije se nisem naenkrat naučil, temveč sem se vanjo moral zakopavati vedno globlje; k temu so me privedle moje skušnjave, ker se brez vaje človek ne nauči ničesar« (TR 1,352).

Take misli vodijo Lutra verjetno pomladi 1513[9] k tistemu odkritju, ki je pozneje postalo poglavitna reformatorska zadeva, k nauku o *opravičenju grešnika samo iz vere*. Kar se je takrat zgodilo, lahko s H. Fauselom takole opišemo: Luter se v »sobi stolpa črnega samostana v Wittenbergu pripravlja na predavanje o psalmih, ki ga namerava imeti v avgustu istega leta. Tedaj ga znova prevzame njegova skrita muka; bere namreč besede: 'S svojo pravičnostjo me osvobodi!' (Ps 31,2). Ali ni to posmeh, ko sodnika, v katerem je utelešena strogost zakona, rotimo za odrešenje, *da naj bo sodnik odrešenik*? Mimo tega vprašanja Luter ne more več. Dospel je do točke, od koder ni več nobene poti nazaj. Razumsko omilitev svoje muke, previdno-pametno porazdelitev svojega bremena na milost in delo, k čemur ga je samostan ... hotel pregovoriti, je pustil za seboj. Njegove skušnjave ga ženejo naprej. Toda ali je prišel naprej? Pred njim vendar ni nihče drug kot pravični Bog, pred katerim beži, nič drugega kakor pravičnost Boga, ki smrtno ogroža njegovo življenje. Luter hoče in mora končno vedeti, kaj pomeni 'Božja pravičnost' v Svetem pismu. Toda v pismu Rimljanom ne bere nič drugega kakor to, kar že ve: *V evangeliju se razodeva pravičnost* Boga. Je to res? Je mar evangelij oblika javljanja postave? Luter divja z besno in zmedeno vestjo, je Pavlu iz srca sovražen,[10] obupano se bori za razumevanje tega mesta, ker na tem visi njegovo življenje,[11] dokler se ne zgodi na njem čudež: zaklenjeno Sveto pismo se po Božjem usmiljenju, po podelitvi milosti, po razsvetljenju Svetega Duha odpre, in Luter sme spoznati: *Božja pravičnost se razodeva v evangeliju.*«[12] Luter: »Besede 'pravičen' in 'pravičnost Boga' so delovale name kakor strela; ko sem jih slišal, sem se zgrozil: Je Bog pravičen, tedaj mora kaznovati.[13] Toda ko sem nekoč v tem stolpu ... premišljeval besede (Rim 1,17):

---

[9] Nekateri raziskovalci postavljajo trenutek reformacijskega odkritja nekoliko pozneje, recimo med »jesenjo 1513 in 1514« (H. Bornkamm) ali tudi šele na spomlad 1518 (Ernst Bizer, *Fides ex auditu*, 1958; Kurt Aland, *Der Weg zur Reformation*, 1965).

[10] 1538 opisuje Luter svoje sovraštvo do Pavla: »Tista beseda 'Božja pravičnost' je bila v mojem srcu [kot] strela. Kajti če sem pod papeštvom bral (Ps 31, 2): 'V svoji pravičnosti me osvobodi' in (Ps 86, 11) 'v tvoji resnici' (SSP: v tvoji zvestobi), tedaj takoj verujem, da je tista pravičnost *kaznujoči srd Božje jeze*. Pavla sem od srca sovražil, ko sem bral: 'Božja pravičnost se razodeva po evangeliju' (Rim 1, 17)« (TR 4, 4007).

[11] V septembru 1540 se Luter med nekim govorom pri mizi spominja: »V začetku, ko sem v psalterju bral in pel: 'V svoji pravičnosti me osvobodi!' - sem se vsakokrat *prestrašil* in sovražil sem besede: 'Božja pravičnost', 'Božja sodba', 'Božje delo'. Kajti ničesar drugega nisem vedel kot to, da *'Božja pravičnost'* pomeni *njegovo strogo sodbo*. Zdaj pa naj bi me tudi rešila pred svojo strogo sodbo? Tako bi bil resnično večno pogubljen!« (TR 5, 5247).

[12] H. Fausel, *Doktor Martin Luter. Leben und Werk, 1483-1521*, GTB Siebenstern, Bd 411, Stuttgart [3]1977, 53.

[13] 1545 se Luter v predgovoru k I. zv. *Lateinische Werke* spomnja: »Toda jaz nisem ljubil pravičnega in grešnike kaznujočega Boga, *celo sovražil sem ga*; kajti čeravno sem ved-

'Pravični bo živel iz svoje vere' in 'Božja pravičnost', sem se kaj kmalu domislil: Če naj mi kot pravični živimo iz vere in če Božja pravičnost vsakemu, ki veruje, pripomore k zveličanju, potem 'pravičnost' ne bo *naše zasluženje,* temveč *Božje usmiljenje.* Tako se je moj duh vzravnal, kajti *Božja pravičnost je v tem, da smo po Kristusu opravičeni in odrešeni.* Sedaj so se tiste besede spremenile v ljubke besede: V tem stolpu mi je Sveti Duh razodel Sv. pismo.[14] *»Pravičnost, ki velja pred Bogom«,* torej v skladu z Rim 1, 17 *ni človeška pravičnost,* »ki premine v použivajočem ognju pravičnosti, temveč iz Božjega usmiljenja grešniku *po milosti podarjena pravičnost,* ki je je deležen po veri.«[15] Luter primerja pridobitev tega spoznanja *z novim rojstvom iz travme*: »Tako sem se jezil na Boga, če že ne v skrivnem bogokletju, pa vsaj v *hudem godrnjanju,* ko sem rekel: ni dovolj, da so ubogi in večno izgubljeni grešniki zaradi izvirnega greha stiskani z nesrečo vseh vrst po zakonu desetih zapovedi - ne, Bog hoče 'tudi' *po evangeliju* na staro bolečino nalagati novo in nam tudi *po evangeliju* svojo pravičnost in *svojo jezo preteče* drži pred očmi. Tako sem divjal z *besno* in *zmedeno* vestjo, pa kljub temu sem se na tistem mestu brezobzirno ubadal s Pavlom, ker sem goreče težil za tem, da spoznam, kaj sv. Pavel hoče. Tako dolgo, dokler nisem končno po Božjem usmiljenju, razmišljajoč dneve in noči, svoje pozornosti usmeril na 'notranjo' povezanost besed, namreč 'Božja pravičnost se razodeva v tem, kot je pisano: Pravični živi iz vere' ... Tukaj sem se počutil *povsem prerojenega* in kakor da bi bil *skozi odprta vrata vstopil v sam raj.* Takrat mi je celotno Sv. pismo takoj pokazalo drug obraz. Nato sem preletel Sveto pismo, kot mi je prihajalo v spomin, in tudi v drugih izrazih zbiral ustrezno soglašanje, kot npr. *'Božje delo'*, tj. delo, ki ga Bog stori v nas; *'Božja moč'*, s katero nas on dela močne; *'Božja modrost'*, s katero nas naredi modre; *'Božja moč', 'Božje zveličanje', 'Božja čast'.* Kot je bilo pred tem veliko moje sovraštvo, s katerim sem sovražil besedo 'Božja pravičnost', tako velika je bila zdaj ljubezen, s katero sem jo poveličeval kot najslajšo besedo.«[16]

---

no živel kot neoporečen menih, sem se pred Bogom počutil kot grešnik s povsem nemirno vestjo in nisem se mogel dokopati do zaupanja, *da sem ga s svojo zadostitvijo pomiril.«*

[14] Te misli je Luter povedal v juniju ali juliju 1532 v nekem nagovoru pri mizi (TR 3, 3232, 10; prim. tudi TR 5, 5247; TR 4, 4007).

[15] Fausel, n. d., 53.

[16] Predgovor k I. zvezku *Lateinische Werke* (1545), WA 54, 185, 14 ss.

2. Reformatorsko umevanje opravičenja

Preglednica št. 2:

Reformatorsko umevanje opravičenja

1. Augsburška veroizpoved (1530), 4. čl.
O opravičenju
Opravičenje grešnika samo po milosti, samo zaradi Kristusa, samo iz vere, ne iz del.
2. Schmalkaldski členi (1537), 1. čl.
O Kristusu
Iz (prvega) glavnega člena

Samo Kristus nas opravičuje.

Ker je Jezus Kristus, naš Bog in Gospod, »bil izročen v smrt zaradi naših prestopkov in je bil obujen zaradi našega opravičenja« (Rim 4, 25), in je samo on »Božje Jagnje, ki odvzema greh sveta« (Jn 1, 29), in »Bog pa je naložil nanj krivdo nas vseh« (Iz 53, 6), potem: »... saj so vsi grešili in so brez Božje slave, opravičeni pa so zastonj po njegovi milosti, prek odkupitve v Jezusu Kristusu ... v njegovi krvi« itd. (Rim 3, 24).

Samo vera v Kristusa nas opravičuje.

Ker pač *moramo to verovati* in ker sicer ni mogoče doseči ali dojeti z nobenim delom, zakonom ali zaslužen jem, je jasno in gotovo, da nas *samo ta vera* opravičuje, kot /kaže/ Rim 3. Sv. Pavel pravi: »Menimo namreč, da človek doseže opravičenje po veri, brez del postave« (Rim 3, 28), potem: »... da je namreč samo /Bog/ pravičen in da opravičuje tistega, ki veruje v Jezusa« (Rim 3, 26).

Samo Kristus je naše odrešenje in zveličanje, s tem členom vse stoji in pade.

Od tega člena ne moremo v ničemer odstopiti ali popustiti, pa naj se sesujeta nebo in zemlja ali kar ne mara ostati. Kajti, »nobeno drugo ime ni dano ljudem, po katerem bi se mogli rešiti,« pravi sv. Peter, in »po njegovih ranah smo mi ozdravljeni«.

In *na tem členu stoji vse*, kar *mi proti papežu, hudiču in svetu učimo in živimo.* Zato moramo biti v tem povsem trdni in ne dvomiti. Sicer je *vse izgubljeno,* in papež in hudič in vse obdrži proti nam zmago in pravico.

(1.) Bistvo opravičenja

Po času svojega reformatorskega preobrata ima Luter to s težavo doseženo umevanje opravičenja za *»glavni člen«* krščanskega oznanila. Ta

člen je *»mojster in knez, gospodovalec, voditelj in sodnik čez vse vrste nauka«* ter *»ohranja in vlada sleherni cerkveni nauk in postavlja našo vest pokonci pred Bogom«.*[17] *»Če stoji ta člen, stoji Cerkev; če pade ta člen, pade Cerkev.«*[18]

V Augsburgški veroizpovedi govori 4. člen o opravičenju grešnika *samo po milosti* (sola gratia), *samo zavoljo Kristusa* (solo Christo), *samo po veri* (sola fide), *ne iz del* (non ex operibus) z naslednjimi besedami: »Nadalje se glasi nauk, da ne moremo doseči odpuščenja greha in pravičnosti pred Bogom *s svojim zaslužen*jem, *delom in zadostitvijo*, temveč, da odpuščenje greha prejmemo in pred Bogom postanemo pravični *iz milosti zavoljo Kristusa po veri* (gratis iustificemur propter Christum per fidem), /namreč/ če verujemo, da je Kristus za nas trpel in da nam je zaradi njega greh odpuščen, pravičnost in večno življenje pa podarjena. Kajti to vero hoče Bog kot pravičnost, /ki velja/ pred njim, gledati in prištevati, kot pravi sv. Pavel Rimljanom v tretjem in četrtem poglavju.«[19] Po Lutrovem gledanju in po gledanju z njim povezanih reformatorjev je torej opravičenje zveličavno dejanje, ki se izvršuje v trojnem »samo«: *sola gratia, sola fide, solo Christo!* Drugi »samo« sledijo: *samo Bog, samo beseda, samo Sveto pismo* povzročajo tisto dogajanje, s katerim je ljudem prisojena rešujoča beseda odpuščanja in sprave, s čimer postane torej človek pravičen, odrešen in neokrnjen. Vse določujočemu »Bogu edinemu« ustreza v opravičujočem dogajanju na človekovi strani »vera edina«, tj. milostno podarjeni sprejem odrešenja-zveličanja. *Ne* odrešimo se *mi*, *ne* odreši nas *Cerkev*, ampak *Bog v Kristusu po milosti v veri.*

Pobliže gledano pomeni to odločno *novo opredelitev sholastičnega umevanja vere.* Vera za Lutra *nikakor ni imeti za resnico* določene, od cerkvene avtoritete predložene verske vsebine, marveč izvajanje verujočega zaupanja /fiducio/ v zveličavno božje delovanje v Kristusu. Človeka ne napravijo pravičnega dobra dela (tudi dela vere ne), temveč sprejem tega, da Bog milostno označi človeka za pravičnega. Vera je pri tem bolj *pasivni sprejemni organ* in *manj dejavna moč.* Pozitivno gledano je vera *zaupanje* v usmiljenje Boga samega in v Kristusovo odrešenjsko delo (fiducialna - zaupljiva - vera). Pri posamezniku se opravičenje izvrši, če ta v veri zaupa, da imata usmiljenje Boga samega in Kristusovo odrešenjsko delo veljavo zanj osebno.

Opravičenje grešnika brez zasluženja in zadoščevanja dobrih del kot *posledice opravičenja* ne naredi brezpomembnih. Tudi po Lutrovem gle-

[17] WA 39, I, 205. Prim. tudi: Augsburgško veroizpoved, čl. 4; Schmalkaldske člene, II. del, 1. čl. idr.

[18] WA 40, III, 352, 3 (articulus stantis aut cadentis ecclesiae); Apol. IV (= BSLK 159, 1f; Schmalk. čl. (= BSLK 415, 21-416, 6); FC II, 6 (BSLK 916, 21-23).

[19] Navedeno po: *Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-Luterischen Kirche*, GTB Siebenstern, zv. 1289, 62; prim. še *Schmalkaldische Artikel* (1537), čl. 1.

danju rodi vsako dobro drevo dobre sadove in »nemogoče je, da bi bila vera brez gorečih, številnih in velikih del«.[20] Vendar pa zanj velja preobrnjeni vrstni red: *Vera je pred deli*! Dela sledijo veri! V nasprotju z naukom marsikaterih sholastikov dobra dela nimajo po Lutrovih mislih nikakršne zaslužnosti za zveličanje.

Tudi na *milost* gleda Luter drugače kakor večina njegovih sholastičnih sodobnikov. Milost nikakor ni *lastnost* (= pritika) človeške duše, temveč tista *naklonjenost Boga samega* (favor Dei), po kateri je grešniku opravičenje podarjeno brez slehernega pogoja ali predhodne storitve. Je *dar Boga samega*, povsem neodvisen od človeških del ali zasluženj. Opravičenje je treba pojmovati *forenzično*, tj. sodno. Gre za izrek, s katerim božji sodnik označi človeka za pravičnega. Pri tem je mišljen *forum*, to je sodni dvor *poslednje sodbe*. Z drugimi besedami:

V zagotovilu evangelija izražena in v veri sprejeta sodba Boga samega, že vnaprej izreka eshatološko (k poslednji sodbi spadajočo) odločitev. *Forenzično (zgolj sodno) opravičenje je delo Boga*, »s katerim grešnega človeka, ki veruje v Kristusa, iz čiste milosti, namreč zastonj odveže od grehov in *podari mu odpuščenje grehov*, in mu Kristusovo pravičnost tako *prišteje*, da je v polnosti docela *spravljen* ter sprejet za sina, oproščen krivde in kazni za greh, in doseže večno blaženost.«[21]

Medtem ko tridentinski odlok o opravičenju vso veljavo polaga v to, da Božja pravičnost človeka tudi »prizadene« (inhaeret) in povzroči izkustveno zaznatne spremembe, da torej Božja pravičnost postane vsakokrat lastna pravičnost (iustitia sua) opravičenega, ostane tukaj (pri Lutru) opravičenje zavestno v nenazornosti Božjega delovanja, ki ga na človeku ni mogoče ugotoviti (prim. DS 1529; 1530; 1561).

(2.) Dva momenta opravičenja

Preglednica št. 3:

Dva vidika opravičenja:

Opravičenje (forenzično)
- odpuščenje grehov (pars privativa)
- Prištevanje pravičnosti (pars positiva/iustitia imputativa)

[20] WA 7, 231

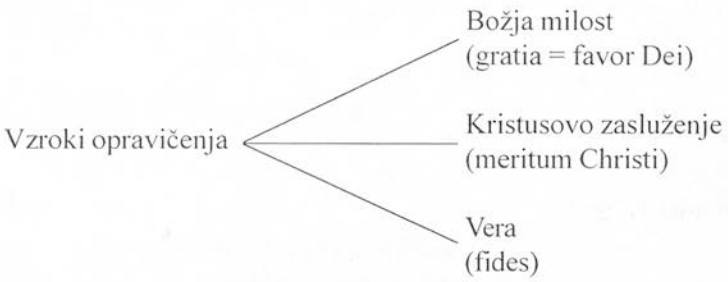
[21] L. Hutter, *Compendium locorum teologicorum* (1610), XII.

Sodno opravičenje človeka ima *dva momenta*: *odpuščenje grehov* (pars privativa), ki odvzame to, kar je v nas (greh), in *prištevanje Kristusove pravičnosti* (pars positiva) kot opravičenje: Bog podarja to, kar *ne obstaja v nas* in ni povezano z nami: tj., prišteje (*imputira*) nam pravičnost Kristusove pokorščine. S tem je povedano: ne le odpuščenje grehov je Božje delo, ampak tudi prisoja Kristusove pravičnosti je Božje delo. Naša pravičnost je zgolj pripisana pravičnost (*iustitia imputativa*)! Tudi tu gre zopet samo *za to, da se poudari Božje delo.* Ne človeško delo, naj si bo tudi povsem samo od Boga omogočeno, marveč *zgolj Kristusova pokorščina* je odločilna.

(3.) Vzroki opravičenja

Preglednica št. 4:

Vzroki (causae) opravičenja:



Kakor sholastična metafizika tako pozna tudi reformatorski nauk tri razloge (= vzroke) opravičenja: (1) Božjo *milost!* (2) *Kristusovo zasluženje!* (3) *vero*, ki se oprime milostnih Božjih darov v obljubi evangelija.

(1) *Milost* pa ni vlita bitna lastnost duše *(infusus caritatis habitus)*, temveč *Božja naklonjenost* (favor Dei), navsezadnje Božja *ljubezen*, ki Boga *nagiblje* k opravičenju grešnika.

(2) *Kristusovo zasluženje* je *pokorščina* v celotnem Jezusovem življenju. Samo v *Kristusovi pravičnosti* postane Božje delovanje za naše odrešenje in zveličanje *razvidno*. Pravičnost torej *ni notranji* učinek, ki bi ga moral človek sam izražati v svojih izvrševanjih dobrih del; ta pravičnost je marveč *evangelij* kot *predpogoj* vere. Pravičnost se ne nanaša na človeške sposobnosti in razpoloženja, temveč na Kristusa.

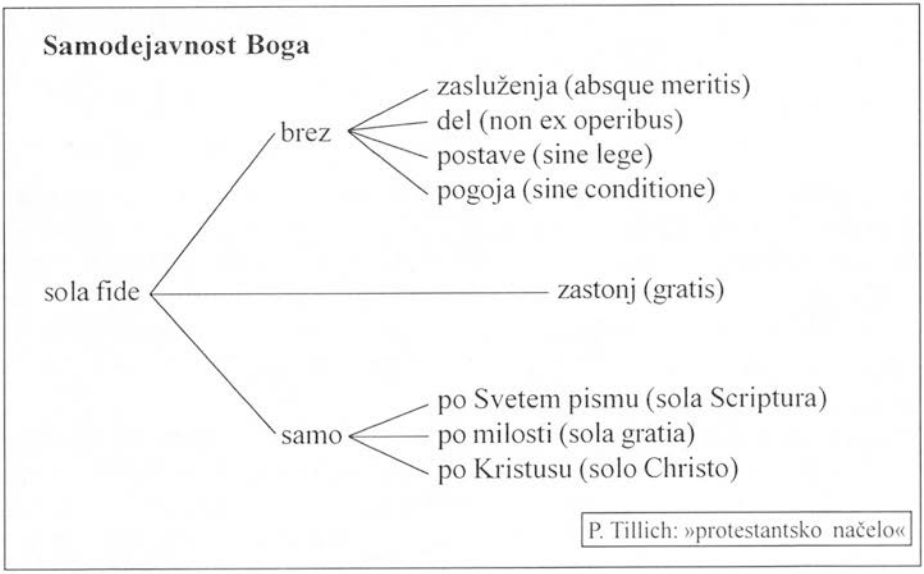
(3) Tretji razlog je od Boga *podarjena vera*. Vendar pa reformatorski nauk gleda na vero kot na *izključno Božji učinek v človeku,* z drugimi besedami: Je sicer *moja* vera, ki pa je *povsem delo Boga.* Ali pa se vendarle ne da tukaj spet zaslutiti katoliško pojmovanje, ki tudi govori o

donum, tj. daru?[22] To vprašanje še naprej ostane. Tudi tu se zdi, da gre navsezadnje spet samo za to, da bi poudarili *prvenstvo Božjega delovanja v vsem*. Na vero ne smemo gledati ločeno od tega, kar ji stoji nasproti, tj. *ločeno od opravičenja, ponudenega v evangeliju zaradi Kristusa*. Vera je Božji dar *spoznanja in zaupanja*, v katerem si človek to ponudbo usvoji.

Ti trije vzroki opravičenja v protestantskem nauku opredelijo opravičenje ne le strogo in v celoti kot *Božje delo*, ampak tudi kažejo nazaj na *nenazornost* Božjega delovanja v človeku, delovanja, ki postane *nazorno (jasno) samo* v Kristusovem evangeliju. Reformatorski vzrok opravičenja na edinstven način jasno predočijo, da je opravičenje grešnika *edinole Božje delo*. Grešnik ne doseže opravičenje iz lastnih moči in prizadevanj, njegova pravičnost je marveč *tuja pravičnost* (iustitia aliena), ravno Kristusova pravičnost. Vir vsakršnega opravičenja je Kristus: »Zavoljo Kristusa postanemo priznani za pravične.«[23] Opravičenje moremo *prejeti samo kot dar*. Z drugimi besedami: »Krščanska pravičnost je pasivna, ki jo *prejmemo* samo kot darilo, kjer nič ne delujemo, temveč samo potrpimo, da nekdo drug, namreč Bog, v nas deluje.«[24]

(4.) Samodejavnost Boga

Preglednica št. 5:



[22] Kaže, da celo Luter pozna razlikovanje med gratia kot zunanji favor Dei in donum kot notranje predrugačenje (pomoč). Prim. E. Iserloh, *Gratia und Donum, Rechtfertigung und Heiligung nach Luters Schrift »Wider den Löwener Theologen Latomus« (1521)*, v: Cath 26 (1970) 67-83; isti, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Zu Th. Beers Werk über die Grundzüge der Theologie Luters*, v: Cath 36 (1982) 109; Iserloh ne gleda

Samodejavnost Boga postane razločna na podlagi niza *izključujočih členic* (particulae exclusivae): *brez zasluženja* (absque meritis), *ne iz del* (non ex operibus), *brez postave* (sine lege), *zastonj* (gratis), *ki jih lahko vse povzamemo v: »samo iz vere«* (sola fide). Te besedice še enkrat poudarijo:

- *Naša dela in naše zaupanje* v lastna zasluženja so, ko gre za opravičenje pred Bogom, povsem izključena.
- Samo *vera* je sredstvo in orodje, s katerim si prisvojimo *Božjo milost* in *Kristusovo zasluženje.*
- Na prenovo, na posvečenje in na dobra dela (torej predrugačenja, ki jih je na človeku mogoče ugotoviti) *ne smemo gledati kot na pogoje* odrešenjskozveličavnega Božjega delovanja.[25]

Iz vsega tega se da spoznati: V primerjavi s katoliško-tridentinskim naukom o opravičenju, je mogoče na protestantsko izročilo gledati kot na poizkus, da bi pri nenazornosti zveličavnega Božjega delovanja vztrajali tako, da *Božja samodejavnost* na noben način ne bi bila ogrožena. Toda ta močna stran reformatorskega nauka je hkrati tudi njegova *slabost*: Ker ostane Božje delovanje v človeku povsem nenazorno, se možnost, da bi to dejavnost izkusili, skrči samo na *poslušanje pridige* (solum verbum) in na *prejem zakramenta* (solum sacramentum). Sleherno *religiozno samoizkustvo* v psihičnih dejih je treba naravnost izključiti.[26]

(5.) Poglobitveni premisleki

Ali pa more reformatorski verski nauk skozi stoletja vztrajati pri zgolj *forenzično/sodno* pojmovanem opravičenju? Mar ni nujno, da opravičenje končno vendarle pojmuje tudi kot *efektivno* učinkovanje na *človeka*? Ali ne povzroči Božja dejavnost v človekovi notranjosti vendarle tudi *efektivnega opravičenja*? Pri Lutru samem opravičenje gotovo ni nikakršna

na donum kot na novo kvaliteto duše, temveč kot na relacijo: »Temelj novega odnosa do Boga je na človekovi strani donum, pravičnost in vera. Te tri so manjše dobro, ... so pa bitne, ... Do ozravitve pride z donum, ki je z milostjo dan v delež opravičenemu, in je potem na delu, 'da bi odstranil (auszufegen) greh, ki je osebi že odpuščen' (WA 8, 107). Za donum kot gratia intra nos more Luter uporabljati celo označbo gratia gratum faciens (WA 40 I 226)«; k temu prim. L. Ullrich, *Sind die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts wirklich nicht mehr kirchentrennend?*, v: Demmer-Ducke, Hg., Zum 65. Geburtstag: EThSt 64, Leipzig 1992, 330-341; zlasti 85 ss.; O. H. Pesch, *Die Theologie der Rechtfertigung bei M. Luter und Thomas v. Aquin*, Mainz 1967, ²1985.

[23] WA 39, I, 83

[24] WA 40, I, 41

[25] Obrazec sola fide (pogosto razširjeno s sola scriptura, sola gratia, solo Christo) označuje Paul Tillich kot »protestantsko načelo«, ki nakazuje, da je tam, kjer gre za človekovo odrešenje in zveličanje, *samo Bog* na delu.

[26] Za razumevanje reformacijskega opravičenja prim. F. Mildenberger, *Theologie der Luterischen Bekenntnisschriften*, 1983, II, 29-45; n. d., IV, 66-86.

enoumno *ontološka človekova pravičnost*, nikakršna kakovost duše v scholastičnem smislu, temveč ostane *kristološka* stvarnost. Ko vera sprejme Kristusovo pravičnost, postane *Kristus* navzoč v srcu opravičenca: »*Tedaj pravični ne živi sam, temveč Kristus 'živi' v njem, ker po veri v njem Kristus stanuje.*«[27] Toda ali Kristus ne povzroči vendarle nekaj takega kakor *prerojenje opravičenca* ali *začetek nove stvaritve* (initium creaturae novae)? Notranji prenovi sledijo vendar *vesela pokorščina* Božji volji, *boj* zoper zlo *in dejanja* ljubezni do bližnjega. Že sedaj je /opravičenje/ nekaj stvarnega, pa četudi se pogled vedno usmerja na eshatološko pravičnost: »Naše opravičenje še ni dovršeno; je v delovanju in nastajanju ... *dovršeno bo* ob vstajenju mrtvih.«[28]

Tu ni mogoče zanikati neke bližine do katoliškega nauka: »Saj tridentinski nauk o opravičenju priključuje *na nenazorno Božjo dejavnost* v vlitju milostne pravičnosti proces rasti, v katerem človek z udejanjanjem izročene milostne sposobnosti sam sodeluje pri svojem posvečenju. *Reformatorsko* naziranje nasprotno ne more sprejeti *nikakršnega procesa*, če noče kvantitirati (množiti) in prav s tem ogrožati *gotovosti odrešenja in zveličanja.*« Toda vera ne pusti, »da bi ji *prištevali samo tujo Kristusovo pravičnost* ..., temveč je /vera/ ravno v tem *sama pravičnost* ..., ki daje veljati Bogu.«[29] Saj po reformatorskem umevanju vera »ni samo neko *poznanje* (notitia), marveč hoče to *sprejeti in se tega oprijeti*, kar ji v obljubi nudi Kristus. Ta *pokorščina* do Boga, da hoče sprejeti ponudeno obljubo, *ni nič manj služba Bogu kakor ljubezen.* Bog hoče, da vanj verujemo, hoče, da dobrino (dobro) od njega samega *sprejmemo, in Bog to označuje kot resnično bogoslužje (službo Bogu).*«[30] V Melanchthonovi Apologiji je rečeno: »*Vera je* - če jo pravilno razumemo - *pravičnost*, ker je *pokorščina* do evangelija. Znano je namreč, da ima pokorščina ukazu koga višjepostavljenega stvarno videz *razdelilne pravičnosti* (distributiva iustitia).«[31] Toda pri Menlanchthonovem naziranju, da je *vera sama efektivna pravičnost*, v reformatorski teologiji kot *antitezi* zoper katoliški nauk o *posvečenju* niso do kraja vztrajali. Za to obstajajo številni razlogi. Morali bi npr. pokazati, kako so *z vero samo* sadovi vere, ljubezen do Boga in do bližnjega, tako neposredno povezani, da je ob njih ta vera izkazljiva. S tem pa bi zabredli v problematiko, ki so se ji hoteli izogniti. Zaradi tega uvaja reformatorski nauk o opravičenju nadaljnje razlikovanje: (1) *prištevana pravičnost* vere; (2) *začeta pravičnost* nove pokorščine ali dobrih del.

---

[27] WA 2, 502.
[28] WA 39, I, 252.
[29] F. Mildenberger - H. Assel, *Grundwissen der Dogmatik*, 210.
[30] *Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-Luterischen Kirche*, GTB Siebenstern, zv. 1289, 1987, 1996 (Nr. 227-28).
[31] N. d., 222 (Nr. 308).

Ti pojmi se ohranijo tudi potem, ko Lutrova formulacija »hkrati pravičen in grešnik« (simul iustus et peccator) zaradi svoje paradoksalnosti zatone v pozabo. Ta *težko razumljivi* obrazec more kljub vsemu razjasniti temeljno tendenco luteranskega umevanja: *Božja nenazorna samodejnost* je tisto, ki človeka opravičuje! Reformatorski nauk se vedno strogo drži tega, da *moramo odmisliti od takšne spremembe k dobremu, ki je ugotovljiva na človeku.* Govorjenje o *začetni pravičnosti* ne pove nič več in nič manj kot to, da človek z njo *ne pride do konca*, ker v *tem življenju človek ostane grešnik*, in mora zato svoje zaupanje staviti samo na Božjo pravičnost v Kristusu. Ni *začetna* pravičnost tista, po kateri je človek pravičen, temveč samo *imputirana* (prištevana) Kristusova pravičnost. Seveda si s tem človek nalaga problem, ki nadaljnji razvoj nauka hudo obremenjuje: V kakšnem medsebojnem odnosu sta opravičenje *in* posvečenje?[32]

Že leta 1967 je O. H. Pesch diferenciral Lutrovo »simul iustus et peccator« s pogledom na dve smiselno sorodni formuli v tej smeri, da bi mogla igrati vlogo »iustitia externa et aliena« v ekumenskem dialogu. Varianti »peccator in re, iustus in spe« (grešnik po dejanskem stanju, pravičen v stanju upanja)[33] in »partim iusti, partim peccatores« (delno pravični, delno grešni)[34] poudarjata vsakokrat *etični* in *eshatološki* vidik luteranskega umevanja, katerega celostni vidik izraža simul-formula. »Luter uči ... stvarno *koeksistenco* grešnosti in pravičnosti ... obe obstajata skupaj kot *resnično-dejanski kvalifikaciji* istega človeka.«[35] Dogajanje opravičenja pa ni nikakršno kakor-da-bi-dogajanje, temveč »zaradi preostalega greha je to ... *trajno* dogajanje ... Človekova pravičnost torej ni nikoli opravičenost (Gerechtfertigt*sein*), marveč to, da človek *stalno postaja opravičen* (Gerechtfertigt*werden*).«[36] »Opravičenje in pravičnost je treba jemati strogo osebnostno in kot odnos«,[37] kot novo razmerje Boga do nas, ki pa tudi za nas stvarno obstaja. Ta nova razlaga ima odločilen vpliv na nastanek »Skupne izjave«.

---

[32] Lutrovo formulo (simul iustus et peccator) so znova privzeli v 20. stoletju: prim. k temu R. Hermann, *Luters These 'gerecht und Sünder zugleich'*, ([1]1930; [2]1960); potem H. Assel, *Der andere Aufbruch - die Luterrenaissance: Ursprünge, Aporien und Wege.* Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910-1935), 1994, 395-426.

[33] Prim. WA 56, 272, 17: »... Hkrati pravičen in grešnik, grešnik po dejanskem stanju, toda pravičen iz prištevanja in obljube.« Prištevana »tuja pravičnost« je eshatološka dobrina, ker je zdaj obljubljena.

[34] »Partim iusti, partim peccatores« bi naj pomenilo, da sta greh in pravičnost še vedno *sočasno* v nas, vendar *ne enakovredno.* Z drugimi besedami, začetek nove stvaritve je koeksistenten z grehom, ki ga je treba še naprej *izganjati.*

[35] O. H. Pesch, *Die Theologie der Rechtfertigung*, n. d., 110; prim. k temu isti, v: U. Kühn -O. H. Pesch, *Rechtfertigung im Gespräch zwischen Thomas und Luter*, Berlin 1967, 37-82, tukaj 58.

[36] O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung*, n. d., 174.

[37] Prim. n. d., 185.

II. Tridentinski odlok o opravičenju (13. januar 1547 / de iustificatione)

1. Eksistencialni nastavek tridentinskega odloka o opravičenju (1547)

Lutrovo prizadevanje je pripravljeno v zahodnem nauku o odrešenju (prim. Anselmov nauk o zadostitvi). Celo 2. vatikanski koncil je uporabil izraz *»solus Christus«*: *»Srednik in pot zveličanja je namreč samo Kristus.«* [38] Da pa bi se izognili misli, da je *protestantsko in katoliško gledanje tukaj prav isto*, moramo najprej navesti tudi razlike. Pri tem velja: ne da bi kontroverzo fiksirali pri stanju 16. stoletja, mora priti do besede katoliško-evangeličanska problematika ravno tudi v svojih »klasičnih oblikah«.

Nedvomno je moč *tridentinskega odloka o opravičenju* to, da opravičenja ne opisuje *samo doktrinalno (kot nauk)*, temveč ga prenese tudi v *religiozno življenje*: opravičenje je tukaj *proces (postopek)*, ki na človeku povzroči *spoznatno predrugačenje*. Grešnik ni samo razglašen za pravičnega (in ostane bitno isti grešnik), temveč je narejen za pravičnega:

2. Tridentinsko razumevanje opravičenja

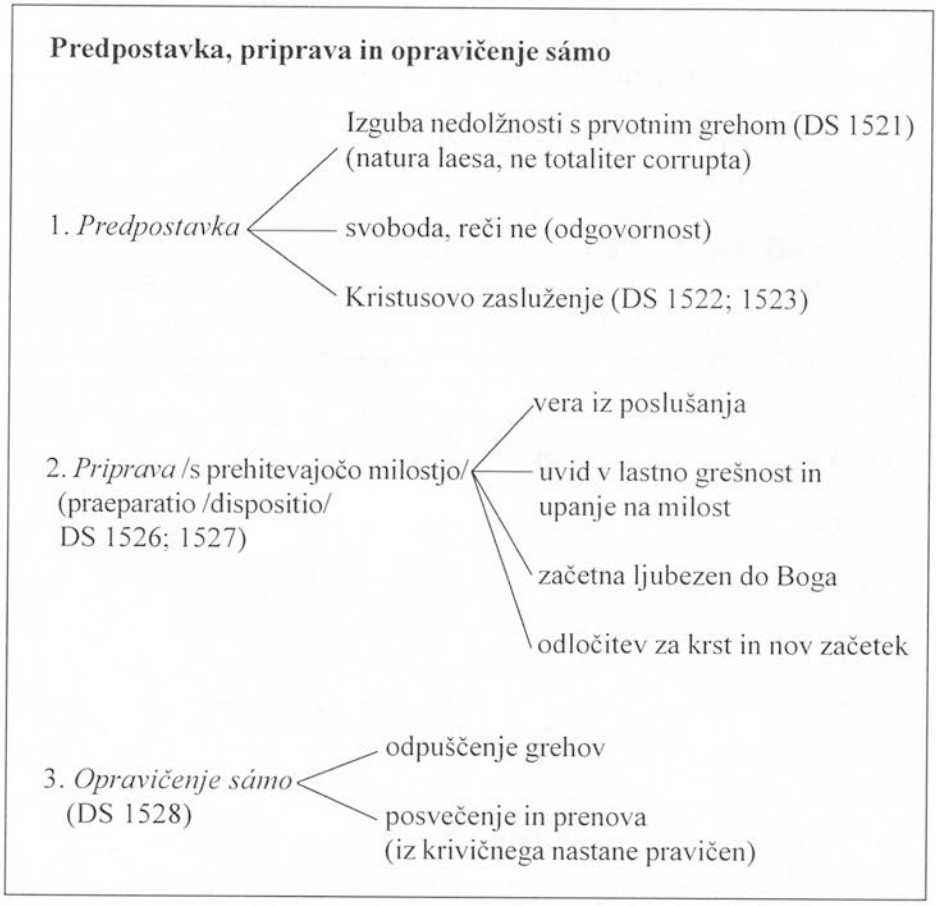
Odlok razlikuje med predpostavko in pripravo ter opravičenjem samim: (Preglednica št. 6)

(1.) Predpostavka je, da z grehom prvih staršev vsi ljudje izgubijo nedolžnost. Tako zelo so *pod oblastjo greha in smrti*, da se iz nje z lastnimi močmi ne morejo osvoboditi (DS 1521). Človeška *narava* pa vendarle *ni totalno* pokvarjena (*corrupta*), temveč samo ranjena (*laesa*). Človek ima vsaj svobodo, *da reče tudi ne* (prim. DS 1555; 1521). Iz oblasti greha se človek more rešiti *samo s Kristusovim zasluženjem* (DS 1521; 1522; 1523; 1551; 1552; 1560).

(2.) Priprava (= praeparatio /dispositio/ DS 1526.1527) na opravičenje se ne dogaja *brez predhodne milosti*. *Brez* milosti se človek ne more niti *pripraviti*, pa vendar sam pri tem ne ostane *docela nedejaven*. V *svoji svobodi dopusti*, da se ga Božji Duh dotakne. Razsvetljenje s Svetim Duhom, duhovno prebuditev bi mogel tudi odkloniti (DS 1525; 1554; 1555; 1553). Ob *predhodni milosti* pride najprej do *vere na osnovi poslušanja* prav tako kakor do *uvida v svojo grešnost* in do *upanja* na Božjo milost, kakor tudi do *začetne ljubezni do Boga* in *končno do človekove odločitve*, da se da krstiti. Pod *vero iz poslušanja* razume odlok tukaj *zaupanje v to*, da je Božje razodetje in Božja *obljuba nekaj resničnega*. To je vera, da Bog brezbožnega hoče iz milosti po odrešenju v Jezusu Kristusu opravičiti. *Uvid v lastno*

[38] LG (= C) 14: »Unus enim Christus est Mediator ac via salutis ...«

Preglednica št. 6:



grešnost vodi k upanju, da je Bog zaradi Kristusovega zasluženja milostljiv. *Začetna ljubezen do Boga* pomeni *stud in gnus pred lastnim grehom* in s tem *preobrat in pokoro* že pred krstom. Posledica priprave je *odločitev*, da se človek da krstiti, da začne novo življenje in da bo spolnjeval Božje zapovedi.

Tridentinski odlok o opravičenju se orientira ob *vzorcu spreobrnjenja odraslega pogana*, ki ga priprava vodi h krstu. Ta proces je sicer splošno znan, pravzaprav pa ne tipičen. Saj h krstu prihajajo večinoma dojenčki, ki za takšno pripravo niso zmožni. Po drugi strani ostane docela neomenjen *zakrament pokore*, ki je v religioznem življenju katoličana tako pomemben zakrament, ki *izgubljeno milost* znova priobčuje (prim. DS 1542; 1543). Saj tudi ta zakrament zahteva pripravo, ki se dovrši v odločitvi za njegov prejem. V svoji temeljni strukturi sta oba procesa *primerljiva*. Očitno je tridentinske povedke o pripravi na opravičenje sooblikovala *polemika* proti reformatorskim naukom: Tako se pojmovanje, da je zakrament pokore nekaj povsem drugega kakor pa krst ali golo kesanje, usmerja

proti razlagi npr. Lutrovega Velikega katekizma (1529), ki pokoro in krst skorajda enači. Trditve, da milosti ni mogoče izgubiti samo na podlagi nevere in da more vera obstajati tudi brez stanja milosti, so usmerjene proti reformatorskemu pojmu vere, ki vsekakor ni opisan povsem korektno.

Kar tridentinski opis imenuje *pripravo*, je po reformatorskem razumevanju že *opravičenje* sámo. Pri tem prihaja pogosto do pripisovanja docela drugačne tehtnosti: tu je *vera*, ki prihaja iz pridige; *upanje* na Božjo obljubo, da bo grešnika zaradi Kristusa opravičil, in *ljubezen* do Boga zaradi tiste ponudbe milosti, ki nastopa v Kristusu.

(3.) Opravičenje sámo (DS 1528) sledi pripravi in ni le *odpuščanje grehov*, »ampak hkrati *posvečenje in prenovitev* notranjega človek po prostovoljnem /voluntariam/ sprejemu milosti in darov. S tem postane človek *iz nepravičnega pravičen*, iz *sovražnika prijatelj*, da bi 'postal dedič večnega življenja v katerega upamo' (Tit 3, 7)« (DS 1528; 1561).

(4.) Vzrokov (causae) opravičenja koncil (DS 1529) našteva več:

Preglednica št. 7:

Vzroki opravičenja

vzroki (causae)

- *smotrni vzrok*: slava Boga in Kristusa ter večno življenje
- *tvorni vzrok*: usmiljeni Bog
- *zaslužni vzrok*: Jezus Kristus, ker nam je s trpljenjem in smrtjo *zaslužil* opravičenje
- *orodni vzrok*: zakrament krsta
- *likovni ali bistvo podeljujoči vzrok*: božja pravičnost, s katero nas Bog *napravi* pravične

Smotrni vzrok je slava Boga in Kristusa ter večno življenje. *Tvorni* vzrok je pa usmiljeni Bog, ki zastonj umije in posveti, ko nas s Svetim Duhom zapečati in mazili. *Zaslužni* vzrok je edinorojeni Božji Sin, *Jezus Kristus*, ki s svojim svetim trpljenjem na križu iz ljubezni zasluži opravičenje in Bogu Očetu za nas daje zadostitev. *Orodni* vzrok opravičenja je zakrament krsta, ki se imenuje tudi zakrament vere. *Likovni* vzrok je končno Božja pravičnost, in sicer ne tista, po kateri je sam pravičen, marveč tista, *s katero nas napravi pravične.*

Ta orientacija po aristotelskem nauku o vzrokih kaže na drugačno zasnovo tridentinske misli o opravičenju v nasprotju do reformatorske: poudarjeno je, da *Božja pravičnost opravičuje človeka,* hkrati pa je po-

udarjeno, da sedaj tudi *dejansko* Božja pravičnost *postane človekova pravičnost*. Božjemu *delovanju sledi učinek v človeku*, ker ima vsak opravičeni svojo lastno pravičnost (iustitiam suam / DS 1529; prim. DS 1547). Da ta pravičnost od darovalca stvarno prehaja na prejemnika, se zlasti jasno pokaže v možnosti razlikovanja med *pravičnostjo tega* in *onega* človeka: opravičeni je v svoji notranjosti tako *prenovljen*, da *ne samo velja za pravičnega*, marveč *dejansko je pravičen*. *Vsak* sprejme vase *svojo pravičnost* po tisti meri, kot mu jo dodeli Sveti Duh, kakor hoče, in v skladu s pripravo in sodelovanjem vsakega posameznika (DS 1529).

Reformatorsko oblikovanemu teologu se zdi tako *upoštevanje kolikosti* čudno, še zlasti če je vajen misliti *v alternativi*: človek je *tako* grešnik *kakor tudi* pravičnik; *grešnik*, če se Bog nanj jezi, *pravičnik*, če v veri sprejme naklonjenost Boga v Jezusu Kristusu. Nasprotno pa tridentinski odlok usmerja svojo pozornost na *proces predrugačenja*, ki se dogodi človeku v opravičenju. Ker poudarja, da je človek *realno storjen za pravičnega*, ne more odmisliti od *različnih predpostavk in pogojev* nove človeške biti. Vsakokratna priprava mora priti v rezultat procesa predrugačenja.

Samo predrugačenje torej ne obstaja *le v odpustitvi grehov*, glede katere se kaže neko soglasje med reformatorskim in tridentinskim stališčem. V tridentinskem razumevanju pa je odpustitev grehov poleg tega pozitivna storitev grešnika za pravičnega (Gerechtmachung). Ta storitev za pravičnega je opisana kot *vlitje milosti* oziroma božjih kreposti vere, upanja in ljubezni (prim. DS 1530; 1561). Te *božje kreposti* so različne od učinkov *predhodne milosti*, ki samo omogoča svobodno človeško sodelovanje (pripravo in dispozicijo).

Prav posebno pomembno je to: *Vlitje milosti* (infusio gratiae), ki vodi k k temu, da je grešnik storjen za pravičnega, *ni napravljeno za nekaj odvisnega od človekovega sodelovanja, samo Bog jo povzroči. Božja samodejavnost* obstaja v tem, da človeka *usposobi* za nekaj, za kar kot *grešnik (kakor kot naravni človek*, če si ga je sploh možno kot takega zamisliti) *iz samega sebe ni sposoben*: verovati, upati, ljubiti. Samo v pogledu na to *usposobljenost* se da potem govoriti o »več« ali »manj«, in o rasti (prim. DS 1535 /iustitiae incrementum).

Preglednica št. 8:

Tridentinske obsodbe

Priprava na opravičenje
(ne brez milosti)

DS 1551-1555

Kan. 1. Kdor trdi, da more biti človek opravičen pred Bogom s svojimi deli, izvršenimi bodisi z močmi človeške narave, bodisi po nauku postave brez božje milosti, ki prihaja po Kristusu Jezusu, bodi izobčen.

Kan. 2. Kdor trdi, da se daje božja milost po Jezusu Kristusu samo zato, da bi človek mogel lažje živeti pravično in si lažje zaslužiti večno življenje, češ da to oboje zmore tudi s svojo voljo brez milosti, čeprav z naporom in s težavo, bodi izobčen.

Kan. 3. Kdor trdi, da more človek brez predhodnega navdihovanja Svetega Duha in brez njegove pomoči verovati, upati, ljubiti ali se spokoriti, kakor je potrebno za dosego milosti opravičenja, bodi izobčen.

Kan. 4. Kdor trdi, da človekova svobodna volja tedaj, ko jo naigiblje in spodbuja Bog, nič ne sodeluje s pritrjevanjem božjemu spodbujanju in klicanju, naj se za dosego milosti opravičenja razpoloži in pripravi; in tudi da ne more odkloniti svoje pritrditve, čeprav hoče, temveč da je kakor neko brezdušno bitje popolnoma nedejavna, zgolj trpna, bodi izobčen.

Kan. 5. Kdor trdi, da je človekova svobodna volja, potem ko je Adam grešil, izgubljena in ugasla ali da je to le stvarnost golega naslova in celo naslov brez stvarnosti, končno izmišljenina, ki jo je v Cerkev uvedel satan, bodi izobčen.

DS 1559

Kan. 9. Kdor trdi, da se grešni človek opraviči zgolj po veri in razume to v tem pomenu, da se za dosego milosti opravičenja ne zahteva nobeno drugo sodelovanje in da se grešnemu človeku v ničemer ni potrebno pripraviti in razpoložiti s kakim vzgibom svoje volje, bodi izobčen.

Nastanek in rast opravičenja
(dogajanje v človeku)

DS 1560-1562

Kan. 10. Kdor trdi, da se ljudje opravičijo brez Kristusove pravičnosti, s katero nam je pridobil zasluženje, ali da bistvo našega opravičenja obstoji ravno v tej Kristusovi pravičnosti, bodi izobčen.

Kan. 11. Kdor trdi, da se ljudje opravičijo ali zgolj s prištevanjem Kristusove pravičnosti ali zgolj z odpuščanjem grehov, brez milosti in ljubezni, ki se po Svetem Duhu razlije v njihova srca (prim. Rim 5,5) in je v njih kot nekaj njim notranjega; ali tudi trdi, da je milost, po kateri se opravičimo, samo božja naklonjenost (favor), bodi izobčen.

Kan. 12. Kdor trdi, da vera, ki opravičuje, ni nič drugega kakor zaupanje v božje usmiljenje, ki zaradi Kristusa odpušča grehe, ali da je zgolj to zaupanje tisto, kar nas opravičuje, bodi izobčen.

DS 1572

Kan. 22. Kdor trdi, da more opravičeni brez posebne božje pomoči vztrajati v prejeti pravičnosti, ali da s to pomočjo tega ne zmore, bodi izobčen.

DS 1582-1583

Kan 32. Kdor trdi, da so dobra dela opravičenega človeka na tak način božji darovi, da niso tudi dobra zasluženja opravičenega; ali da opravičeni z dobrimi deli, ki jih stori s pomočjo božje milosti in po zasluženju Jezusa Kristusa (čigar živi ud je), ne zasluži resnično najprej pomnožitve milosti, dalje večnega življenja in končno dosege tega življenja - če seveda v milosti umrje - in tudi povečanja slave, bodi izobčen.

Kan. 33. Kdor trdi, da ta katoliški nauk o opravičenju, nauk, kakršnega je izrazil cerkveni zbor v tem odloku, na kak način nasprotuje božji slavi ali zasluženju Jezusa Kristusa, našega Gospoda, ko vendar ravno postavlja v svetlo luč resnico naše vere in končno slavo Boga ter Jezusa Kristusa, bodi izobčen.

(5.) Poglobitveni premisleki

Kako daleč je na tridentinski odlok o opravičenju vplivalo reformatorsko stališče, tega tukaj ne bomo obravnavali, kot tudi ne vprašanja, ali so reformatorska prizadevanja bila deležna razumevanja ali ne.[39] Pomembno pa je vendarle to: Tudi tukaj poudarjena *Božja samodejavnost* kot takšna *ni dostopna izkustvom*! Izkustvu dostopna je le odločitev za prejem zakramenta in izvedba te odločitve. Zaradi tega z notranjo nujnostjo sledi prejemu milosti *poziv*, da človek to milostno usposobljenost tudi uresniči. Dejanski prejem milosti je *nadnaravna usposobljenost* verovati, upati in ljubiti, kar ostane navsezadnje nenazorno.

Celotno dogajanje ima dva momenta. Prvič more izzvano udejanjenje voditi k *izkustvu* predhodne milostne usposobitve: opravičeni človek *more* verovati, upati in ljubiti in bo takšno možnost izkusil v dejanju. Razen tega se s takim dejanjem *sposobnost poglobi, pravičnost zraste* in z njo tudi plačilo. V tej zvezi je uvedena tudi misel o *zaslužnih dobrih delih. Ta pa ne morejo zaslužiti opravičenja.* In še zlasti ne stoji lastno zasluženje v konkurenci s Kristusovim zasluženjem, po katerem se nam Božja pravičnost vlije kot *naša pravičnost* (prim. DS 1547). V opozorilu na zaslužnost *dobrih del je treba videti nagib*, da bi z *milostjo povzročeno sposobnost z udejanjanjem poglabljali in množili.*

Predvsem poglavji 12 in 13, ki obravnavata »drzno zanašanje na vnaprejšnjo določenost« in »dar stanovitnosti«, se izkazujeta kot *polemika* zoper sola fide reformatorjev. Odločno se obračata zoper sleherno gotovost glede zveličanja in zoper sklepanja iz takšne gotovosti.

[39] Prim. zlasti pogl. 8 in 9 Dekreta o opravičenju /DS 1532-1534.

Preglednica št: 9:

Razlike v razumevanju opravičenja[40]		
	REFORMATORSKO	TRIDENTINSKO
poželenje	greh na dnu vseh grehov = izvirni greh BSELK 772, 850	nikakršen greh, dokler se ji človek ne prepusti izrecno v dejanskem grehu DS 1515
človek pred Bogom	povsem pasiven v opravičenju opravičujoče Božje delovanje BSELK 895	ob dotaknitvi z milostjo sodeluje, kolikor s privolitvijo sprejme DS 1554
opravičujoča milost	odpuščajoča Božja ljubezen (= samo Božja stvarnost) WA 8, 06	formalno takšna stvarnost v človeški duši, ki človeka notranje prenovi DS 1561
vera in opravičenje	opravičenje nastane z golim zaupanjem (sola fide) v božje usmiljenje, na podlagi katerega Bog greha ne prišteva BSELK 176	vera in zaupanje opravičita samo v enoti z upanjem, ljubeznijo in dejavnim sodelovanjem z milostjo DS 1559, 1562
mogočnost vere	ostvari gotovost glede zveličanja BSELK 162	sama ne napravi gotovosti zveličanja DS 1563s
zasluženje	dela niso zaslužna WA 39 I, 176	dela so v moči milosti zaslužna DS 1581s
bistvo opravičenja	izjava, da je človek pravičen (Gerechterklärung)	dejanje, ki naredi človeka pravičnega (Gerechtmachung)

III. »Skupna izjava glede nauka o opravičenju«

Za evangeličansko-luteransko reformacijo 16. stoletja ima nauk o opravičenju središčno pomembnost. Kot prvi glavni člen je za vsa ostala območja krščanskega nauka najbolj pomemben. Toda tudi rimsko-katoliška stran vidi tu jedro takratnih diskusij. Zaradi tega prihaja tako v *luteranskih veroizpovednih spisih* kakor tudi na *tridentinskem koncilu* do takšnih obojestranskih *obsodb nauka*, ki so veljavne prav do našega stoletja in imajo Cerkvi ločujoči učinek. Vendar pa se je v zadnjih desetletjih izo-

blikovalo »Soglasje v temeljnih resnicah nauka o opravičenju«. Že v več uradnih dokumentih ekumenskega dialoga[41] kakor tudi v splošnem teološkem raziskovanju[42] je bilo ponovno ugotovljeno, da ravno v nauku o opravičenju grešnika obstaja *temeljno soglasje*. Uradni ekumenski dialogi dolgujejo biblični, historični in sistematični znanosti in raziskovanju našega stoletja odločilne prvine. Do dokončnega soglasja bo pač prišlo šele tedaj, ko bodo dalje razjasnjena tudi k temu spadajoča vprašanja o različnem ocenjevanju prvotnega stanja pravičnosti in prvotnega (podedovanega) greha. To velja v omejenem smislu tudi za še sporna vprašanja, ki jih navajata Luteranska svetovna zveza in vatikanski Svet za edinost. Sprejetje Skupne izjave /SI/ se je na obeh straneh večkrat zavleklo. V Luteranski svetovni zvezi je včlanjenih nad 120 avtonomnih Cerkva, ki jim je bilo treba sprejeti SI. Prvi osnutek je nastal leta 1994 in je bil tedaj razposlan Cerkvam članicam luteranske svetovne zveze v uradno zavzetje stališča. Na Luteransko svetovno zvezo so prispela stališča 36 včlanjenih Cerkva, pri čemer tem Cerkvam pripadata skoraj *dve tretjini* luterancev, ki se prištevajo k Luteranski svetovni zvezi. Večina stališč je izrazila pritrditev, samo tri so besedilo docela odklonile in štiri so vložile veto zoper namero. S katoliške strani so pristojne *vatikanske instance* izrazile pritrditev. V juniju 1996 so se v Würzburgu srečali zastopniki vatikanskega Sveta za edinost, Kongregacije za nauk vere in zastopniki Luteranske svetovne zveze; in na osnovi dospelih stališč so izdelali *revidirani osnutek*. Pri posvetovanjih Luteranske svetovne zveze v Ženevi je bila zahtevana in izdelana tretja verzija (oblika) dokumenta o soglasju, ki je v začetku leta

---

[40] Navedbe virov: Za reformatorsko stališče: BSELK = *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Luterischen Kirche*, Göttingen [4]1959; za katoliško stališče: DS (= *Decretum de iustificatione tridentinskega koncila*).

[41] Prim.: Poročilo evangeličansko-luteranske - rimsko-katoliške študijske komisije »*Das Evangelium und die Kirche*« (Malta-Bericht) 1972, v: *Dokumente wachsender Übereinstimmung* [= DWÜ]. Vsa poročila in besedila o soglasju medkonfesionalnih pogovorov na svetovni ravni, zv. I: 1931-1982, izd. H. Meyer - H. J. Urban - L. Vischer, Paderborn-Frankfurt 1983, 248-271; Gemainsame römisch-katholische - evangelische-lutherische Kommission (Hrsg.), *Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis von Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre*, Paderborn-Frankfurt 1994; Luterisch / römisch-katholischer Dialog in den USA: *Rechtfertigung durch den Glauben* (1983), v: *Rechtfertigung im ökumenischen Dialog: Dokumente und Einführung*, hg. H. Meyer in G. Gassman, Frankfurt 1987, 107-200 [= ZDA]; U. Kühn - L. Ullrich (Hrsg.), *Die Lehrverurteilungen des 16. Jh. im ökumenischen Gespräch. Gemeinsame Stellungnahme und Beiträge zu einer Studie des Ökumenischen Arbeitskreises in der BRD. Im Auftrag des »Ökumenisch-Theologischen Arbeitskreises«*, Leipzig 1992.

[42] Prim. *Lehrverurteilungen - kirchentrennend?* [= LV], zv. I: *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, hg. von K. Lehmann in W. Pannenberg, Freiburg-Göttingen 1986. - K tej študiji tudi obstajajo na obeh straneh cerkveno povzročena zavzetja stališč, in v IV. zv. odgovori na cerkvena zavzetja stališč, izd. W. Pannenberg - Th. Schneider, Freiburg-Göttingen 1994.

1997 dospela v Cerkve članice Luteranske svetovne zveze. V juniju 1998 je sledil sklep Luteranske svetovne zveze, ki je dal soglasje SI, čeravno je bil o dokončnem besedilu SI iz januarja 1997 nastal silovit spor, ki ga je določal predvsem votum nad 160 evangeličanskih teoloških profesorjev.

Prav tako je bil v juniju 1998 objavljen »Odgovor« rimsko-katoliške Cerkve na SI. Ta odgovor je poleg *načelnega strinjanja* z ugotovitvijo tako doseženega »Soglasja v temeljnih resnicah nauka o opravičenju« vseboval tudi vrsto »natančnejših določil«, ki se je zdelo, da pritrditev v pomembnih točkah omejujejo in oslabljajo.[43] Nekaj časa je bilo potem vprašljivo, če bo dejansko prišlo do podpisa SI. Končno je pismo (30. 07. 1998) predsednika Papeškega sveta za pospeševanje edinosti kristjanov E. J. kard. Cassidyja generalnemu tajniku Luteranske svetovne zveze dr. Ishmaelu Noko, pojasnilo, da vatikanske instance niso mislile na preklic prej izrecno izraženega soglasja v temeljnih resnicah.[44] Pomisleki so sprožili nove pogovore, ki so končno 11. 06. 1999 privedli do objave »Skupnega uradnega stališča in dodatka (Annex)«.[45] Obe strani sta menili, da je SI s tem dodatkom uradno zrela za podpis. Podpisana je bila na dan reformacije, 31. 10. 1999.

SI hoče pokazati, »da morejo odslej *na temelju dialoga* podpisane luteranske *Cerkve* in rimsko-katoliška *Cerkev*[46] zastopati skupno umevanje našega opravičenja po Božji milosti v veri v Kristusa« (5). Izjava poleg tega poudarja, »da zmaga nad dosedanjimi kontroverznimi vprašanji in obsodbami nauka *ne jemlje na lahko niti ločitev in obsodb* niti ne dezavuira lastne cerkvene preteklosti. Pač pa določa to skupno izjavo prepričanje, da našim Cerkvam v zgodovini priraščajo novi uvidi in da se izvršujejo novi razvoji, ki jim (Cerkvam) ne le dovoljujejo, marveč hkrati *zahtevajo* od njih, da ločujoča vprašanja in obsodbe preverijo in gledajo nanje v novi luči« (7). Prvo in drugo poglavje SI sta posvečeni kratkemu pregledu *bibličnega oznanila* o opravičenju in *ekumenski problematiki* nauka o opravičenju. V tretjem poglavju je artikulirano skupno umevanje opravičenja.

---

[43] »Odgovor katoliške Cerkve« [= Odgovor] je izdelala Kongregacija za nauk vere, podpisal pa ga je predsednik Papeškega sveta za edinost kard. Cassidy. Besedilo v: KNA Dokumentation, Nr. 5, 30. 06. 1998, 1-4.

[44] To je navsezadnje hotel povedati tudi J. kard. Ratzinger v pismu bralcev v FAZ, z dne 14. 7. 1998.

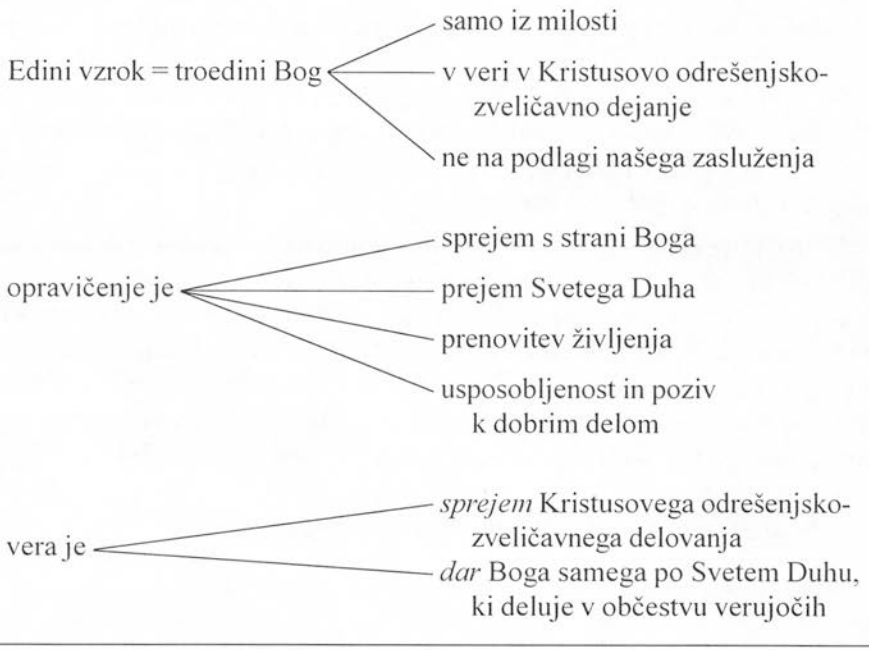
[45] Besedilo v: KNA Dokumentation, št. 24, 12. 06. 1999, 1-3.

[46] Ne da bi se spuščala v eklesiološka vprašanja, uporablja SI besedo »Cerkev« v vsakokratnem samoumevanju udeleženih Cerkva.

1. Skupno umevanje opravičenja (3. pogl.: 14-18)

Preglednica št. 10:

Skupno umevanje opravičenja



Skupna zvestoba bibličnemu oznanilu in ne nazadnje teološki pogovori zadnjih let so vodili k skupnostim v umevanju opravičenja. Pri tem gre za »soglasje (konsenz) v temeljnih resnicah«,[47] ki kljub različnim razvijanjem v posameznih povedkih še naprej obstaja (14). Temeljne črte skupnega umevanja so nato navedene. Najprej je v št. 15 opravičenje označeno kot »delo troedinega Boga«. Učlovečenje, smrt in vstajenje Kristusa, Božjega Sina, ki ga je Oče poslal za odrešenje in zveličanje grešnikov, so *»temelj in predpostavka«*. Kristus sam je »naša pravičnost«, katere postanemo deležni po Očetovi volji prek Svetega Duha. *Skupno* izpovedujemo: »Samo iz milosti v veri v odrešenjsko-zveličavno *Kristusovo dejanje*, ne na temelju našega zasluženja, nas Bog sprejema in *prejmemo Svetega Duha*, ki prenavlja naša srca in nas usposablja za dobra dela in poziva k njim« (15).[48]

[47] Tukaj ne gre niti za ideal »totalnega« soglasja niti za soglasje v *vseh* temeljnih resnicah, pač pa za »visoko stopnjo soglašanja«, kakor se izraža vatikanski »Odgovor«. Razlike, ki so še ostale, pa ne bi smele biti »še naprej povod za doktrinalne obsodbe« (št. 5), pač pa bodo morale biti še premagane v nadaljnjih pogovorih. SI + D [= dadatek] nič več ne krije docela rabo določnega člena »den«.

[48] Prim. DWÜ, zv. I, 323-328.

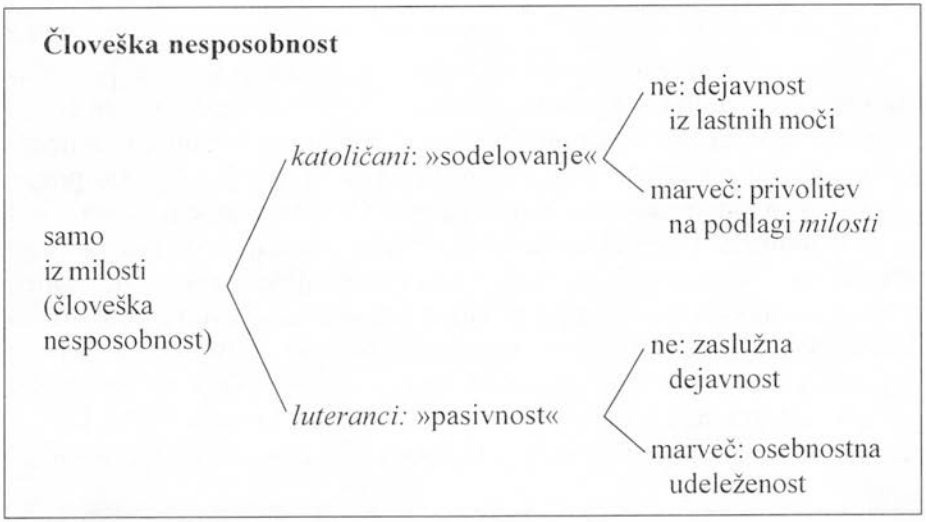
»Bog *kliče vse* ljudi. Samo po Kristusu *smo opravičeni*, ko v veri sprejmemo to odrešenje. *Vera sama je spet dar* Boga po Svetem Duhu, ki deluje v besedi in v zakramentih v občestvu verujočih in hkrati vodi verujoče k oni *prenovi njihovega življenja*, katero Bog *dovrši v večnem življenju*« (16).

»*Skupaj smo prepričani*, da nas sporočilo o opravičenju na poseben način usmerja *naproti središču novozaveznega pričevanja o odrešilnem Božjem delovanju v Kristusu*. To oznanilo nam pravi, da se imamo kot grešniki za svoje novo življenje zahvaliti odpuščajočemu Božjemu usmiljenju, ki si ga pustimo le podariti in ga sprejmemo v veri, a si ga nikdar v nobeni obliki ne moremo zaslužiti« (17).[49]

»Zato nauk o opravičenju, ki sprejema in razvija to sporočilo, *ni le neki odlomek* krščanskega oznanila. Ta nauk stoji v bistvenem odnosu do vseh verskih resnic, na katere je treba gledati skupaj v notranji povezavi« (SI 18).[50] *Ker resnično ekumensko soglasje* nikoli ne more težiti po enoličnosti (uniformnosti), temveč *samo po diferenciranem soglasju*,[51] je v naslednjem *skupnost* v umevanju *temeljnega zaklada vere (temeljnih verskih resnic)* razložena v smeri *različnih miselnih oblik in jezikovnih podob*.

2. Razvoj skupnega umevanja opravičenja (4. pogl.: 19-39)

Preglednica št. 11:



[49] »Odgovor« poudarja (ob opozorilu na DS 1554, 1525), da človeška svoboda igra svojo - čeravno podarjeno - vlogo ne samo pri zavračanju, marveč tudi *pri sprejemanju opravičenja*. Katoliška Cerkev gleda na dobra dela kot na sad milosti. »Hkrati pa so dobra dela, ne da bi totalni Božji iniciativi karkoli odvzeli, sad opravičenega in notranje preobraženega človeka« (Odgovor 3).

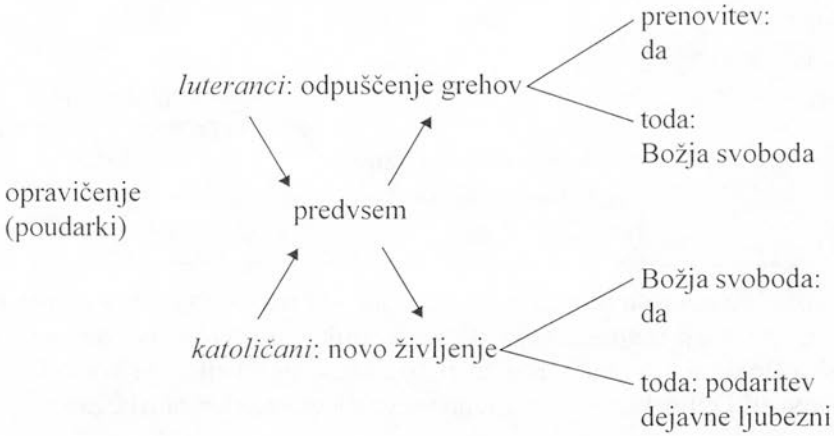
(1.) Človekova *nesposobnost in grešnost* ko gre za opravičenje

Najprej to, kar je skupnega. Odrešenje-zveličanje *ni v človekovi zmogljivosti in v človekovem razpolaganju.* Človek je glede svojega zveličanja *docela* odvisen od Božje milosti (19). To skupno temeljno umevanje pa dopušča *različne razlage*: Ko *katoličani* govorijo o človeškem *sodelovanju*, potem ne mislijo, da opravičuje človeška *dejavnost*, marveč, *da celo že sámo osebnostno človekovo privoljenje izhaja iz milosti* (20). *Luteranska pasivnost* (mere passive) izključuje sicer sleherno »možnost lastnega človekovega prispevka«, »ne pa njegove *polne osebnostne udeleženosti v veri*, ki jo ostvarja Božja beseda sama« (21).[52]

(2.) Opravičenje kot odpuščenje grehov in kako postane grešnik pravičen (Gerechtmachung)

Preglednica št. 12:

Odpuščenje grehov in kaj stori grešnika pravičnega (Gerechtmachung)



[50] Navedki št. 15-18 so, kakor vsi drugi, vzeti iz GE [=SI], izd. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Nr. 19), Bonn 1998, 35-38. V dialogu pred podpisom SI je predvsem kriteriološka funkcija nauka o opravičenju igrala važno vlogo. SI 18 zatrjuje, da je člen o opravičenju »nepogrešljiv kriterij, ki hoče celotni nauk in prakso Cerkve neprenehoma usmerjati na Kristusa«, vedar pristavlja, da se katoličani poleg tega »čutijo zadolžene *več* kriterijem«, ne da bi zaradi tega zanikali posebno kriteriološko funkcijo oznanila o opravičenju. Ker v besedilu »kriteriji« niso imenovani, je na evangeličanski strani prišlo do vse polno razlag, ugibanj, še več, celo do zlobnih podtikanj. Zategadelj SI+O pojasnjuje, da je »nauk o opravičenju ... merilo ali preizkusni kamen krščanske vere« in »noben nauk ... ne sme temu kriteriju nasprotovati«. To je tudi osrednji kriterij krščanske ortodoksije in ortopraksije.

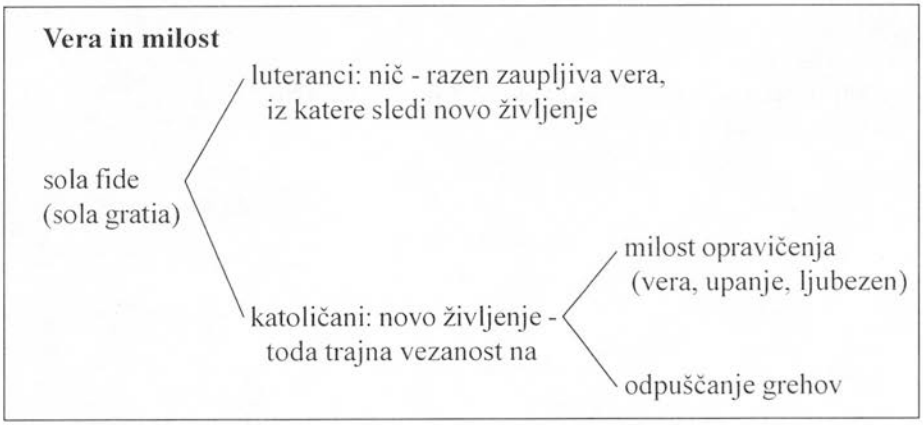
[51] Prim. H. A. Raem, *Dialog ohne Ende? Hermeneutische Überlegungen zur »Gemeinsamen Erklärung des LWB und der röm-kath. Kirche zur Rechtfertigungslehre«*, v: Cath 50 (1996) 232-246, tu: 235 sl: »Dialog ne meri na uniformnost, ne na monoliten konsenz,

Katoličani in luteranci *skupno* izpovedujejo, da Bog odpusti greh iz milosti, osvobodi iz zasužnjujoče oblasti greha in podari novo življenje v Kristusu (22). Vendar pa *luteranci* bolj naglašajo vidik odpuščanja grehov. Kristusova pravičnost je naša pravičnost. Vendar ne zanikajo »prenovitve kristjanovega življenja«, marveč naglašajo, da ostane opravičenje svobodno od človeškega sodelovanja in da »tudi ni odvisno od življenje prenavljajočega učinkovanja milosti v človeku« (23).

Katoličani bolj naglašajo *prenovitev* notranjega človeka (prim. DS 1528) in *dar za dejavno ljubezen*, vendar ne zanikajo, da »Božji milostni dar ostane v opravičenju neodvisen od človekovega sodelovanja« (24).[53]

(3.) Opravičenje po milosti in iz milosti

Preglednica št. 13:



Tudi obrazca *sola fide* in *sola gratia* nič več ne ločita luterancev in katoličanov. Oboji *izpovedujejo*, da je grešnik *»opravičen po veri* v odrešenjsko Božje delovanje v Kristusu; to odrešenje-zveličanje grešniku naklanja Sveti Duh v krstu kot temelju vsega njegovega krščanskega življenja.

---

marveč na tak konsenz, ki je sam v sebi diferenciran, to je, ki je zmožen diferencirati in dopustiti razlike. Pri tem ne gre za pomanjkljivo obliko soglasja, temveč za *resnično ekumenski konsenz*, ki ustreza bistvu edinosti Cerkve, kot pride do izraza v pojmovanju Cerkve kot koinonia. Pri vsakem posameznem povedku vere moramo zaradi tega razlikovati med tem, kar je temeljnega, in tem, kar ne spada k območju temeljnega. V temeljnem - v zakladu vere same - mora obstajati soglasje. Onkraj tega pa more v prikazu zaklada vere v različnih jezikovnih podobah in miselnih oblikah obstajati legitmna različnost.«

[52] Prim. LV, 48s; dalje: Stališče skupnega odbora zedinjene evangeličansko-luteranske Cerkve v Nemčiji in nemškega narodnega komiteja luteranske svetovne zveze k dokumentu LV (13. 09.1991), v: *Lehrverurteilungen im Gespräch*, izd. Geschäftsstelle der Arnoldshainer Konferenz [= AKf], *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland* [= EKD] und *Lut. Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Luterischen Kirche Deutschland* [= VELKD], Frankfurt 1993, 77-81; 83 s.

[53] Prim. VELKD 84 s; dalje USA 98-101.

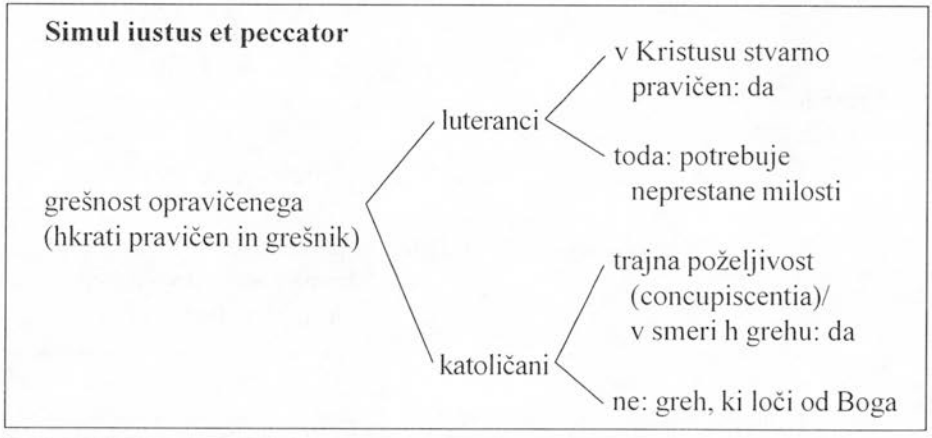
Človek *zaupa v milostno Božjo obljubo v opravičujoči veri*, v kateri sta vključena *upanje* in *ljubezen*. *Ta vera* je dejavna v ljubezni; zato kristjan ne more in ne sme ostati brez del. Toda vse to, kar je v človeku predhodno pred svobodnim darom vere in temu daru sledi, *ni temelj* opravičenja in ga ne *zasluži*« (25).

Luteransko načelo sola fide pove, da človek v veri »popolnoma zaupa v svojega stvarnika in odrešenika« in je tako z njim »v občestvu«. *Bog sam »povzroči* vero«, ko s svojo besedo ostvari takšno zaupanje. To Božje dejanje je *novo stvarjenje*, ki zadeva vse razsežnosti osebe ter vodi k življenju v upanju in ljubezni. Nauk o opravičenju samo po veri sicer razlikuje prenovitev načina življenja, ki opravičenju nujno sledi (brez takšne prenove ne more biti nobene vere), od opravičenja, toda loči ju ne. Bolj pa kaže na temelj prenovitve (26).

Tudi za katoličana »je vera za opravičenje temeljnega pomena; kajti brez vere opravičenja ne more biti«. Kot poslušalec besede postane verujoči opravičen s krstom. »Opravičenje grešnika je odpuščanje grehov in *ostvaritev pravičnosti po opravičujoči milosti* ... Opravičeni *prejmejo* v opravičenju od Kristusa *vero, upanje in ljubezen* in so tako sprejeti v občestvo z njim. Ta *novi osebni odnos* do Boga temelji v celoti in povsem v milostnosti Boga ... ki ostane *sam sebi zvest* in na katerega se more človek zato *zanesti*. Zaradi tega milost opravičenja nikoli ne postane človekova posest, na katero bi se mogel sklicevati nasproti Bogu. Če je po katoliškem umevanju naglašena prenovitev življenja z milostjo opravičenja, je pa ta prenovitev v veri, upanju in ljubezni vedno navezana na zastonjsko milost Božjo in ne daje nobenega prispevka k opravičenju, prispevka, s katerim bi se mi mogli ponašati pred Bogom (...)« (27).[54]

(4.) Grešnost opravičenega

Preglednica št. 14:



[54] Prim. USA 105 s; LV 56-59; VELKD 87-90.

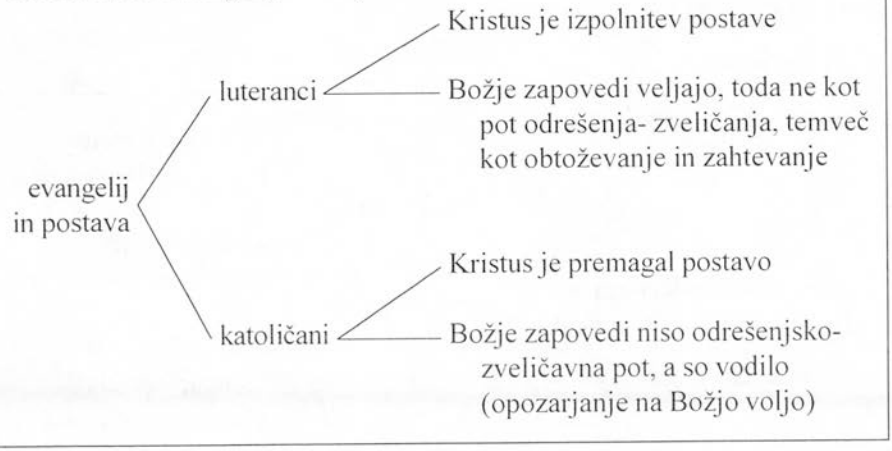
Skupna izpoved, da »Sveti Duh človeka v krstu s Kristusom zedini, opravi in ga stvarno prenovi«, ne izključuje, da ostane »opravičeni *vse življenje in nenehno odvisen* od *brezpogojno* opravičujoče Božje milosti« (28).

Če luteranci z aksiomom » *hkrati pravičen in grešen* « naglašajo stalno odvisnost opravičenega od milosti, ne zanikajo s tem, da je opravičeni *docela pravičen*, »ker mu Bog odpušča njegov greh ... in mu prisodi Kristusovo pravičnost, ki postane v veri njemu lastna in ga v Kristusu napravi za pravičnega pred Bogom. V *pogledu na samega sebe* ... spozna ... da ostane hkrati docela grešnik, da greh še v njem prebiva ... Toda *zasužnjujoča* oblast greha je na podlagi Kristusovega zasluženja zlomljena ...; tako more kristjan ... vsekakor kos za kosom živeti življenje v pravičnosti ... Ko luteranci trdijo, da je opravičeni tudi grešnik in da je njegovo nasprotje do Boga resnično greh, ne zanikajo, da je kljub grehu v Kristusu od Boga neločen in je njegov greh obvladovani greh. V tem zadnjem so luteranci z rimsko-katoliško stranjo kljub razlikam v umevanju greha opravičenega človeka edini« (29). Katoličani poudarjajo, da krstna milost izbriše »vse, kar je '*stvarno*' *greh*, kar je '*vredno obsodbe*'; da pa ostane iz greha prihajajoče in v greh nagibajoče nagnjenje (poželjivost, concupiscentia). Kolikor po katoliškem prepričanju k nastanku človeških grehov spada osebnostna prvina, gledajo pri odsotnosti te prvine na Bogu *nasprotujoče nagnjenje* ne kot na greh v pravem pomenu.« Vendar pa ne zanikajo, da se mora pravični proti grehu boriti vse življenje (30).[55]

(5.) Postava in evangelij

Preglednica št. 15:

Odnos med evangelijem in postavo



[55] »Odgovor« nasproti št. 29 še enkrat poudari »notranjo spremenitev človeka«. SI+O poleg tega poudarja: »Opravičenje je odpuščenje grehov in *opravičenost* (Gerechtmachung) ... 'Božji otroci se imenujemo in to tudi smo' (1 Jn 3, 1). Resnično in notranje

Skupna izpoved je, da se človek opraviči »v veri v evangelij '*neodvisno od* del postave' (Rim 3, 28). Kristus je postavo spolnil in jo kot pot k zveličanju premagal«. Kljub temu ostanejo Božje zapovedi prav tako kakor Kristusova beseda še naprej v veljavi kot vodilo za krščansko ravnanje (31).

Na tem skupnem ozadju poudarjajo *luteranci*, da je na postavo treba gledati bolj kot na *terjatev in obtožbo*, kajti postava odkriva greh, da bi se verujoči obrnil povsem na edinole opravičujoče Božje usmiljenje (32).

Katoličani morejo reči, da Kristus ni zakonodajalec v Mojzesovem smislu, poudarjajo pa, da mora tudi opravičeni spolnjevati Božje zakone, čeprav s tem nikakor niso mnenja, da je *obljuba večnega življenja kaj drugega kakor pa dar Božje milosti* (36).[56]

(6.) Gotovost glede zveličanja

Preglednica št. 16:

Gotovost glede zveličanja

gotovost glede zveličanja (zanesljivost na podlagi Božjega usmiljenja in obljube)

- luteranci: v veri zaupljivo gledati na Kristusa (zveličanje gotovo, vendar ne zanesljivo)
- katoličani: vera je samoizročitev Bogu in njegovi obljubi (potemtakem »gotovost glede zveličanja«)

Govorjenje o gotovosti glede zveličanja opravičenih skupno razlagajo kot *zanesti se* na *Božje umiljenje* in na *Božje obljube* (34). Medtem ko so *luteranci*, v veri zaupljivo gledajoč na Kristusa, sicer ne zavarovani, vendar pa *gotovi glede zveličanja* (35), poudarjajo *katoličani* bolj vero kot *izročitev samega sebe* Bogu in njegovi *obljubi*. V tem smislu tudi oni priznavajo *»gotovost zveličanja«*. Saj ni mogoče verovati v Boga in hkrati imeti njegovo besedo obljube za nezanesljivo (36).[57]

---

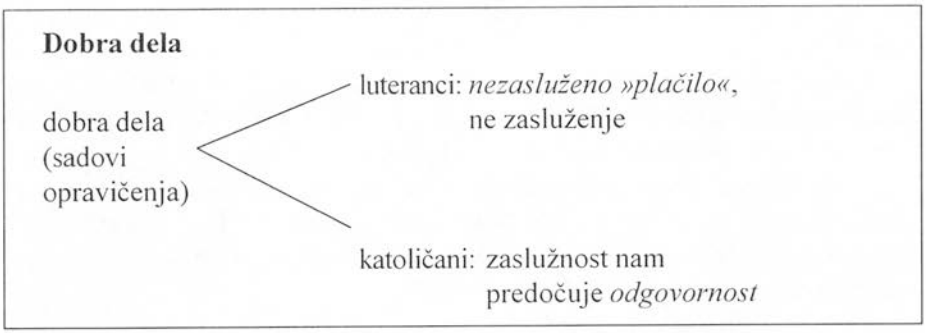
smo prenovljeni ... (2 Kor 5, 17). Opravičeni *v tem »smislu* ne ostanejo grešniki« (2 A). Prim. k temu tudi USA 102 s; LV 50-53; VELKD 81 s.

[56] SI+O opozarja na to, da Rim 3, 28 meri predvsem na številne judovske postave, navade in zdržnosti. Odprto vprašanje je, če in v kolikšni meri so pri tem mišljene tudi nravne zapovedi, ki veljajo za vse ljudi (k temu prim. 2C, 2D). Primerjaj k temu VELKD 89, 28-36.

[57] Prim. LV 59-63; VELKD 90 sl; DS 1533 s.

(7.) Dobra dela opravičenega

Preglednica št. 17:



Na koncu pride na vrsto problem *dobrih del* opravičenega. *Skupno je izpovedovanje*, da je treba dobra dela imeti za *sadove opravičenja* (37). Toda medtem ko *luteranci* govorijo ne o zasluženju, temveč o *»znamenjih«* in *»sadovih«* opravičenja in gledajo na večno življenje kot na *»nezasluženo plačilo«*, postavlja govorjenje katoličanov o *lastnih »zasluženjih«* pred oči bolj *odgovornost* opravičenih. Nikakor pa katoliška stran ne zagovarja gole zaslužnosti brez milosti (38).

3. Povzetek in vrednotenje

Sklepno 5. poglavje tako *visoko ceni diferencirano soglasje* (konsenz) *v temeljnih resnicah* nauka o opravičenju, da *»je mogoče prenašati še preostale razlike* v govorici teološkega izoblikovanja in naglasitve v umevanju opravičenja. Zaradi tega sta luteransko in katoliško razvijanje vere v opravičenje v njuni različnosti odprti drug k drugemu in *ne razveljavita znova soglasja v temeljnih resnicah«* (40). S tem se tudi pokažejo *»doktrinalne obsodbe* 16. stoletja, kolikor se nanašajo na nauk o opravičenju, *v novi luči*: *v tej izjavi predloženega nauka luteranskih Cerkva ne zadenejo obsodbe tridentinskega cerkvenega zbora. Zametanja, izražena v veroizpovednih luteranskih spisih ne zadevajo v tej izjavi predloženega nauka rimskokatoliške Cerkve«* (41). Soglasje v temeljnih resnicah pa vendarle *ne odstranja* kar kratko in malo doktrinalne obsodbe, temveč jih označuje kot »blagodejna svarila« (42).[58] Nadaljevanje *ekumenskega dialoga* meri na to, da bi doseženi konsenz (soglasje) v nauku o opravičenju plodovito vnesli tudi v druga področja nauka vere.

[58] Prim. LV 32; potem: *Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Studie »Lehrverurteilungen - kirchentrennend?«*, Bonn 1994, 22. Tudi SI+D jasno ugotavljata, da »prejšnje medsebojne obsodbe katoliškega in luteranskega nauka o opravičenju, kakor so podane v SI, ne zadevajo«. Seveda moramo upoštevati tudi preciziranja 2. in 5. točke Dodatka.

Členu o opravičenju se sicer ni mogoče odpovedati, ni pa edina možnost, da izrazimo pot k Bogu v zvestobi do Jezusovega oznanila. Biblično oznanilo o odrešenju-zveličanju je možno artikulirati na mnogotere načine. Nauk o opravičenju razvija enkrat za vselej izvršeno odrešenjsko-zveličavno dejanje v Jezusu Kristusu v povsem določenemu kairosu (ugodnem času) in zato ne more preprosto nadomestiti drugih novozaveznih odrešenjskih konceptov. Kot soteriološko pravilo seveda sili nauk o opravičenju Cerkev, da naj svoje presojanje in delovanje usmerja ob neprekosljivem samopriobčenju Božje pravičnosti, ob Jezusu Kristusu, edinem izvoru in sredniku odrešenja-zveličanja.[59]

SI je v razmerju katoliške Cerkve do Cerkva reformacije nekakšna »premiera« (prva uprizoritev). Prvikrat si rimska Cerkev rezultate ekumenskega dialoga z eno od reformatorskih Cerkva napravlja cerkvenoučiteljsko za svoje. V anglikansko-katoliškem dialogu je v zadnjem času nastopil napredek, toda znamenje takšne vrste še manjka. S SI vzpostavljajo Cerkve v zadnji minuti starega tisočletja znamenje, ki v ekumenskem občestvu na začetku novega tisočletja prebuja utemeljeno upanje.

Prevedel **Štefan A. Ferenčak**

Povzetek: **Adam Seigfried, Luteransko - rimsko-katoliško »Soglasje v temeljnih resnicah nauka o opravičenju«**

V razpravi avtor predstavi »skupno izjavo« *Soglasje v temeljnih resnicah nauka o opravičenju,* katero sta podpisali luteranska in rimsko-katoliška stran na dan reformacije 31. 10. 1999, kar pomeni pomemben korak k zbliževanju med luteranskimi Cerkvami in rimsko-katoliško Cerkvijo. Da pa bi mogli razumeti pomembnost tega dejanja, moramo poznati tudi pripravo, predvsem pa umevanje opravičenja tako luterancev kakor tudi katoličanov. Zato avtor razdeli razpravo na tri dele: v prvem predstavi Lutrov nauk o opravičenju, v drugem delu katoliški nauk kakor se je izoblikoval na tridentinskem koncilu in se kasneje razvijal. Tukaj tudi pokaže na razlike v pojmovanju opravičenja, s katerimi so sestavljalci »skupne izjave« morali računati ter jih vključiti tako, da je prišlo do diferenciranega soglasja v temeljnih resnicah. O vsebini te izjave in njenem pomenu

[59] Prim. G. Sauter, *Rechtfertigung - eine anvertraute Botschaft. Zum unterschiedenen Streit um die GE*, v: Evth 59 (1999), 32-48; M. Seckler, Theosoterik - eine Option und ihre Dimension, v: ThQ 172 (1992), 257-284; D. Sattler, *»... die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren ...«. Zur neueren Diskussion um die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre*, v: Catholica 52 (2/1998), 95-1154. E. Biser, *Das Spiegelkabinett. Wohin führt die Rechtfertigungsdebatte?*, v: StZ 216 (1998), 375-385.

za nadaljnje ekumensko prizadevanje, spregovori avtor v tretjem oddelku. K nazorni predstavitvi snovi prispevajo tudi številne preglednice.

Ključne besede: ekumenizem, nauk o opravičenju, Luter, tridentinski koncil, grešnost, milost, človekova dela.

Summary: **Adam Seigfried, Lutheran-Roman Catholic »Consensus in the Basic Truths of the Doctrine of Justification«**

In his treatise the author presents the Joint Declaration *Consensus in the Basic Truths of the Doctrine of Justification* signed by Lutherans and Roman Catholics on Reformation Day, 31 October 1999, which represents an important step towards a rapprochement between Lutheran churches and the Roman Catholic church. In order to understand the importance of this act, one should know the course of its preparations and especially the comprehension of justification with Lutherans and with Catholics. Therefore the author divides his treatise into three parts. In the first part he describes Luther's doctrine of justification, the second part deals with the Catholic doctrine as it was formed at the Council of Trent and further developed later. He also indicates the differences in the comprehension of justification that had to be reckoned with and included into the Joint Declaration in order to reach a subtly diversified consensus in the basic truths. In the third part the author speaks about the contents of the Declaration and its significance for further ecumenical efforts. The subject matter of the treatise is illustrated by numerous tables.

Key words: ecumenism, doctrine of justification, Luther, Council of Trent, sinfulness, grace, man's works.

Predavanje (1.07) UDK 233.57:234.1 (045)

Avguštin Lah

Sprava - razsežnost človekovega bivanja

Na pragu tretjega tisočletja, v jubilejnem letu 2000, v navezi s samim seboj in z zgodovinsko dediščino velikih ljudi, ki so nam predali baklo vere in ljubezni kot zagotovilo človečnosti in smiselnost prihodnjega, slavimo jubilej rojstva Jezusa iz Nazareta, 450-letnico rojstva Jakoba Galusa, 200-letnico rojstva Antona M. Slomška, 200-letnico rojstva pesnika dr. Franceta Prešerna, 450-letnico izida prve slovenske knjige in še česa.[1]

Čeprav ti jubileji med seboj niso povsem primerljivi, pa so kljub temu vsak po svoje del velike celote, ki zaznamuje naše slovensko bivanje. Vsi so zavezani najbolj temeljnemu, največjemu in najplemenitejšemu: Bogu in človeku in najčistejšemu izrazu vseh možnih odnosov znotraj tega skrivnostnega bivanja: edinosti, sreči in spravi.

Ker Prešeren zaseda prestol mita v slovenskem pesništvu, je to leto pri nas posvečeno njemu in njegovi poeziji. V Cerkvi velja leto 2000 za leto sprave, zato je smiselno, da ta jubileja povežem z razmišljanjem o spravi.

Veličina in genialnost Prešerna in njegovih pesmi je v njegovi univerzalnosti in osredotočenosti na bistvo osebnega in narodnega bivanja. Kot pesnik je z vso prvinsko in pristno rahločutnostjo doživljal bolečino in tragičnost osebne razklanosti med željami in realnostjo dosegljivega; med harmonijo, ubranostjo, po kateri je hrepenel, in sovražno silo nasprotne usode. Osebno je bil razpet med mirom plavajoče barke in divjanjem »viharjev jeznih mrzle domačije«.[2] Zgolj razumsko iskanje odgovora na najgloblja vprašanja bivanja je dojemal kot temno noč, »ki tare duha«.[3] V sebi je nosil razpetost med mirom vesti in neizprosnim kraguljem, »ki kljuje srce od zore do mraka, od mraka do dne«[4]; vse do izkušnje osamljenosti in nesmisla, ko ostane le breme spomina na nekdanje dni v brezupu prihodnosti - »ni mesta vrh zemlje, kjer bi pozabil to gorje«.[5] V duši razpet je taval med nebom in peklom, pa vedno hrepenel po nebu, po ljubezni in sreči, večji, kot jo je mogoče tu na zemlji doseči.

S podobno ranljivo občutljivostjo je doživljal razdeljenost narodovega telesa in odtujenost v slovenski družbi. Socialno razdeljenost na »be-

[1] Predavanje na Tomaževi proslavi 13. 3. 2000.
[2] F. Prešeren, *Magistrale*, v: Poezije in pisma, Ljubljana 1998, 133.
[3] F. Prešeren, *Pevcu*, v: n. d., 36.
[4] F. Prešeren, *Pevcu*, v: n. d., 36.

rače brez sreče«, brez pravic in možnosti za človeka vredno življenje in bogate, ki si kupujejo graščine in v njih bivajo. Odkrival je družbene krivice, ki jih vzdržujejo poneumljajoča ideologija, goljufije vseh vrst, sleparjenje in sistemsko uzakonjena laž. »Sem videl čislati le to med nami, kar um slepi z goljufijami, ležami«.[6] Poštenost in zvestoba ne veljata nič; in kreposti »modrost, pravičnost, učenost« delijo usodo neveste brez dote, nihče jih ne mara.[7]

Razdeljenost in needinost slovenskega naroda, v katerem so potekale jezikovne in politične razprtije, sta bili pesnikova bolečina. Osuplost njegovega čutenja vzbuja resnica, da skregani Slovenci ne spoštujejo svoje domovine, svoje lastne dežele, razprodajajo njeno čast in vsak skrbi le za svojo osebno korist in za dobiček; bolj kot to, kar je domače, cenijo to, kar je tuje, tuje blago, tuje navade in kulturo, tujo glasbo, tuje vere.[8]

Kot odgovor na vse obsegajočo sprtost kliče: »Edinost, sreča, sprava k nam naj nazaj se vrnejo«.[9] In danes?

Brez naštevanja današnjih oblik in vzrokov sprtosti, razklanosti, obremenjenosti v nas Slovencih na pragu tretjega tisočletja, lahko le ponovim: edinost, sreča, sprava naj se vrnejo. Vendar si dovoljujem pesnikovo sintagmo »edinost, sreča, sprav« spremeniti v: sprava, edinost, sreča. Tako namreč terja dinamika življenja. Edinost in sreča sta absolutno pogojeni s spravo. Sta otroka sprave. Zato je edina pot do edinosti in sreče sprava: sprava z Bogom, sprava s sočlovekom in sprava s samim sabo.

Božje odpuščanje kot sprava

Po prepričanju Svetega pisma, vzpostavlja Bog odnos s človekom, s človeškim rodom in izvoljenim ljudstvom iz enega samega motiva: da bi vzpostavil občestvo življenja v njegovi zgodovinski in eshatološki razsežnosti. Vstop v to popolno občestvo Bog omogoča človeku z odpuščanjem. Res je, da v SZ Bog grozi ljudstvu s kaznimi in v NZ Jezus opozarja na hude posledice, ki jih lahko pričakuje zakrknjeni grešnik ali človeška skupnost, toda kazen in grožnja sta vedno le del Božjega vzgojnega načrta, ki »se nikoli ne sprevrže v maščevanje v navadnem pomenu besede; njen namen je vedno vzgoja za boljšo skupnost. Iz tega temelja očitno raste Božje odpuščanje«.[10] Bog torej nikoli ne ravna po človeškem načelu pravičnega povračila »zob za zob«, žalitev za žalitev, ampak po načelu usmiljenja, prizanašanja, odpuščanja, ljubezni.

[5] F. Prešeren, *Kam*, v: n. d., 15.
[6] F. Prešeren, *Slovo od mladosti*, v: n. d., 95.
[7] F. Prešeren, *Slovo od mladosti*, v: n. d., 95.
[8] Prim. F. Prešeren, *Elegija svojim rojakom*, v: n.d., 190.
[9] F. Prešeren, *Zdravljica*, v: n. d., 25.
[10] J. Krašovec, *Nagrada, kazen, opuščanje*, Ljubljana 1999, 381.

Takšno Božje ravnanje temelji najprej v njegovi absolutni svetosti in iz nje izhajajoči slavi njegovega imena. Drugi razlog Božjega usmiljenja in odpuščanja je v ustvarjenem človeku, ki je Božja podoba. Človek je omejen, slaboten in umrljiv: »Spomnil se je: zares, meso so, dih, ki odhaja in se ne vrača« (Ps 78,39). Zato »Bog s krhkimi smrtniki ne more ravnati tako, da bi pokazal vso svojo neomajno moč«.[11] Zato jim odpušča. Vendar se Božje odpuščanje v dobro človeku lahko uveljavi le, če se le-ta pokesa in prosi za odpuščanje. Saj »nihče nima pravice zahtevati odpuščanja niti zase niti za druge; odpuščanje je najvišje znamenje Božje velikodušnosti«.[12]

Božje odpuščanje je neizmerno: ker velja za vse ljudi, ker ni pregrehe, ki je ne bi mogel odpustiti in je neomejeno, ker odpušča vedno znova.

To, da je človek deležen nenehnega Božjega odpuščanja, ustvarja pogoje, da more tudi sam odpuščati. V evangelijih je to celo Jezusova zahteva. »Če namreč odpustite ljudem njihove prestopke, bo tudi vaš nebeški Oče vam odpustil. Če pa ljudem ne odpustite, tudi vaš Oče ne bo odpustil vaših prestopkov« (prim. Mt 6,14-15). In kakor je človek deležen vedno znova Božjega odpuščanja, tako se od njega terja, naj vedno odpusti, do »sedemdesetkrat sedemkrat« (prim. Mt 18,22), tudi če žalivec ne bi prosil odpuščanja.[13] Božje odpuščanje vzpostavlja posebno vzajemnost med Bogom in človekom ter človekom in človekom. V očenašu je rečeno: »in odpusti nam naše dolge, kakor smo tudi mi odpustili svojim dolžnikom« (Mt 6,12).

Jezus poudarja da mora odpuščanje zajeti celoto človekovega bitja in priti »iz srca« (Mt 18,38; Mr 11,25), to je iz tiste globine, s katero naj človek ljubi »Gospoda svojega Boga«. V srce pa sega tudi Božje odpuščanje. Zato je odpuščanje temeljna danost človeškega bitja in ne zgolj zunanja formalnost. V tem je utemeljena vsaka sprava tako z Bogom kot s človekom. Zato je od odpuščanja odvisen ves odnos do Boga. Nihče ne more častiti Boga in mu darovati, če se prej ne spravi s svojim bližnjim (prim. Mt 15,23).

Na najbolj radikalen način se Božje odpuščanje razodeva v Jezusu Kristusu, v njegovi prošnji za ubijalce v trenutku, ko je sam žrtev krivične smrtne obsodbe. Njegovo odpuščanje prihaja od znotraj kot največji dar ljubezni, ki ga v tej uri smrti ponuja krivičnikom in odpira povsem novo logiko življenja. »Ko Bog Oče obudi od mrtvih Sina, svojega Poslanca, prevzame to Sinovo odpuščanje, ki postane univerzalno pravilo novega stvarjenja in temeljna možnost za nove medčloveške odnose«.[14] Božji Duh,

[11] J. Krašovec, n. d., 859.

[12] J. Krašovec, n. d., 560.

[13] Prim. MTK (Mednarodna teološka komisija), *Spomin in sprava. Kako izbiramo življenje*, v: Communio 10 (2000), 19.

[14] B. Dolenc, *Sprava kot krščanska obveza in možnost*, v: J. Juhant (ur.), *Na poti k resnici in spravi*, Ljubljana 1997, 10-11.

dan ljudem, je moč in energija tega novega stvarjenja in novih odnosov med ljudmi. Vrednost sprave ima tako Jezusova ljubezen in odpuščanje in ne krivično trpljenje.

Ko se Cerkev spominja Jezusove smrti, vstajenja in poslanja Svetega Duha, izpoveduje, da je Oče sprejel Jezusovo odpuščanje, ki se sedaj naklanja vsem za »očiščenje vesti«. Obenem pa se kot nepozabna ohranja vsa beda po krivici umorjenega, »da bi glasno oznanjali svetu, da dejanje krivičneža ne bo imelo zadnje besede«. Zadnjo besedo ima moč Božjega odpuščanja; Božja ljubezen, ki je temelj novega stvarjenja. Spomin na krivico tako ostaja živ, da se ne bi ponovila.[15]

Božje odpuščanje ni banalizacija in omalovaževanje zločina in krivde zanj. Jezus ne odpušča tako, da bi »krivičnika in njegovo dejanja razglasil za nepomembno, ampak odpira krivičniku ali zatiralcu prihodnost«,[16] pod pogojem, če ta prizna svojo krivdo in se spreobrne. Odpuščanje vedno kliče po spremembi, po spreobrnjenju.

Božje odpuščanje, ki se je zgodilo v Jezusu Kristusu, in se po njem dogaja, je nedolgovano in nevidno prodira v medčloveške odnose, da jih spremeni. Obenem pa pomeni solidarnost Boga z vsemi žrtvami, razžaljenimi in prizadetimi v zgodovini. Solidarnost Boga ni v spodbujanju k revoluciji in nasilnemu uporu, ampak spodbuda k vzpostavljanju novih odnosov med ljudmi. »Božje odpuščanje je naznanjanje božjega kraljestva, ki prihaja po spreobrnjenju« in vodi k veri in spravi.[17]

Sprava - medosebno dogajanje

Evangelij nam posreduje model, po katerem je med sprtimi strankami mogoče doseči spravo. V Mt 5,23-24 Jezus naroča, naj žaljivec stopi k tistemu, ki ga je žalil in se z njim spravi. V Mt 18,15-17 pa pravi: če te kdo žali, pojdi in ga posvari na štiri oči. Če ti ne uspe, pokliči eno ali dve priči, če tudi to ne pomaga, povej cerkvi, celotnemu občestvu. Ta mesta jasno izražajo, da je za spravo potrebno soočenje prizadetih. Odpuščanje v srcu, v samoti, za spravo ne zadostuje.

Sprava se lahko zgodi le, če ljudje spregovorijo, če o krivici in prizadetosti ne molčijo, je ne »pozabijo«. Spominjanje in ubesedovanje žalitve je v procesu sprave nujno potrebno. Tako je namreč omogočeno, da se žaljen reši nakopičenih negativnih čustev, jeze, sovražnosti in želje po maščevanju, ki se samodejno rojevajo v srcu, kar razjeda sleherno vlakno človeške biti, in da lahko odpusti.[18] Odpustiti pomeni v besedi (v znamenju)

[15] Prim. B. Dolenc, *Sprava kot krščanska obveza in možnost*, v: n. d., 11.
[16] B. Dolenc, *Sprava kot krščanska obveza in možnost*, v: n. d., 11.
[17] C. Duquoc, *Die Vergebung Gottes*, v: Concilium 22 (1986), 109-110.
[18] Prim. K. Foitzik, *Ohne Haß keine Versöhnung?*, v: R. Riess, *Abschied von der Schuld? Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbewußtsein, Opfer und Versöhnung*, Stut-

obuditi preteklost, jo »predelati in očiščeno sprejeti kot del svoje lastne zgodovine«.[19]

To očiščenje notranjosti je psihološka podlaga, da drugega začnem presojati drugače, takšnega, kot v resnici je, po njegovi vrednosti kot človeško osebo, ki ima svoje dostojanstvo, svoje dobre lastnosti. Drugega vidim kot osebo, ki živi - kot jaz - v nepopolnem svetu, zaznamovanem s številnimi konflikti in pogojenostmi. V drugem ne gledam samo povzročitelja krivice, ampak ga gledam na tisti ravni, na kateri je kljub človeški slabosti in omejenosti človek, neponovljiv in drugačen, prav tako kot jaz. Da mu lahko odpustim, ga moram gledati takšnega, kot lahko postane. V luči bodoče spreobrnitve torej. Odpuščanje je navsezadnje dejanje vere v temeljno dobrost in dobroto človeka.[20]

V tem osebnem soočenju začnem gledati tudi na sebe z drugačnimi očmi: ne le kot na žrtev ali užaljenega neoporečnega človeka, temveč kot na nekoga, ki bi tudi sam bil sposoben storiti enako ali je v življenju že podobno ravnal. V soočenju ugotovim, da morda v spletu krivice, ki mi je bila povzročena, sam nosim del krivde. V tem procesu sprejemanja samega sebe postane boleče izkustvo očiščeno in sprejeto v lastno zgodovino, tako da ne določa več mojega prihodnjega življenja. Z odpuščanjem dosežem pripravljenost, da prepustim preteklosti to, kar se je zgodilo in ne dovolim, da bi imelo zadnjo besedo nad mano. Tako se vzpostavi temelj za kvalitativno nov odnos: za spravo.

Če ta proces odpuščanja ni izveden, ostanem nesvoboden, nemiren, tudi če je žalivec prisiljen na kolena in kaznovan. Spomin na zlo ostaja vir jeze in nemir se počasi spremeni v sovraštvo, ki potem kot strup prežema in določa - čeprav nezavedno - moje življenje. Ko sovražim hudobneže, jim ravno v tem sovraštvu omogočam, da postanejo gospodarji nad mojim življenjem.[21] In logična posledica je, da iz žrtve sam postanem zločinec, saj v sebi čutim potrebo, da vrnem enako z enakim. Povračilo pa povzroča, da spirala nasilja samo še naraste in se nadaljuje. Tako nekoč storjena krivica ni več odločilna, odločilno postane podrejanje žrtve sovražnim in maščevalnim težnjam, v katere se je zapletla. To gre do te mere, da žrtev postaja to, kar noče, in da dela to, česar noče, kakor to stanje opisuje Pavel: »Saj ne razumem niti tega, kar delam; ne delam namreč tega, kar hočem, temveč počenjam to, kar sovražim« (Rim 7,15).

---

tgart 1996, 180 -189; V. Elizondo, *Ich vergebe, vergesse aber nicht*, v: Concilium 22 (1986), 127.

[19] B. Dolenc, *Sprava kot krščanska obveza in možnost*, v: n. d., 12.

[20] Tako gledanje ima tudi teološko osnovo, saj tudi Bog gleda na nas kot na omejena grešna bitja, ki smo prav takšni njegove podobe in njegovi posinovljeni otroci in nam odpušča.

[21] B. Dolenc, *Sprava kot krščanska obveza in možnost*, v: n. d., 13.

Edino zdravilo je milost odpuščanja, ki človeka iztrga iz oklepa zla in ga osvobodi. Milost in odpuščanje sta edina pot, po kateri se konča rakasto širjenje greha in nasilja. Vera v Božje odpuščanje, ki spremlja človekovo odpuščanje, žrtev osvobodi in usposobi za spravo.[22]

Vendar z odpuščanjem prizadetega sprava še zdaleč ni dosežena. Odpuščanje je dar, ki mora biti sprejet. Zato je sprejemanje odpuščanja drugi pomemben korak v procesu sprave.

Ko drugemu ponudim odpuščanje,[23] je to zanj priložnost, da se sooči s svojim dejanjem, da sebe in svoje dejanje presodi in ovrednoti v drugačni luči. V srečanju z mojim odpuščanjem svojega dejanja ne more več opravičevati, temveč se mora od njega oddaljiti, ga obsoditi. Odpuščanje nehote vrne zlo žaljivcu v srce, kjer je bilo spočeto. Zdaj se krivično dejanje prevali nanj in postane njegova krivda. To je zanj najhujša kazen. Ker pa po principu nihče ne more svoje krivde nositi sam, lahko jo deli z drugimi ali pa vali na druge (prim. Adam in Eva, Kajn, David, Juda itd.), ga ne smem prepustiti samemu sebi. Moram mu pomagati, da se dvigne, ga sprejeti obloženega s krivdo. Ko to storim, lahko sprejme samega sebe. In če veruje, da ga sprejema tudi Bog, se mu povrne dostojanstvo in zaupanje vase, spet lahko verjame, da je dober kljub vsemu, kar je storil. V njem se zgodi spreobrnjenje, ki ga bo vodilo do vprašanja, kaj naj storim, kako naj povrnem.[24] Zdaj lahko stopiva v proces poravnave. Šele po tem medosebnem mučnem procesu, ko sta oba razvezana in so računi poravnani, se zgodi sprava. Med njima se lahko začnejo novi odnosi. Zgodi se tisto, o čemer pravi Jezus: »Kar koli boste zavezali na zemlji, bo zavezano v nebesih, in kar koli boste razvezali na zemlji, bo razvezano v nebesih« (Mt 18,18).

Sprava z bližnjim ima tako svojo zgodovino, svojo življenjsko pot. Noben korak na tej poti se ne da izsiliti, nobenega dela poti ni mogoče zaobiti, ničesar se ne da prehitevati. Vsak mora v določenem trenutku storiti svoj korak. Vsak je odločilen. Kakor je na začetku procesa sprave odločilno odpuščanje, je v njegovem nadaljevanju odločilno sprejetje. Vendar tista stran, ki odpušča, ne more z gotovostjo računati, da bo dru-

[22] Prim. B. Dolenc, *Sprava kot krščanska obveza in možnost*, v: n. d., 14.

[23] Odpuščanje je osvobajajoče tudi za žaljivca, povzročitelja krivice. Iz evangelijev izvemo, da so vsi, ki jim je Jezus podaril odpuščanje, odhajali v življenje ozdravljeni, osvobojeni in spremenjeni: hromi iz Kafarnauma (prim. Lk 5 17-26), grešnica in farizej Simon (prim. Lk 7,36-50), Zahej (Lk 19,1-10) in drugi. Vsi ti so pokazali določeno pripravljenost in vero. Tam, kjer ni bilo vere (pri Simonu), ni bilo odpuščanja in ne spremembe.

[24] Zanj je sicer dobro, če jo sprejmem, ker mu bo to znamenje in potrditev, da sem ga zares sprejel, drugačnega, obenem pa dokaz, da je res njegovo dejanje bilo slabo, škodljivo. Prav tako je poravnava za krivca psihološko osvobajajoča, ker ga reši neprestane odvisnosti od žrtve, hkrati pa zadosti potrebi po pravičnosti, ki jo vsak človek nosi v sebi.

ga stran odpuščanje sprejela, se spreobrnila in dejansko spravila. Za to je namreč potrebna vera in sodelovanje z milostjo. V tem primeru ostaja odpuščajočemu le potrpežljivo čakanje in upanje, da nasprotna stran dozori. Sprava z ljudmi zato pogosto ni možna takoj, kjer ni vere in ljubezni, pa sploh ni mogoča. Tu je mogoča le toleranca.[25]

V spravi se tako razodeva osebni, medosebni - občestveni in transcendentni značaj človekovega bivanja. Sprava je dvostranska dejavnost, sprejemanja in dajanja, ki izvira iz temeljnega izkustva podarjenosti bivanja.

Našteti koraki v procesu sprave veljajo v osnovi tudi za spravo med človeškimi skupinami, le da je tu sprava večplasten in mnogo bolj kompliciran proces.

Sprava s samim seboj

V procesu sprave z bližnjim je pomemben, celo odločilen korak, sprave s samim seboj. Na neki točki procesa se mora vsak v sebi soočiti s tem, kar je storil ali dopustil, da se je zgodilo.Tisti, ki je grešil, si mora priznati, da je bil slab ali celo krivičen. In odpuščajoči si mora priznati, da je sovražil in se je hotel maščevati. Priznanje samemu sebi je način sprave s samim seboj.

V širšem smislu pomeni sprava s seboj sprejeti svoj jaz z vsemi omejitvami in ranljivostjo. Soočiti se s svojimi agresivnimi čustvi in večkrat pretiranimi pričakovanji, kakor tudi s svojo narcisistično podobo, ko sebe vidi v idealizirani luči, druge pa obsoja in prezira. Priznati si mora, da opravičevanje samega sebe ali želja po kaznovanju (maščevanju) ni nič drugega kot služba lastnemu narcisizmu in ne služba pravičnosti.[26]

Človek mora sprejeti temeljno odvisnost od Boga in drugih, to je življenjsko danost, da ni sam sebi dovolj, da potrebuje druge in s tem tudi, da drugi potrebujejo njega. Ko to stori, je sposoben sprejeti nezasluženo ljubezen ter Božje in človeško odpuščanje.

Dalje se mora človek spraviti z razpetostjo med racionalnim in iracionalnim v samem sebi. Iracionalno se javlja kot samovolja, kot nerazumna upornost, nepokorščina Bogu in trmoglavost, kot sla po sovraštvu, maščevalnosti in želja po vladanju nad drugimi. Sprava pomeni uravnoteženje teh nagnjenj.[27] Podobno je potrebno vzpostaviti ravnotežje med razumom in čustvi.

---

[25] Pot do medosebne sprave je seveda mnogo bolj zapletena tam, kjer je krivda na obeh straneh. In takšnih primerov je v življenju največ. Malokdaj imamo opravka s čisto nedolžno (nič krivo) žrtvijo in popolnoma krivim nasilnežem-krivičnikom.

[26] Prim. B. Dolenc, *Sprava kot krščanska obveza in možnost*, v: n. d., 17-18.

[27] Prim. J. Krašovec, n. d., 817.

Človek se mora spraviti s svojo zgodovinskostjo, to je z dejstvom, da biva v času, da ne more vsega naenkrat, da vse velike reči terjajo napor in žrtve; da je vse, kar doseže, le predzadnje, nepopolno in nedokončano. To mu omogoča, da se ne trudi drugega narediti po svoje, pa tudi sam ne sledi slepo zahtevam drugega, da pusti drugemu njegovo drugačnost, ali kakor bi dejal pesnik: »pusti peti slavca, kakor sem mu grlo ustvaril«.[28] To ga more varovati pred razočaranji in zagrenjenostjo nad seboj in drugimi ter mu dati moč, da išče harmonijo, to je edinost v različnosti in ne enotnosti po svojih zamislih.

Spraviti se mora s svojo preteklostjo in si odpustiti svoje zablode. To je za mnoge najtežje. Zato vedno znova ponavljajo iste grehe in ne odpuščajo drugim.

V proces sprave s samim seboj sodi nujno to, da se spravi s svojo vero. To se pravi, odločiti se in postaviti temelj in smisel svojega življenja na osebnega Boga. Odločiti se za absolutno dobrega, zanesljivega, resničnega in pravičnega, za brezmejno usmiljenega in ljubečega Boga. V taki veri je kljub izzivom nevere in nesmisla mogoče živeti, ne da bi bežal v omamo in reševal življenjske tegobe in konflikte z izstopom iz življenja.

V taki veri se je mogoče spraviti celo s smrtjo. Živeti z njo sredi življenja in je ne potiskati na njegov rob.

Sprava človeka s samim seboj je glede na spravo z ljudmi nujna, saj vsako zlo tudi razdor, prihaja iz človeka, iz njegovega srca in se vgrajuje v strukture sveta (prim. Mt 15,19).

Sklep

Prešernovo osebno hrepenenje po edinosti, sreči in spravi ter hrepenenje neštetih dobro mislečih in čutečih ljudi naše preteklosti in sedanjosti je izraz svete volje Stvarnika in dobrega Očeta, da bi bili eno z njim in med seboj. »Človekovo bivanje je od vsega začetka obremenjeno z doživljanjem krivde. Zato smo neprestano postavljeni pred nalogo, da odpuščamo in prosimo za odpuščanje. Odpuščanje kot vzorec obnašanja in kot konkretno dejanje v procesu sprave spada k temeljnim koordinatam v strukturi človeške osebe«.[29]

Včeraj 12. 3. 2000 je papež Janez Pavel II. izrekel besede opravičila in prosil za odpuščanje za »grehe protipričevanja in pohujšanja« v imenu otrok Cerkve.[30] S tem je priznal in sprejel pred »Bogom in ljudmi, ki so bili prizadeti« odgovornost in soodgovornost Cerkve za storjene grehe

[28] F. Prešeren, *Orglar*, v: n. d., 82.
[29] B. Dolenc, *Sprava kot krščanska obveza in možnost*, v: n. d., 18.
[30] Prim. Janez Pavel II., *Tertio millennio adveniente*, Città del Vaticano 1998, 33.

in napake v preteklosti.[31] To pogumno, pomembno in iz več vidikov enkratno dejanje je konkretizacija nauka 2. vatikanskega koncila o hkratni svetosti in grešnosti Cerkve kot celote in njenega temeljnega poslanstva: biti v službi sprave. Cerkev, ki je božja in človeška, je »hkrati sveta in (grešna) in vedno potrebna očiščevanja ter nikoli ne preneha s pokoro in prenavljanjem«.[32] K prenavljanju pa nujno sodi priznavanje in odpuščanje. Papeževo dejanje je učna ura, prvi korak in napotilo za vse njene člane in za vse njene ustanove, da odpuščanje zaživi v sedanjosti in postane temeljno določilo življenja v tretjem tisočletju. Zdaj lahko stopimo v medosebni in medobčestveni dialog, ki naj nadaljuje proces sprave. V ta proces lahko stopimo zaradi vpletenosti vseh v krivdo nespravljenosti. Vsi smo krivi, ni nedolžnih posameznikov, ni nedolžnih organizacij. Ni ne krivih držav in narodov in Cerkva, ne političnih strank in ne verskih občestev. Vsi smo krivi in nosimo dediščino krivih.[33] Solidarnost vseh v krivdi - čeprav je osebna krivda vsakega različna - nas neizprosno in neusmiljeno stavi pred isto nalogo: »Spravite se z Bogom«(2 Kor 5,20) in »odpuščajte drug drugemu, če se ima kateri kaj pritožiti proti kateremu. Kakor je Gospod odpustil vam, tako tudi vi odpuščajte« (Kol 3.13). Vedno se imamo kaj pritoževati in vedno imamo kaj odpuščati. Ista solidarnost nam z enako neizprosnostjo ruši občutek vzvišenosti o samem sebi in jemlje pravico razvrednotenja drugih, kakor nas tudi osvobaja strahu in sramu pred drugimi zaradi krivde. Edini, ki prav sodi in edini, pred katerim nas more zalivati rdečica sramu, je sveti Bog.[34]

Gledano iz tega zornega kota, se papeževa beseda »odpustite« in pesnikov klic »edinost, sreča sprava« poganjata v isto smer za, istim ciljem.

Stopimo torej vsak in vsi skupaj na to pot sprave z očiščeno vestjo, v veri, da smo še bolj kot v slabem solidarni v dobrem, da smo dobri ljudje. Ne dovolimo, da bi nam bila »vera v sebe vzeta«, ne v druge in ne v Boga, ne dopustimo, da bi še naprej ostajali »viharjev notranjih igrača«.[35] A ohranimo realnost: popolna sprava, harmonija, edinost in sreča bo kakor Črtomirova in Bogomilina združitev mogoča le v nebeški slavi.[36] Vendar, ker pa bodo »nebesa milost nam skazale«,[37] smo lahko otroci sprave že zdaj. Res je, ni vse samo od nas odvisno. Pa vendar! Kdor veruje, temu je vse mogoče, že tukaj, že danes! (prim. Mr 9,23).

---

[31] MTK, *Spomin in sprava*, v: n. d., 37.
[32] Prim. C, 8.
[33] Prim. MTK, n. d., 5.
[34] Prim. Jer 51,51; Ps 79,1; Žal 1,10.
[35] Prim. F. Prešeren, *Sonetje nesreče*, v: n. d., 147.
[36] Prim. F. Prešeren, *Krst*, v: n. d., 172.
[37] F. Prešeren, *Sonetni venec*, v: n. d., 125.

Povzetek: **Avguštin Lah, Sprava - razsežnost človekovega bivanja**

Jubilejno leto 2000, ki je tudi Prešernovo leto, je zgoščeno v ideji o spravi, ki je temeljna resničnost krščanskega življenja. Je pa tudi v povezavi z edinostjo in srečo hrepenenje in klic Prešernovega pesniškega genija. Sprava kot osnova edinosti in sreče osebnega in družbenega življenja vključuje spravo človeka z Bogom, z bližnjim in s samim sabo. Sprava z Bogom, kot izvor in vzor vsake druge sprave, temelji v zastonjskem daru Božjega odpuščanja, ki se uresničuje v Jezusu Kristusu, katerega smrt in vstajenje »očiščuje našo vest«. Sprava z bližnjim je naporen medosebni proces podarjanja in sprejemanja odpuščanja ter priznavanja krivde ob postopnem notranjem očiščevanju obeh, ki privede do vzajemnega sprejemanja drugega v veri v njegovo temeljno dobrost, kljub sposobnosti delati slabo in do neobremenjujočega spominjanja žalitve, vse do vzpostavitve kvalitetno novega odnosa po spreobrnjenju obeh. Proces sprave predpostavlja in vključuje tudi spravo človeka s samim seboj, kar omogoča osebno trdnost in realno ocenjevanje samega sebe in drugih v zavesti temeljne odvisnosti in potrebe po Bogu in drugem. Sprava se tako razodeva kot permanentni osvobajajoči, to je odrešenjski proces, ki zajema osebno, družbeno in transcendentalno razsežnost človekovega bitja.

Ključne besede: sprava, odpuščanje, sprejeti sebe in drugega, očiščenje spomina, spreobrnenje

Summary: **Avguštin Lah, Reconciliation as a Dimension of Human Existence**

The year 2000 as the Jubilee concentrates on the idea of reconciliation as a basic reality of Christian life. It is also the bicentenary of the birth of the greatest Slovenian poet France Prešeren, whose poetic genius yearned and called for reconciliation together with unity and happiness. Reconciliation as the basis of the unity and happiness of any personal and social life includes man's reconciliation with God, with his neighbour and with himself. Reconciliation with God as the basis and example of any other reconciliation is based on the free gift of God's forgiveness realized in Jesus Christ, whose death and resurrection cleanse our conscience. Reconciliation with one's neighbour is to be understood as a demanding process of interpersonal communication that includes giving and accepting forgiveness and admitting one's guilt while a gradual internal cleansing of both participants takes place. This leads to a mutual acceptance of the person of the other as one believes into the other's fundamental goodness in spite of his capability to do evil and to a nonburdensome

recollection of the injustices suffered. Eventually, after a conversion of both participants, a qualitatively new mutual relation is created. The process of interpersonal reconciliation presupposes and includes man's reconciliation with himself, which enables him to be personally firm and to judge himself and others in a realistic manner, all the time being conscious of his fundamental dependence and his need for God and for the other. Thus, reconciliation shows itself to be a permanent process of liberation and redemption involving the personal, social and transcendental dimensions of the human person.

Key words: reconciliation with God, reconciliation with one's neighbour, reconciliation with oneself, reconciliation as process of redemption, forgiveness, conversion, unity.

Pregledni članek (1.02) UDK 261.8:284.1 (045)

Vinko Škafar, OFMCap

Ekumenski utrip v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem

V tej razpravi ne bomo govorili o reformaciji in protireformaciji, zaslugah ali škodljivosti prve in druge za slovenski narod, s tem se ukvarjajo zgodovinarji in literarni zgodovinarji, marveč o ekumenskem utripu evangeličanske Cerkve v drugi polovici 20. stoletja, kakor je razviden iz tiska. Tudi nas tukaj ne zanima drža evangeličanske Cerkve med drugo svetovno vojno, ker tudi to spada v zgodovinopisje, marveč ekumenska drža evangeličanske Cerkve do katoliške od druge svetovne vojne do danes, predvsem od Drugega vatikanskega cerkvenega zbora (1962) do Podpisa skupne izjave o opravičenju v Augsburgu (1999). Naj samo omenim, da je po prvi svetovni vojni dr. Matija Slavič za Prekmurje, kjer je živela večina slovenskih evangeličanov, zapisal, da »katoličani in evangeličani živijo v prijaznem medsebojnem razmerju«[1]. Znano je, da do priključitve Prekmurja k Sloveniji oziroma h Kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev prekmurski slovenski evangeličani niso imeli svojega seniorata, temveč so spadali pod seniorat v Körmendu in pod superintendenta v Sombotelu na Madžarskem.[2]

V času med svetovnima vojnama sta bila v Sloveniji dva evangeličanska seniorata, v Celju in v Murski Soboti. Prvi, leta 1939, je obsegal »štiri župnije in 2383 duš, drugi 11 župnij in 24.563 duš«[3]. Prvi seniorat je vključeval predvsem nemško govoreče evangeličane, drugi pa prekmurske Slovence in manjše število Madžarov.

[1] M. Slavič, *Naše Prekmurje*, Murska Sobota 1999, 64.
[2] Prim. M. Slavič, n.d., 72.
[3] V. Steska, *Cerkvene razmere*, v: *Spominski zbornik Slovenije*, Ljubljana 1939, 153.

I. del: Evangeličanski tisk

1. Evangeličanska Cerkev Augsburške veroizpovedi v Sloveniji

Ko govorimo o evangeličanski Cerkvi augsburške veroizpovedi v Republiki Sloveniji, mislimo na protestantsko Cerkev[4] Lutrove smeri reformacije. Pri nas v Sloveniji je to smer reformacije prevzel Primož Trubar s somišljeniki (Jurij Dalmatin, Adam Bohorič, Sebastjan Krelj in drugi).

Evangeličanska Cerkev je po trditvi slovenskih evangeličanov edina avtohtona protestantska Cerkev[5] pri nas in edina naslednica Trubarjeve reformacijske ideje.

Protestantizem je na Slovenskem kmalu po svojem nastanku in razcvetu v 16. stoletju zaradi protireformacije in katoliške obnove skoraj povsod zamrl. Živ je ostal le v Prekmurju, kjer se je slovensko luteranstvo razmahnilo in utrdilo posebno v 17. stoletju, ohranilo pa se je vse v današnji čas. V hudem obdobju sredi 18. stoletja mu je vlil novih moči posebno Štefan Küzmič s svojim prevodom Svetega pisma v prekmurščino (1771). Prekmurskim protestantom je ponovno svobodo delovanja prinesel toleranční edikt avstrijskega cesarja Jožefa II. leta 1781. Začeli so ustanavljati cerkvene občine in zidati svoje cerkve. Luteranska ali evangeličanska Cerkev v Prekmurju je postala povsem samostojna po drugi svetovni vojni, ko je bila leta 1950 uzakonjena prva cerkvena ustava. Po drugi ustavi in statutu, ki sta bila sprejeta leta 1977, se Cerkev uradno imenuje »Evangeličanska cerkev augsburške veroizpovedi v Republiki Sloveniji«.

Cerkev šteje okoli 20.000[6] vernikov in je razdeljena v 13 cerkvenih občin (Puconci, 1783; Križevci, 1783; Hodoš, 1783; Bodonci, 1792; Petrovci,

---

[4] Binkoštni pastor mag. Mihael Kuzmič razlaga, da »protestantizem in luteranstvo nista sinonima. Protestantizem je skupno ime za protestantske verske skupnosti, med katerimi so evangeličanska, binkoštna, baptistična, metodistična idr./.../ Evangeličanska ali luteranska Cerkev je torej ena izmed protestantskih verskih skupnosti« (M. Kuzmič, *Bratje krivoverci*, v: *Mladina* 2. 11. 1993, 43,10).

[5] Znano je, da v zadnjem času tudi binkoštniki radi poudarjajo, da so evangelijske Cerkve (binkoštna Cerkev, baptisti in Kristusova Cerkev bratov) prav tako avtohtone, ker imajo svoje teološke, ekleziološke in zgodovinske korenine v anabaptističnem (prekrščevalskem) gibanju iz 16. stoletja, ki naj bi bilo v začetku številnejše od luteranov (prim. M. Kuzmič, *Evangelijski kristjani in moralnoetično stanje v Sloveniji*, v: *Delo, Sobotna priloga*, 14. 5. 1994, 24-25).

[6] »Pred drugo svetovno vojno je naša Cerkev štela 25.000 vernikov. Po petdesetih letih, danes, jih je registriranih 12.000. V letu 1991 se jih je izreklo za protestante 18.000. Številka 6.000 vernikov, ki niso registrirani in verjetno tudi ne podpirajo naše Cerkve, je skrb zbujajoča« (intervju bivšega inšpektorja Jožefa Kuharja v zahvalnem pismu *Evangeličanskega lista* januarja 1995). Po uradnem popisu prebivalstva je bilo leta 1991 v Sloveniji 18.915 protestantov. »Lahko rečem, da v protestantski Cerkvi v Sloveniji število vernikov v zadnjem času narašča, vendar ne zaradi zamenjave sistema. K temu v veliki meri prispeva ravno obnašanje vrha slovenske rimskokatoliške Cerkve, ki je po

1821; Ljubljana, 1850; Maribor, 1862; Domanjševci, 1870; Murska Sobota, 1890; Moravci, 1893; Lendava, 1902; Gornji Slaveči, 1918; Apače, 1929) ter štiri podružnice (filiale Selo, Pečarovci, Lemerje, Prosenjakovci).

Pri vodstvu Cerkve sodelujejo predsedstvo (senior in inšpektor-laik), zbor duhovnikov, prezbiterij Cerkve (predsedstva posameznih cerkvenih občin) ter občni zbor, najvišje cerkveno telo (prezbiterij in delegati posameznih cerkvenih občin). Poleg Slovencev spada v Cerkev tudi nekaj Madžarov.

Evangeličanska Cerkev v Sloveniji izdaja letni zbornik *Evangeličanski koledar* in mesečnik *Evangeličanski list*, ki bosta poleg družbenega tiska glavna vira za razpravo o ekumenskem utripu v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem.

Leta 1952 je postala članica Svetovne luteranske zveze (=SLZ) in prek nje sodeluje z drugimi luteranskimi Cerkvami.[7]

2. Evangeličanski koledarji in ekumenizem

Evangeličanska Cerkev v Sloveniji je leta *1952* začela izdajati svoj *Evangeličanski koledar*. To je bil čas, ko si je ekumenska misel po svetu in predvsem pri nas šele utirala nova pota. Zato je razumljivo, da prvi letniki *Evangeličanskega koledarja* nimajo ekumenske razsežnosti. Drugi vatikanski cerkveni zbor katoliške Cerkve je prinesel tudi med slovenske evangeličane nov izziv za ekumensko odpiranje.

2. 1. Drugi vatikanski cerkveni zbor

Evangeličanski koledar je leta 1963 priobčil informativen in odprt članek *Koncil v Rimu* o prvem zasedanju Drugega vatikanskega cerkvenega zbora.[8] Zaradi boljšega vživljanja v takratno ozračje v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem bom navajal njihova razmišljanja.

2.1.1. Prvo zasedanje Drugega vatikanskega cerkvenega zbora

»11. oktobra 1962 se je s slovesno otvoritvijo začel Drugi vatikanski koncil v Rimu, v cerkvi sv. Petra; koncil je sklical papež Janez XXIII. in so ga nazvali vesoljni (koncil za vse kristjane), vendar gledano objektivno, to ni vesoljni, temveč samo koncil rimskokatoliške Cerkve.

Sedanji papež je sicer omilil naziv za nekatoličane in jih poimenoval 'ločene brate', po svojem sekretariatu jih je povabil, naj pošljejo svoje delegate kot opazovalce. Tako vabilo je sprejela 20. junija 1962 tudi *Svetovna luteranska zveza* in na podlagi tega so bili imenovani naslednji delegati opazovalci: profesor dr. Kristen Skydsganard, Kopenhagen; profesor dr. Gererge Lindbeck, New Haven, USA; profesor dr. Edmund Schlink,

Heidelberg; profesor dr. Oscar Cullman, Sorbonna - Basel. Evangeličanska-luteranska Cerkev pa izjavlja, da dokler so njeni delegati prisotni na koncilu v Rimu samo kot opazovalci, brez glasovne pravice, koncil ne more imeti vesoljnega značaja, temveč samo rimskokatoliški.

V programu koncila je poleg raznih reform, ki so notranja vprašanja katoliške Cerkve (liturgija, jezik božjih služb, celibat itd.), tudi poudarjena enotnost kristjanov. Vsekakor je to misel pozdraviti, vendar o enotnosti, o združenju v bližnji bodočnosti še ne more biti govora, kvečjemu samo o zbliževanju. Že samo zbliževanje pa je otežkočeno zaradi velikih dogmatičnih razlik na obeh straneh, potem zaradi nepriznanja nezmotljivosti papeža po evangeličanih, oziroma protestantih, in ortodoksni (pravoslavni) Cerkvi, pa tudi zaradi politike, s katero katoliška Cerkev ne priznava evangeličanske (protestantske) in vsake druge poroke, ki ni bila sklenjena v rimskokatoliški Cerkvi, in zahteva, da so vsi otroci, rojeni v mešanem zakonu, katoliški itd. Upamo, da se bo rimskokatoliška cerkvena politika zboljšala. /.../

Jasno je, da smo za uspeh koncila zainteresirani vsi kristjani, predvsem še, če bo na podlagi resnice pripeljal k uspešni reformi, k blagoslovu ne samo rimskokatoliške Cerkve, temveč vseh nas.«[9]

2.1.2. Drugo poročilo o Drugem vatikanskem cerkvenem zboru

Leta 1964 je *Evangeličanski koledar* priobčil izčrpno poročilo o dotedanjih zasedanjih Drugega vatikanskega cerkvenega zbora pod naslovom *Vatikanski koncil.* Poročilo izraža takratni odnos slovenskih evangeličanov do Drugega vatikanskega cerkvenega zbora in katoliške Cerkve. Poglejmo glavne poudarke.

»'Kmalu ne bo nobene razlike med katoličani in evangeličani!' 'Tedaj ne bo dolgo, da se vse krščanske Cerkve združijo.' Takšne in podobne govorice so se slišale na začetku vatikanskega koncila rimskokatoliške Cerkve. In je mogoče, da se takšne govorice tudi sedaj ponovijo, ko so se 29. septembra 1963 ponovno odprla vrata veličastne cerkve - bazilike svetega Petra v Rimu.

Kakšna je resnica o tem koncilu in kako moramo mi, evangeličani, razumeti ta veliki dogodek katoliške Cerkve?«[10] Pisec članka nadaljuje z

---

mnenju ljudi versko dejavnost zamenjala s 'politikanstvom'. Med njimi je predvsem veliko intelektualcev« (N. Ručna, *Doba protireformacije?*, pogovor z duhovnikom Evangeličanske cerkvene občine Gezo Filom, v: *Slovenska panorama*, 30. 9. 1999, 39, 5). Leta 1998 je bilo 10.637 aktivnih članov evangeličanske Cerkve na Slovenskem (prim. *Evangeličanski koledar* (odslej EK), 1963, 50).

[7] Prim. *Evangeličanska Cerkev AV v Republiki Sloveniji*, v: *Verske skupnosti v Sloveniji*, Urad Vlade Republike Slovenije za verske skupnosti, Ljubljana 1994, 5-10.

[8] *Koncil v Rimu*, v: EK 1963, 50.

[9] *Koncil v Rimu*, 50.

[10] *Vatikanski koncil*, v: EK 1964, 50.

naklonjenostjo o zbliževanju Cerkva, o papežih Janezu XXIII. in Pavlu VI. in poudarja pomembnost iskanja resnice v Sv. pismu.

»Edina pravilna pot je, da temu koncilu pač sledimo in vsako njegovo odločitev dobro pretehtamo s treznim preudarkom, pri tem pa uporabimo edino in pravilno merilo: Sveto pismo.

Izmenjava mišljenj, tudi z drugimi prepričanji in mišljenji, je vedno zelo koristna zadeva. Kdor tega noče in se hoče na vsak način izogibati dobronamerni diskusiji in kritiki, preide v fanatizem in nima svojega trdnega prepričanja.

Tudi mi evangeličani moramo moliti za uspeh vatikanskega koncila, za to, da naj deluje tam Sveti Duh, da naj pomaga iskati in tudi najti resnico naše krščanske vere, da naj se najde jedro Kristusovega evangelija in da naj pri tem stopijo vse nevažne stvari v ozadje.«[11]

2.1.3. Poročilo ob sklepu Drugega vatikanskega cerkvenega zbora

Ob sklepu Drugega vatikanskega cerkvenega zbora je *Evangeličanski koledar* leta 1966, priobčil krajši zapis, ki ima naslov *Reformacija v rimskokatoliški Cerkvi.*

»Po vseh znamenjih sodeč, lahko danes trdimo, da se je z Drugim vatikanskim koncilom začela reformacija v rimskokatoliški Cerkvi, to je nova doba, v kateri so odlični sinovi rimske Cerkve uvideli potrebo obnove. Prišel je nov duh iz še ne pred dolgim časom, najbolj konservativnega središča, ki si je skoz stoletja prizadevalo že v kali zadušiti vsako napredno mišljenje. Kolikokrat so zagorele grmade pod ljudmi, ki so iskali resnico evangelija in to resnico tudi objavili! Tukaj mislimo na Jana Husa, danes ob 550. obletnici njegove grozne smrti še prav posebej, na Savonarolo in številne druge.

Poglavarja rimske Cerkve, Janez XXIII. in njegov naslednik, sedanji papež Pavel VI., sta prej še tako tesno zaprta vrata Vatikana na široko odprla in utrdila pot svežemu zraku v notranjost. Na drugi strani pa so njeni voditelji dobili svobodno in prosto pot navzven - Cerkev se je otresla svoje izoliranosti in stopila v svet, med narode in ljudstva. Naj omenim tukaj samo poslednji obisk poglavarja Cerkve v Združenih narodih, kjer je v imenu 550 milijonov katoličanov prosil za mir med narodi in koeksistenco držav z različnim redom. To ni bil križarski pohod, ampak resnično prizadevanje in skrb za mir in medsebojno spoštovanje. Temu sta služili tudi njegovi potovanji v Indijo in v Jeruzalem.

Naša želja je, naj reformacija ne najde počitka v nobeni Cerkvi vse dotlej, dokler ne bo izpolnila popolnoma svoje naloge in uresničila volje

[11] *Vatikanski koncil*, 50 - 52.

Očeta v nebesih, kakor tudi naše želje, da bo ena čreda in en pastir - Jezus Kristus.« [12]

2.1.4. Odmevnost Drugega vatikanskega cerkvenega zbora

Uredništvu *Evangeličanskega koledarja* se je zdelo pomembno, da tudi naslednje leto, to je leta 1967, še poroča o Drugem vatikanskem cerkvenem zboru oziroma njegovih koncilskih posledicah. Daljši članek ima naslov *Rimskokatoliška cerkev na koncilu.*[13]

»Vatikanski koncil je končan. Kaj se je pravzaprav zgodilo na tem koncilu. Tako se moramo evangeličani vprašati, kajti ne smemo biti ravnodušni do dogajanj v katoliški Cerkvi. Prav gotovo, nekaj ogromnega zunaj kategorij reformacije ali protireformacije. Mirno lahko trdimo, da je katoliška Cerkev postala bolj evangeličanska kot prejšnja, predkoncilska Cerkev. Katoličani so se odprli nasproti Bibliji ali Svetemu pismu, saj so povedali, da mora priti Sveto pismo na važnejše mesto, kot pa je to bilo do sedaj. Naj beremo Sveto pismo in biblijska pobožnost naj se širi /.../.

Dobro vemo, da koncil ni dal odgovora na mnogo perečih vprašanj. Najmanj na vprašanje o mešanih zakonih, kjer se katoliška Cerkev pokaže v vsej svoji nestrpnosti. Nedvomno velik korak pa je že narejen. Čas in vpliv evangelija bo mogoče še marsikaj prinesel, tudi marsikaj pozitivnega. Upajmo, da bo tudi katoliško Cerkev vodil Božji Duh, da si bo lahko poiskala pravilno pot, kot je bila nam pokazana v reformaciji. Koncil pa je zastavil tudi nam veliko vprašanje: Ali hočemo, naj postane reformacija samo epizoda, dogodek cerkvene zgodovine ali pa naj bo moč Svetega Duha, ki naj vedno deluje v naši Cerkvi?« [14]

Predstavitev Drugega vatikanskega cerkvenega zbora v *Evangeličanskem koledarju* je slovenskim evangeličanom kljub kritičnosti prikazala katoliško Cerkev v novi in bolj ekumenski luči.

2. 2. Drugi ekumenski prispevki v Evangeličanskem koledarju

Od Drugega vatikanskega cerkvenega zbora skoraj vsako leto *Evangeličanski koledar* prinaša 'ekumensko kroniko' in tako uredniki informirajo bralce o konkretnem odnosu med katoliško in evangeličansko Cerkvijo na splošno in posebno še na Slovenskem.

Posebno pozornost posveča ekumenskim pogovorom, Tednu krščanske edinosti, taizejskemu romanju mladine, različnim stikom med predstavniki obeh Cerkva.

---

[12] *Reformacija v rimskokatoliški Cerkvi*, v: EK 1966, 34 - 35.
[13] *Rimskokatoliška Cerkev po koncilu*, v: EK 1967, 94 - 97.
[14] *Rimskokatoliška Cerkev po koncilu*, 94 - 97.

Predvsem dolgoletni senior Ludvik Novak (1930-1997), ki je bil v času svojega seniorata (1971-1995) urednik *Evangeličanskega koledarja,* je bil izrazito dialoško in ekumensko odprt. Že leta 1972 je napisal ekumenski članek *Skupna pot evangeličanov in katoličanov*[15]. Nekaj let pozneje je objavil predavanje *Jezus Kristus osvobaja in zedinjuje*[16], nato *Nova transkonfesionalna gibanja in Cerkve*[17] in *Evangeličani v odnosu do drugih religij.*[18]

Leta 1989 je senior Ludvik Novak, dolgoletni urednik *Evangeličanskega koledarja,* na katoliškem misijonu v Martjancih, kjer je veliko mešanih zakonov (en partner katoličan, drugi evangeličan), na srečanju za mešane zakonce in družine odgovarjal s katoliškim misijonarjem na vprašanja navzočih katoliških in evangeličanskih vernikov.[19]

Vsa pokoncilska leta so v *Evangeličanskem koledarju* priobčena kratka poročila o zgoraj omenjenih ekumenskih pogovorih, molitveni osmini v Tednu krščanske edinosti in druge kratke ekumenske novice. Tudi o potovanjih papežev in drugih papeških dejavnostih je prinašal *Evangeličanski koledar* objektivne kratke novice.

3. Urednikovi uvodniki v Evangeličanskem listu

Navadno urednikovi uvodniki v vsakem časopisu nakazujejo smer časopisa. To velja tudi za uvodnike glavnega urednika *Evangeličanskega lista* mag. Ludvika Jošarja. Tiste uvodnike, ki se izraziteje ukvarjajo z ekumenizmom, bomo na kratko povzeli, saj bomo tako zaznali ekumenski utrip pri evangeličanskih duhovnikih in vernikih na Slovenskem. *Evangeličanski list* je namreč mesečni oblikovalec cerkvenostne miselnosti med slovenskimi evangeličani in prav njegovi uvodniki oblikujejo ekumensko držo evangeličanskih vernikov na Slovenskem.

3.1. Ekumenizem

Zanimivo, da ima uvodnik januarske številke drugega letnika *Evangeličanskega lista* (1973) naslov *Ekumenizem.*

»Zadnje čase se v verskem tisku pogostokrat srečujemo z besedo 'ekumenizem', ki pa ostaja za marsikoga nerazumljiva.

Pod besedo 'ekumenizem' si predstavljamo versko gibanje med kristjani in Cerkvami različnih veroizpovedi, katerega cilj je medsebojno spozna-

[15] Prim. EK 1972, 48-52.
[16] Prim. EK 1976, 52-54.
[17] Prim. EK 1977, 37-40.
[18] Prim. EK 1995, 89-92.
[19] Prim. V. Škafar, *Senior Ludvik Novak,* v: *Ekumenski zbornik 1998, V edinosti,* Maribor 1998, 157-159.

vanje, zbliževanje, sodelovanje in morda nekoč enotna oblika verovanja v skupni krščanski Cerkvi. V svetovnem merilu se je ekumenizem najbolj razširil po drugi svetovni vojni, po letu 1948, ko je bil ustanovljen 'Ekumenski svet Cerkva' (Svetovna zveza Cerkva) s sedežem v Ženevi (Švica). Če bi danes ocenjevali medsebojno sodelovanje in odnos posameznih Cerkva, kot so katoliška, pravoslavna, evangeličanska, reformirana in anglikanska, lahko z zadovoljstvom rečemo, da so ti odnosi dobri.«[20]

Glede ekumenizma na Slovenskem pa avtor ni tako optimističen. »Večina vernikov na Slovenskem je katoličanov, zaradi tega naša evangeličanska Cerkev, ki je številčno tako majhna (ca. 20.000 članov), v tej smeri ne more storiti nekaj posebnega. Ekumenizem pomeni sodelovanje *enakopravnih* vernikov, duhovnikov in cerkvenih voditeljev. Takega ekumenizma pa pri nas v odnosu s katoliško Cerkvijo do zdaj skorajda ni bilo. Veseli smo, da so se v mesecu januarju obdržale 'ekumenske prireditve' 'krščanske edinosti' (med 18. in 25. januarjem). Verjetno se je teh prireditev udeležilo tudi nekaj evangeličanov. Upamo, da je namen tega tedna 'krščanske edinosti' bil resnično tak, kar naj ekumenizem pomeni, namreč spoznavanje, zbliževanje, sodelovanje. Kot majhna verska skupnost bi evangeličani bili srečni, če bi ta duh ekumenizma prodrl v vsako družino, vas, naselje, mesto, kjer živijo ljudje različne veroizpovedi. Morda bomo doživeli čas, ko bo obred, katerega opravi evangeličanski duhovnik, enakovreden obredu katoliškega duhovnika; morda bo prišel čas, ko bo evangeličanski partner v zakonu imel enake pravice kakor katoliški. Ekumenizem je spoznanje, da krščanska različnost ni nekaj strašnega in zlobnega, ampak je posledica naravnega razvoja krščanskega življenja.«[21]

3.2. Zamrli ekumenizem

Dve leti pozneje, leta 1975, ima uvodnik naslov *Zamrli ekumenizem.* Uvodničar tokrat kristjanom obeh Cerkva temeljito izprašuje vest.[22]

»Ravno v teh dneh je minil tako imenovani 'Teden krščanske edinosti', to je molitvena osmina (od 18. do 25. januarja), v kateri se srečujejo kristjani različnih veroizpovedi v skupni molitvi za krščansko 'edinost'.

Teh srečanj je bilo po krščanskem svetu veliko, tudi pri nas v naši ožji domovini. Dejstvo pa, da se nihče od evangeličanskih duhovnikov naše Cerkve teh ekumenskih srečanj ni udeležil, in da naša Cerkev teh srečanj ni pripravila, govori o 'zamrlem ekumenizmu', predvsem med našo, številčno majhno evangeličansko in katoliško Cerkvijo na Slovenskem. Kje je potrebno iskati vzrok za 'zamrli ekumenizem'?

---

[20] *Ekumenizem*, v: *Evangeličanski list* (odslej EL) 2(1973), 1, 1.

[21] *Ekumenizem*, 1.

[22] Prim. *Zamrli ekumenizem*, v: EL 4(1975), 1, 1.

Pri nas evangeličanih, ki se imamo za 'prosvetljene', za imetnike božje besede in moderne kristjane in nočemo imeti opravka s ceremonialno Cerkvijo srednjega veka, kakršna se nam zdi katoliška, in ki pod besedo 'edinost' še vedno razume združitev pod plaščem Rima? Pri katoličanih, katerim maloštevilčnost evangeličanstva pri nas nič ne pomeni in si prizadevajo to maloštevilčnost še pospešiti? Gorečneži prve in druge vrste, radikalci na eni in drugi strani duha ekumenizma niso ali pa ga nočejo razumeti. Mislim, da je velika večina katoličanstva prišla do spoznanja, da 'edinost' ne pomeniv združitve pod plaščem Rima, ampak iskanje poti in možnosti za skupno opravljanje nalog, ki jih ima Kristusova Cerkev, namreč da človeku in svetu približa evangelij in mu pomaga, da se 'učloveči'. Ravno tako mislim, da je velika večina evangeličanskega mišljenja, da se od katoliške Cerkve lahko dosti naučimo in da so skupne vrednote obeh veroizpovedi večje kakor tiste, ki nas ločujejo. Tako mišljenje bo zamrli ekumenizem odpravljalo in morda z vodenjem Svetega Duha (za katerega pa je potrebno prositi) sodelovanje med slovenskimi evangeličani in katoličani poglabljalo, in to ne samo v tednu 'krščanske edinosti'.«[23]

Pisec uvodnika *Zamrli ekumenizem* ob sklepu nakaže vzroke za zamrznitev ekumenizma med katoliško in evangeličansko Cerkvijo, ko piše: »Nikakor pa ekumenizma ne bo širilo in bogatilo opravljanje dvojnih porok, nepriznavanje porok, prepričevanje za katoliško vzgojo otrok, ponovno krščevanje otrok, opravljanje poroke ob smrtni postelji, zavračanje evharistije itd. s strani zastopnikov katoliške Cerkve in prav tako ne strinjanje v že tako ozkem samozadovljstvu in odklanjanju vsega, kar je katoliškega s strani zastopnikov evangeličanske Cerkve.«[24]

3. 3. Ekumenizem po »Lutrovem letu«

L.(udvik) J.(ošar) je v januarski številki *Evangeličanskega lista* leta 1984 napisal daljši komentar o ekumenizmu, ki izraža njegovo, verjetno pa tudi ekumensko držo drugih slovenskih evangeličanov po »Lutrovem letu«. Krajši zapis začenja z zgodovinskim pregledom Tedna krščanske edinosti.

»V kateri koli verski časopis pogledamo, bomo našli zapisano tudi nekaj o ekumenizmu. Posebno so verski časopisi bogati v poročanju o ekumenskih srečanjih v mesecu januarju, kajti v tem mesecu je teden molitve za edinost kristjanov in skorajda ni Cerkve in cerkvene občine, ki bi šla neopazno mimo tega dogodka. Teden molitve za edinost kristjanov sega v 19. stoletje in ima svoj začetek v anglikanski Cerkvi. Za katoliško Cerkev je bil predpisan okrog leta 1916, seveda le za katoliške vernike brez navzočnosti vernikov iz drugih Cerkva. Ekumenski svet Cerkva,

[23] *Zamrli ekumenizem*, 1.
[24] *Zamrli ekumenizem*, 1.

ki je bil organiziran leta 1948 in v katerega so včlanjene vse nekatoliške Cerkve, je ta molitveni teden priporočal za stalno prakso vsem svojim članicam na svojem drugem glavnem zborovanju leta 1954 v Evansu (ZDA). Že vrsto let pa pri pripravi sporeda za 'Teden molitve za edinost kristjanov' sodelujeta Ekumenski svet Cerkva (Ženeva) in Tajništvo za edinost kristjanov (Vatikan - Rim). Vodilo ali tema letošnje molitvene osmine je *Mi pa oznanjamo Kristusa, križanega* (1. Korinčanom 1, 23).

Slovenski ekumenski svet katoliške Cerkve je tudi letos izdal v ta namen knjižico z naslovom: *Jezusov križ nas kliče k edinosti.* Knjižica je namenjena katoliškim cerkvenim občinam za vsakodnevno molitev za edinost, vsebuje pa tudi predlog skupne molitve za edinost.«[25]

Po zelo posrečeni predstavitvi Tedna krščanske edinosti se pisec članka usmeri v naš prostor in čas po »Lutrovem letu«. »Ko govorimo o ekumenizmu v našem prostoru in po 'Lutrovem letu', mislimo v prvi vrsti na odnose in sodelovanje med evangeličansko in katoliško Cerkvijo. Pojavlja se vprašanje, ali bo 'Lutrovo leto' prineslo kakšen preobrat pri teh odnosih. Ne smemo pozabiti, da sta ob 500-letnici rojstva Martina Lutra bila zabeležena dva izredno pomembna dogodka. To je bila objava uradnega besedila o Lutru, ki ga je sestavila mešana katoliško-luteranska komisija in ga sprejela kot skupen dokument na 9. plenarni seji dne 8. maja 1983. Besedilo ima naslov *'Luter, Kristusov pričevalec'* in je razdeljeno na 5 poglavij. Naslovi: *Od spora do sprave, Poročanje evangelija, Konflikt in razkol v Cerkvi, Sprejem reformacijskih zahtev, Lutrova dediščina in naša skupna dolžnost.* To besedilo navajam zaradi tega, ker dejansko pomeni novo oceno Lutra ne samo s katoliške, temveč tudi z evangeličanske strani. Drugi tak dogodek, ki pa mu je bilo posvečeno več pozornosti, je obisk papeža Janeza Pavla II. v evangeličanski cerkveni občini v Rimu ter njegova pridiga 11. decembra 1983... Generalni tajnik Svetovne luteranske zveze, dr. Carl Mau, je papežev obisk ocenil kot 'zgodovinski dogodek in pritrdilni znak za skupno delovanje evangeličanov in katoličanov v molitvi in oznanjevanju evangelija'. Ko skupno v molitvi stojimo pred Bogom, delamo pomembne korake v smeri h krščanski edinosti.

Evangeličanski duhovnik in dekan Meyer je na tem srečanju v svoji pridigi dejal: Veroizpovedi nikoli niso toge, temveč iz dneva v dan razvijajo novo življenje. Božja obljuba v puščavi pomeni: doživeli boste, da bo cesta z močjo Svetega Duha grajena. Božja beseda vas k temu oblikuje in vas usposablja, da boste pred njim sposobni graditelji ene ceste. Papež pa je v svoji pridigi med drugim dejal: Hrepenimo po edinosti in si prizadevajmo zanjo, pri tem pa ne obupujmo ob novih težavah.

V letu spominjanja na rojstvo Martina Lutra pred 500 leti se nam zdi, kakor da od daleč gledamo zarjo adventa ponovne edinosti in skupnosti.

[25] L. J., *Ekumenizem po Lutrovem letu*, v: *EL 14(1984), 1, 12.*

Ta edinost naj bi bila sad vsakodnevne obnove, spreobrnjenja in pokore vseh kristjanov v luči večne Božje besede. Ta dva dogodka ob mnogih drugih vzbujata upanje, da ekumenizem po 'Lutrovem letu' ubere drugačno pot«.[26] Ludvik Jošar se ob koncu svojega prispevka sprašuje v znanem tonu: »In kakšno pot si želimo tisti, ki občutimo težo majhnosti in nepoznanosti in nepomembnosti? Na eni strani si želimo pot resnih teoloških pogovorov, na drugi strani pa pot praktičnega ekumenizma. Ta praktični ekumenizem naj pomeni prizadevanje različnih Cerkva oziroma vernikov za uresničevanje božjega kraljestva. To pa je po besedah apostola pravičnost in mir in veselje v Svetem Duhu. Pravičnost pa vključuje enakopravnost, mir vključuje omogočenost lastnega razvoja in delovanje, veselje v Svetem Duhu vključuje veselje nad drugačnostjo druge. Vse lepe besede o ekumenizmu pa zbledijo, kdor koli jih izpove, če evangeličanski duhovnik ni enakovreden katoliškemu, če večerja v evangeličanski Cerkvi ni prava večerja ali evharistija, če cerkvena poroka pred evangeličanskim duhovnikom ni prava poroka - pa še bi lahko naštevali.« [27]

3. 4. Kriza

Glavni urednik Evangeličanskega lista (Ludvik Jošar) v majskem uvodnem članku leta 1987 piše o krizi na splošno in nato nadaljuje: »Človek, ki hoče zavestno živeti svojo vero, se dejansko vsak dan srečuje s krizo svoje lastne vere in seveda tudi s krizo širšega krščanskega občestva ter ravno tako s krizo na ekumenskem področju. En vidik te krize je v tem, da se nam nikakor ne posreči povezati nedeljske pobožnosti z vsakdanjostjo.

Nikakor se nam ne posreči, dovolim si zdaj povedati biblično, 'da bi vse storili v imenu Jezusa Kristusa' (Kološanom 3, 17), torej v odgovornosti pred svojim Stvarnikom. Nekje mora biti odgovor, zakaj ta kriza vere, kriza Cerkve, krščanstva in končno ekumenizma? Morali ga bomo iskati v naši človeški nemoči.... Ta nemoč je v tem, da vse preveč ostajamo na mestu, da tisto, kar bi sami lahko naredili, prepuščamo času ali celo Bogu. On naj bi po možnosti vse storil, mi pa, kakor bo pa bo. V ekumenizmu tudi ni drugače. Nekaj se sicer giblje, toda nove poti, po kateri bi vsi hodili, vsak cenjen in priznan v svoji posebnosti, nikakor nočemo ubrati.«[28]

Glavni urednik *Evangeličanskega lista* vidi rešitev v Svetem Duhu, saj piše uvodnik ob binkoštnem prazniku, in pravi: »Nekoč ta moč ni bila slaba. Bila je kakor 'veter in ogenj', in tisti, kateri so jo prejeli, so hodili nova pota. Morda bomo s to močjo le zmogli nova pota. Krize seveda v celoti nikoli ne bomo odpravili, morda pa jo bomo ublažili.«[29]

---

[26] L. J., n. d., 2.
[27] L. J., n. d., 2.
[28] *Kriza*, v: EL 16(1987), 5, 1.
[29] *Kriza*, *1*.

3. 5. Ekumenski svet Cerkva in katoliška Cerkev

Glavni urednik *Evangeličanskega lista* vidi problem stagnacije ekumenizma v tem, da katoliška Cerkev ni članica Ekumenskega sveta Cerkva, ki je bil ustanovljen leta 1948. »Z obstojem in delovanjem Ekumenskega sveta Cerkva se je med konfesionaliziranimi Cerkvami, kot so protestantske, anglikanske in pravoslavne, marsikaj spremenilo. Predvsem so te Cerkve druga drugo spoznale, druga drugi pomagale preživeti hude čase in so se skupaj zavedale velikih nalog, ki jih človeštvo - med njimi seveda tudi Cerkve - mora pomagati reševati.

Nobena cerkvena organizacija si v štiridesetih letih svojega obstoja ni tako temeljito prizadevala za trpeče, siromašne, brezpravne, izkoriščane in zapostavljene ljudi kot ravno Ekumenski svet Cerkva.

Veliki možje ekumene, predvsem pa generalni tajniki Ekumenskega sveta - od prvega do sedanjega (W. A. Visert Hooft, Nizozemska, Eugen Carson Blake, ZDA, Philip Potter, Jamaika, in Emilio Castro, Urugvaj), so se vedno zavzemali za pravično gospodarsko ureditev sveta, za mir ter zadnje čase predvsem za ohranitev okolja in stvarstva nasploh. Ravno tako so si prizadevali za duhovno bogatejše krščansko življenje.

Na teološkem področju je morda največji dosežek ekumene tako imenovani 'Limadokument' iz leta 1982. To je besedilo komisije 'Vera in ustava' o krstu (Cerkvi), o evharistiji (sveti večerji) in o službi, ki bi naj služilo za povezanost in za medsebojno priznanje Cerkva. Neuspeh ekumene pa je gotovo v tem, da katoliška Cerkev ostaja zunaj Ekumenskega sveta. Res, da na nekaterih področjih sodeluje, še vedno pa velja odgovor papeža Pavla VI., ki ga je poslal leta 1968 Ekumenskemu svetu, ko je ta povabil katoliško Cerkev, naj sodeluje pri 'življenju ekumene', in ki se glasi: 'Mi nismo mnenja, da bi vprašanje pripadnosti katoliške Cerkve k Ekumenskemu svetu bilo že v taki meri zrelo, da bi na to lahko ali morali dati pozitiven odgovor'.«[30]

Glavni urednik sklene kritično razmišljanje uvodnika in zapiše: »Ekumenski svet še zdaj čaka na odgovor iz Rima. In morda je ravno odsotnost pozitivnega odgovora vzrok, da ekumenizem med katoliško Cerkvijo in drugimi Cerkvami po svetu in pri nas stagnira.«[31]

3. 6. Odprta vrata

V mesecu januarju 1992, ko je bila priznana Sloveniji državna samostojnost in smo obhajali Teden krščanske edinosti, je glavni urednik *Evangeličanskega lista* zapisal: »Človeška skupnost ni sposobna živeti brez reda,

[30] *Zedinita se*, v: EL 17(I 988), 8, 1.
[31] *Zedinita se, 1.*

zato si vedno znova išče različne oblike sožitja, ki temeljijo na določenem redu. Ena izmed takih oblik sožitja je država. Red, ki ureja delovanje te države, pa je ustava (in njej prilagojeni zakoni). Slovenci jo od lanskega decembra končno imamo prvič v svoji 13-stoletni zgodovini. Poleg ustave pa imamo tudi svojo neodvisno in samostojno državo, ki se je po 15. januarju, ko jo je priznala večina evropskih držav, pojavila na zemljevidu Evrope in upamo, da se bo sčasoma pojavila na zemljevidu sveta.

Slovenija dobiva svoje mednarodno priznanje v času, ko kristjani obhajamo 'Teden krščanske edinosti' (med 18. in 25. januarjem). Kakor je pogled na skupnost držav barvit, kajti vsaka je v nečem drugačna, tako je barvit tudi pogled na krščanske verske skupnosti, čeprav je teh manj, kajti v Evropi prevladujejo le štiri velike krščanske skupnosti: katoliška, protestantska, pravoslavna in anglikanska.

Ekumenizem, če je pristen, ohranja to barvitost in večinska skupnost ne oži manjše skupnosti, temveč ji pomaga k razcvetu. Slovenija je v Evropi majhna dežela. Ker je kot taka od drugih držav sprejeta in ker upamo, da bo pri tistih, ki to deželo vodijo, prevladovala modrost in ne povprečnost, bo njena prihodnost gotovo lepša, kakor je sedanjost.

Protestantska skupnost v Sloveniji - in tu mislim na nas evangeličane (in na druge, ki se k tej skupnosti prištevajo) - je izrazita manjšina. Samo tako lahko upa na lepšo prihodnost, če se bo zanjo trudila in če ji vrata, doma in v tujini, od večinske skupnosti ne bodo zaprta.«[32]

3. 7. Z odprtimi vrati ne bo nič

Že v naslednji številki *Evangeličanskega lista* je glavni urednik zapisal: »Tokrat moram povedati, da za zdaj z odprtimi vrati verjetno ne bo nič. Namreč takoj po objavi statističnih podatkov o sestavi prebivalstva v Sloveniji, kjer je objavljena tudi verska pripadnost, smo v katoliškem verskem tedniku 'Družina' v članku 'Veroizpoved - katoličan' lahko prebrali: Konec koncev smo pa lahko tudi malo ponosni: to, kar smo sicer vedeli, je sedaj potrjeno tudi s številkami: 'Slovenija je katoliška dežela.' Na tretji strani tednika pa smo lahko prebrali velik naslov: 'Slovenija je katoliška'. Če v neki državni skupnosti, ki se je na političnem področju odločila za parlamentarizem in za demokracijo (torej pluralizem), večinska verska skupnost sicer objavi podatke o številčnosti posameznih Cerkva oziroma veroizpovedi (tudi če so te številke izražene le v tisočih in še manj), zatem pa to objavo sklene s trditvijo, da je 'Slovenija katoliška dežela', potem s tem žali pripadnike drugih veroizpovedi, jih spregleda, jim zapira vrata.«[33]

[32] *Odprta vrata*, v: EL 21 (1992), 1, 1.
[33] *Urednikova beseda*, v: EL 21(1992), 2, 1.

Urednik končuje svojo besedo: »Za zdaj se bomo za lepšo prihodnost naše Cerkve morali sami potruditi, čeprav nas je le okrog osemnajst tisoč.«[34]

3. 8. Pismo Kongregacije za verski nauk

V oktobrski številki *Evangeličanskega lista* leta 1992 je glavni urednik napisal komentar k poročilu *Družine* o pismu Kongregacije za verski nauk, ki je bilo razposlano vsem škofom katoliške Cerkve, kjer je med drugim zapisano: »Še posebej boleča je razlika med katoličani in protestanti, ki so izgubili apostolsko nasledstvo (ker so se ločili od Rima - op. uredništva), to je veljavno posvečene škofe in duhovnike.

Nadalje po njihovem evharistija (Gospodova večerja) nima daritvenega značaja, pri njej ne gre za bistveno spremenjenje kruha in vina in zato je izključena tudi resnična in trajna Kristusova navzočnost. Zato se njihove Cerkve kažejo kot človeške konstrukcije, ki jih drži skupaj človeška volja. .... Z eno in edino Cerkvijo Jezusa Kristusa (kar pomeni seveda katoliško Cerkev - op. uredništva) so protestanti povezani po zakramentu sv. krsta, kjer se podeljuje veljavno in v imenu Sv. Trojice - to pa žal ni povsod. Krst je bistvena prvina, čeprav še ne zadostuje, da bi se te skupnosti lahko imenovale Cerkve. So preprosto skupnosti kristjanov, to je krščanske osebe, ki se zbirajo v Kristusovem imenu.«[35]

Svoj komentar je glavni urednik dokaj grenko končal takole: »Katoliška Cerkev ima pač pravico ocenjevati druge Cerkve, nima pa pravice sebe imenovati in smatrati za edino eno, sveto, katoliško in apostolsko Cerkev, vsem drugim pa to pravico odrekati. Nismo užaljeni, da nam katoliška Cerkev odreka pravico, da bi nosili naziv Cerkev, kajti takšna Cerkev, kakršno samo sebe razume, nočemo biti. Le žal nam je, da tudi 30 let po vatikanskem koncilu določeni voditelji v katoliški Cerkvi niso spoznali, da Cerkev tvorimo ljudje, ki smo svobodna in različna bitja in ki želimo pluralizem. Žal nam je, da nekdo kot cilj ekumenizma še vedno želi 'vsi pod enim dežnikom - papežem' in ne vsi drug z drugim na skupni poti božjega ljudstva, ki bo pač za vse čase ostalo raznoliko.«[36]

3. 9. Posebni dogodki v letu 1997

Glavni urednik *Evangeličanskega lista* je v avgustovski številki 1997 komentiral tri dogodke dokaj na drobno: Drugo evropsko ekumensko zborovanje, Deveto glavno zborovanje Svetovne luteranske zveze in Izjave škofa Rodeta.

---

[34] *Urednikova beseda*, 1.
[35] *Ob nekem pismu*, v: EL 21(1992), l. 10.
[36] *Ob nekem pismu*, 1.

»Prvič: Drugo evropsko ekumensko zborovanje in glavno zborovanje Konference evropskih Cerkva - 11. po vrsti, oboje v Gradcu. Na tem srečanju (med 23. junijem in 4. julijem) so predstavniki vseh evropskih krščanskih Cerkva spoznali in med drugim izjavili: 'Le sprava med ljudmi in ustanovami, le priznanje raznolikosti, le uresničevanje človekovih pravic na vseh področjih človekovega delovanja je pot, ki bo Cerkve in posredno ljudi ter narode zbliževala, tako da se bo uresničevala edinost v raznolikosti, ko bomo ljudje sicer živeli s konflikti, toda ne v sovraštvu, temveč v miru in v odgovornosti drug do drugega.'

Drugič: Deveto glavno zborovanje Svetovne luteranske zveze med 8. in 16. januarjem v Hongkongu. (Op. uredništva: Žal je v slovenskem prostoru ta dogodek zabeležil le naš mesečnik.) To sicer ni bilo srečanje 'masovne organizacije', kajti v Svetovno luteransko zvezo je vključenih le okrog 55 milijonov vernikov, toda ti živijo in delujejo v 122 samostojnih Cerkvah na vseh petih kontinentih naše celine. Ravno zaradi tega bi lahko rekli, da tak dogodek ne sme biti zamolčan, pa čeprav na Slovenskem deluje le maloštevilna evangeličanska Cerkev.

Tretjič: Izjava katoliškega nadškofa in ljubljanskega metropolita dr. Franca Rodeta na katoliški praznik Marijinega vnebovzetja (15. avgusta). Ta izjava kot da bi bila mesec avgust pri nas na Slovenskem spremenila v mesec razburjenj, polemik, razdvojenosti in še česa. Nadškof je namreč izrekel ostre besede glede spolnosti in družine, šolstva, denacionalizacije in pri tem 55. člen slovenske ustave označil za sramotni člen. (Odločanje o rojstvu otrok je svobodno. Država zagotavlja možnosti za uresničevanje te svoboščine in ustvarja razmere, ki omogočajo staršem, da se odločajo za rojstva svojih otrok. - Besedilo 55. člena.)

Katoliški Cerkvi nočemo svetovati, kako in kakšna stališča naj zavzema do perečih problemov v življenju našega naroda, toda tokratni način ne po času ne po obliki in ne po vsebini ni bil pravi.«[37]

3. 10. Podpis skupne izjave o opravičenju

Pred 31. oktobrom 1999, pred podpisom izjave o opravičenju, je glavni urednik *Evangeličanskega lista* zapisal: »Stoletja so minevala, vsak je ostal na svojem bregu. Streljalo se sicer ni (morda le tu in tam), toda na Slovenskem se je večinska Cerkev (katoliška) močno trudila, če že ne do današnjih dni, pa vse tja do drugega vatikanskega koncila (1962), da bi manjšinska Cerkev (evangeličanska) bila vedno manjša. In skoraj se ji je zaradi te njene zaslepljenosti (grobo rečeno) to tudi posrečilo. Počasi, zelo počasi pa je prihajalo spoznanje: reformacija ni bila le upor in želja po razkolu, temveč želja po spremembah, želja po obnovitvi krščanskega

[37] *Dogodki v preteklih mesecih*, v: EL 26(1997), 8, 1.

življenja in tudi vodenja Cerkve. Krščanski pluralizem, pluralizem krščanskih Cerkva ni osiromašitev, temveč obogatitev krščanstva in posredno celotnega občestva. Tako razumevanje danosti je bilo eden od razlogov za pomemben korak zbliževanja. To nikakor ni korak nazaj v 'eno, sveto, katoliško Cerkev', ampak korak različnih Cerkva k popolni skupnosti Cerkva, k edinosti v različnosti.«[38]

Uvodnik v novembrski številki *Evangeličanskega lista* (1999) ne komentira augsburške Skupne izjave o opravičenju, marveč govori o adventu. Skupni izjavi o opravičenju pa je posvečena vsa druga stran mesečnika, ki ima naslov *Podpis skupne izjave o opravičenju* s podnaslovi: *dogodek, mnenja, izjave, kritike.*[39] Uvod v članek, ki je sicer brez podpisa in ga je verjetno napisal glavni urednik L. Jošar, povzema ekumenski dogodek leta: »Visoki predstavniki Svetovne luteranske zveze in Vatikana so med svečano ekumensko božjo službo v evangeličanski cerkvi sv. Ane v Augsburgu, dne 31. oktobra t. l. podpisali skupno izjavo o cerkvenem nauku glede človekovega opravičenja pred Bogom (kratko Skupna izjava o opravičenju). S tem podpisom je bil odpravljen eden od glavnih razlogov za cerkveni razkol v 16. stoletju. Pred več stotimi gosti je bila preklicana obojestranska obsodba nauka, ki se nanaša na osrednje teološko vprašanje o odrešenju človeka s strani Boga. V podpisani izjavi se obe strani strinjata v temeljnih vprašanjih nauka o opravičenju«.[40] Avtor konča članek: »Cerkvi, evangeličanska in katoliška, ne moreta več biti druga do druge sovražno razpoloženi in brezobzirni. To sicer še daleč ni 'edinost v spravljeni različnosti', torej še ni skupnost Cerkva, lahko pa je korak naprej k temu cilju. Razmišljajočega človeka pa vendarle obhaja občutek nelagodja. Če tridesetletni teološki pogovori niso prinesli nič drugega kot le podpis 'omejenega soglasja', in to v teološkem učenju, katero današnji človek težko poveže s svojim eksistencialnim vprašanjem, potem bodo koraki na poti k skupni Cerkvi, kjer bodo priznane tudi cerkvene službe (vsaj nekatere, če že ne vse), zelo počasni in kratki. Ostaja le upanje, da bo prihodnost te korake pospešila«.[41]

Iz uvodnikov glavnega urednika *Evangeličanskega lista* je čutiti piščevo ljubezen do svoje Cerkve in obenem bolečino glede katoliškega odnosa na splošno in še posebej katoliške Cerkve na Slovenskem do številčno majhne evangeličanske Cerkve.

Znano je, da je prav mag. Ludvik Jošar, vodilni evangeličanski teolog v Sloveniji, vedno dejavno navzoč pri vsakoletnih Ekumenskih pogovorih v Prekmurju in pogost sogovornik pri okroglih mizah o ekumenizmu.

---

[38] J. Jošar, *Od Augsburga do Augsburga*, v: EL 28 (1999), 10,1.
[39] Prim. *Podpis skupne izjave o opravičenju*, v: EL 28(1999), 11,2.
[40] *Podpis skupne izjave o opravičenju*, 2.
[41] *Podpis skupne izjave o opravičenju*, 2.

Pohvaliti moramo tudi pogost nadnaslov *Iz ekumene* v *Evangeličanskem listu*, za kar gre tudi priznanje glavnemu uredniku.

4. Evangeličanski tisk in evangeličani o katoliški hierarhiji

Evangeličani radi poudarjajo, da je katoliška Cerkev hierarhična in njihova evangeličanska demokratična. Evangeličanski duhovnik Geza Filo je to izrazil takole: »Katoliška teologija papeža postavlja za Jezusovega namestnika na zemlji, škofe in duhovnike pa za božje odposlance, zato imajo v cerkveni skupnosti večje pristojnosti od drugih vernikov. Lahko postanejo celo svetniki, zato imajo tudi večjo vrednost. Evangeličanska Cerkev je skupnost vseh vernikov, v kateri duhovnik kot cerkveni delavec nima nobenih večjih pravic od drugih vernikov. Bistveno je torej načelo enakosti, zato nismo organizirani niti centralistično niti hierarhično. Nimamo niti Vatikana niti nesporne cerkvene avtoritete, ki bi nam vladala in nas vodila. Evangeličanski duhovnik je učitelj in ne odposlanec, izšolan, da oznanja evangelij. Demokratično ga izvolijo verniki in ne cerkvena oblast. Božjo službo opravljajo tudi ženske, duhovniki pa se smejo poročiti in si ustvariti družino.«[42]

Gornji Filov navedek na preveč preprost in skoraj nevešč način predstavlja hierarhijo katoliške Cerkve. Poglejmo zdaj, kakšen odnos je imel evangeličanski tisk v zadnjem času o katoliški hierarhij in do nje.

4.1. Odnos do papežev in katoliških škofov

Ob smrti papeža Pavla VI. (6. 8. 1978) je *Evangeličanski list* priobčil pozoren zapis o papežu Pavlu VI., ki je nasledil »znanega naprednega papeža Janeza XXIII., ki je sklical Drugi vatikanski koncil in katoliško Cerkev odprl proti svetu. Pomembnejši dogodki iz 15-letnega papeževanja pokojnega Pavla VI. so bili:

a) Zaključek Drugega vatikanskega koncila.

b) Devet velikih potovanj, ki jih nekateri nazivajo 'poti miru in ljubezni' v letih med 1965 do 1970.

c) Njegovo stalno in neutrudno zavzemanje za mir in pravičnost v svetu ter za dobre odnose z državami s socialističnim družbenim redom. Izdaja več pomembnejših okrožnic ali enciklik... V imenu evangeličanske Cerkve na Slovenskem je pisno sožalje katoliški Cerkvi, naslovljeno na mariborsko škofijo, izrekel senior L. Novak.«[43]

---

[42] M. Megla, *Bratje krivoverci*, v: *Mladina* 1993, št. 42, 23.

[43] *Umrl je papež Pavel VI.*, v: EL 7(1978), 8, 2. V isti številk *Evangeličanskega lista* je poročilo o izvolitvi Janeza Pavla I. (prim. *Novi poglavar katoliške Cerkve*, v: EL 7/1978/,7). Ob njegovi nepričakovani smrti je prav tako daljši zapis (prim. *Žalovanje v katoliški Cerkvi*, v: EL 7/1978/, 10, 2).

Ob izvolitvi novega papeža Janeza Pavla II. je *Evangeličanski list* objavil poročilo o papeževi zahvali. »Na novo izvoljeni papež Janez Pavel II. se je predsedniku Svetovne luteranske zveze škofu J. Kibiri, zahvalil za 'željo blagoslova', ki mu jo je ob njegovi izvolitvi poslal eksekutivni komite SLZ. Papež je v svoji zahvalni brzojavki zapisal: 'Prijetno sem presenečen nad dobrimi željami in molitvami SLZ in ganjen nad izrazi bratstva'. Ob koncu brzojavke je papež zapisal: 'Naš Gospod naj nam omogoči, da bomo po njegovi volji brez odlašanja korakali naprej po poti edinosti'.«[44]

Že v naslednji številki *Evangeličanskega lista* je priobčena daljša reportaža o izvolitvi novega papeža Janeza Pavla II, ki je »po vrsti 264. 'naslednik na Petrovem stolu' in je po 455 letih prvi Neitalijan.«[45]

Leto pozneje je *Evangeličanski list* informiral svoje bralce, da je papež Janez Pavel II. izdal svojo prvo okrožnico *Človekov Odrešenik*.[46]

Daljši zelo naklonjen zapis je priobčil *Evangeličanski list* o molitvenem dnevu zastopnikov različnih verstev za mir v Assisiju, ki ga je 27. 10. 1986 sklical papež Janez Pavel II. »Zaključni del molitvenega dneva za mir je potekal na prostem, na trgu pred baziliko sv. Frančiška, kjer je vsaka skupina molila svojo molitev za mir. Vsi udeleženci pa so v roki držali oljčno vejico, simbol miru.«[47]

Glavni urednik Ludvik Jošar je *v Evangeličanskem listu* meseca aprila 1996 napisal cel stolpec pod naslovom *Papež prihaja k vsem Slovencem* in želel postaviti nekatere stvari »na pravo mesto«.[48]

Po prijaznem uvodu Jošar grenko zapiše: »Evangeličani na Slovenskem smo v svoji 450-letni težki zgodovini bili mnogokrat ostri v svoji polemiki do papeža, še bolj pa do katoliške Cerkve na Slovenskem. Morali smo biti, ker nam je ta Cerkev storila dosti krivičnega, predvsem nas ni priznavala za krščansko Cerkev. Kljub temu pa nismo bili nestrpni. Nikomur nismo odrekli pravice do drugačnosti, še najmanj pa katoliški Cerkvi. To strpnost ohranjamo tudi v tem za nas ne ravno ugodnem času. Nikakor pa ne moremo sprejeti vedno znova izrečene misli, da je papežev obisk 'zgodovinski dogodek za slovenski narod'. Zgodovinski dogodek pa se morda zaradi tega obiska lahko 'zgodi' v prihodnosti. Mogoče se bo spremenil odnos katoliške Cerkve na Slovenskem do naše avtohtone in samostojne evangeličanske Cerkve na Slovenskem, tako da se bodo zavedali: na Kri-

[44] *Papeževa zahvalna beseda*, v: EL 7(1978), 9, 6: »Op. ured.: Prvič v zgodovini reformatoričnih Cerkva so se predstavniki luteranstva udeležili slavnosti v Vatikanu, kjer je novi papež 3. septembra (1978) prevzel svojo službo. 5-člansko delegacijo SLZ je vodil njen predsednik, škof J. Kibira.«

[45] *Izvoljen novi poglavar katoliške Cerkve*, v: EL 7(1978), 10, 4.

[46] *Prva enciklika novega papeža*, v: EL 8(1979), 4, 6.

[47] *Molitveni dan za mir*, v: EL 16(1986), 1, 1.

[48] *Papež prihaja k vsem Slovencem*, v: EL 24(1996), 4, 9.

stusovem telesu (kar je Cerkev) je katoliška Cerkev le en ud, kakor je en ud na tem telesu tudi številčno majhna evangeličanska Cerkev.«[49]

Majska številka 1996 *Evangeličanskega lista* je priobčila celo stran o papeževem obisku pod naslovom *Papež, med in po obisku,* kjer je tudi objavljeno pismo Slovenskega protestantskega društva Primoža Trubarja nadškofu Šuštarju, v katerem predlagajo, da bi se naj papež Janez Pavel II. ob obisku v Sloveniji s simbolno gesto opravičil evangeličanom zaradi katoliške protireformacije.[50] Zapis je kritičen in polemičen.

V *Evangeličanskem koledarju* 1997 sta objavljeni dve fotografiji: na eni so zastopniki evangeličanske Cerkve med gosti v Mariboru pri papeževi maši, na drugi pa se ob sprejemu po maši papež rokuje s seniorjem Gezom Ernišem. Ob slikah je zapisano takole: »18. maja 1996 se je predsedstvo evangeličanske Cerkve, senior Geza Erniša, inšpektor Aleksander Kerčmar ter duhovnik Novak, udeležilo svečanega bogoslužja ob obisku papeža Janeza Pavla II. v Mariboru. Papež je delegacijo naše Cerkve sprejel in z njo izmenjal nekaj besed po končanem bogoslužju. Bogoslužja v Ljubljani se je udeležil duhovnik Geza Filo.«[51]

Tudi drugega obiska papeža Janeza Pavla II., ki se ga je udeležila delegacija evangeličanske Cerkve, sta na kratko pozitivno predstavila tako *Evangeličanski list*[52] kot *Evangeličanski koledar*[53]. Slednji je objavil fotografijo srečanja seniorja Geza Erniše s papežem.

Pisanje o slovenskih škofih, predvsem o škofu Maksimilijanu Držečniku, je zelo naklonjeno. Že leta 1964 beremo *v Evangeličanskem koledarju,* da je mariborski škof Držečnik 7. 7. 1963 povabil evangeličanskega seniorja Leopolda Harija na spominsko slovesnost ob 1100-letnici prihoda slovanskih apostolov sv. Cirila in Metoda v naše kraje. »Gospod škof Držečnik se je v svoji pridigi z lepimi besedami spomnil tudi bratov evangeličanov.«[54] Škof Držečnik je leta 1964 ponovno povabil seniorja Harija na proslavo ob priključitvi prekmurskih župnij k mariborski škofiji.[55]

Ob smrti mariborskega škofa Držečnika smo lahko prebrali *v Evangeličanskem listu,* da je umrl »priljubljeni in vzorni škof dr. Maksimilijan Držečnik... Pokojni škof je bil eden izmed prvih v katoliški Cerkvi na Slovenskem, ki je bil ekumensko resnično odprt in je v svojem odnosu do evangeličanov na Slovenskem dosti pripomogel k temu, da so ti odnosi iz leta v leto boljši in sodelovanje bogatejše. Pokojni škof je bil med pobu-

[49] *Papež prihaja k vsem Slovencem, 9.*
[50] Prim. *Pred, med in po obisku,* v: EL 25(1996), 5, 8.
[51] Prim. *Kronika,* v: EK 1997, 36.
[52] *Papež v Mariboru,* v: EL 28(1999), 9,12.
[53] *Kronika,* v: EK 2000, 38.
[54] *Kronika,* v: EK 1963, 36.
[55] Prim. *Obiski,* v: EK 1965, 30 - 31.

dniki izdaje ekumenskega Svetega pisma, ki je izšlo leta 1973.«[56] Zato sta se tudi evangeličanska duhovnika senior Ludvik Novak in Ludvik Jošar udeležila pogreba. V sožalni brzojavki je senior Novak imenoval škofa Držečnika »človeka tvornega ekumenizma in dobrih odnosov z evangeličani.« [57]

Ob imenovanju dr. Alojzija Šuštarja za ljubljanskega nadškofa in slovenskega metropolita ga je uredništvo *Evangeličanskega lista* predstavilo svojim bralcem in pripisalo: »Uredništvo *Evangeličanskega lista* novemu nadškofu čestita in mu želi modrost in moč Božjega Duha pri vodenju katoliške Cerkve na Slovenskem. Obenem izraža upanje, da bo novi nadškof zaradi svoje velike razgledanosti in sposobnosti razumel znamenje časa in bo njegovo delovanje med drugim služilo tudi za napredek resničnega ekumenizma, v katerem ravno manjše Cerkve in verske skupnosti potrebujejo določeno oporo, pomoč in razumevanje.«[58]

Tako *Evangeličanski koledar*[59] kot *Evangeličanski list* sta s simpatijo pisala o obisku nadškofa in metropolita dr. Franca Rodeta v Moravskih toplicah, kjer je 14. junija 1999 bilo srečanje predstavnikov katoliške in evangeličanske Cerkve na najvišji ravni. Ob tej priložnosti je metropolit dr. Rode je med drugim dejal: »Dobra ekumenska tradicija, poudarjanje tistega, kar nas združuje, nismo tekmeci, ampak sodelavci, enak položaj večinske in manjšinske Cerkve«[60]. Senior mag. Erniša je med drugim poudaril: »Tudi manjšinska Cerkev želi s svojim delovanjem pomagati graditi takšno družbo, kjer je - kljub različnosti - vsak človek deležen spoštovanja, kjer bo iz strpnosti med kristjani in vsemi ljudmi zraslo zavzemanje za sočloveka, kjer se bo uresničevala beseda usmiljenega Samarijana: 'poskrbi zanj'«.[61]

Občasno je *Evangeličanski list* objavljal celo spominske zapise o nekaterih umrlih katoliških duhovnikih. Ob smrti dr. Jakoba Aleksiča (1897 - 1980) med drugim beremo: »Bil je izredno dober profesor in strokovnjak na področju stare zaveze. Za ekumensko izdajo *Sv. pisma* je pregledal celoten prevod starozaveznih knjig in jih po vsebini bolj smiselno uredil... Izraze sožalja je poslalo tudi vodstvo evangeličanske Cerkve na Slovenskem.«[62]

Evangeličanski list je tudi večkrat objavljal zapise o praznovanju Teološke fakultete v Ljubljani in večkrat dodal: »V času najbolj administrativnega socializma pri nas, ko so meje skoraj v celoti bile zaprte, so v letih

---

[56] *Umrl je mariborski škof dr. Maksimiljan Držečnik*, v: EL 7(1978), 5, 2.
[57] *Umrl je mariborski škof dr. Maksimiljan Držečnik*, v: EL 7(1978), 5, 2.
[58] *Novi ljubljanski nadškof in metropolit*, v: EL 9(1980), 3, 6.
[59] *Kronika*, v: EK 2000, 35-36.
[60] *Pogovori med evangeličani in katoličani*, v: EL 28(1999)6.
[61] Prav tam.
[62] *Dr. Jakob Aleksič*, v: EL 9(1980), 10, 4.

med 1949 do 1953 na Teološki fakulteti študirali tudi slovenski evangeličanski bogoslovci.«[63] Med njimi so bili: poznejši senior Ludvik Novak, glavni urednik *Evangeličanskega lista* Ludvik Jošar, Gustav Škalič, odgovorni urednik *Evangeličanskega lista,* in Vlado Deutsch (1929-1999), škof evangeličanske Cerkve na Hrvaškem.

Evangeličanski verski tisk se je od Drugega vatikanskega cerkvenega zbora pa do danes včasih bolj, drugič manj izrazito trudil, da bi svojim vernikom, ki so prebirali vsakoletni zbornik *Evangeličanski koledar* in mesečnik *Evangeličasnki list,* predstavljal ekumenizem med evangeličansko in katoliško Cerkvijo na Slovenskem kot vrednoto.

Povzetek, **Vinko Škafar, Ekumenski utrip v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem. I. del: Evangeličanski tisk**

Skupna izjava glede nauka o opravičenju, ki so jo predstavniki katoliške Cerkve in Svetovne luteranske zveze (SZL - LWB) podpisali v Augsburgu 31. oktobra 1999, je bila povod za nastanek pregleda ekumenskega utripa v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem od začetka 2. vatikanskega cerkvenega zbora do danes. Evangeličanska Cerkev augsburške veroizpovedi v Sloveniji je protestantska Cerkev Lutrove smeri reformacije, ki so ji pripadali Primož Trubar in njegovi somišljeniki v 16. stoletju in so pred 450 leti dali Slovenskem prvo tiskano knjigo (leta 1550). Prvi del sestavka skuša predstaviti ekumenski utrip v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem od Drugega vatikanskega cerkevnega zbora (1962) do podpisa skupne *Izjave o opravičenju* v Augsburgu (1999) na temelju pisanja *Evangeličanskega koledarja* (1952-2000) in *Evangeličanskega lista* (1972-1999), ki sta glavna vira pisnega formiranja in informiranja slovenskih evangeličanov. Evangeličanski tisk se trudi za ekumensko odprtost, čeprav se avtorji člankov, najbrž tudi zaradi majhnega števila vernikov, večkrat čutijo s strani katoličanov premalo upoštevani. Zato, predvsem mesečnik *Evangeličanski list,* različno ekumensko utripa, včasih bolj, drugič manj optimistično, občasno tudi kritično in polemično.

Ključne besede: ekumenizem, evangeličanska Cerkev, protestantizem, evangeličanski tisk

Summary: **Vinko Škafar, Ecumenical Pulse in the Protestant Church in Slovenia. First Part: Protestant Periodicals**

The *Joint Declaration on the Doctrine of Justification* signed by representatives of the Catholic Church and of the Lutheran World Fede-

[63] *Praznik Teološke fakultete,* v: EL 18(1989), 3, 5.

ration in Augsburg on 31 October 1999 was the reason for this survey of the ecumenical pulse in the Protestant Church in Slovenia in the period since the beginning of the Second Vatican Council. The Protestant Church of the Augsburg Confession in Slovenia is a Lutheran Church that can boast Primož Trubar and others sharing his views in the 16th century, who gave the Slovenes their first printed book in 1550. The first part of the article tries to present the ecumenical pulse in the Protestant Church in Slovenia from the Second Vatican Council (1962) to the signing of the *Joint Declaration* in Augsburg (1999) on the basis of *Evangeličanski koledar (Protestant Calendar)* (1952-2000) and *Evangeličanski list (Protestant Paper)* (1972-2000), which are the main sources of printed formation and information of Slovenian Protestants. Protestant periodicals strive for ecumenical openmindedness though the authors of the articles frequently feel – probably also due to the small number of their faithful – that they are not sufficiently acknowledged by the Catholics. Hence the ecumenical pulse, especially of the monthly *Evangeličanski list*, is different, sometimes more optimistic and sometimes less so, at times also critical and polemical.

Key words: ecumenism, Protestant Church, Protestantism, Protestant periodicals.

Razprava (1.01) UDK 241.13:612.64 (045)

Anton Mlinar

Antropološko, moralno in pravno razumevanje začetka človeškega življenja in moralni status zgodnjega embrija

Prvi primer pravne zaščite zarodka v zakonodaji kakšne evropske države najdemo v uvodu *Splošnega pruskega deželnega prava* iz leta 1794: »Splošne človeške pravice pripadajo tudi nerojenim otrokom od spočetja naprej.«[1] Zbirka je znana tudi po tem, da je ukinila smrtno kazen ter v marsičem prehitela zahteve francoske revolucije. To spoznanje je bilo tako revolucionarno, da praktično ni imelo nobene možnosti, da bi se uveljavilo v kakem posameznem zakonu. Tedaj je na splošno še vedno prevladovalo prepričanje o sukcesivnem ustvarjenju duše. V cerkvenem nauku se to gledanje ohranja do leta 1869, ko je iz cerkvenega pravnega jezika nauk o sukcesivnem ustvarjenju duše dokončno pregnal Pij IX. Položaj je moral biti dokaj nenavaden, saj so na obotavljanje Cerkve oziroma na njeno odobravanje nauka o sukcesivnem ustvarjenju duše potihem računali zagovorniki tako imenovane *začasne rešitve*, ki so celo pričakovali, da bi se lahko glede splava v prvih treh mesecih nosečnosti sklicevali tudi na cerkveni nauk.

Položaj na tem področju se je bistveno spremenil šele po letu 1953, ko sta ameriška genetika James D. Watson in Francis H. Crick pokazala, kako si zamišljata strukturalno in funkcionalno sestavo molekule DNK[2] in ugotovila, da je človeški genom določen, takoj ko se po združitvi ženske in moške celice ustvari kromosomski par. Nov zagon je to vprašanje dobilo po *Priporočilu 1046* Sveta Evrope (1986) ter zlasti po letu 1990, ko se je začel tako imenovani *Human Genom Projekt* oziroma analiza genoma. Na to opozarja tudi *Konvencija o bioetiki*,[3] ki zahteva zaščito zgodnjega embrija.[4]

[1] *Das Allgemeine Preussische Landrecht* (1794) §10, 1, 1; prim. E. Schockenhoff, *Ethik des Lebens*, Mainz 1993, 305.

[2] Molekula deoksiribonukleinske kisline (DNK), ki je sestavljena iz dvojne spirale, ovite okrog pokončne osi, je nosilka genov, ki so snovni nosilci dednosti.

[3] *Konvencija o varstvu človekovih pravic in dostojanstva človeškega bitja v zvezi z uporabo biologije in medicine* in *Protokol o prepovedi kloniranja človeških bitij*, v: *Uradni list RS* 8 (1998) 70 (16.10.1998), *Mednarodne pogodbe*, št. 17, 277-286, imenovana *Oviedska konvencija* (podpisana v Oviedu, 4. 4. 1997) oziroma *Konvencija o bioetiki*. Do 1. 1. 2000 je Konvencijo ratificiralo šest držav, med njimi tudi Slovenija.

[4] Razlogi za to so etični, pravni in družbeni, pa tudi biološki in medicinski. Etično skrb v analizi genoma in morebitnih genomskih projektih vzbuja tako imenovani 'stekleni

V razpravi nameravam v kratkem predstaviti dinamiko tega vprašanja na medicinsko-biološkem, antropološkem in moralno-pravnem področju, ne nameravam pa posebej omenjati specifičnosti problemov, ki jih v tem kočljivem obdobju življenja prebujajo interesi raziskovanja in raziskovalcev.[5]

1. Kratek pogled v zgodovino

Skrivnost edinstvene in neponovljive osebe sta filozofija in teologija v preteklosti izražali z *ustvarjenjem duše*. Ta način izražanja se še vedno uporablja, le da smo danes presegli grško oziroma sholastično gledanje na dušo kot *formo* telesa. Duša izraža človeško v človeku, celega človeka, osebo. Je oseba. Personalizem je dal prednost pojmom *navzočnosti*, *podaritvi* in *darovanjskemu* značaju življenja, kar pa ne pomeni zapostavljanja bioloških procesov. Tako je tudi na izviren način pojasnil in bistveno dopolnil nekdanje pojmovanje ustvarjenja duše: Bog ustvari dušo tako, da človeka pokliče po imenu in ga povabi v svoje občestvo.

V preteklosti je dolgo časa prevladovalo prepričanje tako imenovanega *epigenizma*,[6] ki pravi, da človeško bitje v začetnem obdobju življenja prehodi živalski razvoj in da postane človek šele 40. dan (dečki) oziroma 80. dan (deklice) po spočetju.[7] Tomaž Akvinski[8] se je odločil za starejše izročilo epigenizma, ki je upoštevalo Avguštinovo teološko, Gracianovo

---

človek' in 'človek po meri'. Prim. B. M. Knoppers - M. Hirtle - S. Lormeau, *Ethical Issues in International Collaborative Research on the Human Genome*, v: *Genomics* 34 (1996) 272-282.

[5] *Konvencija o bioetiki* zato v 18. členu zahteva pravno zaščito zgodnjega embrija: »Kadar zakon dopušča raziskave na zarodkih zunaj materinega telesa (*in vitro*), mora zagotoviti ustrezno varstvo zarodka. Ustvarjanje človeških zarodkov v raziskovalne namene je prepovedano.« To na eni strani pomeni prepoved poseganja v *zarodno pot* (*germ line*) in izvajanja drugih posegov, ki so po svojem značaju poskus, na drugi strani pa (danes) omembo glavnih raziskovalnih smeri, in sicer a) predimplantacijske diagnostike, b) intenzivnosti izražanja totipotentnosti v zgodnjih celičnih stadijih in c) pojasnitve posebnih značilnosti začetnega obdobja življenja. Raziskave se izvajajo na živalskih embrijih, in sicer z namenom, da bi znanje uporabili na človeških. Glede na to, da precej držav ne priznava take zaščite človeškega embrija, kot jo zahteva *Konvencija*, in menijo, da bi morale biti pravne norme bolj 'velikodušne' do raziskovanja, bi bilo potrebno napraviti primerjalno analizo obstoječe zakonodaje v državah Evropske skupnosti in še nekaterih primerljivih državah. Glede tega je nejasna tudi *Konvencija o bioetiki*, saj ne pove, kaj ji pomeni *zarodek*. Prim. H. M. Beier, *Assistierte Reproduktion. Zum Stand der Therapieverfahren in der Bundesrepublik Deutschland*, München 1997.

[6] Iz gr. *epigignomai*, ki pomeni *roditi se pozneje*. Miselni vzorec se ponovi v filogenezi in ontogenezi, čeprav imata izraza predvsem biološki pomen.

[7] To antropološko zmoto odsevajo celo nekateri obredni predpisi očiščevanja po rojstvu: glede na to, ali se je rodil deček ali deklica, je trajalo očiščevanje 40 oziroma 80 dni (svečnica).

[8] *S. th.* I 118, 1-2; II-II 64, 1; *Summa contra Gentiles* III, 22.

pravno avtoriteto, predvsem pa Aristotelovo filozofsko avtoriteto, ki so trdili, da je *anima rationalis* oziroma *duhovna duša* ustvarjena sukcesivno. Aristotel je trdil, da je duša pri deklici ustvarjena šele 90. dan po spočetju. Albert Veliki je bil med teologi prvi, ki je trdil, da stvarjenje duše sovpada s spočetjem, čeprav mu je bilo spočetje (združitev gamet) seveda še neznano. Prvi, ki je uradno podvomil v razlikovanje med zarodkom z dušo in zarodkom brez duše, je bil papež Sikst V. (1588). Njegov naslednik Gregor XIV. je ta nauk potrdil, dokončno pa ga je ukinil papež Inocenc XI. (1679), papež Pij IX. pa je nejasnost glede tega vprašanja leta 1869 pregnal tudi iz cerkvenega pravnega jezika.

Razlog za epigenizem so teologi našli celo v Svetem pismu (1 Mz 2,7). Epigenizem sicer ne pozna obdobja brez duše, le da je ta v začetku zelo nepopolna. Zarodek naj bi prvo obdobje svojega življenja živel najprej z *vegetativno* dušo, v živalskem obdobju pa s *čutno* dušo (*anima sensitiva*). Ko se dovrši to obdobje, prejme človeško telo razumno in s tem neumrljivo duhovno dušo, ki ji danes rečemo oseba. Šele ta dogodek pomeni začetek človeškega življenja v pravem pomenu besede. Danes tega mnenja ni več mogoče podpirati niti teoretično, čeprav to zasledimo v nekaterih teorijah o začetku človeškega življenja, na primer v tisti, ki ta trenutek istoveti s hominizacijo, oziroma v tistih teorijah, ki hočejo na ta način najti prostor in čas, v katerem bi bilo mogoče posegati v to občutljivo obdobje. V verskem in filozofskem izročilu je to ostanek praznoverja, podcenjevanja ženske[9] ali pa zanikanja bistvene novosti, ki jo predstavlja duhovna duša. V tem torej ne bomo iskali veličine Tomaževega nauka. Njegova zasluga pa je v tem, da je v ta proces življenja prinesel pojem *notranjega, subjektivnega*, življenjskega počela, in da je dušo priznaval vsem živim bitjem, celo rastlinam. Temeljito je predelal nauk o naravnem zakonu in s tem dobil somišljenike med teologi, filozofi, pravniki in biologi. Njegov nauk je v bistvenih potezah aktualen tudi danes.[10] To bi potrdili tudi predstavniki tako imenovane autekologije.[11]

Epigenetsko teorijo o razvoju individualnega človeškega življenja sta na splošno zagovarjali tudi medicina in biologija. Epigenetska teorija je prvič zašla v težave ob pomembnih odkritjih v prejšnjem stoletju. Že ko-

[9] Razlog, zakaj mora ženski zarodek živeti z vegetativno in senzitivno (živalsko) dušo dlje od moškega, naj bi bil v tem, ker bo v sebi nosila življenje in bo zato bolj izpostavljena živalskosti (senzitivnosti).

[10] Izhodišče razumevanja naravnega zakona je podoba o Bogu. Bog je namreč avtor naravnega zakona. Tomaž Akvinski naravni zakon preiskuje kot Božjo postavo, vtisnjeno v ta svet in v človekovo srce. Naravni zakon ni ovira med Bogom in človekom, ni postavljen med Boga in človeka, ampak je temelj in povezava vsega obstoječega. Prim. F. Böckle (izd.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973; F. Böckle - P. Delhaye - A. Hollenbach - K. Rahner, *Naturrecht*, v *LThK* VII, 821-829.

[11] Prim. J. von Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, Hamburg 1956.

nec 17. stoletja je angleški raziskovalec William Harwey dokazal, da imajo zarodki lasten krvni obtok in da v materinem življenju živijo dokaj samostojno življenje. Danes vemo, da k embriju spada tudi placenta. Leta 1827 je Karlu Ernstu von Baerju prvič uspelo dokazati obstoj ženskega jajčeca (*ovulum*), toda kljub razvidnosti se je še naprej ohranilo prepričanje, da zarodek oblikuje moško seme. Ernst Haeckel je leta 1866 celo uspel obnoviti in posodobiti epigenetsko teorijo. Dokazal je, da človekov individualni razvoj (ontogeneza) v prvem obdobju obnovi cel rod (filogeneza). To prepričanje, da človekov embrionalni razvoj v začetku preteče nekaj obdobij predčloveškega razvoja, se je v znanstvenih krogih zdelo tako prepričljivo, da so ga imeli dolgo časa za dokazljivega. Celo Karl Rahner je trdil: »Če se v srednjeveškem in v danes ponovno aktualnem nauku o človeku pojavlja domneva, da je človeška duša ustvarjena šele v kasnejšem stadiju embrionalnega razvoja in ne sočasno s spočetjem, to je, da ima obdobje med oplojenim jajčecem in z dušo obdarjenim organizmom več stopenj, na katerih nastajajoče bitje še ni človek, potem je mogoče trditi, da tako prepoznana in sprejeta človekova ontogeneza v bistvu odgovarja filogenezi.«[12] Seveda ni mislil trditi, da zarodek še ni človek (oseba), nakazal pa je trdoživost prepričanja, da je ontogeneza okvir filogeneze, čeprav je sama globlji proces.

Leta 1875 je Oskar Hertwig prvič opisal celoten proces ovulacije in oploditev. Od tedaj prevladuje soglasno mnenje, da ustvarjenje duše sovpada s spočetjem. Danes noben resen strokovnjak ne dvomi, da je spočetje (oploditev jajčeca) začetek novega človekovega življenja. Dejstvo, da je vse do danes ostalo sporno, ali gre za osebo z neumrljivo dušo, je deloma posledica različnega razumevanja človeške narave, ki je oseba, deloma pa tudi trdoživosti epigenetske teorije. *Oseba* pa ni le predstavnik človeške vrste, ampak je individuum, posameznik. To danes pojasnjujejo odkritja v najbolj zgodnjem embrionalnem razvoju. Začetek življenja je skrivnost, ki nikomur ne daje pravice, da bi samovoljno odločal, kaj naj ta dogodek pomeni ali kdaj kdo postane oseba. Predvsem ne gre za *nastanek* osebe – kvečjemu bi lahko govorili o nastanku osebnosti –, ampak za dejstvo, da je novo človeško življenje predvsem dar in da struktura daru zahteva, da osebo in subjektivnost dogajanja brezpogojno priznamo od začetka.

2. Spoznanja sodobne humane biologije

Haecklov biogenetski aksiom je poleg morfološke podobnosti človeških in živalskih spolnih celic slonel na domnevah, ki jih takrat še ni bilo mogoče ovreči. Šele leta 1953 sta ameriška genetika James D. Watson in Francis H. Crick razvozlala uganko genetske kode – molekulo DNK, s

[12] Prim. P. Overhage – K. Rahner, *Das Problem der Hominisation*, Freiburg 1965, 79.

čimer sta dokončno pokopala teorijo o zgodnjem zarodku kot amorfni celični kepi. V začetku to odkritje ni vzbudilo posebne pozornosti. Šele leta 1962 jima je to odkritje prineslo Nobelovo nagrado za medicino. Ko se je izkazalo, da je človeška dedna zasnova ustvarjena na začetku in da sovpada s sposobnostjo prve delitve zigote, se je temeljito spremenilo tudi znanstveno pojmovanje individualnega razvoja: postaviti ga je bilo mogoče v neposredno bližino spočetju: začetek individualnega življenja je praktično identičen spočetju, saj je spočetje proces. Še vedno je nejasno, koliko časa preteče v običajnih okoliščinah od srečanja gamet do združitve, ki pomeni spočetje. To verjetno traja od 20 do 24 ur.[13] Toda ko sta celici združeni, je zasnovan celoten genetski program, v katerem so vse lastnosti novega človeškega bitja.

Razen enojajčnih dvojčkov ima vsako novo življenje edinstveno genetsko kombinacijo, ki je še nikoli ni bilo in je nikoli več ne bo. Spočetje je popolnoma nov začetek bitja, ki izvira iz moške in ženske zasnove. Novo bitje ni rezultat zlitja (zlivanja, spajanja) moške in ženske spolne celice, ampak je *skok* v popolno novost. Zato izraz *oplojeno jajčece* ne ustreza genetskemu dejstvu. Vzbuja občutek, kakor da bi šlo za neko obdobje ženskega jajčeca, v katerem to spremeni svoj značaj (od neoplojenega k oplojenemu). Z zigoto pa se v resnici začne novo in edinstveno življenje.

Nekateri ameriški teologi, na primer Norman M. Ford[14] in Thomas A. Shannon,[15] kritizirajo cerkveno formulo *trenutek spočetja*, češ da je spočetje proces, ki se zaključi šele z ugnezdenjem. Sklicujejo se na teorijo o diferenciaciji, se pravi na morebiten razvoj dvojčkov oziroma na značaj celic v zigoti, zgodnjem embriju, moruli in blastocitu. Pojasniti bi bilo treba, zakaj v večini primerov ne pride do razvoja dvojčkov in zakaj se zavre razvoj tako imenovanih totipotentnih celic.

Glede na današnja spoznanja v humani genetiki je mogoče z gotovostjo zavreči nekdanje teorije o postopnem razvoju, pri čemer naj bi človek v začetku moral prehoditi podčloveški razvoj. Danes vemo natančno, da se zarodek ne razvija *v človeka*, ampak da se od začetka razvija *kot človek*. Genetik Erich Blechschmidt je to imenoval 'zakon o ohranitvi individualnosti'.[16] Seveda pa je embrionalni razvoj tudi stalen proces, v katerem ni

[13] Zaradi razmeroma dolgega procesa je v IVF mogoče natančno določiti, kdaj prekiniti proces in celici zamrzniti, da bi ne zamrznili novega življenja, ampak šele njegovo zasnovo. Prim. M. Junker-Kenny, *Der moralische Status des Embryos im Kontext der Reproduktionsmedizin*, v: M. Düwell - D. Mieth (izd.), *Ethik in der Humangenetik*, Tübingen 1998, 302-324, cit. 305.

[14] N. M. Ford, *When I Did Begin?Conception of the Human Individual in the History, Phylosophy and Science*, Cambridge 1988.

[15] Th. A. Shannon - A. B. Wolter, *Reflections on the Moral Status of the Pre-Embrio*, v: *ThSt* 51 (1990) 603-626.

[16] F. E. Blechschmidt, *Daten der menschlichen Frühentwicklung*, v: E. Hoffacker, *Auf Leben und Tod*, Bergisch Gladbach 1991, 26-47.

niti prekinitev, pač pa nek razvojni potisk. Nekatera obdobja v razvoju individualnega bitja kličejo v spomin epigenetsko teorijo, posebno ugnezdenje in razvoj velikih možganov. To nihanje med teorijami zahteva obravnavo in pojasnitev moralnega in pravnega statusa zarodka predvsem zaradi metod reproduktivne medicine,[17] pri kateri je zarodek v najzgodnejšem obdobju zunaj matere *in vitro*. Šele skupen nastop bioloških, antropoloških in filozofskih vidikov bo potrdil zahtevo *Konvencije* in bistveno vsebino pravice človeškega zarodka.

3. Teorije o začetku človeškega življenja

Z ozirom na to se je teoretično delo osredotočilo na vprašanje, ali bi se bilo mogoče dokopati do 'sivih con', v katerih bi lahko legitimno posegali v začetno obdobje življenja. Deloma je šlo za poskuse uskladitve epigenetske teorije ter spoznanj humane genetike. Vendar teorij ne obravnavamo samo s tega zornega kota. Zdi se, da teorije na svoj način izražajo spoštovanje do življenja v znanstvenih krogih, ki iščejo čimbolj celovito podobo o začetku človeškega življenja. Največkrat govorimo o štirih teorijah: o izvoru genotipa, o razvoju ali diferenciaciji, o razvoju velikih možganov ali hominizaciji in o razlikovanju med človeškim in 'humaniziranim' življenjem.

Izvor genotipa je nepreklicno določen v 'trenutku' oploditve, ko se jajčece začne deliti. To je seveda izredno buren proces, ki rodi novo živo bitje, ki je genetsko različno od očeta in matere, čeprav od obeh. V sebi ima določeno dedno zasnovo. Osnutek življenja je neponovljiv in enkraten. Zigota (zgodnji embrij in morula)[18] začne takoj 'pošiljati' sporočila materinemu telesu, ki ga prosi in vabi, naj se pripravi, da jo bo v naslednjih devetih mesecih sprejelo za gosta. Gre za pravo dialoško razmerje. Po ugnezdenju se med materjo in zarodkom razvije buren in čudovit odnos.

Podobno kot prejšnja je tudi teorija o diferenciaciji pozorna na individualizacijo, le da jo bolj zanima značaj, razvoj in status totipotentnih celic. Razvoj je seveda prehiter, da bi lahko z natančnostjo ugotovili, kdaj in kako se 'odloča' narava. Vsaka celica v moruli je morebitni zametek novega individuuma. To dejstvo postavlja vprašanje o statusu zgodnjega embrija na videz v senco. Po drugi strani pa se zdi, da je skrivnostno 'odločanje' (naključje?) vračunano. Klasična (Boetijeva) definicija osebe predvideva, da se lahko o osebi govori le kot o individualni podstati (*naturae rationalis individua substantia*). Filozofska definicija ni pozorna na človeški genom (v molekuli DNK), ki je neponovljiv, pač pa na *dejansko* individualnost osebe. Franz Böckle je zapisal: »Če govorimo o človeku, mislimo vedno na konkretnega človeka, na individuum, na konkretno

[17] *Konvencija o bioetiki* (1997) 11-14.18.

osebo. Vprašanje torej, kdaj iz človeškega zarodka nastane človek, dopušča misliti, da se človeška kal (oplojeno jajčece) kljub temu, da individuum še ni brezpogojno določen, razvija v smeri individualnosti, individualni osebi, ki je zmožna osebnega življenja. (...) Z antropološkega vidika se je treba vprašati, kaj individuum v tem primeru pomeni. Gotovo gre tudi za skupino celic, ki so glede na vrsto človeške celice in so genetsko individualne. Toda s tem še ni bilo storjeno tisto, kar individuum pomeni kot filozofski pojem. (...) Pred biološko določitvijo na en sam individuum filozofsko ni mogoče govoriti o resničnem bitju. (...) Gre za vztrajen proces, ki je specifičen za vrsto. Zato je to, kar v tem procesu nastaja, nedvomno *treba varovati*.«[19] Avtor se ni povsem osvobodil predstav epigenetskega vzorca, a je kljub temu jasno pokazal na problem dveh načinov gledanja na dinamiko individualizacije. Za teologijo je ta dinamika pomembna, ni pa odločilna. Ni ji namreč skrito, da dogajanje opazuje človek. Individualnost more od začetka priznavati tisti, ki je sam izoblikovana osebnost.[20] Kasneje bomo pojasnili, zakaj imajo tu nasprotna stališča tako vnete zagovornike.

Na teorijo, ki se naslanja na razvoj velikih možganov (hominizacija) posredno vpliva epigenetični miselni vzorec. Na temelju teorije o diferenciaciji so znanstveniki domnevali, da se personalnost in individualnost med seboj obojestransko pogojujeta in da sta v procesu diferenciacije komplementarna pojma. Tako diferenciacija ne zahteva numerične potrditve, ampak le, da je proces individualizacije bistven element identitete osebe. To dokazuje predvsem razvoj velikih možganov. Tu šele vidimo, kako je individualizacija pomembna za opazovalca dogajanja in kaj bi moralo to pomeniti za njegovo življenje. Nova spoznanja o možganski smrti so spodbudila raziskovanja o razvoju tega za človeka specifičnega in neizpodbitno potrebnega organa, ki omogoča osebno (asociativno) življenje. O centralnem živčnem sistemu se odloča med štirinajstim in petindvajsetim dnevom po spočetju. Konec šestega tedna (42. dan po spočetju) so veliki možgani na taki stopnji razvoja, da je že mogoče meriti možganski tok in je zarodek teoretično tako rekoč sposoben misliti. Če pride do blokade razvoja živčnega sistema (*anancefalus*) po petnajstem dnevu od spočetja, govorimo o zarodkovi možganski smrti oziroma o koncu njegove *človeške* zgodovine. Ponavadi potem pride do spontanega splava. Razvoj velikih možganov in hrbtenjače jasno govori, kako nevarno je zgolj pristati

[18] Zgodnji embrij vsebuje nekako 2-8 celic, morula 16 in več celic.

[19] Prim. F. Böckle, *Medizinisch-ethische Aspekte*, v: *Handbuch der christlichen Ethik* (*HchE*), Freiburg 1979, II, 43.

[20] Prim. V. von Weizsäcker, *Der Gestaltkreis*, Leipzig 1940, 131-169. Gestaltkreis (krog podobe) je psihološko pomagalo. Smisel je biti vnaprej pripravljen *priznati* subjektivnost objekta. V tem odnosu priznavam, da je v vsakem objektu nekaj, kar ne more postati predmet spoznanja. Tisti *nekaj več* je lahko narava.

na epigenetični vzorec. Teorija lahko posredno vpliva na materino odgovornost do otroka v času, ko se nosečnosti še niti ne zaveda. Dinamika rasti je nepredstavljivo hitra in potrjuje komplementarnost duhovnega in telesnega razvoja.[21]

Teorija, ki se naslanja na razlikovanje med človeškim in humaniziranim življenjem, je imela zagovornike med francoskimi znanstveniki in teologi, ki so menili, da zarodek postane človeško bitje šele ko ga mati sprejme. Podlaga teorije je nečloveška. Zdi se, kakor da hoče opravičiti splav v vseh obdobjih nosečnosti. Prav tako se zdi, kakor da bi lahko starši dali otroku vedeti, ali je zaželen ali ne. Nečloveško je misliti, da bi otrok *moral* biti staršem hvaležen za svoje življenje oziroma da njegovo življenje ne bi bilo dar. Nečloveško je trditi, da je dostojanstvo odvisno od priznanja drugih.

Nobena od teorij ne more nadomestiti osebne odločitve, da bom življenje varoval, mu pomagal in ga spodbujal.[22] Kdor se je odločil, da bo varoval življenje, mu bodo teorije v pomoč. Dogajanje je mogoče globlje razumeti z vidika Božje navzočnosti. »Bog je namreč svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor veruje vanj, ne pogubil, ampak bi imel večno življenje« (Jn 3,16).

Na teorije meče senco dejstvo, da jih nekateri razumejo kot razloge za splav ali poskuse. Teorije nedvomno niansirajo človeške odločitve. Podčrtavajo osebne vrednote ali razkrinkajo človekovo neodgovornost. Tako nekateri avtorji menijo, da bi bilo treba število teorij še razširiti[23] ter vsako življenje postaviti na ničelno izhodišče. Ne iščejo začetka, ampak ga hočejo le določiti. Zdi se, da tega stališča niti ni potrebno zavrniti.

4. Antropološki pomen človeškega embrionalnega razvoja

Teorije o začetku življenja postanejo pomembnejše, če jih dopolnimo s tremi antropološkimi razlogi, zasidranimi v biološki stvarnosti: identiteto, možnostjo in kontinuiteto, ter z (neso)razmerjem med začetkom in koncem življenja.[24] Razumemo jih kot zadosten temelj razprave o statusu zarodka in njegovi pravici do življenja. Moj cilj ni pokazati, da je človeška *oseba* nekaj na prvi pogled razločnega, ampak da je tu pomemben tudi trenutek refleksije o burnih dogodkih v osebi, ki sledi temu procesu, in brezpogojno priznanje človeškega življenja, ki se je začelo in se bo razvijalo *kot* človeško življenje. Priznanje osebe ne potrebuje nujno niti verskih premis niti zahtev, ki ne bi popolnoma upoštevale razumskih razlogov. Nasprotno: priznanje osebe v vseh obdobjih človeškega razvoja dvigne

[21] Prim. B. Häring, *Frei in Christus*, Freiburg 1981, III, 28.
[22] Prim. F. Böckle, v: *HChE* II, 44-45.
[23] Prim. G. Virt, *Das Menschenleben an seinem Beginn*, v: J. Gründel, *Leben aus christlicher Verantwortung*, Düsseldorf 1992, III, 90-108.
[24] E. Schockenhoff, *n. d.*, 310-317; M. Junker-Kenny, *n. d.*, 302-324, posebno 309 s.

kvalitativno raven vseh vidikov razvoja, s tem pa tudi tako imenovano razvidnost človeške osebe od začetka naprej.

a) Identiteta

Človek je v vseh obdobjih življenja, od spočetja do smrti, eden in isti. Če ne bi bil isti, ne bi mogel opaziti sprememb. In teh ni malo. Človeški embrij ni 'stvar', ampak nekdo, ki bo nekoč sebi rekel 'jaz'. Do te ugotovitve pride človek šele po retrospektivi. Ko embriju priznavamo temeljne pravice, ki so podobne pravicam odraslih, le razširimo meje *zlatega pravila*, po katerem moramo z drugimi ravnati tako, kot želimo, da bi drugi ravnali z nami.[25] Z zarodki naj bi vsak ravnal tako, kot želi, da bi ravnali z njim, ko je bil še zarodek.

Dovolj je, da se v tej deloma tudi čustveno zgoščeni razpravi spomnimo, da je bil vsak izmed nas, jaz, ti in mi, nekoč zarodek, popolnoma odvisen od drugih. Razlog se ne naslanja na čut hvaležnosti za svoje življenje in ljubezen, ki so mi jo izkazali starši – čeprav ima čustveni naboj razloga izrazito moralni značaj –, ampak kliče le po tem, da bi ravnali po načelu obojestranskosti, po katerem sem preživel jaz in po katerem imajo pravico preživeti današnji zarodki. Moralne obveznosti, da zarodek živi in se ga zaščiti, ne razumemo v negativnem smislu kot prepoved dejanj, ki vodijo v prekinitev nosečnosti ali v zaščito vsake spolne celice, ampak kot premislek o svoji življenjski zgodovini. Richard M. Hare je pokazal na retrospektivno vrednost zlatega pravila. Z zlatim pravilom v rokah v sedanjih okoliščinah ni mogoče biti slep za to, da se je s spočetjem začelo novo življenje. Spočetje ni le naključno mešanje in spajanje genetskega materiala, kajti s spočetjem se je začelo moje, tvoje življenje. V kasnejšem obdobju bo refleksivni vidik pomemben za razmerje med materjo (starši) in otrokom.

b) Možnost

Drugi antropološki razlog se sklicuje na značaj oplojenega jajčeca, ki že v kali vsebuje vse, kar je potrebno, da se bo življenje, ki se je pravkar začelo, razvijalo *kot* človek. »Embrij ni možen, možen je njegov *razvoj*.«[26] Ugovor, češ da v želodu še ne vidimo hrasta, ne zadostuje, da v naravnem procesu, ki se je začel s spočetjem, ne bi videli možnosti razvoja moral-

[25] R. M. Hare, *Abtreibung und die Goldene Regel*, v: A. Leist (izd.), *Um Leben und Tod*, Frankfurt 1990, 132-156; isti, *Moral Thinking*, New York 1981; prim. A. Mlinar, *Zlato pravilo*, v: *CSS* 31 (1997), 213-218; H. Reinders, *The Golden Rule between Philosophy and Theology*, v: *Ethics, Reason, Rationality*, Zürich 1996, 59-77.

[26] D. Tettamanzi, *Bioetica*, Casale Monferrato 1991, 247.

nega subjekta. Poudarili smo, da se bo to življenje razvilo v človeka, ker se razvija *kot* človek od prvega trenutka naprej. Pravice se ne nanašajo na trenutno razvidnost, ampak na celoten proces, ki ga vidim kot retrospektivo.

Možnostim ne smemo pripisovati prešírokega ali preozkega pomena. Preozek je tisti pomen, ki ga med drugim zagovarja J. Harris, ko pravi, da je oplojeno jajčece »*potentially a human being*«.[27] On je to razumel tako, da bo oplojeno jajčece morda res postalo človek, če bo uspela nidacija in razvoj velikih možganov. Na dogajanje ne gleda retrospektivno, ampak le z vidika možnosti, ki jih ima trenutno življenje. Prešírok je tisti pomen, ko bi k možnostim prišteval vse spolne celice. Tak pomen bi izničil vse možnosti in tudi moralno razsežnost tega razloga.

Harrisovo mnenje, češ da naj življenje, ki se je začelo, prepustimo njemu samemu, je našlo številna odobravanja pri bioetikih, ki na preživetje zigote gledajo s statističnega vidika. Ameriški bioetik H. Tristram Engelhardt[28] meni, da ima možnost preživetja le 40% zigot. Na tej podlagi sklepa, da ne ravnamo proti pravicam zarodka, če življenja, ki se je začelo, ne ohranimo oziroma ga končamo. To gledanje ni le rezultat aktualističnega pojmovanja osebe, ampak tudi zapostavlja antropološki pomen genetskega programa. Že Aristotel[29] je razlikoval med možnostjo, ki je v stvari (*energeia*) in golo možnostjo (*dynamai, dynamis*). Dodatno razlikuje med stvarmi, ki so glede na možnosti, ki so jih imele, že to, kar so, in stvarmi, ki so to, kar so, le glede na možnosti, ki jih imajo. Možnost, ki je v stvari (*energeia*), je nekaj obstoječega, bitnega, in je popolnoma nov začetek; ta bo dosegel svoj cilj, če ne bo neugodnih pogojev. Ta možnost izpolnjuje pojem možnega, ki nosi začetek (*arhé*) v sebi. Aristotel svojo misel pojasni z otrokom, ki je že spočet; drugače je, če je otrok le zaželen, zgolj možnost katerih koli staršev. Embrija zato ne moremo imenovati 'potencialna oseba', ker osebe ne razumemo v kvantitativnih kategorijah, pač pa bomo embriju priznali osebo zaradi dejanske možnosti, sposobnosti, ki jo nosi v sebi, da postane moralni subjekt odgovornosti. Danes je poleg možnosti razvoja treba upoštevati tudi možnost vplivati na kvaliteto razvoja.[30]

c) Kontinuiteta

Tretji antropološki razlog, zakaj razširiti pravice na celotno obdobje pred rojstvom, je tako imenovani biološki čas oziroma edinstveni *conti-*

[27] J. Harris, *The Value of Life*, London 1985, 11.
[28] H. T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, New York 1986, 111.
[29] Aristotel, *Metafizika* VII, 1048 b - 1049 a.
[30] K. Ruppel - D. Mieth, *Ethische Probleme der Präimplantationsdiagnostik*, v: M. Düwell - D. Mieth (izd.), *Ethik in der Humangenetik*, 358-379, posebej 373.

nuum življenja, ki ga je mogoče razdeliti na posamezna obdobja šele potem, ko gre za isto življenje v vseh obdobjih življenja, se pravi retrospektivno. Čeprav kontinuiteta do neke mere postavlja pod vprašaj *skokovit* razvoj ter razvojni *pritisk*, pa temu razlogu na poseben način ustreza brezpogojno priznanje osebe od spočetja naprej. Edinstveno v kontinuiteti je to, da v celotnem razvoju ni bistvenih zarez. To poudarjamo zato, ker se tudi zagovorniki splava sklicujejo na to, da *ni* bistvenih zarez v razvoju in da nedoločenost embrija traja poljubno dolgo.[31] Poleg Petra Singerja tudi Norbert Hoerster meni, da bi bilo mogoče refleksivni pojem *trajnega razvoja* poljubno podaljšati ter postanek osebe nastaviti na katerikoli datum po rojstvu.[32]

Biologi so v bistvu prepričani, da je razvoj človeškega življenja trajni proces brez skokov in da je predstava o bistvenih spremembah (skokih) samovoljna. »Razvoj pomeni spremembe, ki se dogajajo ves čas. Če je razvoj vzorec za opis dogajanja, nam lahko služi kot označevalec stopenj. To pa ne sme zamegliti dejstva, da je za razvoj značilna postopnost; opredeljevanje dogajanj in stopenj razvoja pa je arbitrarno.«[33] Zaradi različnih izhodišč v pojmovanju kontinuitete si zgolj od priznanja *trajnosti* razvoja ne moremo obetati nič bistvenega. Toda ta vidik je pomemben, ker prebuja občutljivost za najmanjše prehode. Kdor je zanje občutljiv, si ne bo jemal pravice soditi o prihodnosti na temelju samovoljnih pojmovanj kontinuitete. Oploditev predstavlja nov začetek v genetskem smislu, ne pa v smislu drugih znanstvenih opredelitev.

d) (Neso)razmerje med začetkom in koncem življenja

Poudarili smo, da priznavanje pravic zarodku na osnovi prej imenovanih razlogov temelji na retrospektivni analizi našega življenja. Do aktualnega spočetja prihajamo po refleksivni poti. Ta pot nam je na koncu življenja nedostopna. Če individualno življenje od spočetja naprej razumemo kot nekaj, kar je treba braniti, ali naj potem z istimi merili branimo tudi osebo, ki ugaša? Vprašanja ne postavljamo zato, ker bi hoteli zaostriti merila, po katerih se ugotovi smrt osebe (možganska smrt), pač pa, da bi bili še bolj občutljivi za življenje v embrionalnem obdobju. Ne gre za to, da bi določali trenutek začetka ali konca življenja, ampak da bi že na biološki ravni zaznali razliko med obstojem (delovanjem) možganov

[31] Prim. M. Tooley, *Abtreibung und Kindstötung*, v: A. Leist (izd.), *n. d.*, 157-195; N. Hoerster, *Abtrebung in säkularen Staat. Argumente gegen den § 218*, Frankfurt 1991, 75.

[32] N. Hoerster, *n. d.*, 80; prim. S. Schwarz, *Die verratene Menschenwürde*, Köln 1992, 109-134.

[33] C. Grobstein, *The Early Development of Human Embryos*, v: *The Journal of Medicine and Philosophy* 10 (1985), 214.

pri odrasli osebi oziroma zarodku. Primerjava med *ne več* (možganska smrt) in *še ne* (možgani še niso razviti)[34] zdrži le v primeru, če bi na primer neki dementni osebi odvzeli status osebe zgolj zato, ker ne moremo več zaznati normalnega delovanja njenih možganov. Začetka in konca življenja ne moremo primerjati. Ohranjanje življenja na koncu z vsemi tehničnimi pripomočki je nekaj povsem drugega kot pomoč življenju na začetku. Primerjava je smiselna, če z njo raste pripravljenost, da osebe ne priznavamo le zaradi varnosti, ampak da branimo življenje od začetka do konca.

5. Moralni status embrija v kontekstu reproduktivne medicine

a) Moralni status

Na moralni status zgodnjega embrija vpliva predvsem zavest znanstvenih in strokovnih krogov, da lahko v prihodnosti nekateri tehnični in tehnološki pristopi v medicini pripeljejo do novih znanstvenih spoznanj. *Konvencija o bioetiki* že v preambuli med drugim poudarja, da je treba zaradi vse hitrejšega razvoja v medicini in biologiji »spoštovati človeka kot posameznika in kot pripadnika človeške vrste«, in sicer zato, ker bi »neustrezna uporaba biologije in medicine lahko privedla do dejanj, ki bi ogrozila človekovo dostojanstvo«, ter storiti vse potrebno, da interes družbe ali znanosti ne bi prevladal nad blagrom posameznika. *Konvencija* predvideva sprejem ustrezne zakonodaje v državah, ki so *Konvencijo* podpisale, vendar imajo to vprašanje pravno ustrezno urejeno samo v državah, kjer človeški zarodek ščiti tudi ustava. Z 'moralnim statusom' zgodnjega embrija mislimo tudi na neugoden položaj tega vprašanja spričo ohlapnih pravnih norm in se vprašujemo, če je zgodnji embrij (zigota) res predmet moralnih stališč in moralnega ravnanja in če res prejema vso moralno, ki izvira iz človekovih pravic, predvsem pravice do življenja in do telesne nedotakljivosti, in sicer z namenom, da bi bil zgodnji embrij deležen tudi ustrezne pravne zaščite. Predvsem pa mislimo tudi na to, kako naj bi spoznanja s tega področja bogatila medčloveška razmerja.

To vprašanje danes zaznamuje globoka nedoslednost v odnosu do porajajočega se življenja. Mnenje, da je oseba samo empirično preverljiva lastnost bitja, kakor na primer trdita John Harris in H. Tristram Engelhardt, je logična posledica miselnosti, ki embriju in kasneje tudi fetusu ne priznava vseh pravic oziroma tudi trdi, da jih pravno ni mogoče zahtevati. Tu med seboj soočamo *biti oseba* v moralnem smislu in *biti človek* v biološkem smislu. Za H. T. Engelhardta je to razmerje enosmerno, tako da lahko na primer pravi: »*Not all persons are human, and not all humans*

[34] S. Schwarz, *n. d.*, 72-75.

are persons.«[35] J. Harris[36] prav tako trdi, da je treba razlikovati med dejanskim statusom embrija ter možnostmi, ki se skrivajo v embriju, da postane oseba, ki pa še niso razločne. Očitno je tudi zanju merilo osebe dejanska sposobnost uporabe razuma, tako da embrij v dejanskih okoliščinah ni oseba in ne more razpolagati s pravicami osebe. Na drugi strani pa to vprašanje ni bilo nikoli tako pereče kot danes in ga je treba pojasniti zaradi tehnik reprodukcijske medicine.[37]

Drugo mnenje, ki ga zastopa teologinja Marjorie Reiley Maguire, pravi, da je oseba pogodbeno dejanje oziroma da osebo konstituira odnos. Embrij postane oseba, ko mati sprejme svojo nosečnost (*in the moment when the mother accepts the pregnancy*).[38] To mnenje so zagovarjali tudi že nekateri francoski teologi v sedemdesetih letih.[39] Mati na neki način rodi tudi osebo. Odnos med materjo in embrijem (fetusom) je torej po njenem mnenju fevdalen.

b) Kaj pomeni 'embrij' v biologiji in medicini?

Človek doslej ni nikoli poznal embrionalnega razvoja tako natančno kot danes. V morfološkem, fiziološkem in biokemičnem smislu je embrionalni razvoj tako jasen, da ga lahko zajamemo že v njegovi predzgodovini (zorenje spolnih celic) ter predstavimo kot proces. Medicinska in biološka ponazoritev procesa spočetja in kasnejšega razvoja v materi je zelo zanesljiva in natančna, toda nikoli ali zelo redko jo spremlja zavest o moralnem statusu. Zaradi specifične širitve pomena pojmov današnje bioetične razprave kažejo na trdovratnost prepričanja, da je moralni status filozofski ali interno etični problem, ne pa medicinski. To ni edini primer, kjer se rast znanstvenih znanj na eni ter negotovost glede moralnega statusa in etičnega ovrednotenja embrija na drugi strani razhajata z vedno večjo hitrostjo.

---

[35] H. T. Engelhardt, *n. d.*, 107. Mnenja je, da je do naslova *oseba* upravičen le tisti človek, ki dejansko uporablja pamet.

[36] A. Dyson - J. Harris (izd.), *Experiments on Embryos*, London 1990.

[37] Tu mislim na naslednje metode: intratubarni prenos gamet ali umetna osemenitev (*gamete intrafallopian transfer*, GIFT), oploditev v epruveti (*In-vitro-Fertilisation*, IVF), intratubarni prenos zigote (*zygote intrafallopian transfer*, ZIFT), intracistoplasmatični vnos semena (ICSI), predimplantacijska diagnostika (*Preimplantation Genetic Diagnosis*, PGD). Trenutno so genetske korekture in genetska terapija skrajno omejene možnosti. Z današnjega zornega kota ima največje možnosti genetska diagnostika (PGD).

[38] R. Maguire, *Personhood, Covenant, and Abortion*, v: P. Jung - T. Shannon (izd.), *Abortion and Catholicism*, New York 1988, 100-120; nav. po M. Junker-Kenny, *n. d.*, 305.

[39] Prim. *Lumičre et Vie* 109 (1972), št. 21.

Konkretno vprašanje je, kakšen etični pomen imajo biološke oziroma medicinske kategorije in če tudi te kategorije ne zaslužijo, da jih preverimo v medsebojnem razmerju? Medtem ko je organski in genetski položaj embrija mogoče opredeliti z veliko natančnostjo, bi morda kdo mislil, da bi bilo pametno premisliti, ali ne bi medicini in biologiji prepustili tudi etične problematike. »Nisem prepričana, da biološko in medicinsko znanje zadošča za pojasnitev statusnega vprašanja. Tako upanje bi izražalo naturalistično zmoto. Nekaj drugega je vključiti k pojasnitvi tega vprašanja tudi medicino in biologijo.«[40] To ne pomeni, da sprejemamo samo tisto definicijo embrija, ki jo poznata biologija in medicina, pač pa da so te opredelitve znamenje, da je treba zavarovati status novega življenja.

To je pomembno tudi zato, ker znanstveni pojmi niso enoumni in se med seboj razlikujejo glede na opazovalčevo stališče. Reproduktivna medicina danes z *zgodnjim embrijem* opredeljuje človeško bitje v najzgodnejšem obdobju takoj po spočetju in prvi delitvi (2-8 celic). *Konvencija o bioetiki* predvideva, da bi ta pojem okvirno zaščitili s pozitivno zakonodajo.[41] Do običajnega pojma embrija, ki pomeni obdobje razvoja organov in traja približno 8 tednov (do tretjega meseca po spočetju),[42] moramo upoštevati značaj tako imenovanih totipotentnih celic ter njihove možnosti in omejenost.

Na opredelitev embrija danes vpliva pojem in pojmovanje spočetja. »Ta biološki datum je pravilno izbran.«[43] Tu gre za odločitev, ne za logično razvidnost, za določitev pravnega statusa, ne za to, da bi se dotikali medicinskih in bioloških opredelitev. Pravna in moralna izbira datuma ne prizadene medicinskih in bioloških spoznanj, posebno če mislimo na oploditev v epruveti (IVF). Tu je očitno, da ima reproduktivna medicina dobre in stvarne razloge za to, da je zigota že embrij ter da je s priznanjem statusa odprta tudi pot za to, kako pristopati k temu obdobju življenja. Paradoks je v tem, da je tu odprla pot za razumevanje kasnejših obdobij

---

[40] E.-M. Engels, *Der moralische Status von Embrionen und Feten*, v: M. Düwell - D. Mieth (izd.), *Ethik in der Humangenetik*, 271-301, cit. 276.

[41] Nemški *Zakon o zaščiti embrija* (*Embrionenschutzgesetz*, 1991) embrij opredeljuje »že oplojeno in za razvoj sposobno jajčece od trenutka, ko sta se združili jedri spolnih celic, dalje vsako totipotentno celico, ki jo vzamemo embriju, ki se pod danimi nadaljnjimi pogoji lahko razvije v individuum«. Nav. po R. Keller - H. L. Günther - P. Kaiser (izd.), *Embrionenschutzgesetz*, Stuttgart 1992, 3. Upoštevati je seveda treba dejstvo, da v nemškem primeru zarodek ščiti ustava, od koder omenjeni zakon prepiše tudi sicer znano opredelitev embrija (do tretjega meseca svojega življenja).

[42] Učbeniki včasih navajajo 3 mesece namesto 8 tednov, pri čemer mislijo, da tretji mesec pomeni začetek fetalnega obdobja razvoja, medtem ko embrionalni razvoj še ni povsem zaključen. po R. Keller - H. L. Günther - P. Kaiser (izd.), *n. d.*, 247 ss. V nekaterih učbenikih se obdobje embrija začne šele po nidaciji (diferenciaciji in ugnezdenju) in potem traja 7 tednov. Prim. *Medicinska enciklopedija*, Ljubljana 1983, III, 397.

[43] Prim. R. Keller - H. L. Günther - P. Kaiser (izd.), *n. d.*, 248.

embrionalnega in fetalnega razvoja povezava med strokovnim in moralno-pravnim vidikom, in sicer zaradi vpliva samovoljnih (arbitrarnih) dejavnikov v času od spočetja (IVF) do implantacije.

»Zgodnji embrij (*preembryo*) je z znanstvenega vidika prehodna stopnja med dvema temeljnima razvojnima mejnikoma: oploditvijo, ki zaznamuje genetsko individualnost (*genetic individuality*), in začetno organizacijo razvojno celovitega individuuma (*developmentally unitary individual*).«[44] Norman Ford je predlagal pojem *proembrij*, da bi s tem pokazal, da v tem obdobju še ne gre za embrionalno obdobje, da pa je z genetskega vidika embrionalno obdobje določeno.[45] Anne McLaren trdi, da je to obdobje pomemben mejnik v razvoju, ker bolj kot kasnejša obdobja določa individualnost. »*...once the primitive streak has formed, we can for the first time recognize and delineate the boundaries of a discrete coherent entity, an individual.*«[46]

Mnenja se med seboj oddaljujejo glede na to, ali gledamo na razvoj (*continuum*) ter odvisnost od predhodnih uspešnih stopenj razvoja,[47] ali na moralni status (zgodnjega) embrija. Postavlja se tudi vprašanje, v kakšnem smislu je biološki *continuum* etično relevanten podatek. Zgoraj smo videli, da se na ta argument bolj sklicujejo biologi kot etiki ter da so za tiste, ki razpravljajo o moralnem statusu embrija, pomembni vsi trije vidiki, identiteta, možnost in *continuum*. Zavedajo se, da fenotipske podobe kasnejšega organizma ni mogoče pojasniti samo na osnovi molekularnogenetske sestave; kasnejši organizem kljub vsemu ni *determiniran*.[48] To dejstvo obuja spomin na epigenetski embrionalni razvoj, »kajti tudi če bi imeli na razpolago povsem razvozljan genom nekega neznanega organizma, iz njega ne bi mogli razbrati njegovega dejanskega izgleda.«[49] Poleg obujanja spomina na epigenetski razvoj pa moramo upoštevati kontingentnost sedanjih predstav, zlasti tistih, ki naj bi povsem prekrile starejše predstave o razvoju, in tistih, ki vplivajo na opredelitev fenotipa.

---

[44] C. Grobstein, *Science and the Unborn. Choosing Human Futures*, New York 1988, 81.

[45] F. Norman, *When did I begin? Conception of the Human Individual in History, Philosophy and Science*, Cambridge 1988, 182.

[46] Nav. po E.-M. Engels, *n. d.*, 282.

[47] D. G. Jones - B. Telfer, *Before I was an Embryo*, v. *Bioethics* 9 (1995), 32-49. Avtorja poudarjata, da je vsak poskus razlikovanja med posameznimi stopnjami razvoja podoben poskusu prekinitve procesa. To pomeni, da prehod z ene na drugo stopnjo ni trenuten; kasnejše obdobje predpostavlja prejšnje, med katerima ni jasne trenutne meje. Zato *zgodnji embrij* pomeni moralno pomembno mejo med različnimi obdobji, ki pa jih dejansko ni mogoče utemeljiti, in sicer ne le zaradi totipotentnih celic ter njihovih možnosti.

[48] Prim. G. B. Müller, *Evolutionäre Entwicklungsbiologie. Grundlagen einer neuen Synthese*, v: W. Wieser (izd.), *Die Evolution der Evolutionstheorie*, Darmstadt 1994, 194; E. Heywinkel - L. Beck, *Embryonenentwicklung*, v: *Lexikon der Bioethik*, I, 554-558.

[49] G. B. Müller, *n. d.*, 163.

c) Moralni status in kontekst

Nenehno se soočamo z vprašanjem, kakšen pomen ima razpravljati o etičnem pomenu embrionalnega razvoja in kako lahko ta razprava vpliva na medčloveške odnose. Na nujnost teh vprašanj opozarja dejanski status embrija ter morebitnih postopkov reproduktivne medicine in biologije, ki zgodnjemu embriju ne pripisujeta nobene možnosti oziroma ga vidita praktično popolnoma odvisnega od samovolje matere oziroma odraslega človeka. Čeprav na osnovi genoma ni mogoče napovedati zunanjega izgleda kasnejšega organizma, pa je nedvomno res, da molekularni sestav predstavlja 'notranje' življenje organizma. Če bi biologija oziroma medicina tu ravnala po pravilu 'uspeha' – pri čemer bi bilo edino merilo nastanek organizma – in bi odklonila etične razloge za svoje ravnanje, bi že v tem obdobju odklonila dostojanstvo kasnejšemu individuumu, če bi seveda do njega prišlo. Medicina in biologija menita, da bi za priznanje moralnega statusa potrebovali biološko opredeljiv trenutek, ki bi bil etično dovolj pomemben. Doslej tega soglasja ni, čeprav ne moremo dvomiti, da reproduktivna medicina ve, da poraja človeško življenje.

Kontekst tu očitno pomeni več kot biološka, medicinska, moralnopravna opredelitev zigote/embrija. Pomeni človeški kontekst, na katerega namiguje *Konvencija o bioetiki* ter ponekod že sprejeti pozitivni zakoni, ki opredeljujejo to področje. To vprašanje omenjata tudi *Predlog zakona o postopkih umetne oploditve in ravnanja s človeškimi zarodki* in *Predlog zakona o zdravljenju neplodnosti in postopkih oploditve z biomedicinsko pomočjo.*[50] Govorimo o izbranem biološkem datumu, ki na eni strani daje vtis genetskega redukcionizma, na drugi pa poudarja, da človek ni le nosilec genoma in da je treba upoštevati mnogovrstno razsežnost človeškega življenja.[51] Priznanje osebnega dostojanstva embriju ne more biti le rezultat vzvišenega premisleka, ampak je praktično vprašanje, s katerim izražamo svoje pojmovanje človeka in obveznosti do nerojenega življenja. Na vprašanje, ali človek v vseh svojih obdobjih zasluži skrb in obrambo, kakor da je oseba, odgovorimo s konkretnim ravnanjem, s svojo avtonomnostjo. Ravnali bomo tako, kakor bomo opredelili embrij. Če priznavamo, da je embrij oseba, potem s tem sprejemamo obveznost največje zaščite za različna obdobja življenja in za vse ljudi ter pokažemo, da znamo razlikovati med osebno identiteto ter pripadnostjo človeški vrsti. S tem smo pripravljeni za nadaljnje opre-

[50] Predloga sta bila vložena v parlament kot *Merlov predlog* (14. 1. 1999) oziroma kot *vladni predlog* (29. 3. 1999).

[51] Na enostrankost genetskega redukcionizma je opozoril R. Löw (*Die neuen Gottesbeweise*, Augsburg 1994). Zaščita človeškega genoma in priznanje statusa embrija nikakor ni najvišji dosežek, ki ga je sposoben človek na tem področju.

delitve do bitja, ki je začelo svoje življenje in se bo po vsej verjetnosti razvilo v moralni subjekt.[52]

D. Mieth podvomi v začarani krog opredelitev: »Opredeljujemo tako, ker bi radi ravnali v določenem smislu, in ravnamo tako, ker bi radi opredeljevali v določenem smislu.«[53] S tem je posredno izrekel dvom o smislu opredelitev, ki o možnostih bodočega subjekta predpostavljajo več, kot je dejanskih možnosti embrija, in jim pri tem merila učinkovitosti preprečijo, da bi jim to vprašanje obogatilo njihov odnos do življenja.

Preozki bi bili, če bi ravnanje reproduktivne medicine in udeleženih opravičeval šele z ugnezdenjem, kajti tehnično ravnanje je osredotočeno na spočetje (*in vitro*), priznanje dostojanstva pa na prenos embrija v mater ter zaščito zarodka *in vivo*. Zgodnji embrij nima možnosti, da preživi, če ne pride do implantacije. Zato se posredno vprašujemo tudi o tem, zakaj sploh razvijati tehnike umetne oploditve, če ni namena zaščititi embrij.

Res je, da placenti, ki nastane v maternici in deloma izvira tudi iz embrija (blastociste), nikoli nihče ni priznaval statusa osebe. V tem primeru ni na razpolago premalo, ampak preveč stvari. Placenti ne priznavamo statusa osebe, ne moremo pa mimo konteksta. Ta vprašanja je mogoče le deloma rešiti s teorijami o začetku življenja in antropološkimi razlogi identitete, možnosti in kontinuitete. Kot lahko vidimo, teorije in argumenti čakajo naše stališče, saj praktični značaj priznanja osebe zaznamuje jasno pričakovanje.[54]

Kdor priznava dostojanstvo osebe tako, da je priznanje dostojanstva hkrati njegovo najpomembnejše razpoloženje, s tem podarja moralni status tudi osebam, ki trenutno ne morejo delovati kot osebe. Bolj kot na status *druge* osebe je osredinjen na sposobnost uresničiti moralne cilje, ki si jih je zadal. Temelj dostojanstva osebe je zanj neposredna dolžnost, da bitju, ki še ni aktualna oseba, podari moralni status osebe.[55] Dostojanstvo osebe je istovetno z ravnanjem osebe *kot* osebe. Če sem danes sposoben ravnati kot oseba v odnosu do človeških bitij, ki še niso aktualne osebe, pa bodo, če bom sam ravnal ustrezno sebi kot osebi, jim v bistvu na neki način podarjam status osebe ter omogočam, da bodo nekoč ravnali kot osebe. »*This implies the general prohibition of harming and*

---

[52] E. Schockenhoff, *n. d.*, 312 ss.

[53] D. Mieth, *Geburtenregelung. Ein Konflikt in der katholischen Kirche*, Mainz 1990, 96.

[54] Prim. D. Folscheid, *The Status of the Embryo from a Christian Perspective*, v: *Stuides in Christian Ethics* 9 (1996), 16-21.

[55] K. Steigleder, *The Moral Significance of Potential Persons*, v: E. Hildt - D. Mieth (izd.), *In Vitro Fertilisation in the 1990s. Towards a Medical, Social and Ethical Evaluation*, Aldershot 1998, 241.

killing them.«[56] Podobno trdita tudi Reiner Wimmer[57] in Deryck Beyleveld.[58]

Nekateri, na primer Hille Haker,[59] se sklicujejo na fenomenološke in fenotipske elemente osebe, na časovno omejenost, telesnost in družbeno priznanje, ter menijo, da je treba imeti pri priznanju dostojanstva osebe kar najbolj široka merila. Poudarja, »*that personhood begins much earlier than moral agency*ł« Tako vnaša merilo 'ranljivosti' (telesnosti), ki ga pogreša pri prejšnjih merilih.

Pomemben kontekstualni vidik je brezpogojnost (avtonomnost), in sicer ne le v primeru priznavanja dostojanstva osebe zgodnjemu embriju; to je edina pot, po kateri lahko kdo postane moralni subjekt. Če priznanje dostojanstva osebe pomeni določitev poti k svobodi,[60] pri čemer svoboda pomeni brezpogojno priznavanje svobode drugega, potem je merilo trdno tudi zaradi metafizične analize svobode, in to ne le zaradi dostojanstva osebe. Kdor svobodo razume tako radikalno, lahko vzporedno z njo misli tudi na dostojanstvo osebe, in sicer ne le pri tistih, pri katerih svoboda dejansko prihaja do izraza. Tudi prizadet človek je oseba. Njegov cilj spoznati in ljubiti ni nič manjši od cilja kateregakoli zdravega človeka. Težko je človeško partnerstvo. To ne zahteva le sočutja, ampak temeljitega premisleka, da bom prizadetemu priznal iste pravice, kot jih priznavam sebi. Kajti spoznanje, da ima prizadeti iste pravice kot katerikoli drug človek, se ne more naslanjati na noben znanstven podatek, razlog ali interes družbe. Kdor je ohranil čut za pravice osebe, si je na jasnem, da mora prevzeti delež varstva pravic prizadetih. Matejeva pripoved o poslednji sodbi (Mt 25,31-46) govori o odgovornosti do ljudi, ki ne morejo poskrbeti sami zase. A. Görres s tem v zvezi poudarja, da je napredek v psihologiji prispeval k temu, da se je krščanstvo z novim upanjem lotilo razmerja med boleznijo in grehom tam, kjer ta povezava obstaja.[61] Thomas Pröpper je pojmovanje dostojanstva osebe oziroma svobode postavil na temelj kategoričnega imperativa. S tem je hotel poudariti, da priznanje osebnega dostojanstva zigoti oziroma zgodnjemu embriju ne pomeni, da mora embrij pri tem imeti dobiček. Kajti šele brezpogojno priznanje osebe odpira dilemo, kdo je človek, kdo bo v konkretnem primeru preživel in kdo mora popustiti.

---

[56] Prav tam, 244.

[57] R. Wimmer, *Ethical Aspects of teh Concept of Person*, v: *Biomedical Ethics* 2 (1997), 86-89.

[58] D. Beyleveld, *The Moral and Legal Status of the Human Embryo*, v: E. Hield - D. Mieth (izd.), *n. d.*, 247-260.

[59] H. Haker, *Ethical Responsibility in Prenatal Genetic Diagnosis*, v: *Biomedical Ethics* 2 (1997), 78-85.

[60] T. Pröpper, *Autonomie und Solidarität*, v: E. Arens (izd.), *Anerkennung des Anderen*, Frieburg 1995, 95-112.

[61] A. Görres, *Kennt die Religion den Menschen?*, München 1983, 92.

6. Moralni status embrija z vidika raziskovanja, diagnoze in terapije

Konvencija o bioetiki državam podpisnicam naroča, da v pozitivni zakonodaji opredelijo status zgodnjega zarodka. To je eden od razlogov, zakaj države, ki ščitijo zarodek z ustavo, ne ratificirajo *Konvencije*, češ da je formalna zaščita zarodka v njej preveč ohlapna. *Konvencije* ne ratificirajo tudi tiste podpisnice, ki so to vprašanje uredile s pozitivno zakonodajo že prej in določile bolj liberalno raziskovanje. *Konvencija o bioetiki* je prvi mednarodni pravni in etični dokument, ki zahteva zaščito človeškega genoma pred zlorabo v biološkem in medicinskem razvoju. Besedilo je nesporno v tem, da mora biti blagor človeškega bitja vedno cilj znanosti ali družbe.[62]

Na raziskovalnem področju postavlja natančna navodila. Tudi v državah, ki dovoljujejo raziskave na zgodnjem embriju, je treba storiti vse, da se človeški genom moralno in pravno zaščiti. Moralni status embrija ne pomeni le mojega moralnega zadržanja in ravnanja, ampak nakazuje porazen status embrija zaradi vse bolj mogočne medicinske 'pomoči'. Na tem področju se med seboj zbližujejo vse tehnike. To prebuja upanje, da bo medicina nekoč sposobna bolezni premagati že v kali, po drugi strani pa tudi strahove, da bo znanstveno-tehnična usposobljenost medicine prehitela človekovo moralno usposobljenost ter da je že danes sposobna ustreči nekaterim željam – na primer izboljšati (*enhancement*) posameznika glede na predstave staršev ali družbe – in tako samovoljno in bistveno vplivati ne le na bodoči subjekt, ampak tudi na kasnejše rodove. Nevarnost diskriminacije, 'proizvodnje' ljudi, evgenične zlorabe, škodo za človeško dostojanstvo preverjamo z argumentom *spolzkih tal* (*slippery slope*) in *porušenega nasipa*. Na teh področjih bi moral igrati odločilno vlogo moralni status zgodnjega embrija, čeprav to ni edino vprašanje.

Moralna in pravna zaščita človeškega genoma se praktično povsod sooča z razmeroma liberalno prakso splava. To ni edini razlog, zakaj od formalne zaščite zgodnjega embrija ne smemo pričakovati preveč. Pomem-

---

[62] »Prepovedana je vsaka oblika zapostavljanja posameznika na podlagi njegove genetske dediščine./ Preiskave, ki napovedo dedne bolezni ali omogočajo določiti nosilstvo gena, odgovornega za bolezen, ali odkriti genetsko nagnjenost ali dovzetnost za bolezen, se smejo opraviti le v zdravstvene namene ali za zdravstvene raziskave v zdravstvene namene in samo ob ustreznem genetskem svetovanju./ Poseg, katerega namen je spremeniti človeški genom, se sme opraviti le za preventivne, diagnostične ali terapevtske namene, in to samo, če njegov cilj ni uvesti kakršne koli spremembe v genom potomcev./ Metode oploditve z medicinsko pomočjo se ne smejo uporabiti za izbiro spola bodočega otroka, razen če naj bi se s tem izognili hudi dedni bolezni, vezani na spol./ Kadar zakon dopušča raziskave na zarodkih zunaj materinega telesa (*in vitro*), mora zagotoviti ustrezno varstvo zarodka. Ustvarjanje človeških zarodkov v raziskovalne namene je prepovedano.« *Konvencija o bioetiki*, členi 11.12.13.14.18.

bno je, da se stroka in vsi udeleženi zavedajo, da se mora poskus zajezitve zlorab s pravno-moralnimi predpisi sam zavedati trdnosti oziroma šibkosti tega jezu. Doslej možno in dejansko poseganje na to področje omejuje velika zapletenost postopkov, zlasti ko gre za morebitne genetske korekture in genetsko terapijo; predimplantacijska diagnostika obeta veliko. »Zaradi možnosti, da medicina s pomočjo človeškemu posredovanju življenja premaga ne le duševne in fizične probleme človeške rodovitnosti, ampak preveri tudi genetsko pravilnost posredovanja, kar je mogoče opraviti, preden se zarodek prenese v mater, postaja IVF zanimiva tudi za rizične pare.«[63]

Moralni problem se ne nanaša samo na pomoč in zdravljenje nerodovitnosti, ampak na številne in tvegane poskuse in raziskave, ki nimajo uspeha preprosto zato, ker jim primanjkuje znanja. Diagnostične raziskave so v tem obdobju časovno zelo omejene. Kasnejše genomske analize so obremenjujoče tudi zato, ker konec koncev razlogi za splav navadno ne upoštevajo vseh spoznanj predrojstvene diagnostike in smisla genetskih testov.[64]

Sklep

Na prvi pogled najpomembnejše vprašanje je, kako med seboj spraviti pravice in priznanje dostojanstva, ki je formalno maksimalistična zahteva, in iz tega izvirajoče norme, ki so po naravi vedno minimalistične. Verjetno je na prvi pogled najpomembnejši argument, zakaj zaščititi naravni embrionalni razvoj ter jasno razlikovati med razvojnimi (*Entwicklungspotentialität*) in kvalitativnimi možnostmi (*Qualitätspotentialität*) embrija,[65] dejstvo, da človek s svojo 'ustvarjalnostjo' glede na sedanji položaj v znanosti ne more v ničemer prispevati k ohranitvi različnosti vrst, če pri tem mislimo na ohranitev zdravega genoma.[66] Na prvi pogled je jasno, da so ta vprašanja odprle reproduktivne tehnike v medicini ter da merila varovanja dostojanstva in ustreznega priznanja najzgodnejšega življenja izvirajo iz empiričnih ugotovitev in tveganj 'na robu'. Sodobna znanstvena misel se igra z idejo o pospešenem razvoju in ne ve, ali lahko te procese obvlada. Četudi je res, da novih spoznanj ne bi bilo brez tveganj, pa ne moremo mimo tega, da človek v iskanju novih znanj misli na *predmete*, tudi ko govori o embriju. Zato vpraševanje o moralnem statusu embrija ter vključevanje antropološke refleksije nima le namena dajati hitrih sodb o tehničnih zmožnostih, ampak prebujati zavest o etični razsežnosti tega

[63] J. Römelt, *Theologische Ethik und In-Vitro-Fertilisation*, v: *Studia Moralia* 37 (1999), 357 s.
[64] M. Fuchs, *Genomanalyse: Ethisch*, v: *Lexikon der Bioethik*, Gütersloh 1998, II, 43-45.
[65] K. Ruppel - D. Mieth, *n. d.* 373.
[66] Prim. J. Römelt, *n. d.*, 369.

področja želja, in sicer zato, da bi zmožnosti tehnične kulture vplivale tudi na kulturo, ki jo vodi človek, in obratno. Ob teh podatkih smo zaskrbljeni, ker si hoče človek izboljšati življenjske pogoje, ob tem pa pozablja, da tega ne more potrditi z nobeno izkušnjo. Nezadržna želja *poznati* ustvarja pereče kulturne in civilizacijske paradokse.

Prepletanje medicinskih, antropoloških, moralno-etičnih in pravnih elementov zgovorno kaže na problem nekaterih tradicionalnih opredelitev, ki so same po sebi povsem ustrezne, vendar niso dovolj dialoško oprte. Tu mislim med drugim tudi na prizadevanje Cerkve, kako ohraniti izviren smisel in pomen naravnega okolja in človeškega posredovanja življenja, na drugi strani pa na ozkost esencialistične opredelitve embrija, katerega status določajo tu metafizični razlogi; z njo včasih – verjetno brez posebnih namenov – povezujemo cerkveno oziroma versko razumevanje bistva tega vprašanja. Šele v hermenevtičnem krogu pojmi niso in ne smejo biti le preprosta znamenja, ki pomenijo samo predmete, ampak morajo namesto teh – na prvi pogled jasnih določil – imeti tudi globlje pomene; tako postaneta pomembna ne le okolje in objektivna danost, ampak tudi pomen teh vprašanj za medčloveške odnose. Na hermenevtični ravni poleg dejanskega dogajanja izražam tudi to, kaj *kot* človek vem o človeku *kot* človeku.[67] P. Ricoeur[68] svari, naj bi bili pri filozofski opredelitvi statusa embrija nadvse previdni ter naj bi res mislili na osebo, katere življenje se začne s spočetjem.

Vprašanje je, ali se bo in kako se bo to, kar vemo in kar bi želeli vedeti, odigralo na simbolni ravni. Razprava je pokazala na številna vprašanja, ki so morda nekomu nova, drugi pa so nanje že hiteli odgovoriti in se jim mudi naprej. Neuravnoteženost kaže, da znanstvena spoznanja na tem razmeroma ozkem področju na simbolni ravni – v medčloveških odnosih – ne igrajo praktično nobene vloge. Zaskrbljujoč je instrumentalni odnos. Besede v bistvu pomenijo samo predmete in ne povedo ničesar o tistih, ki jih izgovarjajo.

Povzetek: **Anton Mlinar, Antropološko, moralno in pravno razumevanje začetka človeškega življenja in moralni status zgodnjega embrija**

Posegi na človeškem zarodku kakor tudi vprašanje statusa zarodka niso povsem nova stvar. Šele odkritje strukturalne in funkcionalne sestave molekule DNK (1953) je nedvoumno odgovorilo, da se življenje novega

[67] Prim. E. Schockenhoff, *Normative Ethik. Eine Problemskizze*, v: *Studia Moralia* 35 (1997), 445-473; W. C. Spohn, *Parable and Narrative in Christian Ethics*, v: *Theological Studies* 51 (1990) 100-114; G. Segalla, *Due recenti etiche del Nuovo Testamento in ambiente americano*, v: *Teologia* 23 (1998), 100-114.

[68] P. Ricoeur, *Oneself as Another*, Chicago 1992, 272.

človeškega bitja začne s spočetjem. V sedemdesetih letih 20. stoletja so to vprašanje popolnoma zameglile razprave o legalizaciji splava. V osemdesetih letih je tehnika oploditve *in vitro* zahtevala ponoven premislek o statusu zarodka. Na to posredno opozarja tudi *Priporočilo 1046* Sveta Evrope (1986), ki sicer govori o raziskavah na zarodkih. Ko danes govorimo o statusu zarodka, imamo v mislih dve stvari: človeški genom in status zgodnjega zarodka *in vitro*. Države, ki so status zgodnjega zarodka zakonsko opredelile v začetku devetdesetih let, in podpisnice *Konvencije o bioetiki* (1996), ki so to nalogo sprejele s podpisom omenjenega dokumenta, s tem zavzemajo stališče do drugih perečih vprašanj v bioetiki, ki so povezana z začetnim obdobjem človeškega življenja. V razpravi obravnavam antropološki, moralni in družbeni vidik teh vprašanj.

Ključni pojmi: humana biologija, teorije o začetku življenja, reproduktivna medicina, zgodnji embrij, moralni status embrija

Summary: **Anton Mlinar, Anthropological Interpretation of Beginning of Life and Moral Status of Early Embryo**

Interventions in the human embryo as well as the problem of the status of the embryo are not something completely new. Only the discovery of the structural and functional composition of the DNA molecule in 1953 proved unambiguously that the life of a new human being begins with conception. In the seventies the issue was confused by the discussions on the legalization of abortion. In the eighties the technique of *in vitro* fertilization required a repeated reflection on the status of the embryo. Indirectly, this also follows from the *Recommendation 1046* of the Council of Europe (1986) speaking about the research on embryos. The status of the embryo concerns the human genome and the status of the early embryo *in vitro*. The countries that legally defined the status of the early embryo in the beginning of the nineties and the signatories of the *Bioethics Convention* (1996), who took on this task by signing the said document, are thereby also taking up other pressing bioethical questions connected to the initial period of human life. The treatise deals with anthropological, moral and social aspects of these questions.

Key words: human biology, theories about beginning of life, reproductive medicine, early embryo, moral status of the embryo.

Pregledni članek (1.04) UDK 801.73:23/28 (045)

Anton Drašček

Metafora in (teološka) misel

Vsakršno védenje, tudi teologija, predpostavlja govorico. Teologijo bomo tukaj opredelili po njenem grškem izvoru kot mišljenje in govorjenje o Bogu ali refleksijo vere. V njej postaja Bog »predmet« obravnave. Odtod se nam vsiljujejo vprašanja. Kako človek uspe govoriti o Bogu in kaj sploh hoče povedati, kadar reče Bog? Je človeška govorica ustrezna za teološko razmišljanje? Težo takšnega premisleka čutimo še posebej v našem spreminjajočem se svetu, ki je v veliki meri razkristjanjen. To ne vodi samo v sekularizacijo, ampak v življenje brez Boga in celo v izrecno odklanjanje vere v Boga, v ateizem in agnosticizem ter končno k ideološkim oblikam ateističnega humanizma. V svoji omajani religioznosti je predvsem zahodni svet izpostavljen izzivom svetovnih religij, kot sta budizem in islam, pa tudi izzivom drugih oblik nove ali oživljene religioznosti.

Prav zaradi pomembnosti in obenem zmuzljivosti jezika se je teološka govorica že od začetkov krščanstva izražala v dveh glavnih smereh: v apofatični in katafatični teologiji. Apofatična teologija skuša odkrivati Boga tako, da bolj naglaša to, kar Bog ni (nikalna pot), kot pa to, kar Bog je. Katafatična teologija pa poudarja, kar Bog je (trdilna pot). Vzhodna teologija je bolj apofatična, zahodna pa bolj katafatična. Vzhodni in zahodni cerkveni očetje so se temeljito spopadali s tem vprašanjem in na neki način tudi skušali analizirati jezik ali teološko govorico. V svojem razglabljanju in pisanju so uporabljali številne metafore, zlasti za izrekanje neizrekljivega, saj so menili, da se s podobo ustrezneje približamo Skrivnosti ali središčnim vprašanjem teologije, kot so: spoznanje Boga, razodetje, zgodovinski Jezus, skrivnost vstajenja, struktura Cerkve, tradicija ...

Tudi današnja teološka misel je prepolna metafor, zato je morebiti vredno predstaviti 678 strani obsežno knjigo, ki osvetljuje problematiko metafore z različnih področij: od psihologije, filozofije jezika, do znanosti in vzgoje. Iz takšne pestrosti lahko sklepamo, da je metafora nekaj temeljnega. Psiholog Andrew Ortony je povabil k razmisleku sodelavce in sodelavke[1] omenjenih področij in tako je nastal obsežen zbornik raz-

[1] Naj navedem avtorje in avtorice razprav: Max Black, Richard Boyd, L. Jonathan Cohen, Bruce Fraser, Howard Gardner, Dedre Gentner, Raymond W. Gibbs, Sam Glucksberg, Thomas F. Green, Michael Jeziorski, Boaz Keysar, Thomas S. Kuhn, George Lakoff, Samuel R. Levin, Richard E. Mayer, George A. Miller, Jerry L. Mor-

prav o odnosih med metaforo, jezikom in mislijo: *Andrew Ortony, Metaphor and thought, second edition, Cambridge University Press.* Premisleki in eksperimenti skušajo osvetliti pojmovanja metafore, njene narave in funkcije. Stalno se prepleta vprašanje pristopa k realnosti. Je ta mogoč neposredno ali samo posredno, s pomočjo jezika, opisovanja. Znanost na primer uporablja jezik, ki mora biti nedvoumen in stvaren. Logični pozitivizem z začetka dvajsetega stoletja poudarja, da je realnost stvarno opisljiva, vendar je spoznanje realnosti lahko tudi rezultat mentalne konstrukcije: nastaja skozi interakcijo informacija – kontekst – predznanje.

Obsežna knjiga ne daje dokončnih odgovorov, ampak le razčlenjuje pomembna vprašanja, med katerimi izstopata osnovni vprašanji: Kaj so metafore? (teorija) in Čemu so metafore? (praksa). Pridružijo pa se jim še naslednja vprašanja: Kako lahko razločujemo metaforični jezik od stvarnega jezika? Kako stvaren je stvaren jezik? Zakaj uporabljamo metaforične izraze, namesto da bi natančno in stvarno povedali, kar mislimo? Kako delujejo metaforična izrekanja, kako je sploh možna komunikacija med govorcem in poslušalcem, ko eden govori metaforično in ne reče tega, kar misli? Zakaj nekatere metafore delujejo in druge ne? Kdo naj se pravzaprav ukvarja z vprašanjem metafore: teorija jezika, jezikovne rabe ali mentalne reprezentacije? Ali so procesi razumevanja metaforične jezikovne rabe isti kot za razumevanje stvarne rabe? Ali lahko metafore skrčimo na primerjave? Je takšen pristop ustreznejši za razumevanje narave metafore? So metafore res nujne za prenos znanstvenih konceptov? Katere so nevarnosti pri rabi metafor za opisovanje novih ali problematičnih situacij?

V zadnjih štiridesetih letih se je pokazalo, da je ta predmet neizčrpen. Metafora je tako temeljna kot govor sam in govor tako temeljen kot misel. Navdušeni prijatelji metafore so jo pripravljeni videti povsod, saj predstavlja metafora vrsto lingvističnega izraza, kjer rečemo nekaj in mislimo nekaj drugega, obenem pa je metafora tudi način mišljenja, kar posebej poudarja sodobna teorija metafore. O naravi metafor je od Aristotela naprej razmišljalo veliko ljudi. Večina od njih je v izhodišče svojih misli postavila prav Aristotelovo opredelitev: v metafori eno stvar poimenujemo z imenom druge stvari zaradi podobnosti, ki jo imata obe stvari. Zelo zgoščeno in razumljivo nam to zapiše Alojz Ihan v eni svojih razprav. Pri metaforah gre torej za vzpostavljanje analogij: manj znano, manj predstavljivo stvar pojasnimo tako, da opozorimo na njeno podobnost z bolj znano, bolj predstavljivo stvarjo.

Zaradi Aristotelovega specifičnega, zoženega obravnavanja metafor so vse do danes metafore v glavnem razumljene kot literarno sredstvo, manj pa kot spoznavno orodje, ki nam omogoča ne le pesniti in zanimivo govoriti, ampak predvsem dojemati svet, v katerem smo se z rojstvom znašli. Metafora sploh ni v prvi vrsti pesniško pomagalo, pač pa so bili pe-

sniki le prvi, ki so intuitivno dojeli osnovne mehanizme delovanja človeške psihe, in začeli to izkoriščati za oblikovanje mnogo bolj intenzivnih sporočil, kot si jih sicer posredujemo ljudje v vsakdanjem življenju.

Aristotelovo ozko obravnavanje metafor kot zgolj pesniškega fenomena je še posebej zanimivo ob dejstvu, da je njegov učitelj Platon pomen metafor v procesu spoznavanja sveta razumel mnogo širše in povsem v skladu z današnjimi nevropsihološkimi spoznanji. Platon je poudarjal, da ostane bistvo stvari vedno zunaj dometa naših izkušenj. S svojimi izkušnjami doživljamo le posamezne odseve, projekcije, podobe. Zato je vse, kar se nam zdi, da je naše znanje, v resnici le naše mnenje. Vse, kar lahko o katerikoli stvari spoznamo, so le nekatere od njenih možnih podob in možnih zgodb. Vsa naša spoznanja so torej zgolj podobe, metafore.

Metaforično mišljenje ima torej skrajno omejen in nezanesljiv spoznavni domet. Kljub temu pa je potrebno skromno priznati, da boljših spoznavnih orodij ljudje na žalost nimamo. Če so podobe, s katerimi skušamo primerjati sebe, svet in pojave v njem še tako shematske, približne in izkrivljene, so take »slabe« podobe vseeno edini način, ki nam lepi fragmente sveta, in naše lastne fragmente v celoto, za silo pregledno in prijetno. Sheme in podobe, ki nam lepijo svet, se nam včasih zdijo tako dragocene in nadosebne, da smo za njihovo ohranitev pripravljeni celo umirati in ubijati v vojnah. Podobe nam konstituirajo sebe in svet okoli nas.

Metafora je prostor, v katerem se je mogoče gibati kot v realnosti. Z modernejšimi besedami: metafora je navidezna (virtualna) resničnost, podobna tisti, ki nam jo lahko v današnjem času simulirajo računalniški programi. Virtualna resničnost je torej samo vizualizacija pojava, ki ga človeštvo pozna že tisoče in desettisoče let in ga imenujemo metafora. Dobra metafora nam nudi tako prepričljiv duhovni prostor, da lahko v njem spoznavamo in uresničujemo stvari, ki jih v realnosti ne moremo ali si jih ne upamo – v metaforah pa se gibamo brez strahu in zaradi tega povsem svobodno. Ker je metafora predvsem duhovni prostor in ne usmeritev, je njen vpliv na ljudi mnogo kompleksnejši, predvsem pa manj predvidljiv kot npr. vpliv enosmerne logike. Naš način dojemanja je metaforičen. Eden od mnogih možnih. Metafora je edini miselni pripomoček, s katerim lahko pridemo do česa novega. Naša spoznanja so vedno zgolj podobe, metafore. [2]

Dolga stoletja, od Aristotela do strukturalistov, se je z metaforo, drugimi tropi in s figurativnim jezikom ukvarjala retorika. V novejšem času

gan, Georgia Nigro, Andrew Ortony, Rebecca S. Oshlag, Allan Paivio, Hugh G. Petrie, Zenon W. Pylyshyn, Michael J. Reddy, David E. Rumelhart, Jerrold M. Sadock, Donald A. Schon, John R. Searle, Robert J. Sternberg, Thomas G. Sticht, Roger Tourangeau, Mary Walsh, Ellen Winner.

[2] Prim. Alojz Ihan, *Metafore kot spoznavno orodje pesniških, znanstvenih in religijskih sistemov* v: Sodobnost 10, Ljubljana 1996, 823-829.

pa nekateri literarni teoretiki (na primer semiotiki) kritizirajo razlikovanje stvarno-simbolno, medtem ko ga novi kritiki povsem sprejemajo. Mnogi avtorji v tem zborniku poudarjajo, da je jezik v celoti metaforičen.

Od tega se razlikuje semantično gledišče, ki postavlja metaforo v okvir stavka in je stavek nosilec pomena. Tudi v tej knjigi se vrste različni pogledi. Prvi trije oddelki obravnavajo teoretsko plat metafore, medtem ko se četrti in peti spogledujeta z uporabo metafore v znanosti ter pri vzgoji in izobraževanju.

Teorija in njena uporabnost v enem zborniku

V tej kratki predstavitvi tako raznoterega in tematsko razpršenega zbornika se bom omejil samo na tiste razprave, ki bi mogle biti relevantne tudi za teološko misel, druge pa bo moral, kdor bo želel, prebrati vsakdo sam.

V prvem tematskem sklopu razgrnejo raziskovalci svoja spoznanja pod naslovom: Metafora in pomen(jenje). Najprej nastopi Black (Še več o metafori), ki se posveča predvsem »kognitivnim vidikom« določenih metafor v znanosti, filozofiji, teologiji in v vsakdanjem življenju. Zanima ga, ali morejo metafore razločno predstaviti vpogled v »kako stvari so«. Sprašuje se, v čem je »skrivnost« metafore. Uporabnik metafore nekaj reče in pri tem misli nekaj drugega, tako hoče z običajnimi sredstvi doseči neobičajni učinek. Gre za metaforično izjavo, ki obsega navedbo celotnega stavka ali niza stavkov, vključno z ustreznim verbalnim ali neverbalnim kontekstom, potrebnim za razumevanje dejanskega ali pripisanega govorčevega mišljenja. Ista metaforična izjava lahko sproži različna in celo sporna branja. In tako je razvil interakcijsko teorijo. Metaforična izjava je besedno dejanje, ki potrebuje kreativni odgovor pristojnega bralca/poslušalca. Ta interakcija sproži premike v govorčevem in v ustrezajočem poslušalčevem pomenu. Zato moramo brati »med vrsticami«, kajti dvoumnost je nujni stranski proizvod sugestivnosti metafore. Dobra metafora vpliva na svojega izdelovalca, ga kdaj prizadene ali zagrabi. Kaj pomeni misliti o nečem (A) kot o nečem drugem (B)? Zakaj hočemo videti A kot metaforični B, ko pa dejansko ni B? Zato, ker so vsakdanji jezikovni viri pogosto nezadostni za izražanje našega čutenja bogatih skladnosti medsebojnih odnosov in analogij konvencionalno ločenih področij: včasih je to mogoče izraziti samo metaforično. Prav gotovo velja to še posebej za teološko izražanje.

Kako spoznamo metafore? To spoznanje je odvisno od našega splošnega vedenja o metaforični izjavi in od naše specifične sodbe, kdaj je metaforično branje bolj zaželeno od stvarnega branja. Metaforična izjava namreč spreminja odnose med označenima stvarema (glavnim in pomožnim predmetom) in tako včasih povzroči novo spoznanje ter razu-

mevanje. Svet je opisan, viden z določene perspektive. In takšno perspektivo lahko ustvarjajo nekatere metafore. Včasih omogočajo razumevanje, »kako stvari so« v realnosti.

Medsebojna nasprotovanja

Tudi stvarni pomen ni tako enoznačen, kot bi si mislili, pribije Rumelhart (Nekateri problemi s pojmovanjem stvarnega pomena). Kajti figurativni jezik se v otrokovem govorjenju pojavi od samega začetka, kar znova potrjuje, da je metafora človekova vsakodnevna spremljevalka. Otrok pogosto uporablja pojme neobičajno in »nestvarno« ali »metaforično« (odpreti okno, odpreti TV...). Gre za razširitev pojmov z enega področja na drugo, saj je metafora v našem govorjenju naravna in splošna in nima posebnega statusa. A kljub temu se pojavi vprašanje, kako naj ocenjujemo izrečeni pomen. Stvarni in izrečeni pomen sta običajno ista. Isti problemi se pojavijo za stvarni kot za figurativni jezik. Izrečeni pomen je torej produkt našega družbenega vedenja. Velik del običajnega jezika temelji na metafori. Pogosto imamo močno intuicijo o tem, kaj je stvarno res in kaj je samo metaforično res (Janez je hladen). Kadar govorimo o abstraktnih pojmih, izberemo jezik z enega ali drugega konkretnega področja. Primer tega je naše govorjenje o mišljenju (imam v glavi, pride v glavo, na pamet ...), kjer za govorjenje o stvareh, ki so že po značaju neprostorske, uporabljamo prostorski model. Večina metafor deluje kot sklicevanje na analogije, ki združujejo dve področji.

Problem metafore zadeva razmerja med besednim ali stavčnim pomenom na eni strani ter govorčevim ali izrečenim pomenom na drugi strani, meni Searle (Metafora). Metaforični pomen je vedno govorčev pomen. Teorija metafore naj bi razložila: kako lahko poslušalec razume govorčev pomen, saj sliši le stavek z drugim besednim in stavčnim pomenom, ter kako lahko govorec misli nekaj drugega od dobesednega pomena izrečenega stavka. V stvarnem izrekanju govorec misli, kar reče: stvarni stavčni pomen in govorčev pomen sta ista, v metaforičnem izrekanju pa se to, kar govorec misli, razlikuje od tega, kar reče. Omejimo se na najpreprostejše. Splošna oblika metaforičnega izrekanja je v tem, da govorec izreka stavek oblike S je P in metaforično misli S je R. Teorija metafore mora razložiti, kako je mogoče izrekati S je P in misliti ter sporočati S je R.

Metafora domuje v treh področjih: v jeziku, pojmih in svetovih, piše Levin (Jezik, pojmi in svetovi: tri področja metafore), ko primerja Searlovo in Davidsonovo teorijo. Metafore spadajo izključno v področje rabe, meni Davidson. Kadar govorec uporablja metaforo, ve, da je napačno, kar reče, in tedaj hoče, da poslušalec vzame to kot metaforično. Za Searla je problematični prostor med tem, kar stavek pomeni, in tem, kar govorec *hoče*, da pomeni; za Davidsona pa obstaja takšen prostor med tem, kar

stavek pomeni, in tem, kar poslušalec ali bralec *interpretira*, da pomeni.

Searle, Lakoff in Johnson trde, da za metaforičnim izrekanjem leži govorčev mentalni konstrukt. Za Searla predstavlja ta konstrukt nemetaforični pojem; za druga dva pa je tudi ta konstrukt sam metaforičen. Naš jezik je začinjen z izrazi, kot so: »Uničil sem njegov argument«, »Napadel sem njegovo glavno trditev« ... (119). V naših mislih je metaforični koncept. Obe teoriji prispeta do neke racionalizacije rečenega. Za Searla je to funkcija pragmatike, za druga dva pa to izvira iz prepričanja, da konceptualne metafore v celoti določajo pogled na »resnico« in resničnost. »Metaforični koncepti strukturirajo naša dejanja in misli. To so metafore, od katerih živimo« (120).

Pragmatiki metafore ugovarja Morgan (Pripombe k pragmatiki metafore). Metafora lahko temelji ne samo na v stvarni pomen vpletenih lastnostih, ampak tudi na asociacijah, mitih in na vedenju o stvareh, na katere se nanaša v stvarnem pomenu. Metafora ni lastnost stavka, ampak stvar tega, kaj kdo *stori* z izrekanjem stavka. Metafora je torej izražena z govornim dejanjem. Poslušalec ali bralec si mora predstavljati, kakšen bi bil svet, če bi bil stavek resničen. Metafora je lahko zgrajena na mitičnih podobnostih, za katere vsakdo ve, da niso povsem resnične in takšne naj bi bile »uskladiščene metafore«. Morgan meni, da je metafora naravna funkcija razuma.

Pojmovanje metafore nekdaj in danes

Klasične teorije jezika so od Aristotela dalje gledale na metaforo kot na stvar jezika in ne misli. Lakoff pa posreduje sodobno teorijo metafore (Sodobna teorija metafore). Vodilni pesniški metaforični izrazi niso v jeziku, ampak v misli; so premeščanja iz enega konceptualnega področja v drugo *(cross-domain mapping)*. Locus metafore je v načinu, kako konceptualiziramo eno mentalno področje s pojmi drugega področja. Metafora je središčna za običajno naravno jezikovno semantiko. Vsakdanji abstraktni pojmi (čas, stanje, menjava, vzročnost, namen) se pokažejo kot metaforični. Sodobna teorija trdi, da je metafora prvotno konceptualna, konvencionalna in del običajnega sistema misli in jezika. Locus metafore je misel. Metafora je glavni in nujni del našega običajnega načina dojemanja sveta. Naše vsakdanje obnašanje odseva metaforično razumevanje izkušnje. Metafora vpleta razumevanje enega izkustvenega področja s pojmi drugega področja (ljubezen je potovanje). Lahko je razumljena kot premeščanje iz izvirnega področja (potovanje) v ciljno področje (ljubezen). Metafore so premeščanja, nizi konceptualnih skladnosti, stvar misli in uma. Premeščanje je konvencionalno, je fiksni del našega miselnega sistema. Metafora je stvar mišljenja, ni v besedah samih, ampak v mental-

nih podobah. Te izkušnje imajo strukturo, ki gradi na dejstvu, da večino tega, kar vemo, prej vidimo, in če nekaj vidimo, potem vemo, da je resnično. Metafore so lahko uresničene v razumljivih imaginativnih izdelkih, kot so karikature, risanke, literarna dela, sanje, vizije, miti, lahko pa v manj razumljivih: telesnih simptomih, družbenih praksah, zakonih, tujih politikah ...

Razumevanje metafore je psihološki proces

Psiholog in obenem urednik tega zbornika Ortony se ukvarja z vlogo podobnosti v primerah in metaforah (Vloga podobnosti v primerah in metaforah). Metafora je vrsta jezikovne rabe, medtem ko je primera vrsta psihološkega procesa. Metafore raztegujejo jezik onkraj njegove elastične meje. V svojem prispevku skuša razložiti, kako lahko metafora človeku olajša učenje in predlaga tri teze: teza zgoščenosti: metafore prenašajo dele izkušnje iz dobro znanih kontekstov v manj znane; teza živosti, jasnosti: zaradi večje slikovitosti, konkretnosti ali jasnosti »polnokrvne izkušnje«, ki jo prikliče metaforični prenosnik, metafore dopuščajo in vtisnejo mnemotehnično učenje; teza neizrazljivosti: določeni vidiki naravne izkušnje niso vkodirani v jezik, zato jim metafore nudijo posebna sredstva.

Miller razpravlja o podobah in modelih, prispodobah in metaforah. Metafora je skrajšana prispodoba. V 19. stoletju se je takšna misel imenovala apercepcija (zaznava). Tedaj je Herbart trdil, da se novih stvari naučimo s povezovanjem z že znanimi stvarmi in na tem prepričanju je zgradil svojo vzgojno psihologijo. Poglejmo nekoliko psihologijo branja. Kadar kdo bere odlomek in ga razume, mora novo informacijo povezati s splošnim vedenjem, z »aperceptivno maso« ter s svojo notranjo predstavo samega odlomka. Dodana nova informacija postane del stare, ki ji bo kasneje dodana nova in tako raste »tekstualni koncept« kot donos branja. Kaj se dogaja, kadar beremo prozni odlomek? Spreminja nas. Ko zaključimo z branjem, imamo nekaj, česar prej nismo imeli. Nastane psihološki problem, kako označiti spremembo, ki nastopi v bralcu, ko je skrbno bral odlomek. Eden od pristopov je introspektiven. Z branjem sestavljaš podobo kot del procesa razumevanja odlomka in ta podoba ti pomaga, da se spomniš prebranega. Konstruktivni proces rezultira v spominski podobi, selektivni proces pa v zbirki možnih dejanskih stanj, ki ustrezajo napisanemu odlomku. Bralec izbira med nizi možnih dejanskih stanj, ki so »modeli« odlomka, semantični modeli, še abstraktnejši od spominskih podob. Bralcu je dan tekst, serija stavkov. Bralec ima oboje: spominsko podobo in model. Kombinacijo podoba-model, ki se pokaže med procesom branja, imenujmo bralčev »koncept« odlomka. V »sintezo« tega koncepta so vpleteni konstruktivno selektivni procesi. Da bi bralci razu-

meli odlomek, morajo povezati tekstualni koncept, ki ga sintetizirajo z lastnim splošnim vedenjem in prepričanjem. Za razumevanje stavka moraš vzpostaviti poseben odnos med konceptom, ki ga stavek izraža in svojim splošnim poznanjem sveta. Stavek razumeš, če poznaš pogoje, pod katerimi bi ga kdo lahko uporabljal. Raba pogojev je avtorjevo »ozadje« tistega, kar reče. Resnica v modelu mora ostati različna od resnice v tako imenovanem realnem svetu ali v našem splošnem poznanju tega sveta. Če kak avtor reče x je y, ko dejansko vemo, da ni tako, si moramo predstavljati svet, kjer bo to veljalo. Tukaj sta dva svetova: svet teksta in svet realnosti.

V razumevanju metafor morajo biti trije koraki: prepoznanje, rekonstrukcija in interpretacija. Metafore povzročajo problem apercepcije, ker bralčev tekstualni koncept izhaja iz znanih dejstev o realnem svetu. Pri interpretaciji je nujno iskati tekst in kontekst avtorjevega ozadja. Rekonstrukcija in interpretacija sta procesa v interakciji. V novih metaforah se ne spreminja pomen besed, ampak naše prepričanje in občutje stvari, na katere se besede nanašajo. Bralec si mora zamišljati svet, v katerem je metafora resnična.

Winnerjeva in Gardner (Metafora in ironija: dve ravni razumevanja) primerjata metaforo in ironijo ter zagovarjata razlikovanje med dobesednim in nedobesednim. Govorci pogosto ne rečejo tistega, kar mislijo. Pri dobesednem in nedobesednem izrekanju mora poslušalec preseči rečeno, da bi lahko sklepal, kaj je mišljeno. Izjavo: »Zunaj dežuje« lahko razumemo (odvisno od konteksta): Vzemi dežnik, piknik odpade, sem ti rekel ... V dobesednem in nedobesednem sporočilu govorci vedno mislijo več, kot rečejo. Vprašanje je obratno: ali govorec misli, kar je rečeno. V dobesednem sporočilu govorci mislijo, kar rečejo in še več, v nedobesednem pa ne mislijo tega, kar rečejo. Razlikovanje med dobesednim in nedobesednim sporočilom ostaja v razmerju med rečenim in mišljenim. V dobesednih izrekanjih je to razmerje skladnost, v nedobesednih pa neskladnost. Poslušalec mora sklepati ali »odkriti« govorčev pomen. Ob primerjavi metafore in ironije opazimo, da imata skupno strukturo. Obe temeljita na pragmatičnem nasprotju: kar govorec reče, je namerno in nasprotno načinu govorčevega poznavanja sveta. V odnosu med rečenim in verjetim ali mišljenim pa se razlikujeta v strukturi: pri metafori je med rečenim in mišljenim podobnost, ki je lahko predobstoječa ali pa je nastala z metaforo; pri ironiji pa je med rečenim in mišljenim nasprotje: na primer natakar v restavraciji gosta polije z juho in ta vzklikne: »Čudovito!«

Pedagoška uporabnost metafore

Zadnji sklop razprav v tem zborniku je morebiti najbolj uporaben, predvsem za razumevanje kako se posredujejo spoznanja, vrednote, izkuš-

nje in najbrž bi lahko pripomogel k usposabljanju za prenos učenja in razumevanja od znanega k neznanemu. Med mnogimi posredovalci, učitelji, vzgojitelji, voditelji se najdejo tudi teologi. Vsem tem naj bi metafora olajševala zahteven in dolgotrajen proces prenašanja znanega na učence. Najprej spregovori Mayer (Instruktivna metafora: metaforična pomoč učenčevemu razumevanju znanosti) kako metafora pomaga učencu razumevati znanost. Metaforični jezik lahko pospešuje učenčevo razumevanje znanstvenih opisov in razlag. Znanstveni jezik uporablja opis, ki se nanaša na specifikacijo odnosov med opazljivimi spremenljivkami. Te so lahko izrečene kot verbalna pravila ali kvantitativni zakoni. Razlaga pa se nanaša na mehanizme, ki podčrtujejo in spajajo opisna pravila. Obstajata dobesedni in konstruktivni jezik. Dobesednost počiva na ideji, da znanstvena komunikacija vključuje direkten prenos informacije med osebami - temelji torej na metafori poučevanje-kot-prenašanje (učenje-kot-sprejemanje). Konstruktivizem pa temelji na ideji, da je človeško razumevanje rezultat učenčeve mentalne konstrukcije - temelji na metafori učenje-kot-konstrukcija. Konstrukti kot: učenje-kot-preizkus-domnev ali učenje-kot-krepitev-odgovora so lahko uporabni, ker služijo kot metafore mehanizmov, ki podčrtujejo učenje. Dobesednost je bila znak spoznavne znanstvene revolucije v zvezi z računalniško simulacijo in umetno inteligenco. Znanstveni jezik mora nuditi ne samo natančne opisne informacije, ampak tudi ključe, kako jo razumeti in razlagati. Eden od najpreprostejših in najnatančnejših načinov posredovanja znanstvene informacije učencem je v kvantitativni obliki obrazca. Metaforo rabijo učenci za razumevanje, kako znanstveni obrazec vpliva na njihovo sodbo o reševanju problema. V uspešnem znanstvenem reševanju problema je kvalitativno razmišljanje pred kvantitativnim. Prvotni cilj znanstvene edukacije je pomagati učencem tvoriti kvalitativne modele, ki jim bodo pomagali razumeti znanstvene opise in razlage. Učenci pridobijo znanstveno razumevanje, kadar so sposobni sestaviti modele za učenje novega sistema. Metafore lahko pomagajo učencem pri razumevanju znanstvenih opisov in razlag, kako stvari delujejo..

Petrie in Oshlagova (Metafora in učenje) soglašata, da so teorijotvorne metafore *(theory-constitutive)* integralni deli strukture teorije. Vse teorije vsebujejo takšne metafore in njihova uporabnost obsega oboje: sposobnost pomagati pri učenju teorije in induktivno uspešnost v vodenju nadaljnjega raziskovanja v teoriji. Metafora nekoga usposobi za prenos učenja in razumevanja od že znanega k manj znanemu. V pedagoški rabi je metafora eden od glavnih načinov, kako preskočiti epistemološko brezno med starim in radikalno novim vedenjem. Izkušnja ni nikoli direktna izkušnja sveta, kakor je, ampak je delno sestavljena z našimi načini predstave in razumevanja, z našimi shemami, besedili ali mentalnimi modeli. V nekaterih primerih se učimo s spreminjanjem naših predstav. Rezultat

spremenjenih predstav imenujemo povsem novo spoznanje. Metafora lahko nudi racionalni most med znanim in povsem neznanim, med danim kontekstom razumevanja in njegovim spremenjenim kontekstom. Glavno vprašanje za nas je, kako je možno povsem novo spoznanje, kako je mogoča racionalna sprememba shem. Povsem novo spoznanje je rezultat spremembe v načinih spoznanja. Proces pridobivanja popolnoma novega znanja poteka takole: »nepravilni korak« (učenec zaznava situacijo kot problematično, kar zahteva nekaj kognitivne dejavnosti); »najdenje metafore« (učbenik ali učitelj); metafora vodi dejavnost; korekcija dejavnosti. Učitelji lahko uporabljajo metafore, da bi povzročili strukturalne spremembe v kognitivnem aparatu učencev. Čeprav razumevanje metafore omogoča učencem pridobitev povsem novega spoznanja, pa tvorba metafore zahteva neko poznavanje vsebine. Učenci se lahko uče delati metafore in tako oblikovati nove povezave, nova videnja stvari in nove razlage. Predstavljajmo si vzgojitelja, ki izjavi: »Učitelj je oplojevalec obetajočih učencev«. Za razumevanje te metafore je nujno, da učenec ve nekaj o učiteljih: kje, s kom in kaj delajo; in nekaj o oplojevalcih: kje, s čim in kaj delajo. Tako odkrijemo analogno razmerje: kar je učitelj otrokovemu razumu, je oplojevalec rastlinam, to je spodbujevalec rasti in razvoja. Kar učenec sedaj konstruira v svojem umu, je spoznavna struktura, ki sploh ni nakazana v govorčevem jeziku: »Učitelj spodbuja razvoj učenčevega uma.« Ta struktura je tretja struktura, ki sestoji iz odnosa(ov) med danima področjema. Kadar je metafora upoštevana kot sredstvo komunikacije, je pozornost usmerjena na njeno rabo za izmenjavo informacije med govorci in poslušalci. Intuitivna raba metafore kot sredstva misli pa razširja naše zmožnosti zaznavanja odnosov v perceptualnem področju tudi na razumevanje odnosov v konceptualnem področju. Večkratna raba metafor lahko okrepi moč analize in sinteze. »Kakor teleskop lahko prinese spoznanje, ki spremeni naše glavne trditve o nas samih in o naravi našega univerzuma, tako raba metafor lahko spremeni naše razumevanje sebe in sveta okrog nas« (631).

Metafora pomaga teologiji

Ob tovrstnih spoznanjih se nam zastavlja vprašanje govorice v teološkem razmišljanju. Religiozna govorica je mitična in večidel metaforična. Metafora je sestavni in nepogrešljivi del religiozne govorice. Skušajmo sedaj strniti vsa morebitna nova spoznanja iz omenjenih razprav. Metafora je lingvistični izraz, spoznavno orodje, način mišljenja, ki konceptualizira naše dojemanje sveta ter določa gledišče, od koder zremo na svet ali problem, ki ga želimo obravnavati. Kadar govorimo o abstraktnih, neopredeljivih pojmih, takrat izberemo jezik s konkretnega področja. Najbolj se to kaže na področju religije kot enem izmed pomembnih deja-

vnikov, ki oblikujejo civilizacijo. Tudi najbolj ateističen človek implicitno potrjuje svoj ateizem glede na religiozni svet družbe, v kateri živi. Gre za temeljno teološko vprašanje kdo je Bog in to nas že prisili v metaforičnost. Predstavljamo si ga s svojimi omejenimi spoznavnimi sredstvi. Pripisujemo mu lastnosti, ki se zde neločljive od njegovega obstoja: Bog je večen, zunaj časa in smrt ga ne zadeva. On je povsod v svetu in zunaj sveta. Ni ujet v prostorske omejitve. Bog je imetnik oblasti in vedenja. Bog ve in zmore vse. Je gospodar dobrega in zlega, lepega in grdega, je najvišji sodnik človeških dejanj. Mnogo ljudi 20. stoletja veruje v Boga, toda odnosi s tem Bogom so lahko zelo različni: intimnost, spoštovanje, strah ali brezbrižnost. Pogosto je Bog upoštevan kot človekova udobna iznajdba, uporabna za obvladovanje bojazni, beg pred odgovornostmi ali razlago nerazumljivega.

Uporabljana govorica poudarja Božjo drugačnost in s tem prepad, ki zeva med njim in svetom. Takšna govorica hoče zavarovati Božjo skrivnostnost in drugačnost, ki jo religiozna govorica vseskozi upošteva s svojo uporabo metafor in mita. Karkoli povemo o Bogu, je to prispodoba ali metafora. O Bogu govorimo antropomorfno, kar pomeni, da izhajamo iz našega izkustvenega sveta in človeške lastnosti ali dejavnosti pripisujemo tudi Bogu. V človeški glavi obstaja ideja Boga. Ta pa je lahko znanstvena hipoteza stvarjenja sveta, lahko je ime, ki ga je človek že v prazgodovini dal celoti nejasnih sil, ki dajejo slutiti obstoj najvišjega vsemogočnega Bitja. In tudi vera je rezultat dolgega notranjega potovanja, ko človek prosi Boga, za katerega se ne meni, naj mu postane očiten, naj se mu razodene. Kako to razlagati? Nobeden od naših čutov nam ne zagotavlja njegove navzočnosti: ne vidimo ga in ne slišimo. O tem torej lahko govorimo samo metaforično. Naj verujemo v Boga ali ne, človeški duh je zaskrbljen za neskončnost, za smisel življenja, išče vzroke krivičnosti in trpljenja, razloge za upanje v življenje po smrti. Končno si vsakdo uredi življenje tako, da si ustvari neko filozofijo, najpogosteje pogojeno z velikimi miselnimi tokovi. In tako je človek lahko svobodomislec, privrženec neke obstoječe religije ali filozofije, lahko se umesti nekam vmes ali pa sprejme verovanje v več božanstev. To bolj ali manj strukturirano verovanje je pogosto tako živo, da je za človeka najbistvenejše v njegovem življenju. Verovanje v Boga se pogosto artikulira okrog neke religije, katere doktrina je natančno določena in pogosto metaforično izražena.[3]

Že samo dejstvo metafore in drugih tropov dokazuje nemoč človeške govorice, kajti obstaja veliko stvari in življenjskih situacij, ki jih ni moč ubesediti, ampak ustrezneje upodobiti z metaforo. To pa nikakor ne pomeni, če je vse metafora, potem je vse izmišljeno ali le plod človekove domišljije. V trenutku, ko odpremo Sveto pismo, smo že na poti v meta-

[3] Prim. Michel Malherbe, *Les religions de l' humanite*, Criterion, Paris 1997, 29-33.

forični svet. Galerije podob, vrt glasov. Tukaj se takoj lahko spomnimo na Jezusov način poučevanja. Na zastavljena vprašanja je vedno odgovarjal s prilikami in te so bile vzete iz poljedelskega ali živinorejskega življenja, kar pomeni, da je bila slehernemu učencu zelo domača in razumljiva. Prilike je Jezus uporabljal kot metafore in šele tako jih lahko razumemo (npr.: o sejalcu, dobrem pastirju, vinski trti ...) Jezus sam uporablja metafore tudi za označevanje svoje identitete: pot, luč, vinska trta, kruh, vrata ... Njegovi učenci pa naj bi bili sol in kvas, luč na gori ... V svojem nauku nam Jezus razlaga, da je človek Božja podoba, Božja ustvarjenina.Vsakdo mora odigrati svojo vlogo in najti svoje individualno mesto v Božjem načrtu, v katerega je vključena tudi smrt kot prehod v onostranstvo. Skoraj v vseh religijah so navzoče teorije o onostranstvu, o tem, kar nas čaka po smrti, o razvoju sveta. V globini nas samih je sled nečesa: ne gre za prazno upanje, kako znova najti mladost, postati lep ali pameten, ampak je bolj to, kar slutimo, ne da bi natančno opredelili, naša skladnost z »večnim življenjem«. To si lahko samo metaforično predočimo. Poskus pristopanja k Bogu, najsi bo z razumom ali s srcem, nas vodi v brezdanjo vrtoglavico. Bog nas neskončno presega. Božji načrt, pri katerem sodelujemo, se zdi kakor preprosta in pretirano idilična shema, po kateri skušamo razumeti in obvladovati svojo usodo.

Omenjene teoretske osnove razumevanja metafore z različnih gledišč bodo pomagale tudi teologiji kot govorjenju o Bogu, kjer je figurativna govorica nenadomestljiva. Teologija kot priprava, analiza in razvoj »deja vere« je vedno v kontekstu zahtev razuma in odnosov med vero, kulturo ter velikimi religijami. Odgovarjati mora na sedanje probleme ljudi in njihovega okolja. Njena vloga je racionalna refleksija krščanskega razodetja in njegovega izročanja v Cerkvi. Biti mora teologija dialoga in meje, saj stopa v stik z zgodovinskimi religijami: hinduizmom, budizmom, islamom; stopa v stik z modernim ateizmom, posebej Marxa, Freuda, Nietzscheja; stopa v stik z različnimi oblikami religiozne brezbrižnosti v sekulariziranem svetu, kjer vladajo tehnologija in ekonomske vrednote; stopa v stik z zahtevami verujočih, ki nosijo danes v sebi nove kali dvoma in težav ter tako postavljajo teologiji in katehezi nova vprašanja. Teologija mora upoštevati *condition humaine*, saj se uresničuje v napetosti med zgodovino krščanske vere in družbeno-zgodovinsko-znanstvenim kontekstom, v katerem ta zgodovina živi in se nadaljuje. Dogajati se mora kot teologija, ki se zaveda svojega družbeno-zgodovinskega konteksta, spletenega iz pluralnosti in tekmovalnosti smislov življenja, ki jih ponujajo religije; iskanja smisla po religioznih, izključno posvetnih in humanističnih poteh, opustitve iskanja smisla, dejavnikov, ki določajo človeško in družbeno življenje, kot so govorica, življenjske izkušnje, kultura, družbene strukture in sistemi, družbeno-ekonomsko-politični odnosi. V ta kontekst se umešča teologija, ki metaforično govori o neizgovorljivem.

Pregledni članek (1.04) UDK 061.3:231.133.223 (045)

Jože Krašovec

Tiskovna konferenca ob izidu dvojezične študije Jožeta Krašovca Nagrada, kazen in odpuščanje[1]

Tiskovna konferenca je bila 24. novembra 1999 v dvorani Slovenske akademije znanosti in umetnosti. Udeležba je bila kljub snegu in mrazu izjemno velika. Velika je bila tudi odmevnost v medijih. Navzoče sta najprej pozdravila predsednik SAZU, akad. prof. dr. France Bernik in predsednik Svetopisemske družbe Slovenije, ing. Janko Jeromen. Tiskovno konferenco je vodil tajnik II. razreda SAZU, akad. prof. dr. Jože Pogačnik, s prispevki so sodelovali akad. prof. dr. Jože Krašovec, akad. prof. dr. Kajetan Gantar, podpresednik SAZU, in prof. dr. Anton Stres, dekan Teološke fakultete. Tukaj so objavljeni integralno vsi trije prispevki.

1. Predstavitev avtorja monografije (Jože Krašovec)

Pričujoča dvojezična študija bi izšla verjetno že pred štirimi ali petimi leti, vendar v precej manjšem obsegu, če me ne bi v zadnjih petih letih zadržali uredniško delo novega prevoda Svetega pisma, organizacija velikega mednarodnega simpozija o interpretaciji Svetega pisma, ki je potekal v Cankarjevem domu ob izidu novega prevoda Svetega pisma septembra 1996, in priprava monumentalnega zbornika INTERPRETACIJA SVETEGA PISMA, ki je izšel ob šestdesetletnici Slovenske akademije znanosti in umetnosti novembra 1998.

1.1 *Vse dosedanje znanstveno-raziskovalne študije so bile v službi novega prevoda Svetega pisma*

Projekt novega prevoda Svetega pisma pa ni samo oviral dovršitve te knjige, temveč jo je ves čas navdihoval. Isto velja tudi za vse prejšnje štu-

[1] Jože Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*, Dela / Opera 53, izdala Slovenska akademija znanosti in umetnosti, založila Svetopisemska družba Slovenije, 1999, 1037 strani + 56 strani likovnih prilog.
Reward, Punishment, and Forgiveness: The Thinking and Beliefs of Ancient Israel in the Light of Greek and Modern Views, Supplements to Vetus Testamentum 78, izdala založba Brill, Leiden / Boston / Köln 1999, XXXVI + 957 strani.

dije. Zamisel o novem prevodu Svetega pisma je bistveno starejša kakor začetek priprav na izvedbo projekta leta 1980. Ko sem leta 1970 začel specialistični študij Svetega pisma na Bibličnem inštitutu v Rimu, je bila želja po novem prevodu že tako pogosto izražena, da me je ves čas študija spremljalo vprašanje, kako se lotiti tega zahtevnega in odgovornega projekta. Projekt novega prevoda je neizbežno postal moja prva naloga, ker takrat v Sloveniji ni bilo mlajše generacije strokovnjakov na področju hebraistike in semitistike. Te okoliščine so bistveno vplivale na mojo odločitev, da se osredotočim na vzajemno raziskovanje bibličnih jezikov, literarnih oblik, retorike in stilistike svetopisemskih besedil v širšem staroorientalskem kontekstu. Raziskovanje literarnih oblik že po svoji naravi pomeni celostno strukturalno analizo vseh jezikovnih, slogovnih, retoričnih in drugih literarnih prvin besedila.

Moji prvi dve disertaciji, ki sta objavljeni v mednarodnih akademskih založbah, sta prva vidnejša sadova omenjene odločitve. Neposredne priprave na novi prevod Svetega pisma leta 1980 in uredniško delo v pripravi prevodov treh velikih bibličnih priročnikov, tj. *Uvod v Sveto pismo Stare zaveze*, *Uvod v Sveto pismo Nove zaveze* in *Biblični leksikon* (Celje: Mohorjeva družba, 1979, 1982, 1984) je bila priložnost za standardizacijo temeljne svetopisemske terminologije, ki doslej še nikoli ni bila komisijsko preverjena in določena. Pod vtisom tega izziva sem nadaljnje raziskovalno delo zastavil nekoliko širše. Odločil sem se za raziskavo najbolj osrednjega in najbolj kontroverznega pojma, tj. pojma pravičnosti v hebrejskem Svetem pismu in v zgodovinskem prerezu interpretacije v judovstvu in krščanstvu. Tako sem analiziral celotno semantično polje tega pojma v hebrejskem in grškem izvirniku, ob posebni pozornosti na sopomenke in protipomenke. Primerjava med izvirnim besediščem in klasičnimi prevodi od 3. stoletja pr. Kr. do danes je bolj jasno kakor prejšnje študije pokazala, da besedišče v izvirniku kljub pluralnosti literarnih oblik manifestira enoten idejni, jezikoven in literarni sistem. Isto velja za judovsko in krščansko izročilo, to pa se najbolj jasno odraža v klasičnih standardnih prevodih Svetega pisma. Prav standardni prevodi Svetega pisma so razlog temeljne edinosti ali enotnosti evropske kulture. Moj osebni odnos do sakralne narave Svetega pisma in izkušnja z najbolj priznanimi prevodi vseh časov sta krepila prepričanje, da mora novi slovenski prevod odražati ne le izvirno vsebino, temveč tudi univerzalne svetopisemske simbole, pojme, slogovne, retorične in sploh literarne oblike. Hkrati me je pritegnilo semantično polje pravičnosti, odgovornosti, nagrade, krivde, kazni, priznanja krivde in odpuščanja ali sprave. To semantično polje predstavlja osišče svetopisemskega sporočila, mišljenjskih struktur in izraznih oblik Svetega pisma in domala vsake kulture. Toliko bolj je presenetljivo, da doslej še nikoli ni bilo načrtno in primerjalno raziskano.

Novi prevod Svetega pisma je bil zasnovan tako, da smo začeli najprej z Novo zavezo. Ta je izšla leta 1984, ob štiristoti obletnici izida Dalmatinove Biblije. Potem je odbor prevajalcev in drugih sodelavcev sklenil, da po sklepu prevoda Stare zaveze celotno Sveto pismo izdamo v eni knjigi. Načrt izdaje v eni knjigi vključuje primerne uvode, opombe, reference in priloge. Tako velik projekt je mogoče zadovoljivo izvesti le, če ena oseba usklajuje celotno delo in izvede uredniško delo po enotnih načelih, ki jih je treba sestaviti že na začetku in jih med izvedbo dela dopolnjevati. Načrtna in primerjalna analiza vseh glavnih besedil pod vidikom nagrade, kazni in odpuščanja je zahtevala preverjanje klasičnih prevodov Svetega pisma od začetka do danes, natančen študij vseh temeljnih komentarjev, monografskih študij in člankov. Nastalo gradivo je postalo dobrodošla snov za številne nastope na mednarodnih znanstvenih srečanjih in s tem za zanesljivo preverjanje temeljnih ugotovitev, ki so v različnih oblikah končno našli pot v komentirani prevod Svetega pisma in v pričujočo dvojezično študijo.

1.2 *Pot do sklepa študije o nagradi, kazni in odpuščanju*

V začetni fazi te študije sem se nameraval omejiti le na vidik krivde in kazni. Ko sem analiziral nekaj besedil, sem ugotovil, da je problem krivde in kazni mogoče ustrezno osvetliti šele v povezavi s postavkami o spoznanju oziroma priznanju krivde. V Svetem pismu, v judovskem in krščanskem izročilu, pa tudi v večini drugih civilizacij je prvobitni namen kazni v tem, da se oseba, ki je obtežena s krivdo, spreobrne in doseže spravo. Iz tega temeljnega razloga sem se končno odločil, da bo težišče študije prav na pojmovanju spreobrnjenja, odpuščanja in sprave. Temeljita raziskava tako obsežnega in kompleksnega vprašanja nujno postane dolgoročen projekt. V večini svetopisemskih besedil se pojavljajo teme pravičnosti, odgovornosti, nagrade, krivde/greha, kazni, kesanja, odpuščanja in sprave, v številnih pa se notranje prepletajo. Zato sem moral po ustrezni literarni metodi analizirati vsa glavna besedila hebrejskega Svetega pisma. Pri tem sem se oprl na ustaljeno evropsko terminologijo, ki je najbolj natančno opredeljena na področju filozofije in prava. Ker je poleg Svetega pisma na razvoj evropske kulture odločilno vplivala grška kultura, sem se odločil, da upoštevam še to področje. Šele znotraj tega širokega obzorja sem lahko osvetlil širino, globino in specifične pomene posameznih temeljnih pojmov, ki določajo kakovost naše duhovne kulture.

Notranja povezava med navedenimi temami sama po sebi kliče po celostni literarni analizi, ki je v zadnjem času vse bolj priljubljena tudi na področju raziskovanja Svetega pisma. Celostna literarna analiza je najustreznejša zato, ker predvideva ali vključuje vse: raziskovanje jezika pod vidikom besedišča in skladnje, sloga, retorike in literarnih oblik vseh vrst. Te teme so izražene na toliko različnih načinov, da raziskovanje besed,

stalnih zvez in določenih literarnih oblik samih na sebi ne zadošča. Šele v celotnem sobesedilu posameznih besedil in v širšem kontekstu celotnega obsega besedil je mogoče ugotoviti semantično vrednost besed, kot so »jeza«, »obiskanje«, »usmiljenje« itn. Ker obstajajo različni tipi besedil, analize ni mogoče ustrezno izvesti po eni sami metodi. Metodo narekuje narava besedila. Za Sveto pismo, za grške literarne dokumente in za sodobno interpretacijo je značilno mnoštvo literarnih vrst in načinov podajanja iste tematike. Kljub temu je očitna osredotočenost vseh izjav, razlag in pričevanj na nekaj skupnih izkušenj in ugotovitev. Kljub mnoštvu izraznih oblik obstaja neka temeljna enotnost uvida, ki je večinoma onkraj materialne in čutne izkušnje.

1.3 *Enotnost kljub razlikam v jezikovnih in literarnih oblikah*

Enotnost sestavlja ponavljanje temeljnega besedišča, stalnih besednih zvez, stalnih parov sopomenk in protipomenk, simbolov, slogovnih in retoričnih oblik, predvsem pa temeljne teološke postavke za nagrado, kazen in odpuščanje. Analiza svetopisemskih besedil in primerjave z drugimi staroorientalskimi in grškimi besedili, z evropskim literarnim izročilom in sodobnimi pravnimi in filozofskimi razlagami kaže, da obstajata dve vrsti razumevanja in doživljanja postavk za nagrado, kazen in odpuščanje. Ena je kozmološko-racionalna, druga je bivanjsko-osebnostna. Po občutju in verovanju nekaterih med obema obstaja razmerje vzajemnosti, nekateri pa priznavajo samo prvo in izključujejo drugo. Kozmološko-racionalna razlaga je pod neposrednim vtisom determinizma vesoljstva. Univerzalna je človekova izkušnja, da skladnost z naravnim redom prinaša harmonijo, ki bi jo lahko imenovali tudi nagrado, napačni posegi v red narave pa pomenijo rušenje, ki je usodno za storilce in druge. To bi lahko imenovali kazen, ki je v tem primeru kolektivistična. Zgolj racionalno razglabljanje o pozitivnih in negativnih posegih v naravni red ostane priklenjeno na determinizem vesoljstva. Če je v ozadju še ciklično pojmovanje časa in zgodovine, je doktrina o determinizmu sveta in človeške zgodovine popolna. Iz tega pa sledi logičen sklep, da za prestopnike naravnega reda ni odpuščanja in sprave. Sodobni materialistični nazori niso nič novega pod soncem, razen da poskušajo ubiti vsako upanje na presežnost naravnega reda in torej vsako osnovo za odpuščanje in spravo.

Drugo vrsto pojmovanja nagrade, kazni in odpušanja najustrezneje označujemo kot bivanjsko-osebnostno. Ta prejšnje ne izključuje. Nasprotno, jo domneva, a jo bistveno dopolnjuje in zato tudi v marsičem korigira na temelju bivanjske izkušnje. Bivanjsko-osebnostna izkušnja je po svoji naravi celostna, zato gre v širino in globino. Ljudje intenzivnih življenjskih izkušenj in preroških uvidov morda še bolj kakor deterministi okušajo kaznovalno nujo naravnega reda, toda obenem občutijo moč duše, ki s

hrepenenji in upi presega kozmično determinacijo in tudi v kaosu materialnega sveta nezadržno išče pomiritev in spravo. Tisti, ki nosijo to duhovno silo v sebi, se nikoli niso mogli zadovoljiti z analizo zunanjih pojavov in z racionalno gimnastiko po analogiji videza determinizma. Zajel jih je pesniški zanos, ki je vse njihove misli in čustva osredinil na eno samo pomembno zadevo: klic po obnovi in spravi. To je privrelo na dan pri Platonu, še bolj pri hebrejskih perokih in Jezusu iz Nazareta, pa tudi pri vseh sodobnih pisateljih, pravnikih in filozofih, ki verjamejo, da človek ne živi samo od kruha, temveč od vsake besede, ki prihaja iz Božjih ust. Iz nepomirljive osebne sredine je privrel Kajnov vzklik: »Moja krivda je prevelika, da bi jo mogel nositi« (1 Mz 4,13). V zanosu neuničljive energije duha, ljubezni in upanja je starozavezni prerok podal zagotovilo Boga, ki sem ga vzel za moto knjige: »Mar pozabi žena svojega otročiča in se ne usmili otroka svojega telesa? A tudi če bi one pozabile, jaz te ne pozabim« (Iz 49,15). Iz iste osebnostne sredine skozi tisočletja človeške zgodovine vrejo reke izpovedi krivde in prošnje za usmiljenje. Po drugi strani se človek v luči večnosti lahko čuti varnega, čeprav se vse okrog njega podira.

Vprašanje nagrade, kazni in odpuščanja je postalo osrednja tema človeštva, ker sta Bog in človek osebni bitji, ker je človek ustvarjen po Božji podobi. Na priznanju ali zanikanju osebnostne osnove našega bitja stoji ali pade upanje na odpuščanje in spravo. Številni jezikoslovci, filozofi in teologi so opozorili, da je onkraj neštetih pojavov vidnega sveta in izraznih sredstev na delu ena sama resnica božanskega Bitja, en sam božanski jezik, ena sama harmonija, ena sama sprava. Univerzalizem mišljenjskih struktur in intuitivna sinteza nista za človeka duha nikjer bolj očitna kakor na področju pravičnosti in krivičnosti, kazni in odpuščanja. Ta univerzalizem nosi v sebi takšen življenjski naboj, da je v Svetem pismu lahko popolnoma prevladalo paradoksno pojmovanje vloge kazni: kazen ni nekaj negativnega, ampak pomeni milost, ki človeka vzgaja za milost odpuščanja. Zato ni nobenega opravičila za kazen zaradi kazni, kaj šele za maščevanje.

1.4 *Zahvala*

Človekovo bivanjsko jedro in univerzalizem mišljenjskih struktur postavljata na laž vse iluzije sodobnih naziranj, ki se sprenevedajo, da obstajajo nevtralna vzgoja, nevtralna umetnost in nevtralna znanost, torej brez zavezanosti absolutnemu postulatu odgovornosti. Dejavnosti človeške družbe brez postavke etike pomenijo samodestrukcijo. Znano je, da je v sodobni ideološki konstelaciji težko dobiti sponzorje za raziskave, ki so prvenstveno zavezane načelu odgovornosti. Takšne pač ne morejo biti utilitaristične, čeprav posredno in dolgoročno edine pomenijo trdno jamstvo za uspeh celotne družbe. Toliko bolj razveseljivo je, da obstajajo tudi svetle izjeme. Izid dvojezične monumentalne študije o nagradi, kazni in

odpušanju nosi pečat takšnih izjem. Zato bi se v tem trenutku želel posebej zahvaliti ministru za znanost in tehnologijo, dr. Lojzetu Marinčku, in drugim odgovornim na Ministrstvu za znanost in tehnologijo, da so z znamenji priznanja podprli pripravo študije na tisk. Enako bi se želel zahvaliti predsedniku uprave Telekoma Slovenije, gospodu Petru Tevžu, in drugim članom uprave Telekoma Slovenije, da so najprej zbornik o interpretaciji Svetega pisma, potem pa še to študijo podprli z izjemnim čutom za pomen znanosti in kulture v utrjevanju norodove identitete. Na Ministrstvu za kulturo se je sprva zataknilo, toda na posredovanje predsednika vlade, dr. Janeza Drnovška, je Ministrstvo za kulturo odobrilo pomemben delež, ki je omogočil kritje najnujnejših stroškov lektoriranja in preloma obeh verzij študije. Gospodu predsedniku Drnovšku in vsem, ki so kakor koli sodelovali pri tem, se iz srca zahvaljujem.

Posebna zahvala gre nekaterim strokovnim sodelavcem pri pripravi monografije za tisk. Vsi sodelavci so navedeni na koncu predgovora obeh izdaj, v slovenski izdaji pa tudi na strani takoj za naslovno stranjo. Za lektoriranje angleškega besedila je navedenih nekaj oseb iz Velike Britanije. Med nami pa so glavni sodelavci: gospa Marija Brezigar, ki je prevedla večji del slovenskega besedila iz angleškega »izvirnika«; dr. Margaret Davis, ki je opravila korektorsko branje angleškega besedila; dr. Marijan Dolgan in dr. Peter Weiss, ki sta opravila lektorsko oziroma korektorsko delo slovenske izdaje; gospod Matjaž Rebolj, ki je pripravil računalniško podprto gradivo za kazala; gospa Evita Lukež, ki je kljub izrednim zdravstvenim težavam vzorno izpeljala delo oblikovanja za obe izdaji; podjetje Medit, ki je izvedlo delo preloma za obe verziji. Posebej se zahvaljujem tudi gospodu Marku Urbaniji, ki je sodeloval v dopolnjevanju bibliografskih podatkov, dr. Lucijanu Bratušu, ki je pomgal pri izboru likovnih prilog in jih je pripravil za tisk, gospodu Janezu Gradišniku, ki je prevedel razlago k Chagallovim slikam, in gospe Janji Rebolj, ki je ves čas skrbela za koordinacijo dela.

Na koncu, a ne nazadnje, se iskreno zahvaljujem članom II. razreda in predsedstva SAZU, da so knjigo uvrstili v program publikacij SAZU za leto 1999, in vodstvu Svetopisemske družbe Slovenije, da je založilo slovensko izdajo in tako prevzelo distribucijo.

2. *Predstavitev klasičnega filologa* (Kajetan Gantar)

Akademik univerzitetni profesor dr. Jože Krašovec je v zadnjih desetih letih v uglednih mednarodnih revijah za biblične in za antične znanosti, pa tudi doma, v *Bogoslovnem vestniku*, objavil vrsto člankov in razprav, ki vsebujejo zanimive in prodorne interpretacije nekaterih ključnih epizod iz Biblije, zlasti iz Stare zaveze. V teh prispevkih je po eni strani razčlenjeval literarno obliko, tj. kompozicijske, literarne in slogovne značil-

nosti bibličnih besedil, po drugi strani pa se je v luči hebrejske miselnosti poglabljal v probleme krivde in kazni, v vprašanja nagrajevanja in kaznovanja. Probleme je interdisciplinarno osvetljeval z najrazličnejših zornih kotov – s stališča prava, etike, zgodovine, psihologije, sociologije, lingvistike, predvsem pa je treba poudariti, da se je problemov lotil s preučevanjem primarnih virov, s temeljitim poznavanjem in upoštevanjem etimoloških, gramatikalnih, semantičnih, poetičnih in stilističnih značilnosti biblične hebrejščine. Vendar se pri tem ni omejeval samo na tiste biblične tekste, ki so napisani v hebrejščini, ampak je iskal vzporednice miselnih vzorcev tudi v najstarejših prevodih bibličnih besedil, v t. i. targumih, v apokrifih, v kumranskih rokopisih in drugih novo odkritih semitskih tekstih.

Kot rečeno, je prof. Krašovec o teh vprašanjih doslej objavil že celo vrsto razprav doma in v tujini. Te interpretacije je zdaj povezal in strnil v sintetično celoto, ki predstavlja pomemben in izviren prodor v specifiko hebrejske etične miselnosti, v knjigo z naslovom »Nagrada, kazen in odpuščanje«, ki jo imamo danes pred sabo.

V tej knjigi, ki obsega več kot tisoč strani, avtor ob posameznih podrobnih interpretacijah razčlenjuje in ponazarja hebrejsko specifičnost pojmovanja krivde in kazni, ki se diametralno razlikuje od antičnih pogledov na podobno tematiko: V etičnem vrednotenju svetopisemskih epizod prevladuje *teonomni* kriterij, se pravi, človekova dejanja so v Svetem pismu ovrednotena kot dobra ali slaba, kot krivična ali pravična, kot kazni ali nagrade vredna, izključno le v luči Božje pravičnosti. Nasproti temu absolutnemu kriteriju pa je za večino antičnih mislecev značilno, da ocenjujejo in vrednotijo človekova dejanja z izrazito *avtonomnega* vidika. Z drugimi besedami, antični filozofi ocenjujejo vsa dejanja z vidika človeškega preračunavanja koristnosti in škodljivosti, poslužujejo se kriterija, ki mu je – po znameniti Protagorovi krilatici – »človek merilo vsega«.

Pojmovni element in miselni vzorec, s katerim je hebrejska misel in književnost bistveno obogatila in kvalitativno presegla lestvico antičnih tradicionalnih etičnih vrednot, je zaobsežen v pojmih »odpuščanje« in »milosti«, ki jo izžareva Božja ljubezen, v dveh pojmih, ki sta ostala miselnemu obzorju večine starogrških filozofov skoraj nepoznana.

Osebno lahko kot grecist in klasični filolog kompetentno razsojam samo in predvsem o inovativnosti Krašovčevih primerjalnih interpretacij grških mislecev in njhovih besedil, ki jim je posvečena približno ena desetina obsega celotne knjige. Na teh straneh avtor podrobno analizira predvsem relevantne fragmente predsokratikov, dalje nekatere strani iz Aristotelove »Nikomahove etike« in nekaj Platonovih dialogov. Pri tem se mi zdi še posebej pomembno in na kar bi rad še posebej opozoril, da posveča avtor v tem delu svoje knjige izjemno pozornost interpretaciji Plutarha, ki je sicer širšemu občinstvu bolj znan predvsem po dramsko zasnovanih kompozicijah svojih Vzporednih življenjepisov (le-ti so po

zaslugi mojstrskih Sovretovih prevodov – *Življenje velikih Rimljanov*, 1950; *Življenje velikih Grkov*, 1959 – precej znani in odmevni tudi pri nas). Medtem pa ostaja po krivici pozabljena druga, daleč obsežnejša polovica Plutarhovega opusa, ki jo filologi običajno objavljajo pod naslovom *Moralia* in ki jo sestavlja več kot sto traktatov (morda bi bolj ustrezala oznaka »esejev«). V teh esejih se Plutarh v glavnem loteva različnih etičnih problemov. Prof. Krašovec je s tega področja že pred sedmimi leti v angleščini objavil v strokovnih krogih precej zapaženo študijo o Platonovih in Plutarhovih teorijah kaznovanja, ki jo je ugledna revija *Živa antika* objavila celó na uvodnem mestu (»Plato's and Plutarch's Theories of Punishment«, *Živa antika* 43, 1993, 5–30). V tej študiji je opozoril na presenetljive podobnosti med bibličnim in Plutarhovim pojmovanjem krivde in kazni, ki se bistveno razlikuje od pogledov na to problematiko pri drugih grških piscih. Ob tem bi še posebej rad opozoril, da so v zadnjem času nekateri vidni grecisti objavili več razprav, v katerih so opozarjali, kako je Plutarh med starogrškimi misleci sorazmerno najbližji Bibliji in krščanstvu. Prim. Ernesto Valgiglio, *Echi christiani in Plutarco*, Atti dell' Accademia Ligure di Scienze e Lettere XLII (Genova 1987), 168–187.

To, kar je avtor pred leti, na koncu omenjene razprave v *Živi antiki*, samo bežno nakazal, je zdaj v knjigi, ki jo imamo danes pred sabo, poglobljeno razčlenjeno in vgrajeno v širši sintetični kontekst. Zato lahko knjigo akademika Krašovca tudi s stališča klasične filologije označimo kot izredno inovativen podvig, ki gre v korak ne samo z biblicistiko, ampak tudi s trendi sodobne grecistike.

Da pa tako temeljna in široko zasnovana znanstvena razprava ne bi ostala omejena samo na ozki krog slovenskih bralcev, je akademik Krašovec ponudil svoj rokopis v objavo tudi ugledni nizozemski založbi Brill (v Leidenu), ki izdaja znanstveno serijo z naslovom *Supplements to Vetus Testamentum*. Založba Brill je Krašovčevo ponudbo z veseljem sprejela in njegovo razpravo uvrstila v omenjeno serijo ter jo v rekordnem času tudi natisnila in izdala. Sam sem že več kot štirideset let naročen na revijo *Mnemosyne*, ki jo izdaja ista založba in ki velja za eno vodilnih revij na področju klasične filologije. Prek te revije že več kot 40 let spremljam izdajateljsko dejavnost založbe Brill na svojem in na sorodnih znanstvenih področjih, saj dobivam vse kataloge omenjene založbe in tudi nekatere njene znanstvene publikacije. Zato prav dobro vem, da je vsako delo, ki ga omenjena založba sprejme v tisk, predhodno dano v recenzijo najbolj kompetentnim strokovnjakom in podvrženo najstrožjim znanstvenim kriterijem. Zato sem prepričan, da pomeni natis in izid te knjige pri tako ugledni in strogi založbi izredno mednarodno priznanje ne samo za prof. Krašovca osebno, ampak obenem tudi priznanje visokemu znanstvenemu nivoju, ki so ga dosegle biblične in sorodne znanosti v našem okolju.

3. *Predstavitev filozofa* (Anton Stres)

Monumentalno delo profesorja in predstojnika katedre za Sveto pismo na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani akademika Jožeta Krašovca *Nagrada, kazen in odpuščanje* je sicer delo biblicista in teologa, vendar pa je izjemno zanimivo tudi za filozofa, in sicer z vidika filozofske antropologije in etike. Nagrada, kazen in odpuščanje so teme, ki posegajo v bistvo iskanja smisla in bistva človekovega bivanja in iskanja moralne pravšnosti. Ko si človek zastavlja ta vprašanja, postavlja svoje lastno bistvo v območje duhovnega in osebnega, še bolj jasno: medosebnega, dialogalnega življenja in razmerja. Nagrada, kazen in odpuščanje pa so prav tako dejanja, ki se dogajajo v dialogalnem in medosebnostnem, v socialnem razmerju. Človek se doživlja in razume tudi na najgloblji ravni svojega bivanja kot bitje dialoga in odgovornosti pred nekom. Samo v tem razmerju lahko razume, zakaj je tudi sam oseba in da je osebno, se pravi umno, zavestno in odgovorno bivanje njegova najbolj temeljna danost in naloga. Delo Jožeta Krašovca s tem na poseben način osvetljuje zanimivo in presenetljivo dejstvo, da so bili najpomembnejši sodobni filozofi dialoga in medosebnostne odgovornosti praviloma Judje: Martin Buber, Fanz Rosenzweig, Emmanuel Lévinas. Da je svetopisemska misel o človeku v samem svojem jedru personalistična, iz tega dela posebno jasno sledi. Personalizem pa je miselno ozadje ene najpomembnejših sodobnih političnih, pravnih in moralnih idej, namreč ideje o človekovih pravicah. Samo kot oseba je človek nosilec neodtujljivega in brezpogojnega dostojanstva, ki ga ne sme poteptati nobena oblast, nobena sila in noben še tako pomemben skupinski, politični interes. Toda oseba je človek samo tako dolgo – nas uči Martin Buber – dokler živi v dialoškem, medosebnostnem razmerju. V Svetem pismu ima to dialoško razmerje svojo zadnjo osnovo v religioznem dialogu z Bogom. Če se Janezov evangelij začenja z znanim stavkom: V začetku (*en arché*: v bistvu, v jedru, v temelju, v principu vsega) je bila beseda, potem to tudi pomeni in vsebuje: v jedru, v principu človeškega življenja je razmerje, je dialogalno razmerje.

Ta personalističen ali bolje interpersonalen, medosebnosten pogled na človeka pa utemeljuje religiozno etiko. Šele v tem etičnem okviru dobijo pojmi nagrade, kazni in odpuščanja poln pomen. Ne gre za kakršno koli nagrado ali kazen, gre za vprašanje človekove moralne odgovornosti in njenih posledic. Zadnji besedi pa nista nagrada ali kazen, temveč odpuščanje, usmiljenje in odrešenje. Moralnost ni v brezosebni pravšnosti, pravičnosti in redu, ali urejenosti, po znanem reku: »Red mora biti«, *fiat iustitia, pereat mundus*. Tukaj se izkaže, kako se deontološko usmerjene etike, če se zaprejo v golo obveznost zaradi obveznosti, lahko obrnejo proti najglobljemu smislu moralnosti. Svetopisemska moralnost je onstran brezosebne deontološkosti in egocentrične teleološkosti ali evdajmonizma,

kakor je tudi onstran Kantove dileme med heteronomijo in avtonomijo. Religiozna morala, kakor je navzoča v Svetem pismu, presega alternative, ki se zastavljajo številnim sodobnim etičnim teorijam, ki od Immanuela Kanta naprej iščejo svojo sekularnost in avtonomijo, zaradi tega pa ves čas hodijo po robu resnične moralne obveznosti in se nevarno nagibajo k temu, da se njihova obveznost spremeni v zgolj pragtmatično taktično ali tehnično strateško pametnost. Sveto pismo v svojih temeljnih temah nagrade, kazni in odpuščanja odpira drugačno moralno situacijo. Ta ne izhaja iz brezosebnega deontološkega ukaza umnosti, pa tudi ne iz bolj ali manj egocentrične teleološke zainteresiranosti za svojo srečnost, temveč iz temeljnega dialogalnega razmerja, ki vsebuje odgovornost v njenem izvirnem pomenu: odgovornost kot odgovor nekomu, ki, preden zahteva, daje in omogoča. Moralnost je tukaj odgovor in hvaležnost nad osnovno bivanjsko obdarjenostjo in podarjenostjo sebi in drugim.

S tem, ko se je akademik Krašovec lotil osrednjih etičnih bibličnih kategorij, bo njegova knjiga obvezno branje tudi za vse, ki se bodo hoteli seznaniti s svetopisemskimi izviri naše zavesti o dostojanstvu človeške osebe, njenega osebnostnega dostojanstva in temeljne dialoške situacije, ki je zgodovinski izvir podobe, ki jo imamo o sebi in o naši obveznosti in odgovornosti do drugih.

Jože Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*. Izdala Slovenska akademija znanosti in umetnosti. Založila Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1999 (1037 str. plus 57 likovnih prilog z razlago) = *Reward, Punishment, and Forgiveness: The Thinking and Beliefs of Ancient Israel in the Light of Greek and Modern Views*. Prevedla M. Brezigar, J. Krašovec. Izdal Brill academic Press, Leiden / Boston / Köln. Supplements to Vetus Testamentum 78, 1999 (957 str.).

Zadnja knjiga akad. prof. dr. Jožeta Krašovca je veličastna sinteza dolgoletnega znanstvenega raziskovanja, ki sta ga na svoj način poglobila priprava slovenskega standardnega prevoda Svetega pisma in Mednarodnega simpozija o interpretaciji Svetega pisma leta 1996. V razpravi o nagradi, kazni in odpuščanju se je avtor posvetil temeljnim vprašanjem o odnosu med Bogom in človekom, ki se osredinjajo okrog nedolžnosti in krivde, kesanja in odpuščanja, nagrade in kazni. To so brez dvoma najobčutljivejši vidiki človekovega razmerja do Boga, ki dejansko odločajo o kakovosti tega razmerja. Avtor se je s tem lotil zares nujne tematike, ki je v celotni razsežnosti v svetovni javnosti ni še nihče sistematično preučeval. Pri obravnavi je upošteval celosten pristop, t. j., filološko analizo, pomenoslovje, literarno kritiko, kritiko oblik, strukturalno analizo, retoriko, kritiko virov, kritiko redakcij in zgodovinsko kritiko. Posebno priznanje mu gre, da je tako obsežno delo pripravil za slovensko in mednarodno javnost, saj je izšla istočasno v slovenščini in angleščini, kar je bil avtorjev namen od vsega začetka.

Jože Krašovec ima skozi vso obsežno razpravo pred očmi vprašanja, ki se porajajo človeku, ko se sreča z lastno ali tujo krivdo ter njenimi posledicami in ko se z vsem tem sooči z Božjo besedo. S pronicljivo analizo vseh tozadevnih svetopisemskih besedil odstira svetopisemski odgovor na vprašanja: Ali prestopek nujno sproži kazen? Ali kazen zadene samo krivce? Kaj pa nedolžni v skupnosti in zlasti potomci prestopnika? Zakaj Bog vseeno ne kaznuje, kakor je zagrozil? Zakaj je prizanesljiv do grešnikov? Ali je človek dolžan odpustiti? Katera sodobna teorija kaznovanja lahko razloži usmiljenje in odpuščanje?

Odgovor razvija skozi šest delov razprave. V prvih štirih so predstavljena svetopisemska besedila od Peterokniižja ter zgodnjih in poznejših prerokov do spisov. V petem delu se seznanimo z ontološkim in moralnim vidikom kazni in odpuščanja v antični Grčiji. Šesti del je posvečen primerjalni presoji nagrade, kazni in odpuščanja v luči sodobnih teorij. Pri tem se avtor sprašuje, kako daleč so hebrejske postavke verovanja in običaji združljivi z evropskim izročilom v pravu, filozofiji in teologiji, katere vidike verovanja in vrednot starega Izraela je mogoče imeti za univerzalne, kako daleč ti ustrezajo naravnemu čutenju človeštva in naravnim težnjam človе-

škega duha, kakšno je razmerje med določenim svetovnim nazorom in načini izražanja kozmične in osebnostno-duhovne resničnosti. V sklepu je poleg ugotovitev iz Svetega pisma predstavil tudi poglede Spinoze, Kierkegaarda in Wittgensteina kot najizrazitejših raziskovalcev teh vprašanj med filozofi ter doživljanje greha, kesanja in odpuščanja v literarnih delih Shakespearja, Dostojevskega in Tolstoja.

Avtor se v uvodu sprašuje, v čem je razlika med pojmovanjem nagrade, kazni in odpuščanja pri ljudstvih starega Bližnjega vzhoda in pri Izraelcih. Odgovor najde prav v izraelskem pojmovanju Boga, čigar najbolj presenetljivo razodetje je razodetje usmiljenja in sprave. To je edina religija, ki ne pozna samo zakona povračila in s tem povezane dvojice nagrada/kazen, temveč po nezvestobi in odpadu tudi možnost kesanja in odpuščanja ter s tem novega začetka. Edina razlaga za to je v skrivnostnem Božjem odnosu do stvarstva, ki je v svojem najglobljem pomenu milost, znotraj katere in samo znotraj nje ima svoje mesto tudi kazen. To se potrjuje v vseh besedilih, ki skozi tisočletno nastajanje svetopisemskega kanona vztrajno iščejo razlago zapletenih osebnih in narodnostnih situacij. V temeljni knjigi hebrejskega svetopisemskega kanona, Tori ali Peteroknjižju, prevladuje tematika človeškega greha in Božje kazni, toda najpomembnejše znamenje Božjega ravnanja s človeštvom je njegovo odpuščanje. Avtor opozarja na Božjo presežnost in drugačnost od človeka in na njegovo vladanje svetu s pomočjo naravnega zakona, s čimer se razjasni pomen besedil, ki kličejo po odgovoru, ali obstaja v Svetem pismu doktrina o kolektivnem povračilu.

Podobnosti in razlike med svetopisemskimi in nesvetopisemskimi dokumenti najde posebej v besedilih, ki obljubljajo blagoslov ali prekletstvo. Avtor dokazuje, da ob vseh medsebojnih podobnostih samo Sveto pismo pozna možnost pokore s kaznijo in obljubo obnove. Človeški zakonodajalec pri okoliških narodih namreč želi z obljubo blagoslova ali grožnje zavarovati svojo in svojih naslednikov oblast, zato želi, da bi bil kršilec pogodbe popolnoma uničen. Pri Bogu Vsevladarju, v katerega veruje Izrael, pa je izključni cilj njegove postave blaginja ljudi. Odpadništvo prizadene neposredno le kršilca in temelje Božjega reda v svetu. Zato je cilj njegovega kaznovanja spreobrnjenje storilca in obnova Božjega reda v svetu. Svetopisemski pisec ve, da noben greh ni usoden, ker je Bog, ki je močnejši od vseh sil sveta, pripravljen odpustiti krivdo tistemu, ki se spreobrne in ga vzpostaviti v njegovem dostojanstvu. Bog namreč ni gospodar samo nespremenljivih kozmičnih zakonov, temveč tudi zakonov duhovnega in osebnostnega življenja. Zato sta vedno možna spreobrnjenje in obnova.

Avtor nadalje analizira besedila zgodnjih prerokov, ki se lotevajo številnih primerov nagrade, kazni in odpučlovanja od časa naselitve Obljubljene dežele preko kraljestva do izgube dežele. V njih se razodevajo

različna dognanja, ki v časih stiske hranijo zaupanje, tako verovanje, da izgubljena dežela ni za vedno izgubljena, prepričanje, da Bog ni samovoljno zavrgel kralja Savla, zgled Davidove spokornosti ter brezpogojna Božja zaveza z njim. Pri poznejših prerokih pa tema sodbe zaradi Izraelovega vztrajnega upiranja Bogu prevladuje tako močno, da skoraj izključuje možnost usmiljenja in odpuščanja. Toda ker preroki vse gledajo iz teocentrične perspektive, tudi Izraelova katastrofa izgnanstva postane izvor upanja v eshatološko odrešitev za Izrael in druge narode. Pri tem je pomembno, da je ostanek zvestih tudi v najhujši katastrofi rešen. Tako se kazen in odpuščanje neločljivo povezujeta. Vsak prerok to sporoča na svoj način. Ozej s pretresljivo pripovedjo o svojem zakonu z vlačugarsko ženo, ki jo je zmožen ljubiti, ker Gospod ljubi Izraela, čeprav se ta obrača za drugimi bogovi (prim. Oz 3,1). Avtor iz tega izvede pomenljiv zaključek, da gre torej v Izraelovem odnosu do Boga za odpad v samem bistvu človeških oseb. Zato je po izbruhu jeze - tako pri Bogu kot pri preroku - usmiljenje in obnovo zaveze mogoče razložiti le kot čudež ljubezni, ki je po svojem bistvu večna in nepreklicna. Ta absolutna Božja ljubezen more edina spremeniti človekovo srce in ga preroditi. Jeremija je v bistvu prerok spokornosti, a zaradi nespokorjenosti ljudstva mora napovedovati kazen. Toda napove tudi, da se bo po Božji sodbi v popolnem polomu narodne biti ljudstvo želelo vrniti k svojemu Gospodu kot edinemu viru življenja in bo tako zmožno nove zaveze. Tudi Ezekielu je razmerje med krivdo, kaznijo, kesanjem in odpuščanjem izredno pomembno - obravnava ga v izvirnih in zapletenih literarnih enotah, tako v prispodobi o čuvaju, o zavrženi, sprejeti, odpadli, kaznovani in pomiloščeni mladenki, o dveh vlačugarskih sestrah, o cedri, trti in dveh orlih itd. S poudarjanjem individualne odgovornosti brani pravično Božjo sodbo, a s klicem k spreobrnjenju, ki mu Bog odgovori z odpuščanjem, oznanja pot odrešenja in novo stvarjenje Božjega ljudstva. Pri Drugem Izaiju se ljudstvo za svojo krivdo ni spokorilo samo s priznanjem svojih lastnih grehov, temveč tudi s tem, da je sprejelo trpljenje služabnika za krivdo njegovega ljudstva. Služabnik prostovoljno nedolžen trpi in s tem doseže spravo za krivce. Ta skrivnostna pesnitev, četrti spev o Gospodovem služabniku, potrjuje, da Božja in človeška pravičnost presegata mehanično vzročnost v zakonu povračila. Prostovoljno spravo za svojo krivdo in zlasti za krivdo drugih je mogoče sprejeti le iz velike ljubezni. Le-ta je najustreznejši odziv človeka na Božji klic h kesanju in rešitvi. Kot takšna razreši navidezno nerešljive zaplete v medosebnih odnosih in pripelje k resnični spravi. Božja pripravljenost na odpuščanje pa se ne omejuje samo na izvoljeno ljudstvo. V preroških spisih pride do veljave tudi njegova suverena volja po odpuščanju in odrešenju vseh narodov, saj so njegovo stvarjenje.

Še bolj raznovrstno so nagrada, kazen in odpuščanje predstavljeni v tretjem delu Svetega pisma Stare zaveze, v Spisih. V številnih psalmih povračilo in odpuščanje predstavljata osrednjo temo. V njih je večkrat izražena prošnja, naj Bog kaznuje sovražnike. Hkrati pa se molivec zaveda, da spremenjene zunanje okoliščine ne bodo rešile problema teodiceje: zvesti morajo prodreti do bistva odnosa med dobrim in hudim ter izkusiti osebno povezavo z Bogom. Največja nagrada, ki jo lahko doseže pravični, je Božja bližina sama, ki omogoča doživetje večnosti v sedanjosti. Brezbožni pa so najhuje kaznovani s tem, ko se premišljeno odtujujejo Bogu. Osebna izkušnja grešnosti vodi psalmiste do globokega vrednotenja Božjega ušmiljenja. Psalmisti spoznavajo, da sta največja darova odrešenja prenova srca in notranja sprava. A najvišji razlog Božjega odpuščanja ni v človekovi skesanosti, temveč v univerzalnosti Božje moči, pravičnosti in ljubezni. Najobsežnejša razprava o Božjem povračilu v celem Svetem pismu je v Jobovi knjigi. V njej se zavrača samodejno sklepanje o krivdi na podlagi določenega trpljenja ali nesreče, ker nasprotuje Božji svobodi glede načina in časa kaznovanja in omejuje merila in namene njegovega delovanja v svetu. Absolutiziranje zakona o Božjem povračilu lahko, kot v Jobovem primeru, pripelje celo do odtujevanja Bogu. Šele Bog razreši problem, ko Jobu pokaže, da ne pozna niti zakonov vesolja niti delovanja ustvarjenih bitij, kako bi potem mogel ocenjevati Boga Stvarnika. Spoznanje, da ne more nastopati pred Bogom kakor pred človekom, Joba popolnoma umiri. Pridigar s svojim dvomom o vrednosti človekovega prizadevanja za uspeh na tem svetu do skrajnosti zmanjša pomen različnih usod pravičnih in krivičnih, vendar ne obtožuje Boga, da ravna kot despot. Pomiri ga misel, da bo pravičnega in krivičnega sodil Bog, ki je edini pravičen. Pred Božjo pravičnostjo nima človek nobenih zaslug, zaradi katerih bi se smel pritoževati zoper Boga, ne določati, kakšno sodbo naj Bog opravi nad pravičnimi in krivičnimi. Od Boga lahko le vse sprejme kot dar in ga časti.

Žalostinke v priznanju krivde vidijo možnost odpuščanja in s tem pot iz obupa. Vera v premoč Božje dobrote in usmiljenja tako ljudstvu v najtežjem obdobju njegove zgodovine omogoči upanje, da je rešitev zanj pri Bogu.

Jože Krašovec se je zavedal, da je za celostno predstavitev vprašanja nagrade, kazni in odpuščanja potrebna primerjava svetopisemskih besedil z besedili, ki so najbolj vplivala na oblikovanje evropske miselnosti, t.j. z grško mislijo. Temu je namenjen peti del. Ugotavlja, da sta v grški kulturi in religiji kakor tudi v starem Egiptu, Mezopotamiji, Indiji in Kitajski stvarstvo in družba podvržena vseobsegajočemu kozmičnemu redu. S Platonom nastopi premik h konceptu ponotranjene glavne kreposti pravičnosti. Tukaj sta grško mišljenje o moralnosti in značilni hebrejski koncept Božje in človeške pravičnosti našla svojo prvo pomembno skupno točko.

Šesti del primerja svetopisemsko pojmovanje o nagradi, kazni in odpuščanju s pogledi evropskih racionalistov. Tukaj se izkaže, da je najbolj očitna posebnost Svetega pisma njegov personalizem, ker je težišče na odnosu med človeško in Božjo osebo v zavezi, ki nujno zahteva medsebojno zvestobo. V odnosu do odpuščanja odkriva, da podobno kot se odpuščanje ne more uveljaviti v kozmoloških nazorih, se ne more tudi v racionalističnih pristopih v filozofiji in pravu. Za usmiljenje in odpuščanje je mesto le v nazorih, ki poleg splošnih naravnih zakonov in racionalne logike upoštevajo tudi osebnostne značilnosti človeka in Boga. Sveto pismo je doseglo vrhunec prav v pojmovanju usmiljenja, odpuščanja in sprave zaradi zaveznega odnosa med Bogom in človeštvom. V soočenju med Svetim pismom in racionalnimi filozofskimi sistemi postavlja in odgovarja na vprašanja, ali so razlogi srca onkraj razlogov razuma ali v nasprotju z njimi, ali so poleg čiste racionalnosti upravičeni še kakšni drugi načini obravnavanja dopustnosti usmiljenja, ali veljajo Božja merila za človeka v dobesednem ali prenesenem pomenu. Zatrjuje, da načelo pravičnosti zahteva, da morajo obstajati vzroki za kazen in odpuščanje. Kjer je pravičnost kategorija čiste logike, povsod, kjer obstajajo vzroki za kazen, izključuje usmiljenje in odpuščanje. V Svetem pismu, kjer usmiljenje pomeni razkrivanje vseobsegajoče Božje dobrohotnosti, je le-to povezano z določenimi pogoji s strani krivičnika, t.j. z njegovim kesanjem. Bog v svojih sodbah vedno upošteva človekovo temeljno nepopolnost kot olajševalno okoliščino. Kadarkoli se kesa in želi poboljšati, mu je zagotovljeno popolno Božje odpuščanje. Zato je tudi človek, ker je sam nepopoln, dolžan odpustiti drugemu človeku, kadar obstajajo za to razlogi. Tukaj avtor razčlenjuje različne primere krivde, ne/obžalovanja in odpuščanja. Končni sklep je, da zgolj racionalna razlaga vidi med retributivno pravičnostjo in usmiljenjem nepremostljivo nasprotje. Človek pa dojema svet ne le s čisto logiko, temveč tudi z globljim notranjim uvidom, ki pozna ontološko-eksistencialne razloge za usmiljenje in odpuščanje.

V splošnih sklepih avtor med drugim ugotavlja, da je v hebrejskem Svetem pismu pogostejša grožnja s kaznijo kakor obljuba nagrade; znamenje resne krize, ki je ogrožala zavezni odnos med Bogom in Izraelom ter drugimi narodi. Nagrada je razumljena v neločljivi povezavi z dejanji. Je sodba, da je bilo dejanje dobro. Grožnja s kaznijo je svarilo pred prihodnjimi dejanji. Kazen pa je sredstvo, s katerim njen povzročitelj globlje spozna samega sebe, svoja dejanja in pravo naravo svojega življenja. Hebrejsko Sveto pismo in tudi mnoga nesvetopisemska besedila govorijo, da je vzročna povezava med krivdo in kaznovanjem tako globoka, da se ne more nihče izogniti negativnim posledicam svoje krivde. Hudodelstvo je poškodovalo hudodelčevo dušo in tako hudodelec kaznuje samega se-

be. Tako noben zločin ne ostane nekaznovan. Toda kazen ima vedno pozitiven, torej vzgojni cilj. Kljub vzgojnemu namenu kazni in premoči Božjega usmiljenja nad nujnostjo povračila se tema usmiljenja in odpuščanja v hebrejskem Svetem pismu pojavlja redkeje kot tema kazni, kar je znamenje vztrajnega človekovega upiranja Bogu. Božje odpuščanje predvideva priznanje krivde in kesanje, vendar Božja pripravljenost za odpuščanje na nedoumljiv način celo presega človekovo sposobnost, da se pokesa in poravna svojo krivdo. Najpomembnejše sporočilo Svetega pisma je, da so spreobrnjenje, odpuščanje in sprava mogoči celo po najtežjem odpadu. Krivec sicer nima pravice zahtevati odpuščanje, vendar ga Bog naklanja, ker hoče izpolniti prvobitni načrt - ustvariti harmonijo v svetu.

Nazadnje avtor predstavi filozofe in literate, ki so se najizvirneje približali razmerju med nagrado, kaznijo in odpuščanjem in pri tem odkrili in izrazili globoko soglasje s svetopisemskim razodetjem. Le-to potrjuje, da je bistvo Božjega namena v Svetem pismu paradoksno protislovje med racionalnim načelom pravičnosti in očetovske ljubezni. Bog je kot stvarnik in začetnik zaveze očetovsko povezan s človeškimi bitji in posebej z izvoljenim ljudstvom, zato ne more nenehno vztrajati v jezi, čeprav ni upanja, da bi se ljudstvo korenito spreobrnilo. Toda tako kot starši in otroci ter vsi, ki so povezani z vezmi ljubezni, drug do drugega ne bi mogli storiti dejanj, ki bi jih po načelu pravičnosti morali, tako Bog v Svetem pismu ne more obsoditi svojih otrok. Nenehno odpušča in prizanaša. Njegovo usmiljenje bi se končalo le v primeru človekove popolne zakrknjenosti. Paradoksalno pa je, da je po nauku Svetega pisma prav Božja moč temelj njegove pravičnosti in ljubezni, kakor zagotavlja Knjiga modrosti (11,21-12,2). Ta usmiljenost postane tudi najvišje pravilo človeka in ga napravlja plemenitega.

Jože Krašovec se je s svojo raziskavo posvetil nadvse pomembnemu življenjskemu področju. Zastavljeno nalogo je izvedel z izjemno prodornostjo biblicista in filozofa pri odkrivanju vseh možnih vidikov medsebojnega razmerja med zadevnimi vprašanji. Odgovori so logično utemeljeni in prepričljivi. Analiza besedil je natančna in celostna in ker se ta tema nahaja v domala vseh knjigah hebrejske Biblije, smo tako dobili izvrsten svetopisemski komentar v domačem jeziku, kar je posebej dragoceno za svetopisemski študij na teološki fakulteti. Toda to ni le komentar, temveč biblična teologija. Vse analize besedil povezuje zastavljeno vprašanje o odnosu med nagrado, kaznijo in odpuščanjem in avtor najdeva odgovor v vedno novih odtenkih, kot jih svetopisemsko razodetje odkrije po zavzetem raziskovanju. V najrazličnejših kombinacijah prihaja na dan odkritje, da Božja logika ravnanja s človeštvom neskončno presega zgolj človeško sklepanje in s tem se Sveto pismo znova izkazuje kot zakladnica neizpodbitnega upanja.

Snežna Večko

Mirjana Filipič SL, *Poetika in tipologija eksodusa: zmagoslavni vidik* (disertacija)

Dne 31. januarja 2000 je s. Mirjana Filipič iz skupnosti Loyola odlično ubranila zgoraj navedeno disertacijo pod mentorstvom akad. prof. dr. Jožeta Krašovca. Študija se deli v naslednje oddelke: Uvod (str. 8–26); prvi del: Biblična tipologija (str. 27–166); drugi del: Patristična tipologija (str. 167–267); Zaključki (str. 268–279); Okrajšave in Slovstvo (str. 280–303).

Predstavitev teme v uvodu

V uvodu avtorica razloži razloge za obravnavo eksodusa pod zmagoslavnim vidikom, in sicer zgodovinsko na temelju značilnih svetopisemskih in patrističnih pričevanj. Zmagoslavni vidik takole razloži: »Raziskujemo proces oblikovanja zmagoslavne drže ljudstva pred Bogom in njegovo odvisnost od prepoznanja zmagovalnega Božjega delovanja v modelu eksodusa, ki ga razumevamo kot temeljni model zgodovine odrešenja. Zanimajo nas vprašanja, kdaj je zmagoslavje ljudstva udejanjeno, kdaj le preroško napovedano in kako vstopa v zgodovinsko udejanjenje Božje zmage njeno obredno ponavzočevanje. Raziskujemo tudi vprašanje, kako zmagoslavna drža prehaja od posameznika na narod, od izvoljenega naroda na vse narode in kakšna je učinkovitost stalne zmagoslavne drže ljudstva pred Bogom.«

V nadaljevanju avtorica utemeljuje omejitev temeljne svetopisemske obravnave na dve pesmi, ki doslej še nista bili obravnavani v odnosu do dogajanja na morju: 2 Mz 15,1–21 in Raz 15,3b–4. Dalje omenja razmerje med poetiko in tipologijo in posebej razlaga značilnosti biblične in patristične tipologije. Osnovno načelo biblične tipologije je načelo enosti Svetega pisma, ki jo utemeljuje Božje delovanje v konkretnih zgodovinskih dogodkih. Enost temelji torej na zgodovinski kontinuiteti v treh obdobjih: preteklost, sedanjost in prihodnost. Patristična tipologija temelji na tej postavki in posebej izpostavi odnos med staro in novo zavezo. Avtorica navaja dve smeri, ki se razlikujeta glede stopnje upoštevanja zgodovinske razsežnosti bibličnega besedila: alegorično s središčem v Aleksandriji in tipološko s središčem v Antiohiji. Tipologija bistveno bolj poudarja pomen zgodovinskega položaja besedil kakor alegorija. Avtorica povzema značilnost obeh: »Alegoriji in tipologiji je skupno priznanje dveh resničnosti besedila, zgodovinske in presežne, ki sta si v odnosu na tak način, da ena priklicuje drugo in se ne izčrpa sama v sebi, ampak presega realnost, ki jo besedilo predstavlja. Kasnejši razvoj patristične tipološke metode prinaša tako imenovano simbolično strukturo, ki povzema iz tipologije nujno zgodovinsko razsežnost, kolikor povezuje zgodovinske dogodke, in iz alegorije presežno, kolikor se iz zgodovinske resničnosti povzdigne v duhovnost, nezgodovinskost« (str. 23).

Prvi del disertacije

Prvi del disertacije ima štiri poglavja: I. Omejitev na zmagoslavni vidik (str. 27–63); II. Poetika Mojzesovega hvalospeva (2 Mz 15,1b-18.21b) (str. 64–110); III. Zmagoslavni tip eksodusa v 2 Mz 15,1b-18.21b) (str. 111–131); IV. Zmagoslavni (eshatološki) antitip eksodusa v Raz 15,2–4 (str. 132–166). V prvem poglavju avtorica navaja vsa besedila, ki v treh smereh predstavljajo tematiko eksodusa pod zmagoslavnim vidikom. Govor je o prvem, drugem in tretjem eksodusu. Prvi eksodus je podan v edinstvenem Mojzesovem hvalospevu (2 Mz 15,1-21), ki stavi v ospredje zmagoslavno delovanje Boga in tako predstavlja vrhunec celotne zgodbe 2 Mz 1–15. Prvi eksodus je povod za zmagoslavno spominjanje dogodka ob morju (Ps 66, 74, 77, 78, 105, 106, 114, 136; Mdr 10–19) in za preroško napoved drugega eksodusa pri Drugem Izaiju in za opis zgodovinsko udejanjenega drugega eksodusa v opisih Ezrove in Nehemijeve knjige. Tipologija drugega eksodusa po vzoru izhoda iz egiptovske sužnosti slika zmagoslavni poseg Boga v mračno dobo babilonskega izgnanstva, da reši izvoljeno ljudstvo.

V drugem poglavju avtorica v kritičnem odnosu do bogate bibliografije natančno analizira hvalospev v 2 Mz 15,1b–18.21b in ugotavlja, da hvalospev predstavlja samostojno izročilo, ki je bilo dolgo po dogodku vstavljeno v poročilo o izhodu iz Egipta. Hvalospev odraža tipološko razlago dogodka na morju v obrednem življenju starega Izraela. Prvi del pesmi v zmagoslavnem razpoloženju opeva Božjo zmago nad sovražnikom, drugi del pesmi se osredotoča na vodenje ljudstva do svetišča. Ker je svetišče podoba nebeškega svetišča, pesnik v drugem delu hvalospeva preroško nakazuje drugi in tretji, tj. eshatološki eksodus. V tretjem poglavju si avtorica zastavlja cilj, da pokaže zakonitosti zgodovinske in mitološke tipologije. V zgodovinski tipologiji pripovednega dela (pogl. 14) negativni strah Izraelcev pred Egipčani tipološko nakazuje pozitivni strah pred Gospodom, ki se je izkazal kot rešitelj ljudstva. Hvalospev strah predstavi kot sredstvo zmagoslavja in olajšanja za odrešeno ljudstvo in sredstvo ohromitve za sovražnike. V pripovednem delu Jahve pride do veljave kot Gospod zgodovine in stvarstva, v hvalospevu opis dogodkov nadomešča dejanje poveličevanja Gospodove odrešujoče moči. Božje delovanje je opisano samo v zvezi z uničenjem sovražnikov s potopitvijo, da pride do veljave zmagoslavna drža izvoljenega ljudstva. Strah je prenešen na sosednja ljudstva, ki v strahu omogočijo njegov prehod do svetišča. V ospredju je vodenje ljudstva do svetišča. Tako se kaže antitetični učinek Božje sodbe: sovražniki se pod močjo Božjega duha, ki deluje nad vodami, potopijo v globinah voda, ljudstvo se poda na zmagoslavno pot do svetišča skozi sosednja ljudstva, ki jim od strahu otrdi oziroma okameni srce. V hvalospevu je mogoče zaznati sledove kanaanske, babilonske in egipčanske mitologije,

toda mitološke prvine so bile v luči neprimerljivosti Jahveja z drugimi bogovi vključene v proces historizacije in so s tem dobile bistveno nov pomen. Na str. 124–125 avtorica najbolj jasno opredeli razmerje med izvirnim pomenom in pomenom mita ter njegovo vlogo v hvalospevu: »V hvalospevu se pesnik neprestano obrača v drugi osebi na Boga in mu je spominjanje na velika Božja dela zmage le povod za izkazovanje slave, v mitu pa gre za pripoved, ki je vsa skoncentrirana na spopad med demonskimi in božjim silami, ki se konča sicer z zmago in božjim kraljevanjem, ohranja pa gnostične temelje ... Avtor hvalospeva se samo posluži kozmičnega opisa boja, da bi poudaril zmago nad zgodovinskim sovražnikom, boj ostaja le povod za izkazovanje slave Bogu.«

Četrto poglavje ima naslov »Zmagoslavni (v kazalu: eshatološki) antitip eksodusa v Raz 15,2–4«. Tu avtorica obravnava aktualizacijo eksodusa v luči Kristusa, zmagoslavnega Jagnjeta, ki bo v eshatološki dobi osvobodil vsa ljudstva. Pesem pojejo zmagujoči kot »pesem Božjega služabnika Mojzesa in pesem Jagnjeta«. Okvir hvalospeva je tu tipologija Božje sodbe v egiptovskih nadlogah. Avtor Razodetja nadlogam daje univerzalen in dokončen pomen. V navedenem odlomku je izpostavljena tipologija poti v odnosu do Siona. Zlo je izraženo s podobami mitoloških pošasti. »*Novum* zmagoslavja eshatološke skupnosti na steklenem morju je v tem, da ne slavi Boga zaradi lastne pretekle rešitve, ampak za prihodnjo rešitev vseh narodov, ki jo zre vnaprej udejanjeno, čeprav je realno prisoten proces nadlog, ki se mora še dopolniti« (str. 165).

Drugi del disertacije

Drugi del disertacije ima tri poglavja: I. Patristični tip eksodusa v 2 Mz 15,1–21 (str. 167–218); II. Patristični antitip eksodusa v Raz 15,2–4 (str. 219–245); III. Ovrednotenje zmagoslavne tipologije (str. 246–267). V uvodu avtorica opozori, da patristična tipologija temelji na kristoloških, zakramentalnih, duhovno-moralnih in eshatoloških postavkah. Težišče njene raziskave je kristološka postavka.

V prvem poglavju avtorica opozori na pomen simbolike zmagoslavnega petja ljudstva v patrističnih in nekaterih judovskih komentarjih. Vidiki patristične tipološke interpretacije so: osebna duhovna pot; simbolika glasbenih instrumentov kot sredstvo darovanja, skladnost telesa, duše in duha. Patristična razlaga posveča posebno pozornost refrenu v 2 Mz 15,1b.21b, ki izpostavlja Božjo vzvišenost, ki se je pokazala v obvladovanju uporne vojske. Sinekdoho »konj in jezdec« so v razmerju do izvirnika razlagali kot temeljni simbol zla, v kristološki perspektivi pa kot podobo poti do odrešenja. V kontekstu 2 Mz 15,2–7a so cerkveni očetji izpostavili Gospodovo desnico kot osnovni kristološki simbol v teologiji sodbe nad uporniimi sovražniki in odrešitve pravičnih. V kontekstu 2 Mz 15,7b–12 so

očetje razvili pnevmatološko razlago dogodka ob morju. Razdelitev voda so pripisovali delovanju duha Božje jeze, ki je izvršila sodbo nad grešniki. V vrstici 10 so videli Božjega Duha, ki ima značaj rešitelja in tolažnika. Na temelju vrstice 11 so poudarili Božjo neprimerljivost. V tretji kitici (v. 13–17) so očetje videli Gospodov način vodenja vseh narodov v pravičnosti in usmiljenju. Povzetek vseh stališč kaže, da je patristična interpretacija trinitarična.

V drugem poglavju avtorica ugotavlja, da očetje Razodetje razlagajo v luči sedanjega položaja Cerkve na zemlji; eshatološki vidik le redko pride do veljave. Značilno je povezovanje tipoloških in alegoričnih vidikov v razlaganju pravične sodbe nad zakrknjenimi. Prehod skozi Rdeče morje v Razodetju služi kot tip zmagoslavnega darovanja velikonočnega Jagnjeta in prehoda novega izvoljenega ljudstva skozi okamenelo judovsko ljudstvo. Dvojna materija, steklo in ogenj, simbolizira vode krsta z Jagnjetovo krvjo.

V tretjem poglavju je avtorica predstavila patristično tipološko razlago 2 Mz 15,1–21 in Raz 15,2–4; gre za kristološko, krstno, duhovno moralno in eshatološko tipologijo. Za patristično zmagoslavno kristološko tipologijo je značilen poudarek, da je Kristus uničel hudiča, kakor je Jahve na morju uničil faraona. Cerkveni očetje z dogodkom na morju povezujejo Jezusovo učlovečenje in prvi obisk v temlju, njegov krst v reki Jordan, njegove razprostrte roke na križu, njegov spust v podzemlje in njegov prihod v poslednji sodbi. Vidiki patristične tipologije so: Kristus kot velikonočno Jagnje, Jezusova zmaga brez prelitja krvi, zmagoslavje v tipologiji Kristus - Mojzes, razširitev kristološke tipologije na skrivnost učlovečenja, Kristusov krst - sestop v podzemlje, prehod iz smrti v vstajenje. Krstna tipologija prehoda skozi morje se opira na zunanjo podobnost prehoda skozi vodo. Ta vidik pride izrecno do veljave v Pavlovi zakramentalni tipologiji v 1 Kor 10,1–2. Dalje se poudarja enkratnost krsta in duhovna pot po prejemu krsta, motiv stvarjenja in prerojenja v Svetem Duhu, Kristusova prelita kri kot podoba vode, simbolika trojne odpovedi hudemu duhu. Patristična eshatološka tipologija je izpostavila podobo steklenega morja kot morja žveplenega ognja, mučence kot Gospodovo desnico in dejavno vlogo mučencev.

Zaključki

Avtorica najprej poudarja, da je v obeh obravnavanih svetopisemskih besedilih zmagoslavni vidik jasno nakazan v uvodni napovedi pesmi (2 Mz 15,1; Raz 15,3). Uvod v Zaključke takole končuje: »V zaključkih bomo skušali kritično oceniti rezultate raziskave glede na temeljne svetopisemske postavke. Kakšno je razmerje med starozaveznim razumevanjem eksodusa in kristološko interpretacijo cerkvenih očetov? Zaradi katerih teoloških principov se biblična in patristična tipologija razhajata in v čem se povezujeta? Na kakšen način je zma-

goslavna tipologija eksodusa obakrat v celoti izčrpana, ko sega na ontološko raven človeka ter mu daje nov antropološki temelj predvsem v zmagoslavnem razumevanju telesnega trpljenja?«

V prvem oddelku avtorica izpostavlja ontološko osnovo zmagoslavja v svetopisemski in patristični tipologiji eksodusa. Osnova je stvarjenje, ki ga Bog nadgrajuje s svojimi zmagoslavnimi posegi, ko izvoljeno ljudstvo vodi skozi morje oziroma iz območja zla na goro, ki si jo je izvolil za svoje prebivališče. V drugem oddelku omenja oblikovanje zavesti, da je vsako delovanje Boga zmagoslavno. Kaže se v prvem eksodusu, v obrednem ponavzočevanju, v drugem eksodusu in v preroški napovedi eshatološkega eksodusa. V tretjem oddelku se sprašuje po razlogih, zakaj se malokrat pojavlja zmagoslavje ljudstva. Ugotavlja, da je razlog predvsem v tem, da klic ljudstva v stiskah največkrat zamegljuje njegova krivda nezvestobe, zato nikoli nima razlogov za sklicevanje na svoj doprinos v reševanju. V četrtem oddelku ugotavlja, da eksodus predstavlja temelj zmagoslavnemu izrazu ljudstva v Svetem pismu. V petem oddelku opozarja na daritveno osnovo kristološke razlage eksodusa, v šestem na trinitarično razsežnost. V sedmem oddelku obravnava razliko med zakramentalno in duhovno moralno tipologijo, v osmem dejavnost zmagoslavnega pričevanja za druge, v devetem končno sintetično podaja razlike med svetopisemsko in patristično tipologijo.

Stališče glede teme, metode in zaključkov

Medotodološka razdelitev naloge v svetopisemski in patristični del temelji na sami naravi tipologije eksodusa. Težko bi našli kakšno drugo temo, ki nudi tako nesporno in mnogostransko možnost prikaza tipološke razlage v stopnjevanju od prvotnega zgodovinskega do kristološkega in eshatološkega vidika kot je tema eksodusa. Tipološka eksegeza temelji na postavki o kontinuiteti Božjega načrta, zaradi katerega so Božja dela v stari zavezi predpodoba Božjih del v novi zavezi. To pomeni temeljno enotnost med staro in novo zavezo, toda nova zaveza pogled usmerja v globlji teološki uvid. Zaradi tega je nova zaveza pogosto antitip stari zavezi, ki pomeni tip. Prehod skozi Rdeče morje in potopitev faraona je tip krsta, v katerem so kristjani osvobojeni, moč zla pa je uničena. Razmerje med tipom in antitipom je celo narekovalo izbor svetopisemskih besedil za liturgično rabo v lekcionarjih. Dogodek ob morju tako v velikonočni vigiliji doseže svoj višek kot tip v razmerju do krščanske velike noči. Tipologija je v obdobju patristike in srednjega veka predstavljala splošno priznani in sprejeti ključ za branje Stare zaveze v luči Jezusa. Reformacija, ki zavrača izročilo, je tipologijo teoretično sicer odpravila, ni je pa mogla zatreti v praksi. V novejšem času so veliki protestantski eksegeti kot so Gerhard von Rad, Werner Georg Kümmel in Austin Farrer segli po tipološki osnovi po-

dajanja razmerja med obljubo in izpolnitvijo.

Avtorica disertacije je v uvodu nekoliko nakazala podobnost in razliko med alegorijo in tipologijo. Tega razmerja se tudi kasneje tu in tam dotika. Ker pa se v patrističnih in kasnejših komentarjih zelo ozko prepletata ti dve eksegetični metodi, bi kazalo to razmerje nekoliko bolj razviti. Zdi se, da alegorijo najbolj ustrezno opredelimo kot izpopolnitev tipološke eksegeze. Alegorična eksegeza temelji na postavki, da izvirno besedilo dejansko pomeni nekaj drugega, kakor kaže njegov dobesedni pomen. Poudarek je na globljem, skritem ali mističnem pomenu besedila. Predstavniki alegorične eksegeze so priznavali zgodovinsko kontinuiteto, a so starozavezna besedila hoteli osvoboditi njihovega zgodovinskega konteksta z iskanjem globljega, nadčasovnega, univerzalnega duhovnega pomena. Danes številni eksegeti namesto alegorije in tipologije raje poudarjajo univerzalni pomen simbola. Takšen pristop med drugim lahko najdemo tudi pri filozofu Ludvigu Wittgensteinu.

Avtorica disertacije je dobro izbrala po eno značilno starozavezno in novozavezno besedilo za natančno analizo, da bi prikazala razvoj svetopisemske tipologije, na temelju te pa samodejno nadaljevanje tipološke interpretacije v patrističnih spisih. Na splošno sta analiza in izpeljava zaključkov prepričljiva in dovolj skladna. Pomanjkljivosti niso takšne, da bi omajale zasnovo in izpeljavo disertacije. V glavnem gre za vprašanje doslednosti v izpeljavi zaključkov in v tehnični izvedbi. Avtorica premalo dosledno izpeljuje induktivno metodo, saj včasih v uvodu napove sklep, ki je razviden šele iz analize. V uvodu v drugo poglavje prvega dela npr. napoveduje: »S poetičnimi izraznimi sredstvi želimo odgovoriti na vprašanje, kako je v hvalospevu predstavljen dogodek na morju in kako se navezuje na temo vodenja ljudstva do svetišča. Posebej želimo poudariti dinamičnost razlag drugega dela hvalospeva, ki odpira prenesene pomene, na podlagi katerih bomo lahko gradili zmagoslavno tipologijo eksodusa ...« (str. 64). Sklep k istemu poglavju se začne: »Na podlagi poetične analize hvalospeva 2 Mz 15,1b–18.21b smo izdelali dinamično razlago, ki zaradi obrednega življenja Izraela dopušča tipološko branje in odpira prenesene pomene drugega dela hvalospeva ...« (str. 110). Uvod v tretje poglavje začne: »Na podlagi dinamične interpretacije hvalospeva, ki smo jo izdelali v prejšnjem poglavju, sedaj prikažimo tipološke zakonitosti, ki tvorijo zmagoslavni tip eksodusa.« Znanstvena razlaga praviloma ni »dinamična«, kot pravi avtorica disertacije, pač pa lahko ugotovi dinamičnost besedila. Namen analize je, da ugotavlja dejstva ali stanje, dejstvo pa je morda tudi dinamičnost pesmi. V tehničnem pogledu je najti pomanjkljivosti v sistemu opomb, ker ni poenoten glede ločil (npr. str. 56), okrajšav in bibliografije. Včasih brez potrebe uporablja tujke.

Jože Krašovec

Janez Markeš, *Princip neliberalnosti in vrednostne podlage slovenske nacije: ocena politično filozofske drže Slovencev* (disertacija)[1]

Mag. Janez Markeš je predložil doktorsko tezo *»Princip neliberalnosti in vrednostne podlage slovenske nacije: ocena politično filozofske drže Slovencev«* in jo izjemno uspešno javno obranil po soglasni oceni komisije v sestavi:

dekan prof. dr. Anton Stres, predsednik in člani: prof. dr. Janez Juhant, višji znanstveni sodelavec dr. Jure Perovšek, izr. prof. dr. Vinko Potočnik in doc. dr. Anton Jamnik; dr. Perovšek iz Inštituta za noveješo zgodovno, ostali s TEOF UL.

Teza obsega 230 strani in je napisana po kriterijih, ki se zahtevajo za doktorsko delo in vsebuje uvod, štiri poglavja, zaključek in povzetek ter literaturo.

1. poglavje z naslovom *»Historična ozadja« obsega historični pregled razvoja vprašanja«*. 2. poglavje z naslovom. *»Udejanjenje naroda ali bistvo slovenskega politično-filozofskega problema«* je predstavitev temeljnega problema. *3. poglavje* »Udejanjenje naroda v zgodovinskih politično-filozofskih dilemah« predstavlja zgodovinske konflikte udejanjanja slovenskega naroda. Končno 4. poglavje z naslovom *»Socializem in slovanski kolektivizem proti liberalni individuaciji«* predstavlja vrhunec teze, ki se zaostri v ugotovitev, da slovenski narod zaradi omenjenega narodno-genetskega razvoja ni uspel preseči kolektivnosti ter se udejaniti kot moderni družbeni subjekt.

V prvem poglavju avtor historično-kritično obravnava narodni razvoj. Presoja vlogo in pomen protestantizma in izpostavlja, da je ta imel predvsem versko vlogo in ni bil narodno gibanje. Na (ne)oblikovanje slovenske suverenosti je močno vplivala nemoderna Avstrija, kljub kratkemu obdobju pa so pomembno sled pustili Francozi kot izvorna dežela republikanskega načela. Posebno usodna za nacionalno osveščanje je bila kontroverzna vloga liberalnega gibanja na Slovenskem. To se je namreč deklariralo kot narodno-napredno, zastopalo pa je reakcionarne vsebine (oblast skupaj z zatiralci naroda - Nemci, gospodarsko hegemonijo predvsem pa izčrpavanje v kulturnem boju zoper Cerkev in vero). Tuje dominacije so torej dale nastavek za vrzel med (moderno) formo in (predmoderno) vsebino, kar še danes določa narodovo življenje.

Drugo poglavje predstavlja bistvo narodnega politično-filozofskega problema. Slovenci nihajo med ideologijami in v njih iščejo utemeljitev nacionalnega vprašanja. Problem slovenstva med pred- in postmodernostjo je iskanje in vzpostavljanje smiselnosti narodnega prek tujerodnih (ideoloških) izvorov, ki slovenski nacionalni smiselnostni identiteti ne dovolijo avtonomnosti. To heteronomnost sta uveljavila posebno socializem in komunizem.

V tretjem poglavju Markeš razčlenjuje razmerje med javnostjo, literaturo, mediji, kar je pomemben dejavnik moderne nacije kot sestavni del porazdelitve oblasti. Tvorba

politične javnosti na Slovenskem je bila v preteklosti in je v sedanjosti problem. Avtor kritično preveri duha protestatizma in duha katoličtva ter ocenjuje njuno vlogo pri vzpostavljanju (religioznega) smisla slovenske nacije. Ugotavlja kolektivistično religiozno katoliškost, ki se danes izraža med drugim tudi v strahu Slovencev do Cerkve ter socialistično areligiozno kolektivnost, ki je kot ideološki antipod prejšnje posledica zgodovinskih okoliščin. Slovenska liberalnost se izraža kot antiliberalizem, kar avtor pokaže prek zgodovinskih razmerij med katoliškim, liberalnim in socialističnim taborom in njihovimi konkretnimi prepletanji v zgodovini.

Zadnje poglavje je raziskava kolektivističnosti religioznega oziroma smiselnostnega v nacionalnem razvoju. Odločilno vlogo v tem procesu igra prepletanje in razumevanje socialističnih programskih elementov pri treh osnovnih slovenskih političnih taborih: liberalcih, socialistih in katoličanih. Razmerje med slovanstvom in novoveškim socializmom pokaže, kako se je s tega vidika v našem družbenem razvoju razumevalo katoliško krščanstvo in kako se je uveljavljala socialna misel, ki se je širila s socializmom ter prešla kot sekulariziran socializem v komunizem.

Sklep potrjuje princip neliberalnosti slovenske nacije: Niso se uspele jasno opredeliti podlage slovenske nacije in zato tudi ne opredeliti njeni konstitutivni elementi. Slovenci zato ne (z)moremo vzpostaviti sistema smisla nacije. Današnja oblika narodove substance in njenega konstitutivnega smisla je oblika križanca med predmodernostjo in modernostjo in je razlog za vegetiranja nacije. Slovenija je z vzpostavitvijo države prevzela moderno formo, ohranila pa predmoderno vsebino: formalna demokracija se vzdržuje prek kolektivne regulirane (komunistične) družbene zavesti. Moderna država pa lahko avtonomno deluje le na podlagah smisla, ki omogočajo konsistentno in avtonomno narodovo življenje in so kohezivna sila njegovega razvoja, ne pa na zgolj prisilnih mehanizmih kolektivne zavesti.

Kandidat je za svojo tezo obdelal okoli 50. 0000 strani relevantnega gradiva in dosledno upošteval izsledke zgodovinske, filozofske in teološke stroke pri obravnavi teh dilem. Tezo je smelo zastavil, jo razvil in oblikoval v klenem, razumljivem in sočnem jeziku ter uspešno dokončal njeno glavno misel. Včasih so njegove formulacije zelo neposredne in tudi izvirne. Avtor se je držal analitične razčlenitve relevantnih pojavov, jih metodološko na širokopoteznem področju v presečišču zgodovine, socialno-politične filozofije, religiologije in teologije ustrezno obdelal in spravil v smiselne sintetične povezave. Predstavitev teh problemov zahteva izjemno vsestransko in celovito poznavanje razvoja narodnega vprašanja in posebej njegovih idejnih oziroma smiselnih podlag. Posebej je treba opozoriti na znanstveno filozofsko in teološko aktualnost teze, saj je avtor raziskal v narodovem življenju reli-

giozne oziroma filozofsko-teološke postavke, ki utemeljujejo smiselnost narodovega življenja in tako tudi življenja avtonomnega (svobodnega, postmodernega) posameznika, s čemer se ukvarjajo tudi moderni sociologi. Avtor je tu posebej izpostavil svojega rojaka Tomaža Luckmanna pa Maxa Webra in druge. Vprašanja narodnega razvoja ni mogoče razreševati brez podlag smisla, kjer avtor prek krščanskih smiselnostnih podlag v narodnem razvoju Slovencev išče primerjalne osnove za sodobni politično-filozofski (primerjalni) odgovor na to dilemo. To pa je tudi iskanje temeljev za novoveški narodnostni subjekt in posebno za njegov postmoderni razvoj.

Avtor je torej napravil utemeljene primerjave filozofsko-etičnih kvalitet posameznih razvojnih tokov na Slovenskem v mednarodnem okviru, pokazal na njihove avtoritetne zavore. Teoretični okviri razvoja smiselnih podlag nacije med predmoderno in postmoderno nudijo oceno politično-filozofskih dilem Slovencev. Pokazale pa so se vrzeli slovenskega nacionalnega razvoja in tako tudi dileme sodobne slovenske družbe.

Markeševo delo je izjemen prispevek za razumevanju sodobnih vprašanj naroda, saj reflektira slovenski nacionalni razvoj v etično-filozofskem oziroma teološkem kontekstu ko odpira razumevanje nacionalne vsebine smisla narodovega obstoja. Iz te perspektive pa izhaja tudi vprašanja eshatološke prihodnosti narodovega življenja in razvoja.

Delo je izvirno, oblikovno dodelano in dobra podlaga za nadaljnje razprave o tem perečem problemu narodove sedanjosti in prihodnosti.

Avtor za svoje delo po soglasni oceni mentorjev zasluži najvišjo oceno *(summa cum laude)*.

Janez Juhant

[1] Janez Markeš, *Princip neliberalnosti in vrednostne podlage slovenske nacije: ocena politično filozofske drže Slovencev* (disertacija); mentor: prof. dr. Janez Juhant, somentorja: izr. prof. dr. Vinko Potočnik in doc. dr. Anton Jamnik.

John Bowker (urednik), *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford University Press, Oxford/New York 1999 [1997], 1111 str.

Proučevanje svetovnih verstev (če tukaj izvzamemo za evropsko percepcijo seveda povsem specifičen položaj krščanstva in judovstva ter s posredovanjem arabskih srednjeveških filozofov deloma tudi položaj islama) se s stališča *evropsko-ameriške akademske znanosti* začne sredi 18. stoletja; naprej s prvimi prevodi najpomembnejših klasikov religij Indije (1785/ Wilkinsov prevod *Bhagavadgîte*, 1801-02/ Anquetil-Duperronov prevod upanišad v latinščino - *Oupnek'hat*), Kitajske (1736/ jezuit P. Regis prevede *Yijing* v latinščino) ter postopnimi prevodi in religiološkimi raziskavami drugih svetovnih verstev v naslednjih stoletjih (znamenita knjiga tibetanskega budizma *Bar do thos grol/Tibetanska knjiga mrtvih* je bila v prevodu Evans-Wentza v angleščini prvič dostopna 1927. leta, zanimanje za japonski zen budizem pa se začne še pozneje, po drugi svetovni vojni s prvimi angleškimi knjigami japonskega budističnega filozofa D. Suzukija). V 20. stoletju se religiološka in teološka znanost soočita tudi z vprašanji odnosov med posameznimi verstvi, eden izmed znakov naraščajoče potrebe po tem nedvomno predstavljajo že dokument 2. vatikanskega koncila *Nostra aetate* in številne pokoncilske teološke razprave o medreligijskem dialogu. Danes pa v okviru akademskega proučevanja svetovnih verstev lahko govorimo o težnji po pospešenem dialogu na vseh ravneh in hkrati o stanju, ko imamo v humanistični znanosti na voljo zadosti akademskega znanja, s katerim se lahko ubranimo pred številnimi predsodki, ki so tako usodno zaznamovali proučevanje svetovnih verstev v preteklosti in jo nemalokrat še danes.

Oxfordski slovar svetovnih verstevj, ki je leta 1999 prvič izšel tudi v mehki vezavi in ki je bil preveden tudi že v nemški jezik (pri založbi Patmos, 1999), je pod uredniškim vodstvom Johna Bowkerja zbral vrsto pomembnih strokovnjakov s področja zgodovine verstev in sodobnega veroslovja (A. Abbotts, P. B. Clarke, L. Cohn-Sherbok, J. R. Hinnells, J. Kitagawa, E. Nesbit, H. Turner, M. Wiltshore), ki so s svojim souredniškim delom ustvarili izjemno predstavitev zgodovine svetovnih verstev in podob njihove današnjosti. Med ustvarjalci gesel med drugimi najdemo denimo Julio Ching (kitajska religija), Gavina Flooda (hinduizem), Damiena Keowna (budizem), Andrewa Loutha (krščanstvo), ki nam ponujajo dosledno in široko predstavitev vseh bistvenih prelomnic in pojmov iz zgodovine svetovnih verstev in gibanj od začetkov vse do danes ter najvidnejših osebnosti iz zgodovine verstev ter filozofije religije.

Knjiga je opremljena z uvodom glavnega urednika Johna Bowkerja, v katerem se avtor sprašuje o pomenu kot besede in pojava ter z navezavo na bistvene elemente religioznega (mite, rituale, tekste, simbole, osebnosti) hkrati nakazuje obseg in namen pričujočega dela.

Na koncu dela je dodana tudi zelo uporabna dvojna primerjalna tabela dveh sistemov transkripcije kitajskih pismenk (Wade-Giles in pinyin) ter obširen indeks, ki z najpomembnejšimi pojmi kaže na različne manifestacije določenega kompleksnega pojava znotraj različnih religijskih tradicij (npr. »women«, »theology«, »texts«, »prayer«, »food«, idr.). Tako je že v zasnovi dela vidna izrazito sodobna primerjalna metoda obravnavanja svetovnih verstev in obenem hermenevtično odprta zasnova knjige.

Preden se na kratko posvetimo vsebinskim poudarkom, še nekaj: *Oxfordski slovar svetovnih verstev* je delo, ki prinaša (kar je posebej pomembno za slovensko, žal tudi akademsko, stvarnost) mednarodno akademsko normirane transkripcije vseh besed, tako da je pred bralcem tudi jezikovno dosledna predstavitev vsakega gesla.

Oxfordski slovar svetovnih religij prinaša v svoji vsebinski zasnovi metodološko enakovredno in z bistvenimi gesli zastopane vsa najpomembnejša živa svetovna verstva, religijske pojave, skupine in osebe, ki so oblikovale zgodovino človeške religioznosti in filozofskega govora o Bogu - od najstarejših pričevanj (denimo staroindijske *Vede* kot izvor hinduizma, *Avesta* in zoroastrizem, tudi stara semitska/kanaanska religija - ugaritski teksti iz Ras Shamre itd.) vse do sodobnih, še živečih krščanskih (H. Küng), indijsko-krščanskih (R. Pannikar) in drugih teologov, čeprav gre pri krščanstvu in judovstvu, ki ju zaradi moramo posebnega položaja posebej izpostaviti, za razmeroma skope podatke, ki jih seveda najdemo v mnogo obširnejših geslih in izpeljavah v velikih obstoječih leksikonih krščanstva in judovstva. Pri religijah, kjer pa se zgodovinsko soočamo z določenim *zaostankom* in mnogimi *predsodki* v tradiciji akademskega proučevanja, pa je *Oxfordski slovar svetovnih verstev* delo, ki prinaša dosledno in kritično ter obenem zanesljivo informacijo (omenimo pojav t. i. 'orientalskih verstev' oziroma 'orientalizem', utemeljitelj pojma E. W. Said, *Orientalizem* [prev. L. Bogovič et al.], Studia humanitatis, Ljubljana, 1996). Če imamo pred očmi denimo največje in najpomembnejše indijske religije (hinduizem v vsej raznolikosti religij in filozofij, budizem, jainizem, sikhizem idr.) in staroiransko religijo (zoroastrizem s svojo bogato zgodovino vse do danes, današnji parsiji v Indiji in ZDA), so po obdobju pionirskega proučevanja t.i. 'angleških orientalistov' v 18. stoletju (denimo Ch. Wilkins, W. Jones, H. T. Colebrooke) le-te postale predmet resne analize, utemeljene na delu s teksti samimi, šele z razvojem primerjalnega indoevropskega jezikoslovja v 19. stoletju. Islam (skozi prizmo posplošitev prepogosto pojmovan kot homogena celota) je po drugi strani z redkimi izjemami (denimo obdobje verske strpnosti pod aragonskim kraljem Jakobom I. v Španiji v 13. stoletju, napotimo lahko na knjigo L. P. Harveya *Islamic Spain 1250-1500*) nemalokrat služil kot prostor in poligon nenehnih uporab

in zlorab v okviru umetnosti, filozofije in verstva 'Zahoda' (zelo obširno o tem E. W. Said v *Orientalizmu*), zaradi nepoznavanja/nepriznavanja osnovnih veroslovnih in teoloških premis islama pa smo temu ponekod priča tudi še danes.

Oxfordski slovar svetovnih verstev predstavlja posamezno verstvo (če vzamemo primer budizma) tako v njenem zgodovinskem pregledu (predzgodovina, pogoji nastanka/nastanek, ustanovitelj), kakor v razvoju vseh najpomembnejših smeri in pojmov vse do danes (denimo tibetanski budizem in japonski zen budizem, po drugi strani številne oblike theravâdskega budizma v JV Aziji). Predstavljene so vse najpomembnejše filozofske šole, 'teologi' in filozofi budizma, njihova številna medsebojna nasprotovanja ter gesla, ki opisujejo najpomembnejše prvine budistične misli (denimo problem karme v orisu skozi indijsko zgodovino in v širšem okviru budistične etike, praznina kot izraz in prostor 'resnice sveta' v mahâyâni idr.) ter razvoj in pot budističnih svetih spisov sûter in tanter.

Knjiga je tako v svojem obsegu dober priročnik tako za akademsko usmerjene bralce, študente teologije in veroslovja in proučevalce verstev ter vsakogar, ki ga zanimajo oblike in manifestacije vere kot pojava v zgodovini človeštva, hkrati pa kot priročnik ponuja kratko in zanesljivo informacijo.

Lenart Škof

Vsebina
Contents

Razprave *Articles*

133 **Adam Seigfried,** Luteransko - rimsko-katoliško »Soglasje v temeljnih resnicah nauka o opravičenju«
Adam Seigfried, Lutheran-Roman Catholic »Consensus in the Basic Truths of the Doctrine of Justification«

167 **Avguštin Lah,** Sprava - razsežnost človekovega bivanja
Reconciliation as a Dimension of Human Existence

179 **Vinko Škafar OFMCap,** Ekumenski utrip v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem. I. del: Evangeličanski tisk
Ecumenical Pulse in the Protestant Church in Slovenia. First Part: Protestant Periodicals

201 **Anton Mlinar,** Antropološko, moralno in pravno razumevanje začetka človeškega življenja in moralni status zgodnjega embrija
Anthropological, moral and legal Interpretation of Beginning of Life and Moral Status of Early Embryo

Pregledi *Reviews*

223 **Anton Drašček**, Metafora in (teološka) misel

235 **Jože Krašovec,** Tiskovna konferenca ob izidu dvojezične študije Jožeta Krašovca *Nagrada, kazen in odpuščanje*

Ocene *Book Reviews*

245 **Snežna Večko OSU,** Jože Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščan je: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov.*

251 **Jože Krašovec**, Mirjana Filipič SL, *Poetika in tipologija eksodusa: zmagoslavni vidik* (disertacija)

257 **Janez Juhant**, Janez Markeš, *Princip neliberalnosti in vrednostne podlage slovenske nacije: ocena politično filozofske drže Slovencev* (disertacija)

260 **Lenart Škof,** John Bowker (urednik), *The Oxford Dictionary of World Religions*

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

Dipl. teol. **Anton Drašček**, Podbrdo 10, 5243 Podbrdo
Prof. dr. **Janez Juhant,** Rakovnik 64, 1215 Medvode
Akad. prof. ddddr. **Jože Krašovec**, Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana
Doc. dr. **Avguštin Lah**, Mejna ulica 57, 2000 Maribor
Doc. dr. **Anton Mlinar**, Repnje 27, 1217 Vodice
Prof. ddr. **Adam Seigfried,** Universitätsstrasse 31, D - 93053 Regensburg
Doc. dr. **Vinko Škafar OFMCap**, Ob izvirkih 5, 2000 Maribor
Mag. **Lenart Škof**, Tomažičeva 40, 1000 Ljubljana
Doc. dr. **Snežna Večko OSU**, Koroška 1, 2000 Maribor

UDK 2(5) ISSN 0006 - 5722

Letnik 60 leto 2000

3

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Teološki simpozij 2000

Anton Stres CM, **Značilnosti postmoderne kulture**

Drago Ocvirk CM, **Hoja za Kristusom v porabniški kulturi**

Ivan Štuhec, **Navzočnost Cerkve v sodobni kulturi in njeno poslanstvo**

Vinko Škafar OFMCap, **Ekumenski utrip v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem. II. del**

Bogoslovni vestnik
Theological Quarterly

Izdajatelj / *Publisher:* Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Glavni in odgovorni urednik/ *Editor in Chief:* Ciril Sorč

Pomočnika glavnega urednika/ *Editorial Assistants:* Edvard Kovač OFM in Vinko Potočnik

Uredniški svet/ *Scientific Council:* Metod Benedik OFMCap, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM (Rim), Jože Plevnik SI (Toronto), Jure Rode (Buenos Aires), Franc Rozman, Anton Stres CM, Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)

Uredniški odbor/ *Editorial Board:* Bogdan Dolenc, Borut Košir, Drago Ocvirk CM, A. Slavko Snoj SDB, Marijan Peklaj, Vinko Škafar OFMCap, Anton Štrukelj, Ivan Štuhec

Prevodi: Vera Lamut
Lektoriranje: Jože Kurinčič
Oprema: Lucijan Bratuš
Priprava: Družina
Tisk: Tiskarna Ljubljana d. d.

Založnik: Družina, Ljubljana
Za založbo: Janez Gril

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Naslov uprave: Družina d.o.o., Krekov trg 1, 1000 Ljubljana

ISSN: 0006-5722

Izid Bogoslovnega vestnika je finančno podprlo Ministrstvo za znanost in tehnologijo RS

Letna naročnina: 4000 SIT, za tujino 45 USD, posamezna številka 1000 SIT
ŽR za SIT: 50101-601-271482;
za tujo valuto: 50100-620-133 014-7100-1189115

Poštnina: plačana pri pošti 1102, Ljubljana

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 60 leto 2000

3

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2000

Spremna beseda (1.20) UDK 25:061.3 (497.1)

Slavko Krajnc

Teološki simpozij 2000

Štiriintrideseti Teološki velikonočni tečaj, ki ga vsako leto pripravlja Teološka fakulteta v Ljubljani, je senat TEOF na 44. seji 6. decembra 1999, ob izvolitvi novega vodstva za pripravo in izvedbo,[1] že zaradi narave tečaja kakor tudi zaradi znanstvenega pristopa preimenoval v »teološki simpozij«. Gre za strokovne razprave in pogovor o določenih teoloških in pastoralnih temah, ki se zdijo aktualne in zanimive. To je za duhovnike in tudi za druge pastoralne delavce ena izmed pomembnejših oblik nenehnega teološkega poglabljanja in seznanjanja z novimi teološkimi pogledi.

Tema letošnjega teološkega simpozija »Cerkev v našem življenjskem okolju« je tesno povezano z vprašanji slovenske sinode in zato nadvse aktualna. Gre za vprašanje navzočnosti Cerkve v sedanjem zgodovinskem trenutku s posebnim poudarkom na novih oblikah participacije kristjana v današnjem življenjskem okolju.

Da bi lahko prišlo na simpozij čim več duhovnikov in pastoralnih delavcev, smo ga načrtovali po ustaljeni navadi: v Stični, na Brezjah, Mirenskem gradu, v Celju in Mariboru. Zaradi bližnjih prvomajskih praznikov smo ga iz velikonočne osmine prenesli na 12. in 13. april. Ker pa je bila kljub temu zelo nizka udeležba, so se škofje odločili, da se simpozij ponovi 31. maja v Ljubljani na TEOF. Lepo število udeležencev je že s svojo navzočnostjo kakor tudi z dejavnim sodelovanjem pokazalo, da je bila ponovitev simpozija umestna in koristna. Celotnega simpozija se je udeležilo okrog 160 duhovnikov, bogoslovcev in laikov, izmed katerih kar polovica na ponovitvi v Ljubljani.

Prva oblika simpozija (12. in 13. aprila) je predvidela le enega izmed treh predavateljev z nekoliko daljšo razpravo na omenjeno temo. To so bili: novo imenovani škof in dekan TEOF prof. dr. Anton Stres, tajnik slovenske sinode in prodekan TEOF prof. dr. Ivan Štuhec ter prof. dr. Drago Ocvirk. Sledila sta po dva koreferata izmed naslednjih predavateljev in predavateljic: Milana Knepa, voditelja medškofijskega odbora za

[1] Komisijo za pripravo simpozija sestavljajo: prof. dr. Rafko Valenčič, prof. dr. Drago Ocvirk, prof. dr. Ivan Štuhec, doc. dr. Bogdan Dolenc in vodja simpozija doc. dr. Slavko Krajnc.

mladino, dr. Alenke Šverc, asistentke na TEOF pri katedri za oznanjevalno teologijo, mag. Francija Zorca, profesorja za predmet Vera in kultura na Škofijski gimnaziji A. M. Slomška v Mariboru, Slavka Rebca, diplomiranega teologa in študenta pedagogike, mag. Branka Cestnika, vodje mladinskega centra Sinaj in katoliškega združenja Amos v Mariboru, in Ane Glavač, diplomirane teologinje in mlade raziskovalke. Ob ponovitvi simpozija v Ljubljani so imeli vsi trije predavatelji dvajsetminutna predavanja, nato pa so sledili desetminutni koreferati, ki so jih imeli: Milan Knep, dr. Alenka Šverc, mag. Franci Zorec in Ana Glavač. Predavanjem so sledile diskusije.

Predavatelji so vsak iz svojega zornega kota orisali življenje Cerkve v našem življenjskem okolju. Anton Stres je obravnaval postmoderni čas in postmodernega človeka, ki se je odpovedal velikim ideologijam in mu je blizu fragmentarnost. Nato je nakazal, kako je mogoče le s krščanstvom prerasti ogroženost in občutek brezizhodnosti in nesmisla bivanja.

Drago Ocvirk je v svojem prispevku z naslovom »Hoja za Kristusom v porabniški kulturi« predstavil porabniško kulturo in družbo, v kateri živimo in jo sooblikujemo. Opozoril je na oporne točke za našo vero, njeno uresničevanje in vplivanje na kulturo. V smislu sinodalnega vabila »Izberi življenje« je poudaril nujnost poglobljenega življenja in odprtosti družbam pomanjkanja, saj sta nam bila svet in življenje podarjena za življenje v občestvu. To življenje naj bo praznik, harmonija, veselje, ne prostovoljna tlaka in delavnik, tekmovanje in konkurenca, dolgčas in depresija.

Ivan Štuhec je predstavil ekleziološke in pastoralne vidike pastoralnega načrta s poudarkom na župniji, ki je temeljni prostor uresničevanja poslanstva Cerkve na Slovenskem. Ob predstavitvi razmer slovenske vernosti je podčrtal nujnost nove evangelizacije, ki bo ob upoštevanju sinodalnih sklepov jasneje in učinkoviteje odgovarjala sodobnemu človeku na njegove življenjske stiske.

Za razliko od prejšnjih teoloških simpozijev (tečajev) smo letošnjemu dodali še pastoralnopraktični vidik v obliki koreferatov na temo »Cerkev v našem življenjskem okolju«.

Milan Knep je pod naslovom »Socialna ranljivost mladih« opozoril na težave in vrednote mladih, ki se po »stoletju mladih« umikajo v zasebnost in v skupnost s starši, ki jim ponuja zatočišče pred pritiskom čedalje manj preglednega sveta.

Slavko Rebec je z razmišljanjem »Pogumno med mlade« nakazal, kako naj bo Cerkev danes navzoča v svetu mladih. Ob problematiki sveta mladih vidi nujnost vzgoje najprej za človeškost in šele nato za vero. Ta korak podkrepi s teološko izbiro učlovečenja kot temeljne logike odrešenja.

Franc Zorec je predstavil ideal pastoralnega načrta, v katerega so pri katehezi nujno vključeni starši in animatorji. Mladim je treba omogočiti

odraščanje v različnih interesnih in animatorskih skupinah vse dotlej, dokler ne bodo sami kot starši vstopili v proces oznanjevanja in zorenja.

Branko Cestnik je v predstavitvi mladinske pastorale nanizal vrsto poti ali načel za sprejemljivejši pristop do mladih. Prepričljivo je predstavil nujno usmeritev pastorale k mladim, ki so oddaljeni in v smeri vzgoje že verne mladine.

Alenka Šverc je nadaljevala razpravo o odkrivanju »novih« prostorov srečevanja mladih, kako razumeti mlade in kako jim pomagati v preraščanju strahu pred osamljenostjo ter jim omogočiti vstop v različne skupine in oblike participacije v današnjem življenjskem okolju.

Ana Glavač je predstavila položaj družine v današnji postmodernistični družbi. Kot ključ za razumevanje družine je postavila osebo, ki ne vzpostavlja razmerja v obliki »daj-dam«, ampak v obliki »milostne zaveze«, v kateri je vsak razumljen kot »hostija, zakrament, neizdana Božja navzočnost in tempelj Jezusa Kristusa«.

Vabljeno predavanje (1.06) UDK 141.7:008 "2"

Anton Stres

Značilnosti postmoderne kulture

Postmodernizem - nejasen pojem

Za označitev določenega splošnega civilizacijskega in kulturnega premika, ki naj bi se zgodil že okrog leta 1875, je znani zgodovinar Arnold Toynbee začel uporabljati izraz postmodernost in mu utrl pot v sodobno izrazje. Pri Toynbeeju ima ta izraz še zelo omejen pomen. Že on namreč ugotavlja, da je moderna država nacionalna država, ki je bolj ali manj zaprta sama vase in varuje svoj skupinski interes. Toda države se v sodobnem svetu vedno bolj povezujejo. To je bilo moč opaziti že v zadnjem četrtletju 19. stoletja, danes pa je globalizacija neprimerno intenzivnejša. Globalizacija pomeni, da so vsi pojavi, predvsem pa ekonomski, na svetu vedno tesneje povezani. Padec delnic na borzi v Tokiu občutijo vse borzne hiše na svetu. Celota ni več posamezna nacionalna država, temveč svet, planet.

Izrazu postmodernost je dal najširši pomen francoski filozof J.-F. Lyotard. Za njega je postmodernizem nova oblika človekovega mišljenja in kulture v najširšem pomenu besede. Za to novo obliko mišljenja in splošnega odnosa do sveta in bivanja bi bilo po Lyotardu značilno predvsem dvoje: 1. opuščanje velikih miselnih podvigov, s katerimi naj bi razložili svet v vsej njegovi celoti, 2. pluralizem in z njim povezan relativizem in subjektivizem.

Z ene strani naj bi bilo za postmodernizem značilno, da opušča vse poskuse utemeljevanja, predvsem metafizičnega. V času modernosti, ki se začenja z razsvetljenstvom, doseže vrhunec v nemškem idealizmu in se počasi izčrpa proti koncu 19. stoletja, so različni misleci na različne načine utemeljevali politične in družbene institucije, zakonodajo in etična načela. Utemeljevali so jih v nečem bistvenem, trajnem in onstranskem, tudi če ni šlo za religiozno utemeljevanje v pravem pomenu besede.

Najbolj značilen primer takega utemeljevanja države predstavlja prav gotovo Heglova filozofija duha, pa tudi Marxova teorija o človeku v njegovem zgodovinskem in družbenem razvoju. Ta razvoj je Marx pojmoval kot nekaj božanskega, nekaj absolutnega, kot nekakšno brezosebno usodo, nad katero človek nima oblasti, jo pa lahko spozna in se ji pridruži kot zgodovinski nujnosti. V 19. stoletju je vse polno takih splošnih teorij o

človeku in svetu. Vse trdijo, da so odkrile zadnji in edinstveni, za vse čase in prostore veljaven zadnji temelj in čarobno formulo vsega, kar se dogaja. Danes je Heidegger uveljavil za to vrsto utemeljujočega mišljenja izraz »metafizika subjektivnosti«.[1]

Kaj je metafizika subjektivnosti? Ta je v že omenjeni zahtevi po vsesplošni utemeljitvi, kjer se utemeljujoči subjekt dokoplje do zadnjega temelja vsega in s tem tudi do domnevne možnosti, da vse rekonstruira in vse obvlada. »Modernost v filozofiji lahko označimo z nazivom metafizika subjekt(iv)nosti. Značilnost te metafizike je namreč, od Descartesa naprej, v tem, da se posveča izključno *utemeljevanju* (Begründung) bivajočega v njegovi celoti. Da bi mišljenje zagotovilo to utemeljitev, išče neko *temeljno stališče*, išče zadnji temelj, nek *ultimum subjectum*, na katerega se bo lahko naslonilo vse bivajoče in našlo v njem svojo mero.«[2] Za to utemeljevanje, za rekonstrukcijo bivanja v celoti, postmoderni človek nima več čuta. Taka rekonstrukcija bivanja bi pomenila, da lahko bivanje obvladamo.

Po Lyotardu pa naj bi bilo značilno, da s šestdesetimi leti 20. stoletja postanejo vsi taki poskusi vseobsegajočega in vse utemeljujočega znanja neprepričljivi. Tako imenovani postmoderni človek bi čisto preprosto izgubil okus in čut za to. Lahko bi torej dodali, da je tudi padec marksizma učinek postmodernega občutja življenja. Nekaj je gotovo na tem. Od sedemdesetih let naprej je klasični, boljševiški marksizem postal nesodoben, neprivlačen, in se je ohranjal na oblasti samo še z vojsko in policijo.

V kakršno koli utemeljevanje in racionalno dokazovanje postomoderni človek torej več ne verjame. Verjame pa v doživetja in izkušnje. Zato prisluhne postmoderni človek predvsem psihologom in drugim, ki se opirajo na psihološke in druge življenjske izkušnje. Tudi od vere postmoderni človek pričakuje predvsem duhovnosti, se pravi življenjske modrosti, ki naj mu pomaga živeti v raztreščenem svetu.

Moderna metafizika subjektivnosti je gojila ideal splošne utemeljenosti in pravzaprav racionalne nujnosti. V tem pa je tudi razlog, da je pripeljala v ateizem. Razlog je v ambiciji modernega človeka po obvladovanju vsega. Postmodernemu človeku pa je bliže zavest o neobvladljivem bivanju, o milosti in daru. Življenje in ves svet je dar, je milost, je podarjena možnost. Seveda pa je mogoče iti tudi v drugo skrajnost. Namesto da bi neobvladljivost svojega življenja in skrivnost sveta razumeli kot posledico milostne podarjenosti bivanja, ki je zastonj in ga zato ni mogoče racionalno utemeljiti – kar je zastonj, se ne da utemeljiti – se mnogi zatekajo v nihilizem: življenje je naključno in zato v bistvu nesmiselno.

[1] M. Heidegger. *Pismo o humanizmu*, v. M. Heidegger, *Izbrane razprave*, Ljubljana 1967, 187.

[2] J.-F. Courtine, *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Paris 1990, 151-152.

Pluralizem kot druga značilnost postmodernizma je s prvo najtesneje povezana. Velike, vse utemeljujoče sistematične filozofije 18. in 19. stoletja, so s tem, ko so iskale skupni temelj vsega dogajanja, nujno iskale tudi skupni imenovalec vsega. Za primer lahko spet navedemo marksizem, saj nam je najbolj poznan. Sebe je imenoval zgodovinski materializem. To pa zato, ker je trdil, da je zadnji skupni imenovalec vse zgodovine proizvodnja in menjava dobrin. V zadnji instanci je vse odvisno od ekonomije. Če pa je res, da se postmodernizem odreka vsakemu utemeljevanju, se odreka tudi iskanju skupnega imenovalca. Posledica tega je, da v postmodernizmu stopata v ospredje različnost in drugačnost in to različnost in drugačnost pušča takšno kot je, saj so ljudje prepričani, da je popolna enotnost nemogoča in tudi škodljiva. V skrajni obliki prihaja do tistega, kar dr. A. Capuder posrečeno imenuje »raztreščenost«: ne samo, da ljudje ne uspejo svojega življenja poenotiti, ampak jim za to tudi ni mar. Doslednost, logičnost, zvestoba in harmonija ni več ideal. To vidmo tudi v umetnosti: postmoderna umetnost goji eklekticizem in meša različne sloge. Različnost in drugačnost torej nista več pojmovani samo kot moteči oviri miru, sodelovanja in sožitja, temveč kot sestavni in nujni del življenja, torej kot nekaj dobrega.

Najbolj znani mislec, ki je že v prejšnjem stoletju zaznal, da prihaja doba take »raztreščenosti« in ki jo je tudi odobraval, je F. Nietzsche. To dobro ponazarja znana prispodoba iz njegove *Vesele znanosti*, kjer Nietzsche pripoveduje o blaznežu, ki pri jasnem dopoldnevu prižge svetilko, teče na trg in nenehno vpije: »Boga iščem«. Ljudje se mu smejejo, on pa jim vpije: »Kam je šel Bog, vam bom jaz povedal. Mi smo ga ubili - vi in jaz. Mi vsi smo njegovi morilci. Le kako smo to storili? Kako smo mogli iztočiti morje? Kdo nam je dal gobo, da smo izbrisali vse obzorje? Kaj smo storili, da smo to zemljo odvezali od njenega sonca? Kam se zdaj giblje? Kam gremo mi? Proč od vseh sonc? Ali ne padamo kar naprej? In to nazaj, vstran, naprej, na vse strani? Ali je še sploh kakšen zgoraj in kakšen spodaj? Ali se ne izgubljamo kot skozi nekakšen neskončen nič? Ali nam ne veje nasproti dih praznega prostora? Ali ni postalo hladneje? Ali ne prihaja stalno noč in čedalje več noči? Ali ne morajo biti svetilke prižgane dopoldne? Ali še nič ne slišimo o hrupu grobarjev, ki pokopavajo Boga? Ali še ne vohamo božjega trohnjenja? - tudi bogovi trohnijo! Bog je mrtev! Bog ostane mrtev! In mi smo ga ubili«.[3] V tej zvezi velja posebno opozoriti na to, kako se Nietzsche zelo jasno zaveda, da so brez Boga vse druge nadomestne orientacijske točke, ki si jih je moderni človek skušal izmisliti in postaviti namesto Boga, neučinkovit nadomestek. Ko ni Boga, se tudi tega ne ve več, kje je zgoraj in kje spodaj, kdaj gremo naprej in

[3] F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* § 125; v: F. Nietzsche, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, Band 3, München - Berlin 1980, 480-481.

kdaj nazadujemo. Smeri ni več, ker ni več ničesar absolutnega. Tedaj pa je lahko vse hkrati res in ni res, dobro in slabo, prav in napačno.

Kolikor držijo te označbe modernega in postmodernega časa in človeka, lahko rečemo, da se s postmodernizmom končajo velike iluzije in velike obljube, ki si jih je dajalo človeštvo od razsvetljenstva sem in med katerimi je bil marksizem ena najuspešnejših in najbolj trdovratnih, čeprav še zdaleč ne prva in ne edina. Pri tem pa se mi zdi pomembno opozoriti na to, da je za ateizem prejšnjih stoletij, ki jih danes označujemo kot modernost, značilno, da je odklanjal Boga, ker ni prenesel dejstva, da je Bog nujno bistveno drugačen in neskončen, zato pa onstran sveta. Ljudje 19. stoletja, pa tudi v prvi polovici 20. stoletja, so odklanjali Boga, ker se jim je zdelo, da ogroža identiteto sveta in predvsem človeka v njem. Danes nimamo več tega strahu pred drugačnostjo. S tem ne trdim, da se ljudje postmodernega časa vračajo nazaj k religioznosti. Pač pa se danes vprašanje Boga zastavlja drugače, kot se je sredi preteklega stoletja in v ideologijah, ki so se takrat porodile.

Bistvena razlika je v tem, da je moderni človek, ki je hotel vse obvladati in je zato hotel priti do zadnjega temlja in do skupnega imenovalca vsega, odklanjal Boga, ker je bolj ali manj izrečno hotel biti sam bog. Zato ni prenesel drugega boga, boga, ki bi bil bistveno drugi in drugačen in zato od človeka nepremostljivo različen. Vsaj ta vrsta razlogov proti njemu v postmodernističnem občutju bivanja odpade. Danes vemo, da ljudje nismo bogovi in da raja na zemlji ne bo. Zato pa se zastavlja veliko težje vprašanje: ali je sploh lahko kaj božanskega in ali se ima smisel potegovati za kar koli idealnega. Popolna raztreščenost navaja k obupu in nesmislu.

Posledice postmodernističnega občutja življenja

Kot eno izmed temeljnih potez naše kulture sem že omenil pozitiven odnos do pluralizma, različnosti in drugačnosti. Pri tem gre za različne vrste pluralizma. Najprej vlada povsod politični, duhovni in kulturni pluralizem znotraj določene države. Dopuščanje in odobravanje drugačnosti drugih ljudi je postalo vodilno načelo: »Vsi drugačni, vsi enakopravni«, čeprav se je treba zavedati, da ima tudi ta strpnost svoje meje. Vsekakor pa je strpnost ali toleranca velika vodilna misel našega postmodernega časa. Za moderni čas, pravijo, je veljalo naslednje načelo tolerance: »Ne strinjam se s teboj, toda spoštoval bom tvoj napačen pogled.« Za današnji postmoderni čas pa velja naslednja drža, ki ni samo toleranca, temveč več kot toleranca, če tolerirati pomeni potrpeti in prenašati nekaj, kar imam za napačno ali celo slabo. Danes velja načelo: »Ne strinjam se s teboj, vendar tudi ti imaš prav.« Vsak ima po svoje prav, ker nima nihče do konca in zares prav.

1. Na ravni globalnega zavedanja našega sveta se uveljavlja pluralizem kultur in civilizacij. S tem današnji ljudje opuščajo nekdanji modernistični evropski etnocentrizem in kolonialno miselnost, ki je civilizacijsko drugačnost drugih narodov podcenjevala. Modernost je bila tudi izrazito evolucionistična: druge kulture so veljale za nižje, naša za najvišjo. Kar je bilo drugačno, je bilo tudi nižje, manjvredno, zaostalo, nerazvito. Zato v tej dobi starega ni bilo vredno ohranjati in varovati, temveč odstranjati in nadomeščati z našim. Opuščanje tega modernističnega, izrazito imperialističnega in evolucionističnega mišljenja odpira nove možnosti za priznanje in spoštovanje drugih in drugačnih kultur.

2. Postmoderni čas na povsem nov način uveljavlja žensko drugačnost in njeno enakopravnost. Razsvetljenska modernost je bila racionalistična in izrazito moška. Zato je porinila žensko na rob družbe. Ženskam je bilo praktično nemogoče uveljaviti se na treh najbolj vplivnih in odločujočih področjih: v znanosti, v politiki in v gospodarstvu. Modernosti je moškost ustrezala. Tisto, za kar je veljal moški, se je v modernosti postavilo kot ideal bivanja na sploh. To je občost, se pravi racionalna občeveljavnost, hladna nepristranskost, stroga načelnost ter organizacijska disciplina, ki ne pozna izjem. Tudi v tem pogledu je poučno brati Hegla. V svoji filozofiji prava utemeljuje, zakaj se moškost kot taka uresničuje v politiki, v znanosti in v boju z naravo zunaj sebe (delo) in z naravo v sebi. Za ženskost je po njegovem primerno mesto samo v družini. Moškosti torej prisoja vlogo nepristranskosti, ki je občeveljavna, ker velja za vse enako, ženski pa vlogo čustva, posebnosti, spremenljivosti in prigodnosti. Povsod enaka splošnost je moška, vedno znova se spreminjajoča posebnost pa ženska.[4] Iz tega naredi Hegel naslednji sklep: »Če so ženske na vrhu vlade, je država v nevarnosti, kajti ne ravnajo v skladu z zahtevami splošnosti, temveč po naključnem nagnjenju in mnenju.«[5] Modernost je torej poveličevala moško sposobnost objektivnosti, občeveljanosti, hladne racionalnosti in stroge nepristranskosti, ker se je sama ravnala po načelih, ki jih je prisojala samo moškemu. Vprašanje je torej, če postmodernizem ni feminističen ravno zato, ker je tudi sam v znamenju lastnosti, ki jih je modernizem prisojal izključno ženski. Če je to res, da postmodernizem ni feminističen samo zaradi dosledne zahteve po enakopravnosti moških in žensk, je še bolj globoko res, da je tak zaradi tega, ker odklanja prevlado splošnosti, občeveljavnosti in abstraktnosti in pristaja na posebnost, pluralnost in spremenljvost, skratka na ženskost.

Seveda je že modernost poznala zahtevo po enakopravnosti žensk z moškimi in razna feministična gibanja so nastala že v 19. stoletju. Toda za to, da je ženska lahko bila enaka moškemu, se je morala pomožačiti.

[4] Prim. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 166.
[5] G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 166 Z.

In tako smo videli, da so v imenu enakopravnosti ženske zahtevale, da se oblačijo po moško, da so policistke, vojakinje, voznice tovornjakov in pilotinje. Toda s tem njihova enakopravnost še zdaleč ni zajamčena. Dokler se celotna družba ravna samo po načelu objektivnosti in abstraktne splošnosti, je tudi ženska primorana, da se prilagaja moškemu načinu mišljenja in ravnanja, če hoče uspeti. Tedaj ni enakopravna. Danes ženske zahtevajo, da v svetu uveljavijo svoj tipično ženski način dojemanja sveta in življenja. Enakopravnost ženske je torej v tem, da postanejo izrazito ženski odnosi do bivanja družbeno enakovredno priznani. To bi pa pomenilo neprimerno globlji poseg v celotno organizacijo našega gospodarskega, družbenega in političnega življenja, kot pa je dejstvo, da je nekaj žensk policistk ali voznic tovornjakov.

3. Tretja drugačnost, ki v postmodernem času prihaja do svoje veljave in svojega priznanja, je narava. Medtem ko je industrijska in tehnološka modernost imela naravo samo za tisto človekovo drugost, ki jo je treba ukrotiti, obvladati, si jo podvreči in se z njo čim bolj okoristiti, je postmodernost ekološko usmerjena. Narava ni samo zunanji brezpravni material, s katerim lahko manipuliramo, ampak je naša partnerica, tako da je od odnosa do nje odvisno tudi naše preživetje. Iz tega sledi tudi drugačen odnos do živali. Živali imajo naenkrat povsem drugačno mesto, kakor so jo imele do sedaj. To se zelo močno vidi v reakcijah naše javnosti do nekaterih pojavov v zadnjem času: do medvedov, do tega, kdo je izbran za Slovenko leta in do mučenja mačk.

Toda razlogi za ekološko občutljivost so lahko zelo različni. Na najnižji stopnji je prav gotovo strah pred ekološko katastrofo. Nevarnost atomskega in vsakega drugega uničenja narave sili človeka k previdnosti. Toda zgolj strah pred nepopravljivimi posledicami ne zadošča. Kajti človeštvo bo imelo drugačen odnos do narave samo tedaj, če bo imelo drugačen odnos do samega sebe. Dokler bodo ljudje videli smisel življenja v čim večji potrati in porabi in v vsesplošnem uživanju, kjer naj si človek privošči čim več, do narave ne bodo zavzeli bistveno drugačnega stališča, kot so ga imeli doslej. Tedaj bo ekologija samo slepilna ideologija, namenjena predvsem drugim, ne pa samemu sebi.

Ekologija nam danes zastavlja vprašanje, v čem vidimo kvaliteto življenja in v čem naj iščemo njegov smisel. Dokler ne bomo prišli do spoznanja, ki je bilo poudarjeno tudi na ekumenskem srečanju v Baslu maja 1989, da »naša sreča in naše zdravje nista toliko odvisna od gmotnih dobrin, kolikor od darov narave in vseh stvari, ki jo sestavljajo, ter od naših odnosov z ljudmi in Bogom,«[6] nas zgolj strah pred nepopravljivo katastrofo ne bo obvaroval pred njo. Treba je iti do korenine zla, ki ga

[6] *Mir v pravičnosti. Sklepna listina Evropskega ekumenskega zborovanja* v Baslu od 15. do 21. maja 1989, Ljubljana 1989, 42.

človek povzroča naravi. Ta korenina pa je v človekovem moralnem - pravzaprav nemoralnem - odnosu do samega sebe in do svojega bivanja, v človekovi sebičnosti, lakomnosti in gospodovalnosti. Tem grešnim človekovim nagnjenjem je modernost dajala vso možno potuho. Do novega odnosa do življenja pa bo prišlo šele tedaj, ko se bomo spet naučili tiste temeljne skromnosti, ki se zna ustaviti na meji zadovoljivega in zadostnega. Za rešitev ekološkega vprašanja nikakor ne zadošča nobena cenena zelena ideologija, ki se razneži pred vsakim deževnikom, hkrati pa brez pomislekov zagovarja splav, ki slovenski ustavi vsili varstvo živali, dovoljuje pa neomejeno ubijanje nerojenih ljudi. Sicer je zasluga postmodernizma v tem, da nas navaja k drugačnemu odnosu do narave, kot so nas učile ideologije, ki so tako kot marksizem predvsem poudarjale, da je treba naravo obvladati, jo ukrotiti in si jo postaviti v službo. Danes gredo nekateri postmoderni ekologi v drugo skrajnost, ki je v tem, da postavljajo na isto raven vsa živa bitja in ki govorijo celo o pravicah živali. S tem je seveda od znotraj izvotljen pojem pravice. Pravice ima po klasičnem pojmovanju samo bitje, ki je zmožno nase sprejeti tudi dolžnosti in odgovornosti. Govorjenje o pravicah živali je potemtakem sad pojmovne zmede, ki je je v našem svetu zelo veliko. Res pa je, da brezobzirno teptanje in izkoriščanje narave vodi v katastrofo. Vendar je za drugačen odnos do narave dovolj, če poudarimo našo odgovornost do prihodnjih rodov ljudi, ne pa da govorimo o pravicah živali ali celo o paktu, ki bi ga morali skleniti z naravo.

4. Četrta prezirana drugačnost, ki jo je moderno usmerjeni človek spreminjal v brezpravno posest, ki pa zahteva svojevrstno spoštovanje, je človekova telesnost. Moderni človek svoje telo ima, postmoderni pa naj bi svoje telo bil. To je mogoče razlagati na dva načina. Mogoče je zanikati svojo duhovnost in se omejiti na telesnost. Lahko pa to razumemo tudi tako, da med duhom in telesom ni tiste ločenosti, ki jo je na začetku razsvetljenstva ponovno postavil Descartes. Descartesov dualizem se da razumeti kot posledico njegovega prizadevanja zagotoviti absolutno gospostvo splošnosti, občosti in racionalnosti, katere središče so vedno postavljali v duha, medtem ko je telesnost veljala za izvor spreminjajoče se počutnosti, čustvenosti, posebnosti in različnosti. Modernost je poveličevala racionalnost, torej umnost in s tem nematerialnost. V postmodernem času, ko dobiva drugačnost in različnost celo središčno mesto, ni čudno, da se v središče človekove pozornosti vrača tudi njegova telesnost. Seveda gre včasih to tako daleč, da se vse začne in konča pri telesu. Namesto umnosti je v ospredje postavljeno čutno, čutilno dojemanje. Toda to postavljanje telesnosti v ospredje ima tudi svojo resnico. Tako kot zunanja narava tudi telo ni samo brezpravni predmet človekove uporabe in porabe, temveč je sestavni del celotne človeškosti, človeka kot osebe.

5. Za postmodernizem je temeljno spoznanje, da človek je in ostaja končno in omejeno bitje, izpostavljeno mnogim neobvladljivim okoliščinam in silam. Zato ne bo nikoli obvladal ne zgodovine, ne svojega bivanja, nikoli ne bo postal bog in nikoli ne bo ustvaril raja na zemlji. Nikoli ne bo idealne družbene ureditve, ki ne bi bila več podvržena krizam in novim vprašanjem. Ob teh spoznanjih je postajala marksistična utopija o »kraljestvu svobode«, kjer bo človek nekakšen bog nad vso zgodovino in bivanjem sveta, vedno manj sprejemljiva. Utopija, ki je v prejšnjem stoletju vzbujala zanos, je v minulem desetletju zaradi istega napol religioznega naboja začela odbijati. Postomoderno občutje življenja, ki postavlja v ospredje neodrešenost, omejenost in fragmentarnost življenja, je bil prav gotovo tista velika duhovna sprememba v srcih, v mišljenju ljudi, zaradi česar je tudi marksistično-komunistični sekularizirani eshatološki projekt raja na zemlji postal neveroven, iluzijski in ni nikogar več prepričal. Postmodernemu človeku je bliže misel, ki upošteva človeka v njegovi končnosti, celo tragičnosti in nedokončanosti. Temu čutenju sta bliže nihilistični Nietzsche ali Sartre kot pa utopični Marx s svojim napovedovanjem prihodnje komunistične družbe, v kateri bodo rešene vse uganke sveta, človeka in zgodovine. Tudi zaradi te spremembe duhovne klime je komunizem propadel, ker ni bil več privlačen.

6. Ker je človek neodrešeno in tragično bitje, izpostavljeno najrazličnejšim omejitvam in neuspehom, sledi, da je tudi pričakovanje popolne harmonije med družbo in posameznikom utopija.

Gotovo se vse politično prizadevanje vrti okoli vprašanja, kako uskladiti hotenja posameznikov in oblasti, ki zastopa skupno dobro. Marksistični socializem ali komunizem je predvideval, da je posameznika mogoče tako »podružbiti«, da bo nekako samodejno jemal skupne interese za svoje in svoje za skupne. Tak posameznik potemtakem ne bi več mislil samo nase, ampak vedno na to, kaj je v prid drugim, v prid skupnosti. V tem smislu Marx napoveduje popolnoma »podružbljenega človeka«, pri čemer je prezrl transcendenco človeka kot osebe in jo zato podredil skupnosti.

V postmodernem času pa to ni več mogoče. V ospredje stopi posameznik. Človek ni samo »skupek družbenih odnosov«, temveč je kot oseba vedno več kot to. Kot oseba presega svojo družbeno vpetost. Zato bodo napetosti in spori med posameznikom in njegovim družbenim okoljem vedno obstajali. To je normalno in legitimno, česar komunizem ni upošteval, ampak je vse konflikte že vnaprej diskreditiral in preprečeval tako, da je tlačil posameznika. Zato ni do konca priznaval človekovih pravic, katerih namen je ščititi posmeznika pred državno in vsako drugo skupnostjo. Postmodernost pa gre tudi v skrajnost. To sta zasebništvo in individualizem.

Sodobna demokratična država je nastala iz zahteve po soudeležbi vseh državljanov pri vladanju. Od francoske revolucije naprej smo na Zahodu

gradili demokratični sistem soodločanja s pomočjo volitev in drugih oblik soudeležbe, participacije vseh pri oblasti. Demokracijo smo opredelili kot »vladavino vseh nad vsemi in v dobro vseh«. Ljudje so hoteli biti subjekt, ne pa objekt politike. V postomodernem času pa imamo pogosto občutek, da ljudjem ni več mar za to, da bi bili odgovorni nosilci skupne usode in delali za skupno dobro. Tako se pojavljajo zasebništvo in privatizem, individualizem in konformizem, ki ne koristijo demokraciji, temveč avtokratskim in manipulacijskim oblikam vladanja.

7. Končno pa je treba poudariti, da so zaradi tega v postmodernem času ljudje posebno občutljivi za svoje pravice. Naš čas je čas človekovih pravic. Toda samo pravic, manj dolžnosti. Spisek pravic se nenehno širi, tako da mnogi že govorijo o inflaciji človekovih pravic. Toda vse, kar je v interesu tega ali onega človeka ali skupine ljudi, še ni človekova pravica, pač pa se s tem, ko govorimo o različnosti in drugačnosti in o pravici do te različnosti in drugačnosti, odpirajo boljše možnosti za priznavanje manjšin in vseh drugih kulturnih posebnosti, ki jih je modernost neusmiljeno onemogočala in odstranjevala. Toda govorjenje o zgolj pravicah brez dolžnosti nujno ogroža pravice same. Terjati pravice zase in se hkrati ne zavedati, da sem dolžan enake pravice spoštovati pri drugih, izpodkopava te pravice same.

Moderno poveličevanje razuma

Zahodna civilizacija je stoletja gledala v grškem heroju ali titanu Prometeju, ki ukrade bogovom ogenj in z njim obdari ljudi, svojo podobo. Grki so s to mitološko zgodbo izražali svoje pojmovanje ljubosumnih bogov, kajti Prometeja bog Zevs kaznuje. Zahodna krščanska kultura se v tej mitološki zgodbi ni prepoznala, saj v krščanskem pojmovanju ni nobenega razloga za to, da bi bil Bog ljubosumen na ljudi. Za judovsko in krščansko vero je človekova ustvarjalnost nadaljevanje Božje, kajti Bog je ustvaril človeka kot ustvarjalca. Šele v času, ki ga imenujemo modernega in ki se začenja z razsvetljenstvom, so zgodbo o Prometeju privlekli na dan nemški romantiki (Schlegel in Goethe), nato pa je postal priljubljena prispodoba tehnološke iznajdljivosti in ateistične polemičnosti. Nanjo se je skliceval tudi mladi Marx in ves marksizem za njim. Prometej je postal podoba tehnološko uspešnega človeka, ki zaradi svoje iznajdljivosti postaja neodvisen od vseh višjih sil in sam sebi bog. Prometej je popolnoma avtonomen človek, emancipiran od vsake avtoritete. Nikomur ne dolguje ničesar. Zadošča si sam. Ne odklanja samo avtoritete na področju znanja - razodetje, temveč odklanja tudi vsako avtoriteto na področju delovanja, tudi moralno in politično avtoriteto. Prometej potemtakem ni samo simbol znanstvene in tehnološke revolucije, ampak prav tako tudi politične.

Podlago za to splošno avtonomijo pa vidi modernost v človekovi razumnosti. Modernost se sklicuje na razum in priznava samo njega. V znanosti in tehnologiji je to lahko razumeti. Enako pa naj bi veljalo tudi za pravila zasebnega in javnega ravnanja, za moralo in politiko.

Toda gre še za več. V svoji najbolj ambiciozni obliki, torej tudi v svoji najbolj utopični zasnovi, izhaja modernost iz prepričanja, da je mogoče spraviti v popolno soglasje zasebnost in občost, privatnost in političnost. Z ene strani imamo torej proizvodnjo dobrin, ki jo nenehno izpopolnjujeta znanost in z njo povezana tehnologija, vedno boljša organizacija dela, uprava in vedno popolnejši zakoni gospodarskega in družbenega ustroja. Z druge strani pa je posameznik, ki ima svoje potrebe in interese, želje in pričakovanja, in ki želi živeti brez vsake prisile. Modernost je obljubljala, da bo ta dva pola našega življenja spraviti v popolno soglasje. To je bil njen najbolj ambiciozen načrt, ki sta ga sestavljala Hegel in Marx. Edina pot, ki naj pripelje v to obljubljeno deželo, pa je lahko razum. Zato modernost stavi vse na razum. Alain Touraine pravi: »Ideja modernosti postavlja v središče družbe namesto Boga znanost in v najboljšem primeru dopušča za religijo prostor v zasebnem življenju ... Ideja modernosti je torej tesno povezana z idejo racionalizacije. Posebnost zahodne misli v trenutku njenega najbolj močnega enačenja z modernostjo je v tem, da je hotela preiti od priznavanja bistvene vloge racionalizacije k bolj široki ideji *racionalne družbe*, v kateri razum ne narekuje samo, kako je treba izvajati znanstveno in tehnično dejavnost, temveč tudi, kako je treba vladati ljudem in upravljati s stvarmi.«[7] Na mesto kraljeve samovolje stopa obči interes in na mesto krajevnih navad in starih izročil stopa preračunana in splošna učinkovitost.

Tu pa se razum začenja obračati proti človeku. Kdor reče razum ali racionalizacija, reče sicer nepristranskost, enakopravnost in učinkovitost, reče pa tudi brezosebnost. Visoko racionalizirane moderne družbe, ki se po pravici ponašajo s svojo pravno ureditvijo brez nomenklature in nepotizma, so tudi družbe, kjer je človek kot posameznik podrejen zakonom, ki veljajo brez razlike za vse. To pa tudi pomeni, da je posameznik podvržen večini in njenemu povprečju. Moderna demokracija je sicer ponosna na to, da ustvarja enake pravne možnosti za vse državljane, kjer nima nihče druge prednosti kot svojo sposobnost in marljivost. Toda po drugi strani ta ista družba neusmiljeno izriva vse, ki odstopajo od večinskega povprečja. Zato ni naključje, da so v vseh demokratičnih državah, ki se ponašajo z dolgoletno in stabilno demokratično ureditvijo, manjšine izginile. Načelo demokracije je večina, zato v demokraciji prevladujejo tisti, ki so v večini. Skupina ljudi, ki ne more nikoli postati večina - in takšna je na primer vsaka narodnostna ali nazorska, verska manjšina - ne more nikoli uve-

[7] A. Touraine, *Critique de la modernité*, Paris 1992, 24.

ljaviti svojih potreb in interesov. Demokracija se tako nujno spreminja v nadvlado večine nad manjšino.

Najpomembnejša dejavnost v moderni družbi je gospodarstvo. S tem gospodarski interesi ali interesi gospodarstva postajajo večinski interesi. Racionalnost se preverja ob gospodarski uspešnosti. Z ene strani sicer odstranjuje mnogo neutemeljenih navad in predsodkov, toda z druge strani centralizirana organizacija proizvodnje in porabe podreja sebi prav tisto osebno svobodo, v imenu katere nastopa proti vsaki drugi avtoriteti. Namesto avtoritete kralja, Cerkve, tradicije stopa avtoriteta interesov večine, pa naj gre za državo, družbo ali narod. Tudi v tem primeru je posameznik kot tak podrejen sistemu, normam in standardom, ki jih ne zahteva nihče drug kot racionalnost dobro funkcionirajočega sistema. Tako postaja sistem sam sebi namen, predvsem sistem proizvodnje in porabe. Kdo pa sedaj lahko še jamči, da so s tem zadosti upoštevane vse potrebe, ki jih imajo člani tega sistema? Tako prihaja v krizo prav tisto, na čemer sloni vsa modernost, namreč njena racionalnost. Kdo pravi, da so interesi večine racionalno najbolj upravičeni? Ali ni dostikrat res ravno obratno. Razum ne narekuje več, kaj naj si ljudje želijo in za čim naj težijo, pač pa človeški interesi, želje in teženja narekujejo razumu, kaj naj jim omogoči in po potrebi celo utemelji. Razum, ki naj bi vladal in ki se je v začetku modernosti postavljal na mesto Boga, se tako spreminja v deklo in ubogljivo orodje sebičnosti večine in njenih iracionalnih teženj.

Kriza razuma

Modernost se je pojavila s tem, ko je na božji prestol postavila razum in obljubljala svobodo in mir z razumsko uskladitvijo občega in posameznega, družbenega in osebnega. Njena tarča je bila avtoriteta: ne samo avtoriteta kralja ali Cerkve, temveč tudi avtoriteta vsake tradicije, navade, izročila. Edina avtoriteta je bil razum. Toda kmalu se je pokazalo, da je razum lahko prav tak diktator kot sta bila kralj in inkvizicija. Zato se je razum iz objektivnega spremenil in pomanjšal v instrumentalnega. Na mesto objektivno veljavne racionalnosti in za vse obvezne utemeljenosti stopi kmalu uporaben hlapčevski razum, ki služi interesom in je pripravljen zagovarjati ter opravičiti vse, kar mu naroči človekov interes. S tem se začenja njegov konec. Ta razum ni več sposoben braniti človeka pred zasužnjenostjo drugim in ne pred zasvojenostjo samemu sebi. Zato zgolj instrumentalizirani razum ni zmožen preprečiti, da bi tisti, ki gospodarijo v civilni družbi s svojim denarjem ali vplivom na javno mnenje, ne zagospodovali nad političnim življenjem. Razumniki in intelektualci so se v zadnjih stoletjih zelo redko postavili po robu raznim političnim in gospodarskim diktaturam. To so bili prej umetniki kakor znanstveniki. Intuicija in občutje se je tako izkazalo za zanesljivejše kakor razum in znanost.

V minulih stoletjih so religijo napadali v imenu razuma in znanosti. Teologi in cerkveni ljudje so morali dokazovati, da verovanje ni skregano z razumom. Koliko črnila je bilo potočenega na temo: razum in vera, znanost in religija. Danes ta tema sploh ni več privlačna. Skoraj nihče več ne vidi nasprotja med njima, pač pa se zastavlja vprašanje o zmožnosti človeškega uma. Pod vprašaj ni več postavljena vera, temveč razum. Papež je lani izdal okrožnico »Vera in razum«, kjer se je postavil v bran razuma. Danes imamo postmoderne mislece, ki oznanjajo »šibko misel«, in odrekajo razumu sposobnost priti do občeveljavnih in trdnih spoznanj. Obstajalo naj bi več resnic, vsak ima po svoje prav, ker nima nihče zares prav. Tako se je položaj popolnoma spremenil: če so v 19. stoletju napadali vero v imenu razuma in znanosti, mora danes Cerkev braniti razum pred sodobno skepso in dvomom.

K tej krizi razuma in človeškega spoznanja na sploh je veliko pripomoglo liberalistično pojmovanje razuma, ki razuma ne pojmuje več objektivno, se pravi kot moč, ki ima objektivno, nadsubjektivno veljavo, temveč ga podreja subjektu. Razum postane zgolj instrument, orodje, ki ga uporablja človek, kot ga hoče. Dejansko to pojmovanje veliko bolj ustreza tistemu, kar se dogaja v sodobni praksi. Skupine ljudi uresničujejo svoje interese, želje in pričakovanja, razum pa jim služi predvsem za to, da to izpeljejo. Vloga razuma je torej omejena na strategijo in taktiko, ne pa določanje in utemeljevanje ciljev. Ti so prepuščeni človekovi poljubnosti.

Kriza obče veljavnih vrednot

Tako se je pravzaprav zamajala celotna zgradba zahodne civilizacije in njenih tradicionalnih, krščanskih vrednot. Ta razvoj je zelo dobro zaznal J.-P. Sartre, ko je zapisal tole: »Ko so okrog leta 1880 francoski profesorji skušali sestaviti laično moralo, so si rekli nekako tako: 'Bog je draga in nekoristna domneva, odpravili jo bomo, a vendar je za obstoj morale, družbe in civiliziranega sveta nujno, da se jemljejo določene vrednote resno in da velja njihov obstoj za apriornega. Biti mora apriorno obvezno, da si pošten, da ne lažeš, da ne pretepaš žene, da delaš otroke itd. ... Opravili bomo torej neko majhno delo, ki naj pokaže, da te vrednote kljub temu obstajajo zapisane v nadčutnih nebesih, čeprav sicer boga ni.' Drugače rečeno: tendenca vsega tistega, kar se v Franciji šteje za radikalizem, je nemara v temle: nič se ne bo spremenilo, čeBog odpade. Norme poštenosti, napredka in humanizma bodo ostale iste, Bog pa bo po našem prizadevanju postal zastarela domneva, ki bo mirno in sama od sebe odmrla. Nasprotno pa eksistencializem misli, da je zelo nerodno, da Boga ni, kajti z njim izgine sleherna možnost najti vrednote v nadčutnih nebesih. Nič več ni možno apriorno dobro, saj ni zavesti, neskončne in popolne, ki bi ga mislila. Nikjer ni zapisano, da dobro biva, da je treba biti pošten, da

se ne sme lagati, saj se pač nahajamo na neki ravni, kjer so samo ljudje. Dostojevski je zapisal: 'Če Boga ne bi bilo, potem bi bilo vse dovoljeno.' In prav od tod izhaja eksistencializem. Res je vse dovoljeno, če ni Boga. In zavoljo tega je človek zapuščen, ker pač ne najde ne v sebi ne zunaj sebe možnosti, da bi se oklenil.«[8]

S tem smo v bistvu postmodernega liberalizma in njegovega pojmovanja demokracije. To je tista oblika liberalizma, ki odklanja vsako zamisel skupnih vrednot. V vsakem občestvu vrednot vidi novo obliko totalitarizma, enači ga z partijskim enoumjem in diktaturo. V tej skrajni liberalistični obliki torej ni nobene možnosti za konsenzualno, soglasno sprejeto skupnost temeljnih družbenih vrednot. Edina vrednota bi bila v tem, da ni nobene vrednote.

Toda ravno tukaj se pokaže, da liberalizem še ni demokracija. Kajti demokracija zahteva skupnost tistih vrednot, ki demokracijo omogočajo. To pa je predvsem spoštovanje človeka, slehernega človeka in njegovega dostojanstva. Dostojanstvo človeške osebe, sleherne osebe, je temeljna vrednota, na kateri je zgrajena sodobna demokracija. Zato demokracija ni samo svoboda, niso samo pravice, ampak tudi dolžnosti. Do sem pa libertinistično-liberalistično pojmovana demokracija ne seže. Vedno znova srečujemo ljudi, ki govorijo in pišejo, da je demokracija v tem, da lahko delaš, kar hočeš, samo da te ne ujamejo. Taki ljudje očitno ne razlikujejo med demokracijo in anarhijo, to pa je za prihodnost demokracije same usodno. Kajti s takih izhodišč pridemo do vsesplošne permisivnosti in vrednostne nezavezanosti. Ta sicer ne preganja tistih, ki so drugačni, pač pa jih zelo pospešeno marginalizira in poriva na obrobje. Že navedeni sociolog A. Touraine ugotavlja, da se z odprtostjo in enakopravnostjo modernih družb stopnjuje tudi obrobnost, se pravi odrinjenost na obrobje in v nepomembnost tistih, ki upoštevajo take družbene in kulturne norme, ki so drugačne od onih, ki so trenutno v modi.[9] Se pravi, da resnične demokracije in enakopravnosti ni mogoče graditi na splošni skepsi glede resnice in vrednot, na relativizmu in subjektivizmu, temveč na okrepljeni zavesti o temeljni vrednoti sodobnega sveta, o dostojanstvu sleherne človeške osebe.

Sklep

Postmodernizem je torej dvoumen kulturni pojav. Z ene strani presega modernost, kolikor modernost pomeni, da se hoče človek postaviti na mesto Boga in v imenu svoje znanosti, tehnike in revolucije proslavlja svojo absolutnost in vsemogočnost. Raja na zemlji ne bo, to nam je danes

[8] J.-P. Sartre, *Izbrani filozofski spisi*, Ljubljana 1968, 193

[9] Prim. A. Touraine, *Critique de la modernité*, Paris 1992, 386.

jasno. V tem smislu je postmodernost odprta za religioznost ali vsaj ne postavlja tistih ovir, kakor jih je postavljala modernost. To pa je znanost in božansko poveličevanja človeka nasploh. Čeprav številne ankete govorijo o upadanju tradicionalne, posebno krščanske vernosti, vezane na institucijo Cerkve in na njen dogemski in pravni red (to se dogaja posebno v deželah Severne Evrope, ne pa v Severni Ameriki), se po drugi strani krepi zanimanje za duhovnost in za druge oblike religioznosti. Ta nova religioznost je nevezana, poljubna, sentimentalna, doživljajska in zasebniška. Kljub temu pa razodeva nekakšen smisel za transcendenco in zavest o nezadostnosti sveta, ki ga lahko znanstveno in tehnično obvladamo.

Naš čas krepi spoznanje in živo zavest o omejenosti modernega mišljenja in načina življenja. Pozitivna plat našega postmodernega obdobja je v tem, da predstavlja nesporen konec velikih utopij, iluzij in samoprevar, ki jih je gojil zahodni človek od razsvetljenstva naprej, ko se je zavedal moči svojega spoznanja in svojega duha. Čeprav je v zadnjih treh stoletjih prišlo do številnih in odločilnih dosežkov na vseh področjih življenja – pomislimo samo na medicino – se je hkrati razkrila tudi vsa nezadostnost gole znanosti in tehnike, saj je le-ta začela resno ogrožati človeka samega.

Toda s tem, ko se v postmoderni dobi zahodni človek začenja bolj živo zvedati tudi vseh svojih meja in vse svoje neodrešenosti in nemoči, bistveno še ni doseženo. Odstranjene so nekatere ovire za verovanje, rešitve pa, ki jih postmoderni človek ponuja, še zdaleč niso resnične. Še vedno in pravzaprav še bolj se zastavlja pereče vprašanje pozitivnega smisla in norm ali pravil tega končno streznjenega bivanja. Tu pa se zdi, da stoji človeštvo na edinstvenem razpotju. Zdi se, da je ob propadu velikih utopij in iluzij postavljeno pred eno samo veliko izbiro: ali nihilizem ali krščansko upanje. Zato je naš čas – kljub vsej neprijaznosti do nas in do naše Cerkve – čas velikih oznanjevalnih možnosti, ki pa jim moramo postati bolj dorasli.

Povzetek: **Anton, Stres, Značilnosti postmoderne kulture**

Postmoderna miselnost in z njo povezano občutje življenja presega nekatere temeljne značilnosti novoveške kulture. Najprej se postmoderna sodobnost odpoveduje velikim ideologijam, ki so menile, da lahko dajo enotno in celovito razlago sveta in bivanja. Iz tega sledi zahteva po pluralizmu in strpnosti, ki se zlahka prevesi v skepso in dvom nad vsem, kar presega konkretno doživljanje in izkušnjo. Postmodernemu človeku je blizu fragmentarnost in tragičnost bivanja. To pomeni, da so propadle tudi velike novoveške iluzije o raju na zemlji in človeku kot nekakšnem bogu. Toda z druge strani je zato postmoderni človek še bolj ogrožen z občutjem brezizhodnosti in nesmisla bivanja. Oznanjevanje odrešenja, kakor ga pojmuje krščanstvo, ima s tem nove možnosti, ki pa jim je treba dorasti.

Ključne besede: postmoderna, pluralizem, strpnost, tragičnost bivanja, oznanilo odrešenja.

Summary: **Anton Stres, Characteristics of Postmodern Culture**

Postmodern thought and the sentiment of life connected therewith transcend some basic characteristics of modern culture. First, the postmodern present has renounced the big ideologies believing that they could uniformly and completely explain the world and existence. This has resulted in a call for pluralism and tolerance that can easily turn into scepticism and doubt about everything going beyond concrete experience. The postmodern man finds the fragmentation and tragic quality of life rather convincing. This means that the great modern illusions about heaven on earth and man as some kind of god have declined as well. Yet on the other hand, the postmodern man is even more endangered by the feelings of hopelessness and futility of his existence. This opens new possibilities to the message of salvation according to Christian belief, yet Christians still have to rise to the challenge.

Key words: postmodernism, pluralism, tolerance, tragic quality of life, message of salvation.

Vabljeno predavanje (1.06) UDK 17.023.5:241

Drago Ocvirk

Hoja za Kristusom v porabniški kulturi

V Jezusu nas je Bog nagovoril najbolj po Božje in najbolj po človeško. V njem sta se »dobrota in človekoljubnost Boga, našega odrešenika« (Tit 3,4) udejanjili prek vseh pričakovanj. Ne le, da je dal svoje življenje za nas, ampak ga je živel do te mere ozemljeno, da je bil kakor eden od nas, zakoreninjen v določenem narodu, to je v posebnem in enkratnem zgodovinskem, družbenem in kulturnem okolju. Da bi mogel biti za vse, ni bil povzdignjen nad to okolje in izvzet iz njega, ravno nasprotno, prav iz te zakoreninjenosti in z njo je spregovoril razumljivo za vse, živel konkretne odnose z učenci, grešniki, ženskami idr. vredne posnemanja vedno in povsod, opravljal takšna dela za tiste okrog sebe, da so dobila splošno veljavo.

Vse Jezusovo življenje in delovanje se je odvijalo v čisto določenem kontekstu; v njem se je dobro počutil in tam je zastavil svoje delo za Božje kraljestvo. Ljudje so bili zanj zelo konkretni, z obrazom in imenom, gobami in slepoto, farizeji in cestninarji, ženske in moški, otroci in starci. Zelo konkreten pa je bil za ljudi tudi on: Jezus iz Nazareta, tesarjev in Marijin sin (prim. Mt 13,55), Jud za Rimljane in Samarijane. Kako pomembno je prav to dejstvo, da je Jezus zakoreninjen v zgodovinskem, družbenem in kulturnem okolju svojega naroda, kaže v katoliški Cerkvi tudi ponovno odkrivanje judovskega ljudstva in vzpostavljanje prijateljskih odnosov z njim. Abstrakten človek, nekak 'izcedek', ki ostane, ko vse, kar ga obdaja, zavržemo, ni več človek. »Svoboda potrebuje nek svet. Človek ne more živeti kot človek med ljudmi - se pravi, 'izražati misli, ki kaj pomenijo, in učinkovito delovati'[1] - kjer koli, kakor koli, ampak le sredi nekega ljudstva in kulture, v določenem družbenem in naravnem okolju, v neki politični skupnosti. Prav to nas uči, a contrario, 20. stoletje, ki ga je opustošila totalitarna namera razkrojiti človekov svet v potekanju zgodovine. Naj gre za rasni ali razredni boj, totalitarni svet ne pozna drugih zakonov kot zakone gibanja: ni druge stvarnosti kot edinole zgodovinski proces, ni drugega živega bitja kot človeštvo v napredovanju in, na koncu vsega, srhljivo pravilo Angkarja (organizacije Rdečih Kmerov): 'Tvoja izguba ni nikakršna

[1] H. Arednt, *Les origines du totalitarisme*, Seuil, Paris 1984, 281.

izguba. Tvoje preživetje ne prinaša nobene koristi.'[2] Pod vladavino Človeka postanejo ljudje odveč.«[3]

Vse to in še marsikaj drugega nagiba kristjane k misli, da bi Jezus podobno, kakor je v svoji kulturi, deloval tudi danes v naši; sprejel bi jo, da bi v njej udejanjal in oznanjal Božje kraljestvo. Kakor je takrat iznašel prave odnose in dejanja, besede in molčanja, tako bi jih tudi v sodobni zahodni civilizaciji in njeni slovenski različici. Pravzaprav je Jezus to poslanstvo zaupal svojim učenkam in učencem, nam, ki se danes in tukaj imenujemo po njem: kristjani, zbrani v katoliški Cerkvi. Nam se v močno spremenjenih zgodovinskih, družbenih in kulturnih okoliščinah zastavlja vrsta vprašanj. Kako hoditi za njim, da bomo mogli v njegovem imenu plesti mreže novih zavez, iz katerih je stkano Božje kraljestvo? Kakšna naj bo ta hoja, da bomo v zvestobi njemu služili človeku in s tem razodevali Očetovo ljubezen do slehernega človeka? Kako zaznati spodbujanje njegovega Duha ljubezni, da bi v našo hojo za Kristusom pritegnili še druge, predvsem tiste, ki iščejo življenje tam, kjer ga je morda le malo ali nič, kdaj celo samo smrt? Ta vprašanja bi lahko tukaj strnil v eno: *Kako hoditi za Kristusom v porabniški družbi in kulturi?*

Morda se zdi komu tako vprašanje zgrešeno, saj smo navajeni slišati in tudi govoriti, da je porabništvo nekaj slabega, takšna pa je potemtakem tudi kultura zaznamovana z njim. Ali ne pomeni tako zastavljeno vprašanje, da porabniško kulturo sprejemamo, namesto da bi se borili proti njej? Mar ni Kristus blagroval tistih, ki jim kaj manjka, ne tistih ki imajo vsega v izobilju? Še vrsto drugih pomislekov proti porabniški kulturi, ki krožijo v cerkvenih krogih, bi lahko navedel, vendar se mi vsi zdijo enako površni in nedomišljeni, pač del nekih nepretehtanih in obtožujočih samoumevnosti in moraliziranj. Sam razumem porabniško družbo in kulturo kot danost s strukturnimi mehanizmi in daljnosežnimi vplivi in posledicami, danost, ki je ni mogoče poljubno sprejemati ali zavračati, kakor da bi že imeli pri roki alternativo – boljšo, se razume. Tu zagovarjam torej stališče, da je treba to družbeno-kulturno danost sprejeti oziroma priznati, da smo že v njej in nas v veliki meri določa, in odkriti, kako se je mogoče v njej krščansko umestiti in delovati, spreminjati njeno logiko in podobo v prid osebni rasti slehernega človeka. O našem času pravi rimski dokument *Za pastoralo kulture*, da je za Cerkev »*kairos*, ugoden čas za novo evangelizacijo, v katerem prinašajo nove podobe kulture toliko izzivov in opornih točk za pastoralo kulture.«[4] Skladno s tem stališčem bom

[2] S. Courtois idr., *Črna knjiga komunizma. Zločini, teror in zatiranje*, MK, Ljubljana 1999, 745-746.

[3] A. Finkielkraut, *L'ingratitude. Conversation sur notre temps*, Gallimard, Paris 1999, 141-142.

[4] Papeški svet za kulturo, *Za pastoralo kulture*, Cerkveni doku menti 85, Družina, Ljubljana 2000, 25.

tu osvetlil dve vprašanji: (1) Kaj sploh je porabniška družba? in (2) Ali lahko kristjani, ki smo del te družbe in kulture, ponudimo še kaj drugega kot moraliziranje, beg ali nebesa?

1. Družba izobilja in takojšnje zadovoljitve

Dobro se zavedamo, da je iznajdba in uveljavljanje demokracije odločilno zaznamovala medčloveške in družbene odnose ter njihovo razumevanje. Zaradi tega se tudi človek sam dojema v novi luči. Tudi nam ni neznano, da je k tovrstnim spremembam bistveno prispeval industrijski način dela in z njim povezan razvoj tehnoznanosti. V kratkem času je človek obvladal naravo, osvojil vesolje in danes že posega ne le v človekovo telo in vanj vgrajuje 'rezervne dele', marveč more z genskim inženirstvom napraviti nova bitja, klone, tudi človeka. Kar je bilo še včeraj znanstvena fantastika, je danes del naše resničnosti.

1.1. Od usmerjenosti v razmere k usmerjenosti v človeka

Vse te spremembe so ljudje razumeli kot stalen, neustavljiv napredek. Ko je de Tocqueville pred dobrim poldrugim stoletjem analiziral *Demokracijo v Ameriki* (1835–1840) je ugotavljal, da se v njej poraja novo razmerje posameznika do družbe in skupnih zadev. Takšno novo politično razmerje je imenoval individualizem, ki ni isto kakor sebičnost: ta je značajska lastnost. Vse številnejši pripadniki srednjih slojev, ki imajo dovolj za življenje, a so brez pravega vpliva na celotno družbo, se umikajo v zasebnost. »Otroci in dobri prijatelji so zanj (individualista) vsa človeška rasa. Kar zadeva druge sodržavljane, stoji zraven njih, vendar jih ne vidi; dotika se jih, a jih ne čuti; obstaja le v sebi in za sebe, in če mu družina še ostaja, vsekakor lahko rečemo, da domovine nima več.«[5] Industrijski način proizvodnje, omogoča srednjim slojem ali (malo)meščanstvu dokaj lagodno in materialno neodvisno življenje, tako da se lahko ljudje ukvarjajo s seboj in svojimi. Takim pogledom in načinu življenja so prilagodili tudi religijo, predvsem krščanstvo.

Tak tip človeka – (malo)meščana individualista -, ki je nastal v industrijski družbi, ni kritiziral le marksizem in socializem (od nacističnega do realnega), marveč tudi katoliški družbeni nauk in teologi. Tako je J. B. Metz zapisal: »Religija razsvetljenstva je za razliko od krščanstva 'naravna religija', *religio naturalis*, 'religija razuma'. Toda to razglašanje vesoljnosti v razsvetljenski religiji je varljivo. Kajti to, kar imenujejo naravna religija ali religija razuma, in bi naj veljala za vse, je tako elitna kakor razsvetljenski razum. Dejansko pripada samo novemu razsvetljenskemu človeku, meščа-

[5] A. de Tocqueville, *Demokracija v Ameriki*, Ljubljana, 312-313.

nu, kolikor je nosilec razuma. Zaradi tega je to nadvse pozasebljena religija, ukrojena po hišni meri meščana lastnika; religija čustva in notranjosti. Ta religija ni nikakršna nevarnost, upor, protest proti definiciji stvarnosti, smisla, resnice itd., ki so v rabi v meščanski družbi menjave in uspešnosti. Dejansko posvečuje, kar velja za vrednoto že brez nje.«[6]

Ko se oziramo okrog sebe, se nam zdi, da se ta miselnost še stopnjuje in da vse bolj tonemo v individualizem. Ko Maffesoli, poznavalec porabniške družbe, govori o sodobni miselnosti, pravi: »V podobi lahko rečemo, da je to bolj struktura 'domačijskega' kot pa 'političnega'«.[7] Po Tocquevillu nič novega torej, samo še slabše! Povsod opažamo umikanje v zasebnost: ljudem ni mar za politiko, stranke le s težavo novačijo nove člane in politično elito, sindikatom primanjkuje aktivistov, feministke so se upehale, v Cerkvah je osip ... Nihče se noče več nikjer angažirati. Vendar je to le videz.

Zdi se, da govorita de Tocqueville sredi 19. stoletja in Maffesoli ob koncu 20. isto, vendar samo v primeru da prezremo družbeni in kulturni kontekst, v katerem dobijo podobne besede povsem nove vsebine. Vsako družbeno-kulturno okolje določa nek način mišljenja. V družbi preživetja, kot je industrijska, se misel ukvarja z razmerami, v katerih živijo ljudje. Kaj storiti, da bi bilo življenje varno, brez vojn in samovolje močnih? Kako zagotoviti *minimalno življenjsko varnost in preživeti*? Naj spomnim, da so človekove in državljanske pravice, ki so bile razglašene z ameriško neodvisnostjo in francosko revolucijo odgovor na to temeljno vprašanje o zaščiti posameznika. Tudi tako imenovane ekonomske, socialne in kulturne pravice so nastale iz bojev za preživetje v 19. in 20. stoletju. Ko samo življenje ni več neposredno ogroženo in je preživetje kolikor toliko zagotovljeno, se pri 'odkrivanju' novih pravic poudarek vse bolj seli k *pravici do kakovostnega življenja*. To pa že nakazuje, da so ustvarjeni takšni življenjski pogoji, kjer so zunanje okoliščine pod nadzorom in se težišče pozornosti premika k človeku in kakovosti njegovega življenja. Kaj take-

---

[6] J. B. Metz, *La foi dans l'histore et dans la société, Essai de théologie fondamentale pratique*, Cerf, Paris 1979, 63. »Meščanstvo se zaveda, da je nosilec novega načela, na katerega opira in s katerim ureja vse družbene odnose: načela menjave. To načelo določa proizvodnjo, kroženje in porabo. Vse druge vrednote, ki so dotlej zaznamovale družbeno življenje in ne sodelujejo neposredno v funkcioniranju te menjalne meščanske družbe, vedno bolj prehajajo v območje zasebnega, tj. na področje individualne svobode. Z ekonomskega zornega kota meščanska lastnina utemeljuje in zagotavlja svojo suvereno razpolaganje s stvarmi, uslugami, tehničnimi procesi itd. Politično iz tega ne izhaja samo zahteva po neodvisnosti in lastni suverenosti, temveč tudi dvomljiva ločitev med zasebnimi in javnimi interesi. Religija postane »zasebna zadeva«, ki jo človek »uporablja« po kriterijih kulturne potrebe in koristnosti, čeprav je v bistvu ne potrebuje (več), da bi bil subjekt na splošno« (53).

[7] M. Maffesoli, *The Return of Dionysus*, v: P. Sulkunen, J. Holmwood, H. Radner, G. Schulze, *Constucting the New Consumer Society*, St. Martin's Press, New York 1997, 22.

ga je mogoče le v družbi izobilja, kjer ničesar ne manjka, tako da se vrednost blaga in uslug ne meri po njihovi potrebnosti, uporabnosti in koristnosti, marveč si jih lahko privoščimo kar tako, brez potrebe, za ugodje in dobro počutje. Pomislimo npr., koliko dodatkov (od radia do nagibov sedežev in elektronskih stikal za to in ono) je v avtu zgolj za naše prijetno počutje.

V globinah družbe in kulture se je težišče preneslo s prometejske namere obvladati svet, družbo in človeka na kakovost vsakdanjega, sprotnega življenja. Če je treba v *družbi preživetja* – in takšna je bila de Tocquevillova Amerika - živeti skromno in varčevati, načrtovati in živeti za boljšo, svetlo prihodnost, se zanjo boriti politično, sindikalno in še kako drugače, pa stopa v *družbi obilja* v ospredje uživanje in doživljanje življenja, njegova kakovost in polnost. Tu ne gre le za uživaštvo in izživljanje, lahko celo rečemo, da se to krči sorazmerno z zavestjo o kakovosti življenja. Za bolj kakovostno življenje so se ljudje pripravljeni odpovedati marsičemu in se podvreči zahtevnim dietam in askezam (zmernost v hrani in pijači, opuščanje kajenja, telesne aktivnosti, joga ipd.).

Prav zato, ker se je pozornost usmerila iz (obvladovanja) razmer na človeka, s preživetja na kakovost življenja, ne moremo več razumeti individualizma enako kakor de Tocqueville. Postmoderni individualizem je namreč vse kaj drugega kot nadaljevanje modernega; ta je prišel do roba, ko ni več mogoče naprej v isti smeri, ampak le še nazaj; zato se obrača v svoje nasprotje: na novo in v novi izvedbi se pojavlja moč kolektiva, moč skupnosti.

1.2. Homo aesteticus: iz osame v zlitje – iz klasike v barok

Logika sodobnih družb izobilja je usmerjena na druženje, skupno dobro počutje in uživanje tega trenutka. Danes dobiva prednost vsakdanje življenje, dovolj je dnevu njegova teža; kaj bi skrbeli za jutri in ga načrtovali ali vlekli za sabo bremena preteklosti. Vsakdanje življenje je raznoliko in ga ni mogoče stlačiti v en sam kalup, ne da bi ga pohabili. Zato se proti enakosti poudarja enkratnost, proti zamenljivosti nezamenljivost, proti splošnosti posebnost, proti enoumju pluralnost, proti centralizmu razpršenost.

Vse več dejavnikov govori v prid misli, da dogajanje v družbi ne sledi nekemu neustavljivemu linearnemu razvoju,[8] kakor se je to mislilo od razsvetljenstva naprej. Na tej veri sta gradila tako komunizem kot libera-

[8] Naj mimogrede omenim, da je taki viziji nemalo prispevala pisava, še zlasti po iznajdbi tiska (kar upravičeno velja za začetek novega veka). Pisava namreč teče linearno, črke, besede stavki, odlomki itd. si sledijo, gredo naprej. Ko jih bralec drugo za drugo 'pobira', pride na koncu do cilja: pomena vsega tega sosledja. Danes pa gremo iz

lizem; iz nje je zrasla tako ideološka delitev na napredne in nazadnjake kot samoumevna pravica naprednih, da nazadnjake, 'reakcionarje' kar sami eliminirajo, da ne bi s tem obremenjevali razvoja, ki bi jih sicer nekoliko kasneje tako ali tako povozil. Družbeno življenje je bolj kompleksno in se dogaja med dvema poloma, recimo jima določenost in poetičnost, na enem je Apolon, na drugem Dioniz, če uporabim klasične podobe. Družba ves čas niha med obema poloma in kadar se nagne v eno smer do skrajnih možnosti, pride do reakcije in nagibanje se obrne v nasprotno smer. Zato lahko govorimo o »stalnem nihanju med strogo in umirjeno enotnostjo klasične dobe in neurejenim bohotenjem v dobi, ki jo lahko analogno imenujemo barok. Medtem ko so apolonska obdobja urejena in sistematična ter jih razsvetljuje luč razumevanja, skladna s Parmenidovim abstraktnim idealom, pa se dionizijska obdobja prepuščajo brezkončni igri nebrzdane domišljije.«[9] *Homo economicus*, ki je nasledil grškega *homo politicus*, se danes umika pred *homo aesteticus*.

Naj nas tukaj ne zapelje ustaljeni pomen besede *aesteticus*, ki ima v slovenščini različne izpeljanke, kot estet, estetika, estetski idr., vse pa se nanašajo na lepo, na umetnost. Tako je *estet* človek, ki »ima razvit čut za lepoto in vse vrednoti s stališča lepega«, *estetika* pa je »filozofska disciplina, ki proučuje lepo in človekov odnos do lepega«. Ko pa človeka postindustrijske in postmoderne družbe označujemo za »esteta«, to ne pomeni, da ima kaj skupnega z lepim ali umetnostjo, marveč razumemo to besedo etimološko, iz njenega korena.[10] *V našem primeru pomeni estetika sposobnost za skupinsko doživljanje in izražanje čustev in vzburjenj, vibriranje v skupinski harmoniji in zlitosti.* Predstavljajte si množico na rock koncertu ali nogometni tekmi, pa boste dobili predstavo o novem pomenu besede estetika. Ko smo v sozvočju z drugimi, imamo estetsko izkušnjo. »V nasprotju z modernim individualizmom so kolektivno doživljanje ali 'vibracije' nekakšne temeljne izkušnje, ki osmišljajo in strukturirajo postmoderno dobo. Potemtakem je linearen razvoj, za katerega je modernost mislila, da je trajen in da vodi v popolno uničenje domišljije in kolektivnosti, prekinjen. V novi porabniški družbi je Prometej sumljiv. Racio-

---

grafosfere v videosfere, v območje slike. Slika ni enoumna, ne pelje k nekemu cilju, ampak na vse mogoče strani: odpira polje povezav, asociacij. Več slik je lahko sočasno in jih je mogoče mešati, prenašati, delati kolaže. Kam to pelje? Nikamor, lahko pa v tem trenutku, sedaj, prebudi zadovoljstvo, prijetno počutje, užitek. Pomislimo, kako skokovito so se razvili video mediji, kako raznovrstna je njihova uporaba, kako razširjeni so in koliko časa se z njimi ukvarjamo ljudje, posebno mladi. Prim. R. Debray, *Vie et mort de l'image, Une histoire du regard en Occident*, Gallimard, Paris 1992; *Introduction à la médiologie*, PUF, Paris 2000, 42-49.

[9] M. Maffesoli, n.d., 23.

[10] Pridevnik *aisthetikos*: zaznaven, sposoben zaznavanja je izpeljan iz glagola *aisthanomai* zaznavam, opazim. Prim. M. Snoj, Slovenski etimološki slovar, MK, Ljubljana 1997.

nalizem modernih družb ni hotel videti, da družbeno življenje ni mogoče brez nelogičnih kolektivnih podob ali predstav, ki tvorijo okvir, v katerem je družbeno življenje mogoče.«[11]

Moderno družbo sta oblikovali individualizem in utilitarizem, ki pa se sedaj spreminja v hedonizem in kolektivizem. Kar pomislimo na kolektivno vrenje, ki ga doživljajo ljudje na pop koncertih, športnih prireditvah, festivalih ipd. Vse se vrti okrog popolnega užitka tukaj in sedaj; to je radikalna kritika proizvodne miselnosti. Delo in napredek nista več edini veljavni vrednoti in tudi ne najvišji. Podoben zasuk se dogaja v menedžmentu, kjer se sedaj poleg instrumentalne učinkovitosti poudarjajo tudi sposobnost čustvenega vživljanja in sočutnost, čustvena pripadnost, skupinsko delo in sodelovanje; za službo ni več dovolj le visok IQ (inteligenčni kvocient), ampak zahtevajo tudi visok EQ (*Emotional Quotient*, čustveni kvocient). Številna združenja civilne družbe, od dobrodelnih do konjičkarskih, od združenj staršev do verskih gibanj večkrat bolj zadovoljujejo čustveno sodelovanje in izmenjavo med člani, kakor pa služijo namenom in ciljem, ki so si jih zadala.

Na spoznavnem področju je *pojem* zamenjala *slika*, ki s svojo sugestivnostjo, namigovanjem in asociacijsko močjo predstavlja nekaj drugega. Pojmi so največkrat stvar individualnega tuhtanja in samotarskega iskanja resnice; koncept (con = s, z, capere = zgrabiti) je orodje, grabež, s katerim mislec zajema resničnost, jo obvladuje in z njo rokuje. Na prvi pogled se zdi, da slika kaj ponavzočuje ali odseva, je nekakšno ogledalo, v resnici pa je njena vloga veliko bolj temeljna: slika nekaj ustvarja, slika, izmišlja. Brez te imaginarne (imago = slika) sposobnosti ne bi bilo ne človeka ne njegovega sveta (kulture, družbe, zgodovine in okolja), tako kakor tega ni za živali, ki te sposobnosti imaginacije, predstavljanja ali upodabljanja nimajo.

Zakaj izpostavljam ta vidik?

Zato, da posebej podčrtam, kako ta imaginarna, poetična dejavnost ni zgolj individualna, ampak je najprej in predvsem družbena; izvira iz družbe in družbo vzpostavlja, s tem pa okolje, v katerem bo lahko posameznik izoblikoval svojo identiteto in osebnost v povezavi z drugimi v tem 'naslikanem', negovanem, t.j. kulturnem svetu.[12] Kar velja v temeljih, je res tudi na površini. Video mediji vzpostavljajo s sliko skupnost gledalcev, komunikacijo dotika. To je namreč vrsta komunikacije, ki z vsemi sredstvi poskuša vzpostaviti stik z drugim. Danes prevladuje prav ta nebesedna, slikovna komunikacija, v kateri je 'pomen' drugotnega pomena, za razliko od racionalistične modernosti, kjer je bil pomen kralj. Naj nam je prav ali ne, sedaj smo v novi kulturi, kulturi, ki je rehabilitirala čustva,

[11] M. Maffesoli, n.d., 24.

[12] Prim. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 1975.

doživljanje, čustvovanje, užitek. To kulturo soustvarjajo video mediji in v njihovi naravi je, da vanje stopamo prek čustvovanja in uživanja. Vsi poskusi, da »bi razumeli audiovizualne medije po poteh, ki smo se jih naučili v šoli kot npr. analiza, natančnost pojmov, logično sosledje, zgrešijo sporočilo.«[13] Še več in za nas morda presenetljivo: ljudje v drugih civilizacijah nimajo težav z razumevanjem audiovizualne govorice. »Afričani, Azijci, Latinoameričani se počutijo prijetno v kategorijah čustvovanja, imaginacije, *grounda,*[14] igre, zgodovine in mešanja. Kaj pa če je ta kultura, ki jo porajajo mediji, bliže njihovim izročilom kakor pa našim? In kaj če bi bilo to, kar imenujemo oralnost (ustno prenašanje), audiovizualno pred pojavom elektronike?«[15]

Če to drži (in v veliki meri, mislim, da je res), potem je treba reči, da je naše dosedanje razmišljanje o individualističnem zasebništvu in pomanjkanju čuta za skupne in politične zadeve pomanjkljivo. Postmoderni družbeni ideali preprosto ne gredo v okvir modernega političnega projekta, kar pa seveda ne pomeni, da jih ni. »Nasprotno, priče smo novi, 'organski' solidarnosti. Ta znova združuje vse prvine, ki jih je modernost ločila. To je bolj solidarnost iz resnično doživete izkušnje kakor pa prek pojmov. Celo osebnost veže s sorodno skupino, v kateri morejo člani vložiti svoje moči v zadeve, ki so jim blizu, ali vsaj v dejavnosti, ki hranijo skupino samo.«[16] Ugotoviti moramo, da se je prometejski malik sesul pod lastno težo. »Teme kot osvoboditev, aktivizem ali kultura proizvodnje so za nami.«[17] Zagotovo se bodo vrnile, kot so se že tolikokrat, in to v novih oblikah, a zaenkrat so se umaknile v ozadje, vračajo pa se zastonjskost in razsipnost, zapravljanje in praznovanje ipd.; vrednote, ki so svoj čas že oblikovale predmoderno družbo, a jih je moderna izrinila, oziroma potlačila in jim odrekla domovinsko pravico, čeprav jih ni mogla nikoli povsem uničiti. Pod mitom neustavljivega napredka in njegove racionalnosti (komunistične, liberalne) ter njunega čaščenja stroja je potlačeno živelo naprej.

S tega zornega kota je treba gledati na novo poudarjanje telesnosti v novi porabniški družbi. Moderna družba je skrčila telo na proizvodno sredstvo, na delovno silo, sedaj pa se uveljavlja kot erotično telo. Seveda tu spet ne gre le za spolnost, četudi v njeni obliki upora in osvobajanja, marveč za tisto globinsko moč, ki se ustavlja smrti, se kot plima vedno znova vrača kot neustavljiva ljubezen do življenja in sla po njem. Zajemanje življenja s polno žlico je postalo splošna in nesporna vrednota.

---

[13] P. Babin, *Langage et culture des médias*, Ed. Universaires, Paris. 1991, 12.

[14] Ground vsebuje dva vidika resničnosti: notranje in nevidno, zunanje in vidno. Je neločljivo ozadje in bistvo stvari, okolje in temelj, kontekst in razlog obstoja, videz in formalni vzrok, zavedno in podzavedno. Prim. P. Babin, n.d. 25-26.

[15] P. Babin, n.d. 7.

[16] M. Maffesoli, n.d., 25-26.

[17] M. Maffesoli, n.d., 26.

To ukvarjanje s telesom razodeva nove oblike organske solidarnosti. Moderen demokratičen ideal temelji na samostojnem posamezniku, gospodarju samega sebe in zgodovine, ki z drugimi posamezniki sklepa pogodbe, da bi tako ustvarjal družbo in zgodovino. Logika modernosti je ločevanje in delitev (enotno družbo loči na različna področja: politično, pravno, religijsko, kulturno, ekonomsko itd.) vse do nedeljivega individuuma, potem pa te 'atome' sestavlja ali povezuje v (pogodbeno) družbo. Nasprotno in bliže logiki tradicionalne družbe je logika postmoderne družbe, kjer vezi postavlja in ohranja nekakšno zlitje v eno, celo zmešnjava, vseenost. Tako imamo uniseks modo, skupinski uniformizem (obritoglavci, navijači tega ali onega kluba, fani xy pevca) ipd. Čeprav se na prvi pogled zdi, da je poveličevanje telesa vrh individualizma, pa kažejo študije prehranjevanja in diet, mode in športa ipd., da se vse to ukvarjanje s telesom dogaja pod budnim očesom drugih in zanje. Vitek in mladosten, postaven in športen hočem biti za druge. Vsa ta prizadevanja, včasih celo trpinčenje vredno puščavnikov, so del našega plemenskega, kolektivnega hedonizma. Ko rečem hedonizem, ne mislim na uživaštvo, ampak tisto široko uživanje življenja, ki ga pozna predmoderna družba in ga srečamo v arhaičnih družbah in verstvih. Druženje dobiva prednost pred posameznikovo ambicijo, praznovanje pred delom, nekoč visoko čislana pridnost velja danes za zasvojenost (deloholizem); življenje naj bo praznik, harmonija, veselje, ne pa prostovoljna tlaka in delavnik, tekmovanje in konkurenca, dolgčas in depresija.

Razsipnost, ki jo opažamo med ljudmi, ni modna muha, ampak se v njej razodeva osnovni obred vsega človeškega življenja. Tega niti družba, ki se udinja individualističnemu utilitarizmu in razumu, ni mogla odpraviti. Če se je nekoč teh bivanjskih razsežnosti zavedala mistika, govorimo danes o hiperracionalizmu. To pomeni, da »je v ozadju nerazumnega razum in ta razum se nanaša na prvinsko logiko skupnosti, ljubezen in privlačnost. Priznavanje takšne 'hiperracionalnosti' družbenega predpostavlja, da se v družbeno teorijo vključijo prvine, ki so bile doslej prepogosto zapostavljene.«[18] Religija in obredje dobijo v tej luči nov pomen in vrednost. Celo tisti brez religije ustvarjajo obrede, ki jih povezujejo telesno: praznik piva in cvetja, Oktoberfest, karnevali, plesi, glasba, šport idr. V vsem tem se izraža potreba po občestvenosti v vsakdanjem življenju in zavračanje prometejske poti v racionalizacijo in 'odčaranje' sveta.

Estetska izkušnja je tako neločljivo povezana s telesom: svojim in drugimi. Šele v konkretni skupnosti, t.j. interakciji z drugimi, dobiva človek svojo identiteto. Zato postmoderen človek išče druge, da bi našel sebe, se z njimi druži, ker je zase šele, ko je zanje. Od tod množica 'plemen' zaradi življenjskih stilov, dejavnosti, oblik in predmetov konzumiranja, v ka-

[18] M. Maffesoli, n.d., 29.

terih najdejo ljudje zatočišče in varnost, toplino in sprejetost, identiteto in smisel, hkrati pa se razlikujejo od pripadnikov drugih plemen. Ukvarjanje s telesnim izgledom, ki se kaže v reklamiranju, uživanju mamil, alkohola, hrane in mode, v *body-building* športih, je veliko več kot površinski in nepomemben pojav. »To je del velike simbolne igre, določen način, kako se dotikati drugih, biti z njimi v odnosih, z drugimi besedami kako graditi družbo ... Posamezno telo je temelj družbenega telesa.«[19] Če ne razumemo telesa, tudi ne razumemo kulture, ki je utemeljujoča matrica družbenega življenja. Mauss in Foucault poskušata pokazati, da družbeno telo ne more obstajati iztrgano iz posamičnega telesa, ki je podlaga za graditev družbene stvarnosti.«[20]

Danes odkrivamo družbeno naravo in pomen človeškega telesa. Zato je treba gledati na novo porabniško družbo, ki goji tak kult telesa, drugače kot doslej. »Telo je paket 'inštaliran' v zunanji svet ... Zato lahko izpostavi svojo identiteto le, če je umeščen v družbeni svet. Ta umeščenost je povezana s številnimi telesnimi dejavnostmi, ki so sestavni del nove porabniške družbe in ki vključujejo navidezno protislovne dejavnosti, kot so vinske veselice in skrb za telo, diete, kozmetika in teatralnost. Še zlasti nam kult telesa pomaga uvideti, kako so take igre razkazovanja del velikega simbolnega sistema, ki ni zanemarljiv z vidika našega družbenega življenja. V vse bolj prevladujoči kulturi komunikacije se udejanja takšen simbolni sistem. Živimo tako kot tisti, ki smo jih imeli za naivne ali primitivne in v katerih je bilo posamično ali družbeno telo močno nabito s komunikacijskim simbolizmom. Naši telesni obredi so antropološka stalnica, sredstva, s katerimi se človek umešča v mrežo ali odnose z drugimi. Telo je vzrok in učinek komunikacije, simbolnega reda, skratka, družbe.«[21]

2. Kristjani v 'estetski' družbi in kulturi

Z vidika vere nudi estetska družba s svojo organsko solidarnostjo več možnosti, kakor jih je nudila modernost. Zato bi sedaj rad pokazal vstopna mesta za krščanstvo v to vrsto kulture ali njene »izzive in oporne točke za pastoralo«, kot pravi že omenjeni rimski dokument.[22]

Ena pomembnih novosti nove kulture je to, da daje religiji, v našem primeru krščanstvu, *novo mesto in vlogo v družbi.* Če jo je modernost pahnila v zasebnost, ji (postmoderna) porabniška kultura odpira vrata v javno življenje, priznava ji status civilno-družbene ustanove in velja za upoštevanja vrednega sogovornika v javni razpravi. »V tej tako potrebni

[19] M. Maffesoli, n.d., 35.
[20] M. Maffesoli, n.d., 35.
[21] M. Maffesoli, n.d., 36.
[22] Papeški svet za kulturo, *Za pastoralo kulture*, Cerkveni dokumenti 85, Družina, Ljubljana 2000.

laičnosti bo spet treba najti mesto za religijo: gotovo ne v središču in dominantno, pa tudi ne zunaj, izločeno, temveč v intimnem sosedstvu.«[23] Ko se politično in ekonomsko umikata pred estetskim, bi bilo zgrešeno, če bi Cerkev pri opravljanju svojega poslanstva in za dosego svojih ciljev v prvi vrsti računala na politično ali ekonomsko moč. To je bilo zgodovinsko upravičeno in celo nujno v drugačni vrsti kulture in družbe z drugačnim tipom človeka, danes pa je treba izhajati iz osebe in graditi na njej, kar je papež tako preroško nakazal v svoji prvi okrožnici z znamenitim »človek je pot Cerkve.« Ker ga je treba upoštevati v vseh njegovih razsežnostih in pogojenosti, se bo tudi vera živela drugače kot zgolj neka vednost, ki jo je treba učiti in o njej prepričevati. Celostno pričevanje, osebna in skupna hoja za Kristusom so tisto, kar more pritegniti s svojo kakovostno krščično navzočnostjo in delovanjem v družbi. Pomembna postaja celostna izkušnja vere, ki se deli prek vsakdanjega življenja in v njem. In končno, verouk kot šolski predmet mora postati več kot samo učenje - uvajanje v Jezusovo šolo življenja; spet mora dobiti mistagogične razsežnosti, da bi zadovoljil potrebe in zahteve estetskega človeka.

Vernik živi, dojema in izraža svojo vero v estetski družbi kot *romanje*.[24] Za romanje vemo, da je verska dejavnost, ki združuje vse antropološke in verske razsežnosti. Romar roma skupaj z drugimi k skupnemu cilju, npr. na Brezje, da se sreča s svojim Bogom in najde samega sebe pred njim in skupaj z drugimi, se sooči z vso svojo resničnostjo in jo poustvarja v liturgiji in zakramentih, spravi, dobrodelnosti in odgovornosti za skupnost. Vse to je mogoče le v določenem občestvu vere, v določeni organizaciji in ustreznih ustanovah. Pomislimo na naša taizejska romanja mladih. Telo in duh, drugi in svet zavibrirajo v ubranosti in edinosti, ločenost in tujost se umakneta v ozadje.

V 'estetski' kulturi dobijo vso veljavo *zastonjskost in razsipnost, (ob)darovanje*: sprejemanje in dajanje. Tako se presega logika preračunljivega daj-dam, ki velja v tržnem gospodarstvu in si poskuša podrediti vso družbo, ko se denar postavi na mesto Boga, ko Mamon spodriva Boga, račun milost. V miselnosti, ki ceni omenjene vrednote, je gotovo več prostora za skrivnost življenja, njegovo podarjenost, kot v ekonomski.

Tudi *poudarjanje in pomen telesnosti* ni v nasprotju s krščanstvom, kolikor se v tem upravičeno uveljavlja zatirana in prezirana antropološka danost. Nobenega razloga pa ni, da ne bi bili kritični do nekaterih oblik te antropološke danosti, ki ni nujno človeško in krščansko konstruktivna. Angleški dominikanec Fergus Kerr pokaže, kaj lahko pridobi teologija, ko prisluhne telesnosti, saj je njen pomen takšen, da verujemo v inkarna-

[23] Navaja D. Ocvirk, *Atlas sodobnih verstev*, Družina, Ljubljana 1999, 10.

[24] Prim. D. Hervieu-Léger, *Le pèlrin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris 1999.

cijo in vstajenje mesa. Ob upoštevanju naše telesnosti dobi vera spet javno veljavo. »Vera je v območju mislečega jaza porinjena v čisto zasebnost, intimo, nevidnost in neučinkovitost, tako da vernik nima več kaj izraziti in na koncu niti sam več ne ve, da je (bil) vernik. Kadar pa vzamemo resno pomen jezika in dejavnosti, s katerimi je povezan, s tem pa tudi telesnost in materialnost, se vera pokaže kot pomembna javna, vidna zadeva. 'Vera kot upanje in veliko drugega je vpletena v človeško življenje, že v vseh okoliščinah in reakcijah, ki sestavljajo človeško življenje'.«[25]

Drugačno bo tudi *podajanje vere*. Ponavadi se misli, da je treba najprej utemeljiti obstoj Boga, da bi potem ljudje lahko verovali. Toda vprašanje Božjega obstoja pride ali prepozno ali prekmalu. »Resničen dokaz o Bogu bi moral biti kaj takega, s čimer se lahko človek prepriča o Božjem obstoju. Vendar mislim, da so hoteli verniki, ki so ponudili takšne dokaze, analizirati in utemeljiti svojo 'vero' na intelektualnem področju, čeprav sami niso nikoli prišli do vere po tej poti. Morda bi lahko 'koga prepričali o Božjem obstoju' z določeno vzgojo, z oblikovanjem njegovega življenja na določen način.«[26] Dejansko je pravo vprašanje: kako se naučimo govoriti o Bogu, kako smo uvedeni v rabo besede Bog. Tu se otrok ali odrasel srečuje s pestro izbiro dejavnosti: blagoslavljanje, preklinjanje, praznovanje, češčenje, spreobračanje, odpuščanje ipd. Pojem Boga se tako zaradi določenih izkušenj in dejavnosti v življenju Cerkve – ta je živo izročilo - uveljavlja in vzpostavlja v našem življenju. Ob tej besedi pa tudi vidimo, »da besed ni vedno mogoče primerjati s predmeti, katere naj bi predstavljale.«[27] Zato je od dokazovanja in prepričevanja potrebnejše pričevanje; od tod tudi pomen svetnic in svetnikov kot pristnih prič vere in dejanske hoje za Kristusom.

Novo mesto in veljavo dobi tudi obredje. V racionalistično-individualističnem pojmovanju človeka ne najde obredje, ki je telesna dejavnost, pravega mesta, in se poudarja predvsem notranja molitev. Liturgija je veljala za nekaj 'zunanjega'; pridigarji govorijo o 'zunanji slovesnosti', kakor da bi bila kje kakšna notranja slovesnost! »Težava je v razumevanju, da nam ni treba izbirati med globoko zbranostjo in ustaljenim in mehaničnim obnašanjem. Kakor v številnih drugih situacijah, po Quinovih besedah, 'navadna sporočila so duh življenja'.«[28] Lex orandi, lex credendi!

Kartezijanska psihologija je tudi ohromila *moralno teologijo*, saj jo je zvedla na zasebnost, misel in namen. Če vzamemo za primer status zarodka in splava, vidimo, da je upoštevanje telesnosti odločilnega pomena. »V moderni filozofski tradiciji je pojem osebe povezan s pojmi zavesti o sebi,

[25] F. Kerr, *La Théologie apres Wittgenstein. Une introduction à la lecture de Wittgenstein*, Cerf, Paris 1991, 206.
[26] F. Kerr, n.d., 212.
[27] F. Kerr, n.d., 213.
[28] F. Kerr, n.d., 235.

racionalnosti, avtonomije ipd. Ne glede na to, kako pomembni so ti pojmi, ne gre pozabiti očitnega dejstva, da smo predvsem živali določene vrste. Precej preden smo vedoč in hoteč 'jaz', sposoben razmišljanja, samozavedanja in upravičen do moralnega očitka ali občudovanja, smo živa bitja, ki na številne načine reagirajo na svoje okolje.«[29] To velja tudi za zarodek, ki je v tesnem razmerju in fizični odvisnosti od odrasle pripadnice naše vrste. Bolj ko se zavedamo, da smo telesna, fizična, živalska bitja, bolj upravičeni so teološki ugovori proti splavu in poskusih na zarodkih. Če torej opustimo metafizično pojmovanje jaza, še zdaleč nismo oslabili tradicionalnega odpora do splava, ampak smo ga, prav nasprotno, okrepili. V tej luči postane bolj razumljivo, zakaj nas bo kralj ob poslednji sodbi sodil po tem, kako smo ravnali s telesnimi potrebami soljudi. Ali smo jih nasitili, odžejali, oblekli.

Pri upoštevanju naše telesnosti, dobijo novo moč tudi nekatere *kristološke teme*. Medtem ko nekateri teologi opuščajo razlago Jezusove daritve na križu kot odkupnine za naše grehe, jo nanovo ovrednoti družbena antropologija Reneja Girarda. Vsaka skupnost od plemenske do moderne potrebuje namreč 'grešnega kozla', da 'razloži', kdo je kriv za njene neuspehe in nered. Ko ga preganja in izžene (nacisti Jude, nearijce, kristjane; komunisti razrednega sovražnika), se spravi sama s seboj in tako ustvarja pogoje za svoje preživetje. Ko se ljudje zavemo, kako deluje mehanizem spravne žrtve, ni več potrebno iskati žrtve, 'krivca', grešnega kozla. »Jezus je hote sprejel vlogo grešnega kozla, da bi ohranil skupnost. Toda po njegovi smrti se je krog prekinil: 'greh' njegovih mučiteljev ni padel nanje. Jezusova smrt je storila nekaj, kar se drugače ne bi moglo storiti, glede na mesto grešnega kozla, v kateri koli človeški skupnosti. Če vztrajamo pri trditvi: 'Mi smo brez greha', pravi Girard, se upiramo strašni resnici o nas samih, po kateri potrebujemo grešne kozle, da bi ohranili mir.«[30]

Danes, ko je toliko nasilja v družbi (terorizem, ugrabitve, kriminal idr.) in med narodi (vojne), je izredno pomembno zaščititi prav telo, ki je predmet različnih oblik mučenja in torture. V svojem zadnjem delu pokaže Girard, da se more samo krščanstvo uspešno ustavljati nasilju. »Edino evangeljska beseda resnično problematizira človeško nasilje. V vseh drugih razmišljanjih o človeku se na vprašanje nasilja odgovori prej, preden je sploh zastavljeno. Ali imajo nasilje za božansko, in to so miti, ali ga pripisujejo človeški naravi, in to je biologija, ali je rezervirano le za določene ljudi (ki so tedaj čudoviti grešni kozli), in to so ideologije, ali pa velja nasilje za preveč naključno in nepredvidljivo, da bi ga mogel človeški razum upoštevati: to je naša dobra stara razsvetljenska filozofija. Na-

[29] F. Kerr, n.d., 239.
[30] F. Kerr, n.d., 247.

sprotno pa se pred Jožefom, Jobom, Janezom Krstnikom, Jezusom in še drugimi žrtvami sprašujemo, zakaj so množice izgnale in pobile toliko nedolžnih, zakaj toliko podivjanih skupnosti Vse to osvetli krščansko razodetje (...).«[31]

Pogled na človeka kot obredno in razumno žival, (animal rituale et rationale), omogoča *bolj celovito obravnavo religije*. Religija je zakoreninjena v družbenih procesih in ni nekaj, kar bi si ljudje izmislili ali napravili. »Ker se ljudje veselijo in tožijo, vzklikajo od radosti, izpovedujejo svoje grehe in drugo, so morda tudi sposobni misliti o Bogu. Kult ni rezultat vere v Boga, marveč njen predpogoj. Teološki pojmi so, tako kakor vsi pojmi, zakoreninjeni v določenih ustaljenih oblikah delovanja, odgovarjanja, načina nanašanja na naravni in zgodovinski kontekst. Sama ideja o Bogu je odvisna od tako prvinskih dejstev, kakor je to, da ljudje v določenih okoliščinah ne morejo preprečiti drgetanja od strahu ali sramu ipd. Iz tega ne sledi, da ima beseda Bog prostor v naših pogovorih samo zato, ker radi prepevamo nabožne pesmi: toda če si ne moremo predstavljati, kaj je spoštovanje obredov, veselje ob petju nabožnih pesmi in drugo, nam bo religija zagotovo ostala nepregledna.«[32] Tako kot povsod drugod imajo prvinske reakcije pomembno vlogo tudi pri oblikovanju pojmov v religiji. Zato lahko rečemo tudi za religijo, da ni toliko nekaj mišljenega kakor plesanega, če kaj vpliva na življenje in imaginacijo. »Vsekakor, ko ljudje ne bodo več slavili Boga, ne bo več potrebe po teologiji.«[33]

Končno lahko v tej perspektivi *sprejemamo življenje v vsej njegovi končnosti*, ne da bi ga imeli za kazen, ječo in izgnanstvo. »Potrebujemo terapijo, da bi se rešili težnje po primerjavi, seveda v našo škodo, z bitji brez telesa, pa naj bodo to angeli ali stroji. Telesnost, ki nas navidezno ločuje drug od drugega, je dejansko ravno tisto, kar najprej omogoča naše skupno bivanje.«[34]

Poudarjanje izkušnje in doživetja daje v porabniški družbi odlično mesto telesu. To pa še zdaleč ne vodi v osamo, temveč prav nasprotno, v svoji telesnosti ustvarjamo družbo, telo gre k drugemu telesu, se z njim poveže, z njim doživlja in čuti. Zato Wittgenstein pravi: »'Modrost je siva,' nasprotno pa sta življenje in religija zelo barvita.«[35] Mislim, da spet prihajajo časi za to barvitost in s tem za krščanstvo, če bomo znali ustvarjati vedno nove oblike druženja, kjer se bodo ljudje čutili sprejete in nagovorjene, kjer bodo kaj prejeli in lahko kaj dali, kjer bodo imeli kaj početi. Pestrost verskega življenja v skupinah in združenjih, ki opravljajo različne dejavnosti, se mora naseliti v naših župnijah, ki znajo biti velikokrat

[31] R. Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Grasset, Paris 1999, 284.
[32] F. Kerr, n.d., 249.
[33] F. Kerr, n.d., 250.
[34] F. Kerr, n.d., 255.
[35] L. Wittgenstein, *Culture and value*, Blackwell, Oxford 1994, 62.

skoraj prazen upravni okvir ali prostor, kjer se podajajo vzvišene, a neživljenjske misli in zapovedi. Zato morajo biti pobude v vsej Cerkvi in sleherni župniji dobrodošle, od kogar koli že pridejo, kajti v nasprotnem primeru se bodo uresničevale mimo in zunaj nje, vera brez del in vernih, pa bo odmirala in z njo verno občestvo. Nove razmere zahtevajo zato tudi od odgovornih veliko pozornosti in posluha, da bi se mogla Cerkev pravočasno in pravilno odzivati na namige Duha v iskanjih in željah ljudi. Znova in znova bi se bilo treba spraševati in posvetovati o opravljenem in doseženem, potrebnem in nepotrebnem, metodah in vsebinah delovanja.

Prvo zasedanje sinode je začrtalo štiri vidike, ki naj jih upoštevamo v svojem nadaljnjem razmišljanju in iskanju. Gre pravzaprav za prednostne odločitve za: *človeka, dialog, občestvenost* in *novo evangelizacijo*. Čeprav nisem poskušal šolsko sistematično odgovoriti na te štiri teme, upam, da sem ponudil po eni strani uvid v porabniško kulturo in družbo, v kateri živimo in jo sooblikujemo, po drugi strani pa opozoril na možna vstopna mesta ali oporne točke za našo vero, njeno uresničevanje in vplivanje na to kulturo. Poskusil sem pokazati na globinske premike v sodobni kulturi, ki že določajo in bodo še bolj določali njeno smer. Zavedam pa se, da nas na njenem površju v naši družbi tu in sedaj vznemirja in skrbi še marsikaj drugega. Predvsem vse tisto, kar je še povezano s totalitarno izkušnjo in protikrščanstvom. Prepričan sem, da so to bolj ostanki modernosti in bodo z njo prej ali slej izginili. Pomembne so druge reči in na te sem poskušal opozoriti.

Naj končam z mislijo, ki nas spremlja v zvezi z družbo izobilja in porabništvom. Okrog nas in med nami je toliko revščine in najosnovnejše življenjske potrebe niso potešene. Ali ne bi bilo treba govoriti tudi o družbi pomanjkanja? Gotovo, delitev dobrin ni pravična in vse preveč ljudi je odrinjeno od obložene mize. Vendar tudi ti razmišljajo o kvalitetnem življenju in po njem težijo, ker tudi oni dihajo to, kar je v kulturnem in družbenem ozračju. Za kristjane in našo Cerkev je to izziv, da ob usmerjanju v 'romarsko' življenje in delovanje svoje vere ne pozabimo tudi na njeno preroško razsežnost, ki kliče po osnovni pravičnosti in zavzemanju zanjo. Prav preroškost naše vere nam more pomagati, da se bomo vedno znova odpovedali logiki plemenskosti porabniške družbe, kjer se vsaka skupina zapira vase in skrbi za ugodje in užitek le svojih članov, in imeli odprte oči, roke in srce za vse, ki jih pesti pomanjkanje. Ne bomo ravnodušni, kaj se dogaja z drugimi, z njihovimi dušami in telesi. Kolikor bolj se bomo zavedali katoliškosti, občosti Cerkve in jo v svojih občestvih doživljali kot zakrament edinosti človeškega rodu in človekove presežnosti, toliko bolj bomo tudi verodostojni, saj ne bomo dopuščali, da bi bratje in sestre ostali pred vrati gostije, na katero nas vabi Gospod.

Povzetek: **Drago Ocvirk, Hoja za Kristusom v porabniški kulturi**

Predavanje najprej predstavi porabniško kulturo in vrednote, ki jih postavlja na prvo mesto. Boj za preživetje je zamenjala želja po kvalitetnem življenju, druženju in uživanju skupaj z drugimi. Pomembno je tukaj in sedaj, čustva stopajo pred racionalnost, skupno uživanje spodriva individualizem, ki je bil kralj v modernosti. Čeprav je po svetu še veliko revščine, pa so ideali porabniške družbe vse bolj razširjeni ideal vsega človeštva. Kako uresničevati hojo v takšni kulturi je vprašanje, na katerega poskuša odgovorit drugi del. Krščanstvu niti ne preostane drugega, kakor da resno vzame to porabniško kulturo, predvsem njeno vrednotenje telesa. Prav tu morejo namreč kristjani, skladno z vero v inkarnacijo in vstajenje, evharistijo in poslednjo sodbo, odpirati oči za stisko tistih, ki jih porabništvo postavlja ob rob, in gojiti nove oblike solidarnosti. Tako bodo mogli tudi sami vedno bolj uživati življenje v obilju, ki ga prinaša Kristus.

Ključne besede: porabniška družba, postmoderne vrednote, estetska družba, Dionizij, Apolon, telo, grešni kozel.

Summary: **Drago Ocvirk, Following Christ in Consumer Culture**

The treatise first presents consumer culture and its leading values. The struggle for survival has been replaced by a desire for high-quality life, socializing, enjoying life together with others. The here and now is important, emotions come before rationality, common pleasure supplants individualism reigning in modernism. Though there is still much poverty in the world, the ideals of consumer society keep spreading as the ideals of all humanity. How to follow Christ in such a culture is the question dealt with in the second part of the treatise. Christianity has no choice but to take this consumer culture, especially its valuing of the human body, seriously. Just here Christians believing in incarnation and resurrection, in the Eucharist and the Last Judgement can open the eyes for the need of those marginalized by consumerism and grow new forms of solidarity. This will enable them to increasingly enjoy their life in abundance brought by Jesus Christ.

Key words: consumer society, postmodern values, aesthetic society, Dionysus, Apollo, body, scapegoat.

Vabljeno predavanje (1.06) UDK 262.4:008 (497.4)

Ivan Štuhec

Navzočnost Cerkve v sodobni kulturi in njeno poslanstvo

Ekleziološki in pastoralni vidiki pastoralnega načrta lokalne Cerkve, še posebej župnije, v luči vseslovenske sinode

Uvod

Teološki simpozij 2000 je postavljen v zgodovinski okvir jubilejnega leta in priprav na drugo zasedanje sinode Cerkve na Slovenskem. Zato je razumljivo, da je celotna tematika posvečena odnosu med sodobno kulturo in Cerkvijo oziroma na njene odgovore na vprašanja, ki jih postavljajo znamenja časa. Naš prispevek je predvsem ekleziološke in pastoralne narave, saj bomo skušali odgovoriti na vprašanje, kako naj Cerkev, ki je na poseben način uresničena v župnijski skupnosti, odgovori sodobnemu človeku na njegova, od vere in moralnih dilem izzvana vprašanja. Sodobni človek je pogosto do Cerkve kritičen, kdaj tudi zaradi privzgojenih in še vedno vzdrževanih predsodkov, v sebi zaradi različnih izkušenj pogosto globoko prizadet in ranjen, končno pa vedno išče neko rešitev iz življenjskih stisk.

Drugi vatikanski koncil je daljnovidno spregovoril o »nalogi vsega božjega ljudstva, zlasti dušnih pastirjev in teologov, da ob pomoči Svetega Duha razne načine govorjenja današnjega časa poslušajo, jih razločujejo in razlagajo ter presojajo v luči božje besede; tako bo razodeto resnico mogoče vedno globlje dojeti, bolje razumeti in prikladneje podajati« (CS 44). Gre za naročilo koncila, da je za vsako evangelizacijo, tudi za novo, nujno, da v moči Svetega Duha prisluhne realnosti današnjega časa in sodobnega človeka, da to resničnost presoja in razlaga v luči Božje besede. Ali kakor nam je naročil papež Janez Pavel II.: »Sinoda predstavlja za Cerkev v Sloveniji zgodovinsko priložnost: poklicana je, da v novih družbenih okoliščinah izdela posodobljen in jasen pastoralni načrt ... Oziрajte se, dragi bratje in sestre, na blaženega Slomška, ki je vedno gledal na človeka v danih okoliščinah in je znal videti težave, omejenosti in nemoč osebe, kakor tudi njeno veselje, njene možnosti, njena najplemenitejša stremljenja.«[1]

[1] Janez Pavel II., *Govor v mariborski stolnici*, 19. 9. 1999, Družina, 26. 9. 1999, str. 6.

Papežev poudarek je jasen: Cerkev mora upoštevati nove družbene razmere v katerih se je znašla po letu devetdeset, pri tem pa naj posebno pozornost posveti stanju človeka oz. oseb, da bi potem v luči razodetja in po zgledu blaženega A. M. Slomška izdelala posodobljen pastoralni načrt.

1. Poslanstvo Cerkve - nova evangelizacija

Pod naslovom »Poslanost Cerkve« je Koncilski odlok o misijonski dejavnosti spregovoril o sodobnem poslanstvu Cerkve, ki temelji na Jezusovih besedah iz Matejevega in Markovega evangelija, kjer je rečeno: »Pojdite in učite vse narode, krščujte jih v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha in učite jih spolnjevati vse, kar koli sem vam zapovedal!« (Mt 28, 19.20). »Pojdite po vsem svetu in oznanjujte evangelij vsemu stvarstvu! Kdor bo veroval in bo krščen, bo zveličan, kdor pa ne bo veroval, bo pogubljen«(Mr 16,15). Odlok tako zaključi, da se »poslanstvo Cerkve spolnjuje z delovanjem, s katerim v poslušnosti Kristusovi zapovedi in ob nagibanju milosti in ljubezni Svetega Duha postaja v polnosti dejavno navzoča vsem ljudem in narodom, da bi jih z zgledom življenja in z oznanjevanjem, z zakramenti in drugimi sredstvi milosti privedla k veri, k svobodi in h Kristusovemu miru, tako da bi se jim odprla prosta in zanesljiva pot do polne deležnosti pri Kristusovi skrivnosti. Zato mora Cerkev pod vodstvom Svetega Duha hoditi po isti poti, po kateri je hodil Kristus, namreč po poti uboštva, pokorščine, služenja in žrtvovanja samega sebe do smrti, iz katere je s svojim vstajenjem izšel kot zmagovalec« (M 5).

Ko danes govorimo o novi evangelizaciji kot poslanstvu Cerkve, je jasno, da gre za oznanjanje veselega oznanila razodetja Jezusa Kristusa vsem ljudem ter vabilo k spreobrnjenju in k veri (SPK 53), ne pa za rekatolizacijo v smislu konkvistadorstva, kakor to nekateri Cerkvi vztrajno očitajo. Vera je osebno srečanje s Jezusom Kristusom. Verovanje se tako nanaša na osebo in na resnico. Človek, ki se vključi v proces evangelizacije, postopoma spremeni življenje, svoje mišljenje in način bivanja ter sobivanja z drugimi.

Posredovanje vere pa danes poteka v izrazito sekulariziranem svetu, v katerem se Cerkev srečuje z ljudmi, ki Kristusa ne poznajo, ki so se z njim srečali pri zakramentu krsta ali birme, niso pa zaživeli v občestvu verujočih, v Cerkvi.[2] Srečuje se tudi z drugimi oblikami verovanja in svetovnimi

[2] Socialno religiozna tipologija vernosti na podlagi mednarodne raziskave »Gott nach dem Kommunismus« kaže naslednjo tipologijo vernosti:
2. Tip A: cerkvena (teistična podoba Boga, redni obisk cerkve) 13%.
3. Tip B: kulturno-cerkvena (deistična podoba Boga, pogost obisk cerkve) 15%.
4. Tip C: religiozna (teistična podoba Boga, priložnostni obisk cerkve) 9%.
5. Tip D: kulturnoreligiozna (deistična podoba Boga, priložnostni obisk cerkve) 28%.

verstvi ter naravnimi religijami, ki jih spoštuje in z njimi vstopa v dialog. Stalna evangelizacija pa je potrebna tudi tistim, ki so zvesti evangeliju, da lahko svojo vero utrjujejo in poglabljajo, za vedno bolj dosledno življenje po veri. Nova evangelizacija je potrebna zaradi sprememb, ki so se zgodile v srcih ljudi in njihovem mišljenju. »Nova« se nanaša na stanje človekovega duha, ki ga je potrebno pozorno in spoštljivo odkrivati, da bi mogli zaznati tista vprašanja, ki vznemirjajo sodobnega človeka ali pa mu jih pomagati celo zastavljati. V človeku je potrebno prebujati in poglobiti verski čut ter na njem zidati osebno vero. Prvenstvenega pomena za novo evangelizacijo je zato pričevanje z lastnim življenjem kristjanov kot posameznikov in kot skupnosti. »Od osebnega pričevanja je največ odvisno ali bo krščanstvo ponovno postalo »dogodek«. Največja težava, da tega cilja ne dosegamo tako kot bi želeli, ni zunaj Cerkve in v današnji kulturi, ampak znotraj Cerkve, odvisno od nas, od naše slabotne vere, od naše medle krščanske zavesti, od našega strahu pred evangeljsko svobodo, ki je pripravljena zastaviti svoje življenje«.[3]

Z evangelizacijo se sproži proces preoblikovanja osebne in skupne zavesti ljudi, njihovega konkretnega življenja in bivanjskega okolja. Z močjo evangelija se preoblikujejo vrednote, interesna področja, miselne smeri, viri navdihnjenja in življenjski vzori, ki so v sozvočju ali nasprotju z odrešenjskim načrtom. Evangelizacija deluje na osebno spreobrnjenje in hkrati vključuje preoblikovanje družbe, s tem da gradi vesoljno bratstvo po Božjem načrtu. Tako je najtesneje povezana s prizadevanji za osvobajanje najbolj pozabljenih in ogroženih, ki so prvi poklicani v Božje kraljestvo.

Pri evangelizaciji nujno uporabljamo prvine človeške kulture in kultur. Zato je inkulturacija eden od velikih izzivov za novo evangelizacijo. Cerkev v luči Božje besede more in mora prevzeti vse pozitivne vrednote različnih kultur, hkrati pa zavreči tiste prvine, ki ovirajo posameznika in ljudstva, da bi lahko razvili svoje pristne možnosti za izbiranje življenja.

Da pa bi Cerkev to svoje poslanstvo v sodobni družbi lahko opravljala, potrebuje svobodo pri svojem delovanju. Papež Janez Pavel II. je tako že v omenjenem govoru v mariborski stolnici podčrtal pravico Cerkve, do »tiste svobode, ki je potrebna za opravljanje poslanstva Cerkve. Kolikor imajo kristjani kot državljani dolžnost prispevati k skupnemu dobremu celotne družbe, imajo kot verniki pravico, da njihove legitimne dejavnosti

---

6. Tip E: nereligiozni (zanika obstoj Boga ali pa je neodločen) 35%.
Če to tipologijo primerjamo s podatki obiskovalcev nedeljske maše iz leta 1998, dobimo naslednjo sliko: pogosti 14%, priložnostni 46%, nikoli ne obiščejo cerkve 40%.
Prim. Niko Toš in Vinko Potočnik, *Religion und Kirche in Slowenien*, v: *Religion und Kirchen in Ost (Mittel) Europa: Ungaren, Litauen, Slowenien*, Wien 1999, 295.

[3] F.Rode, *Nova evangelizacija*, v: *Katoliški laiki v službi evangelizacije*, Ljubljana 1993, 25-26.

niso ovirane«.[4] Verska svoboda je ena od temeljnih človekovih pravic, zato je prizadevanje zanjo ne samo državljanska pravica, ampak tudi dolžnost slehernega kristjana. V tem okviru postane Cerkev tudi pomemben sogovornik družbenim institucijam, kar jo po naravi stvari postavlja tudi v politični kontekst. Seveda pa je od nje same odvisno, iz katerih predpostavk v družbenem in političnem prostoru nastopa.

2. Prostor nove evangelizacije

Družbene spremembe v devetdesetih letih so prinesle Cerkvi načelno prostost in svobodo pri delovanju. Zaradi tega je danes prostor evangelizacije bistveno širši, kot je bil v preteklosti, ko je posredovanje evangelija bilo omejeno na družino in na notranji cerkveni prostor, ki sta ga predstavljala cerkvena zgradba in župnijska veroučna učilnica. Brez dvoma ostaja družina priviligirani kraj evangelizacije, če je to človeško in zakramentalno trdna skupnost. Splošno znano pa je, da danes z družino ni tako in da je v globoki krizi.[5] Prav zaradi tega dejstva je pomembno, da Cerkev kot celotna skupnost krščanskega občestva vidi in pripravlja tudi druge možnosti, kjer se ljudje lahko srečajo s Kristusom Odrešenikom, po katerem hrepenijo.

V času po 2. vatikanskem koncilu je prišlo do močnega razmaha duhovnih gibanj, novih oblik združenj, društev in organizacij.[6] V »Posinodalni apostolski spodbudi o krščanskih laikih« (PASOKL) papež imenuje te oblike evangelizacije osebne oz. občestvene oblike deležnosti pri življenju Cerkve in našteje tudi eklezialne kriterije, po katerih se takšne oblike življenja Cerkve razlikujejo od drugih, kot so civilna združenja ali pa tudi sekte.[7] Te oblike občestvenega življenja temeljijo na karizmah, s katerimi so obdarjeni vsi krščeni in so sestavni del skrivnostnega občestva Cerkve. S pomočjo različnih oblik laiškega združevanja je mogoče uresničevati novo evangelizacijo na tistih področjih življenja, ki so zaradi visoke specializacije in diferenciacije družbe postala nekakšni oddaljeni prostori življenja, ki so samemu sebi zadostni in do katerih običajne poti evangelizacije, npr. župnijska, ne sežejo. Te oblike apostolskega življenja tudi lažje posežejo na področje političnega, gospodarskega, socialnega in kulturnega življenja, zato jih cerkveno učiteljstvo podpira tudi z osebnimi prelaturami.[8]

---

[4] Janez Pavel II., n.d., str. 6.

[5] Prim. Ivan Štuhec, *Vizija krščanskega zakona po letu 2000*, v: Jurnes internationales de la F.I.C.P.M., Ljubljana 1999, 28-41.

[6] Prim. Janez Gril, *Pokoncilska gibanja in njihova usode*, v: *20 let po koncilu*, Zbornik teološkega tečaja 1983-84, Ljubljana 1984, 103-115.

[7] Janez Pavel II., Posinodalna apostolska spodbuda *o krščanskih laikih*, CD 41, Ljubljana 1989, str. 39-43.

[8] Prim. ZCP, Kan. 294-297.

Nekatere značilnosti posameznih karizmatičnih voditeljev pa postanejo s časom skupna dediščina cerkvenega življenja, zato se mnogi elementi prenesejo tudi v običajen pastoralni prostor, ki ga seveda predstavlja župnija. Ista spodbuda govori o župniji, ki se danes nahaja v nezavidljivem položaju in pravi: »Župnija ni prvenstveno ustanova, teritorij in zgradba, ampak je predvsem božja družina kot bratstvo, ki ga navdihuje duh edinosti, je bratski in gostoljuben družinski dom, je občestvo vernih. Končno je utemeljena na teološki resničnosti kot evharistično občestvo.«[9] Župnija ostaja osnovna struktura, ki je najprimernejša za evangelizacijo, ni pa edina in ne absolutna. Naloga prihodnosti je, da se bo delovanje med župnijo in različnimi karizmami presojalo v luči sodelovanja, ne pa izključevanja.

Župnija je tudi običajno tisti prostor, ki sovpada z lokalno skupnostjo in je zaradi tega posebej na lokalni ravni primeren sogovornik s civilnimi oblastmi. Sodelovanje z vzgojno-izobraževalnimi ustanovami in s socialnimi ali kulturnimi dejavnostmi ali ustanovami je na tej ravni najtesneje povezano z življenjskimi interesi ljudi. Župnija tako lahko nastopi kot pobudnik ali partner dialoga v vseh tistih zadevah, ki so dobre za sožitje in blagor ljudi, ne glede na njihovo prepričanje. Različne oblike organiziranega življenja v župniji, kot so pevski zbori, skavti, dramske skupine, združenja izobražencev ali študentov in podobno sestavljajo pomemben del civilne družbe.

Poseben prostor evangelizacije so seveda sredstva obveščanja oziroma elektronski mediji. Temu vprašanju je cerkveno učiteljstvo posvetilo posebno pozornost v različnih dokumentih, še posebej v dokumentu »Na pragu novih časov«,[10] v katerem je vloga sredstev obveščanja pri novi evangelizaciji zelo temeljito in vsestransko predstavljena in priporočena. Gre za sodobni areopag, ki bistveno bolj oblikuje javno mnenje, kakor pa se naslovljenci in uporabniki teh sredstev zavedamo. Takšnih možnosti posredovanja veselega oznanila vsem ljudem dobre volje Cerkev v zgodovini še ni imela. Zato je pomembno, kakšne odločitve na tem področju sprejme lokalno cerkveno vodstvo.

Končno je prav, da se v demokratični in pluralni družbi zavedamo, da je kraj evangelizacije tudi država in njen pravni red. S tem seveda ne mislimo, da je potrebno državo spremeniti v cerkveno obliko institucioniranega življenja ali omogočiti cerkvenemu vodstvu, da ima neposredne vzvode oblasti v državnih strukturah. Daleč od tega, ampak, da kristjani v državni upravi, političnih strankah in v vseh vejah oblasti zastavijo svoje ime za tiste vrednostne rešitve, ki so enako pomembne in sprejemljive za vsakega človeka, ne glede na njegovo versko ali drugačno opredeljenost. Koncilsko

[9] PASOKL, 26.

[10] Papeški svet za družbeno obveščanje, *Na pragu novih časov*, CD 50, Ljubljana 1992.

stališče, da je v »očeh Cerkve trud tistih, ki se ljudem v korist žrtvujejo za dobro države in sprejemajo bremena te službe, vreden vse hvale in spoštovanja« (CS 75), je Posinodalna apostolska spodbuda o krščanskih laikih podkrepila z naslednjim stališčem: »Za krščansko navdihnjenje krščanskega reda v že izrečenem smislu služenja osebi in družbi se krščanski laiki dejansko ne morejo odreči udeležbi v politiki, torej mnogovrstnim oblikam gospodarskega, družbenega, pravnega, administrativnega in kulturnega delovanja, namenjenega organskemu in institucionaliziranemu doseganju skupnega dobrega. Sinodalni očetje so ponovno zatrdili, da imajo vsi in vsak posebej pravico in dolžnost soudeležbe v politiki, v vsej različnosti in dopolnjevanju oblik, ravni, dolžnosti in odgovornosti. Očitki stremuštva, malikovanja oblasti, sebičnosti in korupcije, ki so jih neredko deležni oblastniki, poslanci v parlamentu, vladajoči razredi, politične stranke, kakor tudi razširjeno mnenje, da je nujno moralno nevarna, niti najmanj ne opravičujejo kristjanov, da bi skeptično zavračali javno delovanje.«[11]

Ne glede na vse možnosti in prostore delovanja ostaja ključnega pomena za evangelizacijo notranje življenje Cerkve in njena pričevalna moč navzven. Pri tem nas posebej zanima vprašanje pastoralnega načrta župnije v novih družbenih razmerah. Ena od pomembnih nalog sinode je namreč prav v tem, da pomaga do uresničitve tistega modela župnije, ki ga je izoblikoval drugi vatikanski koncil in dokumenti po njem in lahko na ustrezen način odgovori na pričakovanja ljudi.

3. Vidiki pastoralnega načrta župnije za novo evangelizacijo

Za vsak pastoralni načrt je pomembno, da se najprej zavemo resničnega stanja vere ali v župniji ali v škofiji oz. celotni cerkveni pokrajini. Oblike verskega in tudi neverskega življenja so danes zelo raznolike in pogosto težko opredeljive, zato je potrebna posebna občutljivost, da pridemo do vsestranske podobe o življenju ljudi in njihove vernosti. Vsaka navidezna ali zgolj formalna pripadnost ljudi Cerkvi, še ne pove veliko ali pa sploh nič o tem, kakšno je stanje duha. Zato je danes eden od koristnih pastoralnih pripomočkov resna sociološka raziskava o stanju vernosti. V zadnjem času je bilo teh raziskav več, tako v civilnem kakor tudi v cerkvenem okolju, tako da si z njimi lahko pomagamo pri ugotavljanju stanja. Nobena stvar v sodobnem svetu ne poteka brez stalnega preverjanja stanja, tudi pastoralnega življenja ne moremo več načrtovati zgolj po občutku. Generacijske spremembe v zavesti ljudi, še posebej mladih, so tako bliskovite, da jih težko dohajamo samo na osnovi tega, kar sami vidimo, doživljamo in sklepamo. Stalne raziskave javnega

[11] PASOKL, 42.

mnenja mladih v Sloveniji so zato silno dobrodošlo gradivo za pripravljanje pastoralnega načrta.[12] Prav tako pa bi se Cerkev morala odločiti za svoje sistematične oblike raziskovanja verskega življenja, saj ji to daje možnost stalnega sprotnega preverjanja učinkovitosti ali neučinkovitosti evangelizacije. Zbiranje letnih statističnih podatkov je za resnejšo analizo bistveno premalo. Sama statistika je lahko prej razlog za malodušje v delu za Gospodov vinograd kakor vzpodbuda, medtem ko strokovno utemeljena sociološka študija lahko pokaže tako na pozitivne kot negativne trende, ki jih velja pri pastoralnem delu upoštevati.[13]

Prav je, da se jasno zavedamo, kako različne oblike pripadnosti Cerkvi danes obstajajo in da s temi oblikami računamo, jih spoštujemo in na ustrezen način pastoralno ovrednotimo. Verjetno ni nepomembno, kako nagovorimo velikonočne in božične kristjane, ali jim dvakrat na leto očitamo v pridigi, ker prihajajo samo na velike praznike v cerkev, ali pa jih izzovemo k razmisleku o njihovem duhovnem stanju in jim tudi na ustrezen način ponudimo vse možnosti, ki jih nudi župnija skozi celo leto.

Pri analizi stanja se lahko pokaže, da bi pastoralno delo morali poživiti na vseh področjih, da nam dejansko poka po vseh šivih. Pri tem nastane velika nevarnost in skušnjava, da bi radi ogenj pogasili z eno samo cevjo na vseh štirih vogalih hiše hkrati. To seveda ne gre. Še slabše, lahko nas pripelje v obup, ker smo se zadev lotili na vseh možnih krajih, rezultatov pa ni. Zato je pomembno, da izberemo prednostne naloge, da si izdelamo lestvico prioritet; da si odgovorimo, kaj je realno storiti in spremeniti v različnih časovnih obdobjih, oziroma kateri skupini bomo dali prednost. Vendar ne zato, ker drugi niso pomembni, ampak zato, ker preko njih na najbolj učinkovit način dosežemo največ. Zato je potrebno izbrati prednostne naslovljence pastoralnega delovanja, kot je lahko družina ali mladina.

Naslednje pomembno področje pri načrtovanju so seveda kadri, oziroma apostolski delavci, ki jih imamo na razpolago in možnosti, da povečamo, oziroma razširimo njihov krog. Končno vsak načrt uspe ali propade z ljudmi. Če si ne pridobimo sodelavcev, je popolnoma odveč pričakovati, da bo prišlo do kakršnega koli premika. Strah, ki je v naši Cerkvi povezan s sinodo od vsega začetka, je prav v tem, da ne bi ostalo vse lepo zapisano v dokumentih, ki jih nihče več ne bi bral. Načrtovanje mora vse-

[12] Prim. Mirjam Ule in Vlado Miheljak, *Mladina 1993*, Ljubljana 1995; Škofija Maribor, *Splošno stanje mladine*, Gradivo za prvo zasedanje ŠZ 3, april 1999.

[13] Dober primer takšne raziskave je bila anketa o verskem življenju mladih v veroučnih skupinah mariborske škofije, ki je pokazala nekatere zanimive rezultate. Med drugim, da so mladi izredno odprti in pripravljeni za sodelovanje, če jih na ustrezen način pritegnemo.

bovati jasne zadolžitve konkretnih oseb, ki so o svojem opravljenem delu dolžne tudi odgovarjati. Brez stalne refleksije pastoralnega življenja ni mogoče resno delati. Kot brez refleksije (izpraševanja vesti) ni možen osebni razvoj, tako ni možen tudi občestveni.

V najtesnejši povezavi s kadrovskimi vprašanji je tudi institucionalno vprašanje. V Cerkvi obstajajo različne oblike institucionaliziranega življenja, od župnije do vesoljne Cerkve. Gotovo je res, da je karizma kot Božji dar posamezniku, najbolj goreče gibalo življenja v Cerkvi, vendar pa se to življenje brez institucij lahko izgubi ali celo spridi. Zato je pomembno, da se posameznim institucijam določi ustrezne pristojnosti in da so njihove vloge jasno definirane. Glede na število ljudi in na njihovo gmotno stanje se je potrebno vprašati, ali so institucije dovolj racionalne, dovolj med seboj povezane in notranje organizirane ali pa se ogromno energije izgublja prav zaradi neorganiziranega in neusklajenega življenja. Pomembno je tudi vprašanje pristojnosti, ali se v institucionalni hierarhiji spoštuje načelo subsidiarnosti in ali ljudje v luči tega načela dobijo občutek in potrditev za sodelovanja in soodločanja; ali pa so razočarani, ker so tudi v Cerkvi doživeli 'samoupravni refleks', debate brez posledic, nemoč in neučinkovitost.

Posebno mesto med institucijami zavzema Slovenska škofovska konferenca, ki je stara komaj deset let in ki nima izoblikovanega svojega institucionalno postavljenega načrta, kadrov in dela. Potrebno bi bilo na slovenski ravni določiti skupne službe, ki bi postopoma uveljavile enotnost v stvareh, ki jih vsaka škofija zase ne more sama reševati. Nejasnost na področju pristojnosti pogosto povzroča zastoje in zaplete ali podvajanja pri vsebini in pri kadrovskih rešitvah. Urejenost na tem področju bi zahtevala tudi finančno urejenost in preglednost, kar bi omogočalo večjo možnost načrtovanja, samostojnega delovanja in odgovornega poročanja pred pristojnimi.

Ne nepomembno področje v viziji pastoralnega življenja Cerkve predstavlja odnos do civilnih ustanov in civilne družbe. Cerkev na Slovenskem se na tem področju srečuje s posebnimi težavami zaradi zgodovinske obremenjenosti, ki v celotni narodni skupnosti povzročajo neprestano diferenciacijo in ideološko konfrontacijo. Posledica tega je neurejen odnos med Cerkvijo in državo, kar po eni strani povzroča politizacijo Cerkve, na drugi strani pa Cerkev ne more pastoralno načrtovati, če ne ve, s čim vse lahko razpolaga. Odnos do civilnih ustanov tako pogosto ni pravno-formalno urejen in je zato odvisen od dobre volje posameznikov, ki so na odgovornih mestih. Prej ko bo Cerkev uspela opredeliti svoj pravno-formalni odnos do države, zaključiti postopke denacionalizacije in si zagotoviti stalne oblike sodelovanja med civilnimi in cerkvenimi ustanovami, lažje bo v miru načrtovala in izvajala svoj pastoralni načrt. To je samo nekaj poudarkov, ki jih pastoralni načrt mora upoštevati.

4. Teološka izhodišča občestva verujočih in njihove apostolske naloge

Temeljni prostor uresničevanja občestvenega poslanstva Cerkve predstavlja župnija. V njej se uresničuje tista dinamika Cerkve, po kateri je Cerkev zakramentalna pot odrešenja, ki je v službi človeka in sveta. Cerkev smo krščeni s svojo trojno službo: duhovniško, preroško in vodstveno. To službo verujoči izvršujejo v svetu, ki je kraj vsakdanjega življenja. Svet je Božje stvarstvo, zato je v njem veliko dobrega in pozitivnega, hkrati pa je potreben odrešenja, zaradi dejstva zla, greha in smrti. »Stvarnik in odrešenik je eden in isti Bog. V odrešenju ne preklicuje stvarjenja in sveta, marveč ga ozdravlja in povišuje«.[14] Pastoralno prizadevanje ima torej en sam namen, da se Božje kraljestvo uresničuje v Cerkvi in v svetu. To pa pomeni, da dinamiko med Cerkvijo in svetom določa eshatološka razsežnost Božjega kraljestva, ki omogoča določeno razdaljo, distanco do sveta in ljubezen do njega ter razumevanje Cerkve v njeni tosvetni in mistični razsežnosti.

Temelj Cerkve je križani in vstali Jezus Kristus, ki ga je potrebno videti od učlovečenja do vstajenja. Življenski princip pa je Sveti Duh, ki daje darove in službe. Ta kristološka in pnevmatološka vez edinosti je pogoj za povezovalni način delovanja v Cerkvi. V prispodobi povedano, je Cerkev poklicana, da postane sol sveta. Biti sol pa ne pomeni, da je potrebno ves svet spremeniti v sol (to bi bil krščanski integralizem), tudi ne pomeni, da se v strahu za sol umaknemo iz sveta (fuga mundi), ali pa da se v skrbi za svet izgubimo v njem in izgubimo okus po soli (sekularizirano krščanstvo).[15] Cerkev kot skupnost, kot občestvo je poklicana, da prva uresničuje načelo personalnosti, ki je v dajanju prednosti človekovemu dostojanstvu, še posebej njegovi presežnosti; načelo solidarnosti, ki je v prizadevanju za skupno dobro v bratskem občestvu; načelo subsidiarnost, ki zagotavlja pravico in dolžnost sodelovanja pri skupnih odločitvah.[16] Uresničevanje občestvenega življenja vernikov v župniji ali v drugih oblikah »communio« na podlagi teh temeljnih izhodišč je vplivalo tudi na nov in drugačen model župnije. V naših razmerah še vedno prevladuje tridentinski in ne pokoncilski model, ki pastoralnega življenja ne gradi več na principu hierarhične piramide, ampak na principu soudeležbe in sodelovanja v različnih stopnjah ali koncentričnih krogih, od središča proti periferiji in nazaj.[17] Na tem mestu želimo poudariti predvsem posamezne vloge in naloge nosilcev pastoralnega

[14] Prim. Joseph Ratzinger, *Zazrti v Kristusa*, Ljubljana 1990, 74.

[15] Prim. Ivan Štuhec, *Civilizacija ljubezni – sanje, utopija, resničnost*, v: Zbornik predavanj »Ljubim torej sem«, Ljubljana 1999, 184-185.

[16] Prim. Bartolomeo Sorge, *Per una civiltà dell'amore*, Brescia 1997, 112-113.

[17] Prim. Marjan Turnšek, *Drugi dekanijski sinodalni dnevi*, Ljubljana 2000, 44-48.

življenja, kajti prav njihovo samorazumevanje je izraz drugačnega modela pastoralnega življenja župnije.

5. Nosilci župnijske pastorale

Duhovnik, ki v moči službenega duhovništva ponavzočuje križanega in vstalega Kristusa v občestvu vernikov, je in ostaja pomembna vez edinosti zakramentalnega življenja. Od njega se pričakuje, da se spozna na teološka vprašanja oz., da je »strokovnjak« za verska vprašanja. To v prvi vrsti pomeni, da ima in živi kristocentrično duhovnost, in da razume človeka predvsem v njegovi presežni naravnanosti, kakor tudi v njegovih medosebnih odnosih. Duhovnik bi moral biti dober poznavalec človeka in Boga po Jezusu Kristusu. To je tisti njegov specifični prostor, v katerem bi se moral najbolje počutiti in znajti. Na tem področju tudi ljudje od njega pričakujejo pomoč. V tem se razlikuje od drugih poklicev, ki so mu morda na prvi pogled konkurenca, kot so psihologi in psihiatri, antropologi in duhovni učitelji vseh vrst. Sodobni katoliški duhovnik bo izgubil svojo samopodobo in svoje poslanstvo, s tem pa svoj smisel duhovništva, če ne bo utemeljil svojega služenja človeku in Bogu v kristološki in antropološki razsežnosti.[18] Sodobni človek išče duhovnika, ki je eden izmed ljudi, ki se svoje človečnosti ne boji in pred njo ne beži, ki z ljudmi deli radosti in bolečine. Njegovo mesto je med ljudmi in z njimi, ne pa v izoliranosti od njihovih problemov in v nedostopnosti liturgične vzvišenosti in oddaljenosti. Je tudi eden za vse, ki se trudi, da bi bil vez edinosti in ne razlog za delitev na »naše« in »vaše«. To pa mu nalaga tudi nekatere praktične naloge, kot je predvsem animiranje in vodenje celotne skupnosti. Pri tem je pozoren na darove, ki jih je Bog dal ljudem in spoštuje posamezne karizme ter jih vključuje v celoto delovanja. Danes je to pomembno tudi zaradi navzočnosti različnih duhovnih gibanj, ki se vedno ne čutijo sprejeta v župniji ali pa tudi sama nimajo občutka za celoto in vidijo samo sebe in svoje posebnosti.

Duhovnik je tudi tisti, ki podpira in usklajuje ter organizira pastoralno življenje pri tem pa ostaja pozoren do vseh življenjskih obdobij, četudi daje prednostne poudarke določenim skupinam. S svojimi najožjimi sodelavci sklicuje in predseduje srečanjem za načrtovanje pastoralnega življenja. Z njimi izvršuje pastoralne dogovore ter dogovorjeno preverja in vrednoti. To njegovo nalogo bi lahko strnili v štiri besede, ki so se izoblikovale na prvem zasedanju sinode: sodelovati, razlikovati, načrtovati in uresničevati.[19]

---

[18] Prim. Klaus Demmer, *Zumutung aus dem Ewigen*, Freiburg 1991.

[19] *Drugi dekanijski sinodalni dnevi*, str., 6.

Najožji duhovnikov sodelavec je diakon. Te vrste posebne apostolske službe je pri nas v naših razmerah malo. Prav z večjim razmahom karitativne in druge socialne dejavnosti po župnijah pa se bo vedno bolj kazalo, kako je diakonska služba potrebna in tudi za raznolikost oblik služenja v Cerkvi pomembna. Diakoni so bili od prve Cerkve naprej odgovorni za konkretne oblike praktičnega življenja kot so dobrodelnost, sociala, družinska pastorala, področje dela, kulture, športa, vzgoje in izobraževanja, gospodarstva in financ ter politike. Za dijakonsko službo bi bilo potrebno postaviti pogoje izobraževanja in duhovnega življenja ter načrtovati njim namenjeno delovno področje.

Sodobna pokoncilska župnija ne more delovati brez pastoralnih sodelavcev za oznanjevalne službe, med katerimi je na prvem mestu kateheza; če pa obstaja tudi možnost sodelovanja v vzgojno-izobraževalnih zavodih ali šolah, pa seveda tudi na tem področju. Oznanjevalne službe pa lahko vidimo tudi na področju različnih oblik kulturnega posredovanja evangelija, pa naj gre za besedo, podobo, gledališče, film, glasbo, balet in podobno. Vse to je lahko v službi nove evangelizacije, če prebuja v ljudeh pristno človečnost in presežnost. Župnija je versko in tudi kulturno središče urbanega okolja. Pri pastoralnem delu ne gre zanemarjati žive kulture na račun ohranjanja kulturne dediščine, ampak eno povezati z drugim, za sodobni nagovor človeka. Sodelavci pri oznanjevanju so tako lahko v vlogi različnih animatorjev in voditeljev. Na teh področjih bi lahko veliko možnosti za delo našli laiški teologi.

Duhovnik ali diakon lahko del svojih bogoslužnih pristojnosti prenese na bogoslužne animatorje, ki so soodgovorni za pripravo in izvedbo bogoslužja. Njihova naloga je, da animirajo, usklajujejo in organizirajo različna bogoslužja. Pri tem je pomembna skrb za različne oblike ljudskih pobožnosti, ki jih bogoslužni animatorji lahko vodijo brez prisotnosti duhovnika.

Če nosilce župnijskega pastoralnega življenja gledamo od središča proti periferiji, potem so nekako v naslednjem krogu vsi tisti, ki so poklicani po krstu in birmi, da izvršujejo svojo pričevalno - misionarsko službo. To so verniki, ki s svojo navzočnostjo oznanjajo Kristusa vsem tistim, ki so daleč od krščanskega občestva, in sicer na delovnem mestu in v javnem življenju. Tam imajo tudi možnosti za različne pristope, da lahko vzpostavijo dialog z različno mislečimi. Oni posredujejo prvo oznanilo in lahko povabijo kogarkoli v krščansko skupnost, saj dosežejo vse vrste ljudi, od obrobnih kristjanov do prepričanih ateistov ali agnostikov. Vsi verniki so poklicani v apostolat, s tem pa k sodelovanju pri novi evangelizaciji. Naloga vernih občestev pa je, da jim ponudi možnosti vzgoje za to poslanstvo. Pri tem je potrebno upoštevati naslednje cilje: poznati današnji svet in stanje duha oz. kulture; postati odgovoren in dejaven član družbe; biti odprt za sodobno kulturo; izpolnjevati poslanstvo Jezusa Kristusa in Cer-

kve. Za delo v apostolatu je pomembna vzgoja za medosebne odnose. Pri tem je potrebno gojiti bratsko in sestrinsko sožitje, medsebojno sodelovanje, pogovor, znati presojati vse v luči Božje besede ter se usposabljati v znanju in delovanju.[20]

Sedanji papež Janez Pavel II. večkrat poudarja, da je pri vzgoji vernikov za novo evangelizacijo potrebno dati posebno mesto družbenemu nauku Cerkve, ki je most med evangelijem in kulturo. V Splošnem pravilniku za katehezo med drugim pravi, da je primarno sredstvo Cerkve »kateheza, v kateri ima svoje mesto socialni nauk, ki želi zbuditi v srcu kristjanov zavzetost za pravičnost in izbiro za prednostno ljubezen do ubogih«.[21] Družbeni nauk Cerkve daje vsakemu posamezniku tista temeljna vodila, za javno delovanje, ki so razumljiva in sprejemljiva za slehernega človeka, ne glede na njegovo nazorsko pripadnost.

Sklep

Pojem nova evangelizacija, ki se ga danes uporablja v cerkvenem kontekstu, vsebuje stalnico in dinamiko vsakega oznanjevanja in posredovanja ter navzočnosti »dogodka Jezusa Kristusa« v svetu. Nova je evangelizacija zaradi novosti v kulturi in zavesti ter doživljanju sodobnega človeka. Res je, da je Božje kraljestvo vedno nekaj novega, in da je človek po srečanju s Kristusom »nova stvar«, vendar se vprašanje nove evangelizacije prvenstveno navezuje na novost spremenjenih razmer v sodobni družbi in kulturi. Cerkev na Slovenskem v svoji temeljni strukturi, ki jo predstavlja župnija, se je znašla v novi situaciji; ko je stopila iz prisilnega geta, so se ji odprli novi prostori evangelizacije. Njena naloga je, da se v tej situaciji znajde in zna prilagoditi svoj način življenja in svoje institucije novim možnostim in novemu načinu mišljenja. Ne glede na različne karizme, ki se v Cekvi vedno znova prebujajo, ima župnija svoje temeljno in nenadomestljivo mesto. Od njenih nosilcev pa bo odvisno ali bodo znali uresničiti novi stil sodelovanja in navzočnosti. Pestrost službe in jasna razmejitev vlog sta pri tem dva pomembna vidika, ki lahko novo evangelizacijo vzpodbudita. Večja svoboda delovanja omogoča tudi večjo načrtnost in usklajenost pastoralnega življenja, kar je eden od ciljev sinode. Pričujoča razprava želi opozoriti na nekatere nepogrešljive prvine pastoralnega načrtovanja za novo evangelizacijo.

[20] Prim. LA 6.
[21] Prim. *Splošni pravilnik za katehezo*, CD 75, str., 14, t.17.

Povzetek: **Ivan Štuhec, Navzočnost Cerkve v sodobni kulturi in njeno poslanstvo**

Razprava je ekleziološko pastoralne narave in se umešča v sinodalno prenovo in načrtovanje Cerkve na Slovenskem. Pojem nove evangelizacije se razume v smislu novosti posredovanja evangeljskega oznanila glede na spremenjene kulturne in družbene okoliščine. Te spremembe še posebej v zadnjem desetletju odpirajo nove prostore evangelizacije, ki so bistveno širši kot zgolj interni cerkveni prostor. Pri tem je pomembna preusmeritev župnijskega pastoralnega načrta iz dosedanjega še vedno delno tridentinskega modela v model občestvenosti (communio) drugega vatikanskega koncila. Za pastoralni načrt je potrebno upoštevati vrsto elementov, od katerih je eden najbolj pomembnih kadrovski vidik. Od istovetnosti posameznih služb v Cerkvi je odvisen model župnije, ki zmore odgovoriti na zelo različne izzive časa in ljudi. Župnija kot osnovni strukturni element občestva verujočih ostaja priviligirani kraj nove evangelizacije, vprašanje je, ali bo to znala izkoristiti in se prilagoditi odrešenjskim zahtevam ljudi.

Ključne besede: nova evangelizacija, pastoralni načrt, župnija, občestvo, poslanstvo, sinoda, kultura, inkulturacija, strukture.

Summary: **Ivan Štuhec, Presence of Church in Modern Culture and its Mission**

The treatise is of ecclesiological and pastoral character and wants to be a part of the synod renewal and planning in the Church in Slovenia. The concept of new evangelization is understood in the sense of a new kind of conveying the message of the gospel in view of the changed cultural and social circumstances. These changes, especially in the last decade, have been opening new spaces of evangelization essentialy broader than just the interiors of the churches. In this connection it is very important that the parish pastoral plan is switched over from the previous, still partially Tridentine model to the community model of the Second Vatican Council. When preparing a pastoral plan several elements have to be considered, one of the most important ones being the personnel aspect. On the identity of individual offices in the Church the model of the parish depends, which is able to respond to very different challenges of time and people. The parish as the basic structural element of the community of the faithful remains the privileged place of new evangelization. It is another question whether the parish will be able to make the most thereof and to adapt to the salvation claims of the people.

Key words: new evangelization, pastoral plan, parish, community, mission, synod, culture, inculturation, structures.

Strokovni članek (1.04) UDK 268-053.81

Alenka Šverc

Načrtovanje dela in življenja v Cerkvi

Razmišlanja o skupnem delu z mladimi ne moremo ločiti od razmisleka o pastoralnem modelu župnije. Zato se najprej ustavimo pri starem oziroma piramidalnem pastoralnem modelu župnije, *kjer se vprašanja prenosa izročila ni postavljalo*, saj so bili za to vzpostavljeni določeni družbeni mehanizmi. Župnija je delovala enovito, z enim samim središčem. To lahko ponazorimo tudi s primerom vodnjaka. Včasih je bil na vasi samo en vodnjak, pri katerm so vsi zajemali in se ob njem zbirali. Danes pa ima vsaka hiša svojo pipo in svojo vodo. Nekdaj je bila družba enotna, danes pa je vse bolj razdrobljena in raznolika. Spremembe v okolju nujno vplivajo na pastoralni model župnije. Piramidalni model župnije je v krizi, ker ne more več delovati iz enega središča in odgovarjati na vse potrebe in izzive župljanov.

Temeljni problem družbe, ne samo Cerkve, je vprašanje vključevanja mladostnikov v svet odraslih. Gre torej za pomembno vprašanje kontinuitete določenega izročila. V izročilo sodi neki sistem vrednot, razmerij v družbi, načinov obnašanja in nenazadnje tudi vera in religija. Prenašanje izročila predstavlja enega od temeljev za možnost sobivanja ljudi.

Vso to problematiko občutijo v veliki meri pastoralni delavci. Mladim ponujajo različne stvari, metode in organizacije. Toda vloženi napori niso v sorazmerju z želenimi rezultati. *Posredovanje vere in verskih vrednot mladim je danes eno od temeljnih pastoralnih vprašanj sodobne Cerkve in družbe.*

Problem ni v prvi vrsti vsebinske narave v smislu *kaj* oznanjati, ampak *kako* oznanjati (vprašanje načina, cilja, modela in metode). Sledi vprašanje *komu* (kar zadeva mentaliteto naslovljencev). Mladi danes ne morejo in nočejo živeti od same teološke resnice, da je Jezus polnost življenja. Šele ko bodo doumeli, da je Jezus polnost življenja zanje (odrešenjski vedik), bodo to lahko tudi živeli. Ali kakor pravi Oliver Climent: »Krščanstvo ni niti sistem niti ideologija: krščanstvo je Nekdo, je Jezus, je stik z Jezusom, resničnost tega pa oseba sama.«[1] Tretje vprašanje se glasi, *kdo* bo oznanjal. Vozlišče problema je v sposobnosti komunikacije, soodločanja in deljenja soodgovornosti z laiki.

[1] O. Climent, *Taize*, MD, Celje 1999, 45.

Če je eno od ključnih vprašanj, *kako* posredovati vero, je prav, da pogledamo, na kakšen način je deloval Jezus. On je na samem začetku »poklical« oziroma »sklical« prve učence skupaj, kar tudi pomeni grški izraz »ecclesia«. Iz vsega njegovega delovanja je videti, da se je za to svojo ekipo učencev zelo trudil, da bi jih navdušil za to, kar je sam živel in oznanjal. Namenil jim je veliko časa, vzgoje in pozornosti. Vse pa se je dogajalo v skupini, kjer se razvijajo različni procesi, odnosi in delijo izkušnje. Jezus je skupino uporabil kot enega od načinov, oblik, poti za prenos življenjskih vrednot in vere. Tudi prva Cerkev uporabi isti način: rodi se iz skupin - občestev, ki se med seboj *povezujejo*. To poudari tudi 2. vatikanski koncil, ko ponovno postavi ekleziologijo na raven občestva. Nov pastoralni model župnije tako temelji na občestvih, ki se med seboj povezujejo.[2]

Kot v prvi Cerkvi se tudi danes v mladinski pastorali kaže skupina kot eden od ključnih dejavnikov. *Zakaj*?

Ugotovitve mednarodnih raziskav kažejo, da se je dramatično skrčil prostor socializacije mladih. To je področje priložnosti, ob katerih se mladi učijo rasti v osebe. Tako nimajo malo prostorov, kjer bi lahko srečali *drugega* oziroma sovrstnika.

1. Sociološke značilnosti mladih

Poglejmo si nekaj najbolj značilnih potez mladostnika, kot jih nakazujejo mednarodne raziskave.

1.1. Komercializacija svobode

V sodobni družbi smo priče *novega dogmatizma mladih*: obveznost biti svoboden in izbirati iz ogromne množice možnosti (npr. spolnost: *moraš* imeti odnose vsaj pri 16. letih; *moramo* se zabavati, da smo v koraku z modo; *moram* poslušati glasbo itd.). Mladi morajo tako ves čas *»skenirati« okolje*, da ne ostanejo *»aut«*, ampak, da so *»in«*. Ob tem se čutijo izčrpane, kot da bi tekli naprej prazni.[3]

Odrasli se izogibajo soočanju z mladimi in za to uporabljajo različne strategije:

1. Sklicujejo se na *»kasneje«*. (»Kasneje boste ugotovili, da svet ni takšen, kot bi vi želeli, da je.«)
2. Zasipajo jih z *materialnimi dobrinami in prosijo za hvaležnost.*
3. Mladino posnemajo v procesu *»retrosocializacije«*. Odrasli posvojijo

[2] Prim. L. Q. Gallo, *Jezusova Cerkev - možje in žene za življenje sveta,* Salve, Ljubljana 1998, 14-21.

[3] Prim. J. Bajzek, *Od skupine k skupnosti,* Inštitut Antona Trstenjaka, Ljubljana 1997, 214-220.

življenjski vzorec, ideje in prepričanja mladih, da so le videti modni. Odrasli tako udomačijo, manipulirajo in skomercializirajo te vidike mladostnikovega življenja.[4]

Gre torej za *komercializacijo okolja mladih*, ki se posebej drastično kaže v *popularni kulturi* (film, glasba ..). Mladi tako pravijo, če je to vse, kar nam lahko nudite, bomo pač to izkoristili do konca. V družbi brez prihodnosti, oz. družbi, kjer se prihodnost ne razlikuje od sedanjosti, je edina stvar prepustiti se tej sedanjosti in *zavpiti*, tako kot je to storil vodja skupine Nirvana, Kurt Cobain, v svoji pesmi *»Zdaj smo tu, zabavajte nas.«*

V vsaki od treh strategij odraslih je *prezrta sposobnost mladih*, da imajo lastno moralno moč. To vodi v paradoks, da kar mladi sedaj prestajajo, ni vredno upoštevati v globalni viziji vzgoje. Mladi na to reagirajo različno, s kritiko, protesti, pa tudi s pokornostjo in konformizmom. Toda splošna njihova izkušnja je, da jih *nihče ne sliši* in *ne sprejema*. Warrn tako sklepa: »Mladi ljudje v naši družbi niso samo tiho. So korak naprej: so *nemi*. Kot da bi bili brez vsake pomembne življenjske izkušnje, o kateri bi lahko sami govorili. Šele pozneje, kot odrasli, so se sposobni ozreti nazaj in govoriti o nekdanjem *obdobju, obdobju tišine, o obdobju sistematične neartikulacije*. Nima smisla govoriti, če nihče ne posluša.«[5] To dejstvo še posebej dramatično potrjuje izkušnja pedofilskega primera v Belgiji. Ta vprašanja zelo težijo mlade ljudi: »Kdo smo in kakšno vrednost imajo naša življenja, če naše vrstnike zlorabljajo, mučijo ali celo pobijajo, *medtem ko jih nihče ne išče in ne sliši*.«

1.2. Mediatizacija mladosti

Mladostniki preživijo veliko časa pred ekrani. Posledica tega je, da jim primanjkuje potrebnih »interakcijskih situacij« z vrstniki, saj so preveč zaposleni z »navidezno resničnostjo«.

Drugi problem se kaže v tem, da imajo manj priložnosti za pogovor o programih z vrstniki in odraslimi, ker gledajo različne programe. Razdeljen ni tako samo medijski trg, temveč tudi pozornost občinstva. V Belgiji se pogovarajo o posebnih mladinskih poročilih, ki bi jih lahko gledali mladi in odrasli skupaj. Taka medgeneracijska komunikacija bo eden ključnih elementov izobrazbe mladih v prihodnosti.

Že sama logika televizije namiguje na to, da predstave, ideje in družbena dogajanja niso trajna, ampak kratkotrajna in trenutna (zabavni pro-

[4] Prim. B. Roebben, *Oblikovanje prostora za transcendenco: posmoderna mladinska pastorala kot radikalen izziv za družbo in versko skupnost*, v: D. Štrajn (ur.), *Družbene spremembe in izobraževanje*, Pedagoški inštitut, Ljubljana 1998, 178-180.

[5] Prim. J. Bajzek, n. d., 181-187.

grami, igrice, programi za zmenke itd), posredujejo idejo, da ni pomembno, kaj misliš, kako se počutiš in kako si urediš življenje, glavno je, da si »in«.

Podobam lakote v svetu sledi reklama o najnovejšem hamburgerju. Človekova moralna rahločutnost tako počasi otopi. Nismo sposobni občutiti izziva problematične situacije soljudi, ker končno se »nas« to ne tiče: ti ljudje so daleč proč in mi se počutimo nesposobne ali nemočne, da bi karkoli storili. Tu se postavlja vprašanje, koliko so mediji sposobni ustvariti prostor za *zavzetost* oziroma *zasvojenost*.[6]

Posledica tega je, da *mladi potrebujejo prostor za interakcijo*, da se srečujejo drug z drugim z resnično predanostjo, da sami spoznajo, kakšen je občutek, če si dragocen udeleženec v skupnih družbenih projektih. Moralna občutljivost temelji na izkušnji ranljivosti in sprejemanja kot bistvenega dela skupne zgodbe in se s to izkušnjo tudi razvija. Nihče se ne more zavezati skupnemu dobremu brez minimalnega zagotovila, da ga sprejemajo, kar ni isto, kot da se z njim strinjajo in da mu je dovoljeno biti oseba, kakršna je.

Za mladostnika je torej skupina prostor rasti, ki bistveno določa njegov razvoj.

1.3. »Tveganje padca v nepopolnost« ali »etos popolnosti«

Vpliv fleksibilnosti, tekmovalnosti, potrošništva in medijev vodi *v etos popolnosti, samozavestnosti in avtonomije. Tudi mlade zaznamuje prav ta etos.* Nočejo se podrediti drug drugemu, temveč se pričakuje, da bodo prekosili in porazili drugega: v šoli, v prostem času in celo v svojih vsakodnevnih odnosih, npr. s tem, ko se ustijo in pretiravajo o svojih dejanjih. Tako rahljajo svojo moč oz *mladinsko solidarnost*, da bi se uprli brezčutnemu svetu odraslih. Ko moralna rahločutnost *utopi in oslabi, izgine privlačnost spremembe* in izziv za sodelovanje pri pomembnih človeških in socialnih zadevah. Bistvena izkušnja mladih je ta, da jih ne slišimo in jih ne spremljamo v njihovem osebnem razvoju in iskanju osebne poti. V mnogih mladih tako ostaja strah nesprejetosti, ki je eden izmed poglavitnih vzrokov za mladostniški samomor. Gre za pomanjkanje komunikacije v skupnosti *in strah, da postanejo nepomembni in nepotrebni za obstoj drugih.* Mladi želijo graditi svojo identiteto v komunikaciji z drugimi - starši in vrstniki. *Hrepenijo po predanosti drugih do njih, po ljudeh, ki bi jih izzivali, da postanejo upanje za prihodnost.*[7]

Po kratki analizi stanja mladih ostane kritično vprašanje, ali lahko preprosto nadaljujemo z našimi ustaljenimi napori in metodami približevanja

[6] Prim. B. Roebben, n. d., 180-182.
[7] Prim. Roebben, n. d., 182-184.

mladim. Ali lahko naše pastoralne strategije ostanejo iste ob radikalnih spremembah, ki jih je doživelo okolje mladih in tudi družba kot celota? Ali se je upravičeno naslanjati na tradicionalne oblike verske socializacije, med tem ko je celoten svet mladostniških izkušenj razmetan v različne tradicije in institucije?

2. Skupina kot pastoralna nujnost

Iz vsega povedanega vidimo, da *je danes nujno ustvarjati za mlade nove prostore za srečevanje drugega.* Gre za skupine z različnimi toni, kjer bodo potekali interaktivni procesi, ki jim bodo omogočali osebno rast in vračali pogum za osebne odnose.

Skupina mladim omogoča:

· rast, kjer ob drugem odkriva samega sebe, išče svoje mesto in spoznava odnos drugih do njega;

· da si pridobi in učvrsti status in mesto znotraj skupine svojih vrstnikov;

· da poosebi in ovrednoti posredovane norme in si tako oblikuje intimni vrednostni sistem, v skladu s katerim bo ravnal in se odločal;

· da se uči odnosov do pripadnikov nasprotnega spola, išče na tem področju potrditve, novih identifikacij ter varnosti in sprejetosti;

· da razmisli o odnosu do družine, šole, odraslih in zahtev, ki jih življenje postavlja pred mladega človeka.

Lahko se vprašamo, ali smo v Sloveniji na pravi poti z mladinsko pastoralo. Tudi v Sloveniji v mladinski pastorali opažamo bistven premik k skupinam. Poleg tradicionalnih mladinskih skupin se vedno bolj pojavljajo interesno obarvane skupine (glasbene, dramske itd.) in skupine, ki imajo vedno bolj jasen in dodelan itinerarij (skavti itd.). Lahko trdimo, da skupina danes ni več stvar dobre volje, ampak pastoralna *nujnost.* Mlad človek se odloči za določeno skupino, ker mu ta način druženja omogoča, da ne zapade v brezizhodno osamljenost. Pomaga mu najti svojo identiteto in prepoznati ter sprejeti drugačnost drugih.[8] Skupina je prostor solidarnosti, kjer je mogoče najti pogum za tveganje ob soočanju in dialogu. V njej mlad človek doživi in okusi življenje v skupnosti in Cerkvi. Skupina mladim omogoča, da so ustvarjalci, da sami izoblikujejo in ponovno poimenujejo vrednote iz različnih delov kulture, na katere so bolj občutljivi. Tako dejavno vstopijo v proces rojevanja vrednot.

Skupina prav tako omogoča, da se mladi učijo samoartikulacije, ki se začenja pri prebujanju vprašanj. Gre za postavljanje vprašanj kot enega izmed temeljnih korakov rasti posameznika in skupine. Obstaja pa nevarnost, da so odgovori v obliki že izdelanih formul tisti, ki blokirajo proces

[8] Prim. J. Bajzek, n. d., 143-151.

postopnega odkrivanja in iskanja odgovorov.[9] Bistvo poti je v postopnosti, ki zori počasi in vključuje dinamiko napetosti, razumevanja in skupnega iskanja naslednjega koraka. V tem postopnem procesu se mladi učijo artikulirati dinamiko vere - odnosa do drugega - Nekoga.

Pastoralne poudarke za mlade lahko tako strnemo v štiri vidike:

· pomembno je biti z mladimi in z njimi deliti prijatelstvo;

· v središču je oseba Jezus Kristus, je življenje, ki pretrese, in ne ideologija;

· celotno krščansko občestvo je odgovorno za vzgojo in oznanjevanje;

· misjonska razsežnost, ki sprejme vsakega mladega, ne le »pridne«, saj je evangelij upanje za vse.[10]

3. Kateheza

3.1. Kakšno znanje naj ponudi kateheza in na kakšen način?

V vzgoji in izobraževanju gre za dva problema, ki se začneta v osnovni šoli in nadaljujeta vse do fakultete. Na eni strani se kaže problematičnost načina podajanja znanja, ki je preveč tradicionalno-frontalno-statično. Podano večji del z enosmerno komunikacijo. Takšno znanje več ne odgovarja na potrebe družbe oziroma konkretne življenjske situacije. Še posebej pomebna je ugotovitev Kurikularne komisije za šolstvo, da današnja šola »premalo usposablja učence za dovolj samozavestno srečevanje z življenjskimi problemi in za njihovo reševanje.«[11] Podobno vprašanje si lahko postavimo za katehezo.

Da bi se lahko soočili s tem problemom, bomo morali med drugim tako šolniki kot kateheti spremeniti svoj način razmišljanja. Tako se moramo posloviti od zgolj enosmerne frontalne oblike poučevanja,[12] ki vodi v vzročno-posledično linearno razmišljanje. Šele prehod od tradicionalnega k interaktivnemu poučevanju s poudarkom na pripravljenosti, prizadevnosti, intelektualni radovednosti in uporabi učnih sredstev bo najverjetneje dal rezultate, kot so globinsko učenje, občutek dogodivščine in samopotrjevanja.[13]

---

[9] Prim. E. Maioli, J. E. Vecchi, *Animator v skupini mladih*, Slomškova založba, Maribor 1997, 61-62.

[10] Conferenca Episcopale Italiana, *Educare i giovani alla fede*, Paoline, 1-25.

[11] I. Svetlik (ur.), *Izhodšča kurikularne prenove*, Alten, Ljubljana 1996, 9.

[12] »V pedagoški praksi se slišijo pogoste pripombe učiteljev, da so učni načrti preobširni, zato se pri obravnavanju nove snovi uveljavlja frontalna učna oblika z metodo učne razlage, ki je časovno najbolj ekonomična in kakovostno najmanj uspešna« (A. Tomič, *Izbrana poglavja iz didaktike*, Center za pedagoško izobraževanje Filozofske fakultete, Ljubljana 1997, 173).

[13] S. Cvetko, *Visokošolski kurikulum*, Dialog, Maribor 1993, 112-117.

Novo in drugačno pojmovanje človekovih sposobnosti nam narekuje drugačne pristope in načine poučevanja. Samo z upoštevanjem različnih pristopov in načinov poučevanja bodo lahko učenci celostno razvijali znanje, spretnosti in vse svoje sposobnosti. Tako bodo postajali resnični subjekti učenja.

Didaktika in metodika bi morala pri načrtovanju učnih procesov in izbiri metod posvečati več pozornosti razvijanju človekovim različnih sposobnosti. Zato mora didaktika uporabiti različne teoretične pristope, metode in tehnike. To omogoča individualizirano poučevanje, upoštevanje posebnosti posameznih učencev, učiteljev in snovi. Tako je cilj ugotavljati različne učne stile. Pri tem gre hkrati za personalizacijo poučevanja. Vsak ima namreč samosvojo kombinacijo inteligenc, zato ima vsak svoj stil učenja. Pri tem je pomembno, da upoštevamo enakovrednost vseh človekovih inteligenc.[14]

Pomembna je interaktivna narava kognitivnih, motivacijskih in čustvenih dejavnikov pri učenju: celostni pristop k razumevanju in razlagi učenja in poučevanja. Številne teorije tako obravnavajo povezanost kognitivnega, čustveno-socialnega in gibalnega vidika razvoja - to pomeni, da je možno z dobro načrtovanimi in domišljenimi gibalnimi dejavnostmi sistematično vplivati ne samo na gibalno funkcioniranje, ampak tudi na umske in čustveno - socialne funkcije.

Šola in kateheza bo le z različnimi pristopi in učnimi stili sposobna pri učencih razvijati kakovostno znanje in se tako izogniti umetni dilemi, ali otroke kaj naučiti ali le vzgajati.

Za tradicionalno pojmovanje znanja je značilno:

· **pasivnost:** Premalo pozornosti je posvečeno učenčevemu aktivnemu razmišlanju, pridobivanju in obdelovanju informacij.

· **statičnost:** Poudarek je na kopičenju nespremenljivih dejstev, sistemov, pravil. Učenec se premalo približa procesu nastajanja in spreminjanja spoznanj.

· **pomankanje kritičnosti:** Učencev ne usposabljamo, da se sprašujejo po utemeljitvah, argumentih, da so kritični do zanesljivosti dobljenih informacij in do njihovega izvora.

· **nejasnost pojmov:** Ti so pogosto preveč abstraktni za določeno razvojno stopnjo učencev. Večji poudarek je na številu novih pojmov ter na njihovem terminološkem poimenovanju kot na natančnosti, zakoreninjenosti v učenčevi izkušnji, resničnem razumevanju.

Za sodobno pojmovanje znanja pa je znančilno:

· **dinamičnost:** Živimo v spreminjajočem se svetu. Naučene pojme bi morali vseskozi uporabljati v praksi, ker jim to daje dinamiko. Učencem

[14] Prim. D. Piciga (ur.), *Didakta. Izredna številka,* Ljubljana 1992, 31-32.

je potrebno omogočiti, da doživijo proces nastajanja in spreminjajna spoznanj.

· **aktivno znanje:** To pomeni, da so učenci z osebno izkušnjo vpleteni v proces pridobivanja znanj. Pomembno je samostojno odkrivanje, vadenje v miselnih procesih, pa tudi ozaveščanje teh procesov. To tudi vzdržuje naravno radovednost učencev.

· **kritičnost:** To ne pomeni, da učenci zavzemajo a priori nasprotna stališča, ampak da so kritični do izvora znanja, argumentov, da presojajo njihovo logično veljavnost in zanesljivost. Pri tem seveda ne moremo biti kritični do vseh posredovanih spoznanj. Kritičnost ni cilj, ampak sredstvo spoznavanja resnice.

· **celovitost:** Učenci naj logično povezujejo delce v celoto. Delna znanja naj bi se prikazovala v njihovi povezavi s širšimi logičnimi celotami, tudi ob preseganju mej med disciplinami in predmeti.

· **povezanost teorije s prakso:** Teoretičnih znanj tako ni potrebno pretirano ločevati od spoznavnih in praktičnih spretnosti ter od izkušenj.

· **vrednostna obarvanost:** Vsako znanje je vrednostno obarvano, čeprav mnogi, zlasti naravoslovni znanstveniki govorijo o »čisti« objektivnosti.[15]

Izobraževanje mora učencem »posredovati tako znanje in na tak način, da ga bodo lahko ne le reproducirali, ampak tudi ustvarjalno uporabljali v novih in nepredvidljivih situacijah.«[16] Tako znanje omogoča dejavno vključevanje v svet poklica, odločanja in prilagajanja na vedno nove delovne in spreminjajoče se življenjske situacije.

3.2. Trendi sodobnega religijskega pouka

3.2.1. Vloga RP glede na učence:

a) RP mora biti vzgojno-izobraževalen, ne pa indoktrinalen. Otroku mora pomagati razvijati lastno prepričanje in vrednote. RP pomaga učencu prav na področju iskanja smisla življenja in pri oblikovanju konceptov sveta in idealov, ki inspirirajo človekovo delovanje.[17] Prav tako mora pomagati pri premagovanju otroških modelov religioznosti in spodbujati k spoznavanju objektivnih dejstev ter voditi k odkrivanju moralnih vrednot in iskanju resnic, ki pomagajo oblikovati življenjske odločitve.

b) RP je bolj izkustven kot doktrinalen. Sodobni vzgojni smotri šole ne predvidevajo prenašanja vnaprej opredeljenega znanja in izdelane kulture, ki lahko hitro postane indoktrinacija, ampak želijo učence upo-

[15] Prim. D. Piciga (ur.), n. d., 31-32.
[16] I. Svetlik (ur.), n. d., 7.
[17] Prim. Centro Pedagogico di Verona (ur.), *Insegnare religione in chiave antropologica*, v: Religione e scuola 16 (1988), 393-396.

sobiti, da se dejavno vključijo v izdelavo novih vrednot in izrazov kulture. Takšen pristop usposablja učence za boljše razumevanje dogodkov, ki se nanašajo tako na preteklost, sedanjost kot prihodnost. Šola in RP naj bi vodila k osvojitvi vsebin in postopnih korakov, ki so potrebni za razumevanje in branje kulture, v kateri mladi živijo.[18]

c) RP naj bo razvojen, ne pa statičen. Spoštuje naj otroško stopnjo razvoja in spodbuja k nadaljnjemu razvoju. RP se mora prav tako razvijati v skladu s psihološkim, kulturnim in duhovnim razvojem učenca.[19] To vključuje tudi spoštovanje svobode učencev, kar naj bi jih obvarovalo pred morebitnimi ideološkimi vplivi ali drugimi zlorabami.

3.2.2. Vloga RP glede na način

a) RP je zasnovan dialoško in odprt za različne poglede. RP naj bi poleg tega vodil k večjemu razumevanju in spoštovanju različnih položajev oseb v odnosu do religioznih in etičnih odločitev.[20] RP lahko pomaga učencem, da gradijo pozitivno samopodobo ter spodbuja individualno rast v skladu z vrednotami skupnosti, ob upoštevanju drugih in odgovornosti zanje. RP tako ponuja učencem merila, ki jim omogočajo odločanje glede na spoznanja znanosti in vesti pri moralnem vrednotenju dejanj in pri njihovi svobodni izbiri. Raziskuje in vključuje različne življenjske izkušnje, zgodovinske religije in individualna prepričanja ter vrednote.

b) RP je zasnovan korelacijsko. Vzpostavlja zvezo med življenjem in religijo; vero in ravnanjem.[21]

c) RP je uravnotežen, ne pa enostranski. Uporablja antropološki in sistemski pristop.

3.2.3. Vloga RP glede na tip religije, ki jo podajamo

a) RP naj bo realističen in ne idealističen. To pomeni, da je religija lahko dvoumna, saj osvobaja ali pa zasužnuje.

b) RP naj bo konstruktivno kritičen in ne samo pritrjevalen.

---

[18] Prim. P. Damu, *Instanze metodologiche fondamentali dell'IRC*, v: Insegnare Religione 1 (1988) 9, 9.

[19] Prim. R. Giannatelli, *Preadolescenti e insegnamento della religione nella scuola media*, v: Orientamenti Pedagogici 19 (1972) 4, 857-895.

[20] Prim. C. Bissoli (ur.), *Insegnare religione nel pluralismo*, Elle Di Ci, Torino 1996, 19-20.

[21] Prim. G. Kanheiser, *L'IRC in dialogo con l'esperienza: il modelo della correlazione / 1. Orientamenti di fondo e un esempio di applicazione*, v: Insegnare Religione 2 (1989) 7, 20-27.

3.2.4. Vloga RP glede na družbo, v kateri živimo.

a) RP naj bo v odnosu do konkretnega okolja, in ne splošen. RP se razvija v skladu z zgodovinsko-kulturnim okoljem, v katerem učenci živijo. Stvarnost, v kateri mladi živijo, je tako predmet študija. Tako omogoča boljše razumevanje slovenskega naroda in njegovo vključitev v evropski kulturni prostor. Šola ne more prezreti konfesionalnosti kot pomembnega dejstva kulture, saj le-ta pomembno sooblikuje kulturno identiteto naroda, znotraj katerega šola deluje. Religija je v šoli, ker je sestavni del kulture, bolje rečeno, njeno mesto je v šoli, ker je religija tudi vir kulture.[22]

b) RP naj bo demokratičen, ne pa avtoritativen. Saj samo tako poglablja odgovorno svobodo.

c) RP naj bo vključujoč, in ne izključujoč. Podpira naj medverski dialog in razumevanje med ljudmi.[23] RP naj tako v šoli prispeva k zavestnemu in svobodnemu odločanju. Svoboda in zavestna odločitev raste iz pridobljenih informacij, iz primerjav, iz razumevanja religioznih pojavov in iz ideološke neobremenjenosti.

Cilji tako usmerjenega RP morajo biti naravnani v odnosu do *osebe*: do etičnega presojanja, do vprašanja smisla življenja; v odnosu do *kulture*: do vira inspiracije, do umetniških del; v odnosu do *zgodovine*: tradicije, gibanj in razvoja.

Za dosego tako kompleksnega RP je nujna interdisciplinarnost. Zaprti sistem poučevanja osiromaši učence, ki tako niso sposobni uvideti povezanosti med predmetom, življenjem in celotno stvarnostjo. Zato je interdisciplinarnost za učitelja glavni način dela. RP tako vključuje korelacijo z drugimi predmeti, ki prispevajo svoj delež k razjasnitvi religioznih pojavov.

4. Usposabljanje sodelavcev

Prenovljen pogled na pastoralo pa odpira tudi novo vprašanje, *kdo* naj posreduje in sprejema odgovornost za vedno več različnih skupin. V pastoralnem modelu, ki gradi na skupinah, dobijo laiki večjo vlogo. To poudari tudi 2. vatikanski cerkveni zbor, ko posebej spregovori o soodgovornosti laikov za poslanstvo Cerkve.[24]

Ob tem se odpira v Cerkvi na Slovenskem več vprašanj:

· problem mentalitete duhovnikov, redovnikov in laikov;

· strokovna usposobljenost duhovnikov, redovnikov in laikov (pastoralni prostor se vse bolj širi in postaja vedno bolj pester in zahteven);

---

[22] Prim. Janez Pavel II., *O katoliškem verskem pouku v šolah*, v: Cerkev v sedanjem svetu 25 (1991) 5-6, 83.

[23] Prim. C. Bissoli, n. d., 23-28.

[24] Prim. L. Q. Gallo, n. d., 122-124.

· pri mladinski pastorali še posebej problem vključevanja staršev (skavti to delajo dokaj uspešno);

· delitev pristojnosti oz. soodgovornosti pri načrtovanju pastorale;

· nov način dela - timsko delo (animiranje).

Pri vsem tem se postavi ključno vprašanje, kako delati, kje vstopati, kako se odločati, povezovati in deliti odgovornost. Ključno spoznanje, ki izhaja iz novega modela župnije, je, da je pomembno, da se *deli odločanje* in *odgovornost* v župniji. Tako kot se lomi kruh na vedno manjše in manjše dele, je pomembno, da se lomi odločanje in odgovornost na vedno več sodelavcev. Samo tako je moč pričakovati resnično zavzetost za skupne cilje in načrte. Ključna oseba pastorale v župniji tako ni več samo duhovnik, ampak so ljudje, ki sestavljajo delovno skupino.

Znotraj mladinske pastorale govorimo o sodelavcih kot animatorjih. Animator je človek, ki raste v človeški zrelosti, poklicni usposobljenosti in duhovni globini. Cerkev je odgovorna, da mladim animatorjem omogoča rast na vseh treh področjih.[25] Posebej pa je pomembno izpostaviti strokovno usposbljenost za delo z mladimi, da mlade animatorje ne pošiljamo nepripravljenih v njihovo poslanstvo. Mariborska anketa o verouučnih skupinah je pokazala, da si mladi želijo aktivno sodelovati v oblikovanju življenja v Cerkvi.[26]

Za tak način dela ostaja odprto vprašanje skupnih »binkošti - sanj«, če želimo delati skupaj. Kot smo videli, je imel Jezus posebno skrb za skupino svojih sodelavcev. Poleg vzgoje in načina delovanja jim je v srce vsadil tudi svoje sanje - načrt odrešenja. To se je zgodilo na binkošti, ko so prejeli Svetega Duha in doživeli v notranjosti iste sanje. Govorili so različne jezike, da so jih razumeli ljudje z različnimi izkušnjami, stiskami in potrebami. *V sebi so tako imeli istega Svetega Duha, ki jim je omogočil različne poti do istega cilja.*

Če želimo danes živeti binkoštni dogodek in delati skupaj, potem je prav, da gradimo na istih sanjah, vendar na različne načine. Pri tem je treba poudariti naslednje: skupne sanje, ki razodevajo smernice in cilje mladinske pastorale, ter različnost poti za doseganje le teh; kvalitetno komunikacijo; skupno odločanje in odgovornost za sprejete odločitve; medsebojno povezanost. Še posebej pomembno se je povezovati na pastoralnem področju, da ne postanemo samozadostni, gluhi in dolgočasni ter brez idej.

Potrebno bi bilo torej razmisliti o kriterijih za vseslovenski načrt mladinske pastorale, o vstopnih mestih te pastorale, o načinih in o splošnih ciljih. Gre torej za skupni projekt, ki ne izključuje »različnosti jezikov«, različnosti poti, ki pa imajo isto smer in jih današnji prostor mladih še posebej zahteva.

[25] Prim. G. Maioli, J. E. Vecchi, *Animator v skupini mladih*, Slomškova založba, Maribor 1997, 47-51.

[26] Prim. L. Q. Gallo, n. d., 125-129.

Sodelovanje pri skupnem načrtovanju pomeni vključiti se v določene skupne odločitve in odgovornosti. Ni več dovolj graditi zgolj na priložnostnih srečanjih. Odločitve morajo predstavljati temeljno izbiro. To pa pomeni napor! Gre torej za soudeleženost in zvestobo pri temeljnih odločitvah mladinske pastorale in ne zgolj za trenutna odobravanja.

Strokovni članek (1.04) UDK 253:175

Ana Glavač

Družina danes

Uvod

Šest let je že minilo od mednarodnega leta družine in prav toliko, odkar je papež Janez Pavel II. izdal okrožnico z naslovom »Pismo družinam«. Kriza družine, o kateri tako radi govorijo sociologi, psihologi in nenazadnje tudi politiki, še vedno traja in če je bila pred šestimi leti povod za nastanek papeževega dokumenta, toliko bolj smo dolžni vedno znova začeti razpravo o položaju družin tudi danes.

Družbeno ozračje, v katerem se odvija družinski vsakdan, je zadnjih nekaj desetletji pod vplivom novih miselnih tokov, ki jih najraje označujemo z izrazom postmodernizem in za katerega vsi od prej omenjenih strokovnjakov priznavajo, da je lahko zelo problematičen. Do omenjenega »pojava« lahko pristopamo z različnih zornih kotov. Najpogostejši in verjetno tudi najbolj poznan je psihološki in sociološki. V današnji družbi se precej pogosto govori o psihološki dinamiki družine. Zakonski in družinski konflikti so postali pravi izziv za psihologe, psihiatre, terapevte in vedno več ljudi išče rešitev za svoje težave v raznih svetovalnicah, zakonskih skupinah ali celo duhovnih seansah. Podobno lahko ugotovim, da nam ne manjka sociooloških raziskav in statističnih podatkov, ki sintetizirajo in analizirajo družbene razmere, v katerih se nahajajo naše družine. Vse to je vsekakor dobrodošlo in pohvalno, saj bi bilo brez takšnih pristopov naše razumevanje notranjedružinskih odnosov in odnosov družine z drugimi strukturami v družbi še bolj pomanjkljivo in površno.

Vendar postmodernizem, o katerem govorimo, je v bistvu izšel iz filozofskega ozračja in je kot miselni sistem najprej filozofsko pogojen. V nadaljevanju bom poskušala poiskati nekaj poudarkov, ki izhajajo iz postmodernistične misli in za katere sem prepričana, da vplivajo tudi (mogoče pa še najbolj) na družinske odnose, torej na odnose med možem in ženo ter med očetom, materjo in otroki.

Kakšni so odnosi znotraj družine, kako takšni odnosi vplivajo ne samo na socializacijo otrok, ampak tudi na stabilizacijo odraslih osebnosti in predvsem kaj takšni odnosi pomenijo za podobo celotnega sveta, v katerem živimo, to so ključna vprašanja, na katera bi rada poiskala odgovore. Vzrok za moje vpraševanje pa je še nekoliko globlji, namreč problem

»nove evangelizacije«. Vemo, da papež rad imenuje družino »pot Cerkve« in »Cerkev v malem«[1] in to bi nam moralo veliko povedati - predvsem to, da je družinsko okolje bistveno tako za oblikovanje človeške osebe, kot tudi za »preoblikovanje« te osebe v »Božjo podobo«. Kako naj bi potekala nova evangelizacija družine, kje lahko iščemo izhodišča, da bo ta evangelizacija uspešna predvsem z vidika ozdravljenja družinskih odnosov s pomočjo evangeljskih resnic, je po mojem mnenju eden glavnih problemov tudi Cerkve na Slovenskem. Evangelizacija družine namreč v sebi vključuje pastoralo mladih, katehezo otrok, duhovno prenovo zakoncev, pomoč ostarelim in nenazadnje tudi spremljanje umirajočih. Vse te »etape« se vsaj v večini primerov vključujejo v življenski krog družine. Če bomo našli pravi ključ za vstop evangelijskih resnic v naše družine, bomo hkrati dobili vsaj kažipot za ostala področja pastoralne in oznanjevalne teologije.

Problem, ki je nakazan, bom reševala v okviru treh poglavij:

- V prvem poglavju se bom dotaknila problemov znotraj sodobne družine, ki izhajajo iz (ne)spoštovanja posameznih družinskih članov kot enkratnih in neponovljivih oseb.
- Drugo poglavje bo namenjeno etičnemu razmisleku o odgovornosti med družinskimi člani, predvsem me zanima moralni vidik v odnosu staršev do otrok.
- Na koncu pa bom poskušala najti nekaj smernic za novo evangelizacijo, ki naj temelji ravno na poudarkih iz prvih dveh poglavji.

Oseba kot ključ za razumevanje družine

Personalizem se je kot smer v filozofiji uveljavil v tridesetih letih dvajsetega stoletja in ga razumem kot miselno gibanje v smeri zavzemanja za dostojanstvo posameznika kot enkratne in neponovljive osebe. Ob branju del enega najbolj znanih predstavnikov te smeri, Emmanuela Mouniera, kmalu pridemo do precej jasne slike o tem, kaj je in kaj ni personalizem. Ko Mounier razpravlja o krizi dvajsetega stoletja - ob tem naj pripomnim, da ne gre nič manj tudi za krizo družine v tem istem stoletju - se vseskozi drži glavnega principa, ki pravi, da pri personalizmu ne gre za sistem ali politični aparat, ki bi imel za nalogo organizirati nov ideološki odpor proti obstoječi politični strukturi, ampak gre v prvi vrsti za celosten napor, ki hoče poudariti človekovo »dolžnost do zavzetega dejanja, z vrednoto o zgodovinski navzočnosti in osvetlitvijo celotnega človekovega bivanja«.[2]

Trije elementi zavzemanja za osebo, ki so prisotni v tej opredelitvi - celotno človekovo bivanje, njegova zgodovinska navzočnost in zavzeto

[1] *Pismo družinam* 2,3.

[2] E. Mounier, *Oseba in dejanje*, Društvo 2000, Ljubljana 1990, 39.

dejanje – so nam lahko v pomoč pri pogledu na razmere, v katerih se nahajajo sodobne družine. Če o družinskem življenju govorimo kot o specifični človekovi poklicanosti, lahko rečemo, da je na malokaterem področju celotno človekovo bivanje tako izpostavljeno kot ravno v družini, med zakoncema, med otroki. Odnosi, ki jih med sabo ustvarjajo in ohranjajo družinski člani, temeljijo ravno na dejstvu celotnosti bivanja, ravno ti odnosi so namreč alfa in omega obstoja družine kot take. Kvaliteta teh odnosov opredeljuje, ali se celoten človek razume kot oseba ali pa kot sredstvo za dosego ciljev drugih družinskih članov.

Pri tem mislim na to, kar je Mounier imenoval »greh proti osebi«. Ponavadi razumemo tak greh predvsem v odnosu neke družbene ali bolje rečeno politične, ideološke strukture zoper posameznika (v primeru kolektivizma in liberalizma). Vendar vse prevečkrat pozabljamo, da se podobni grehi dogajajo znotraj družin. Mounier omenja prav posebno vrsto ravnanja z osebo, ko človeka prisilim, da se poisti z eno od svojih vlog: «Ko žensko skrčim na njeno gospodinjsko ali erotično vlogo, ali celo na najvišjo, materinsko vlogo, ne da bi si postavil vprašanje o njeni duhovni vlogi, ki ji gre povrhu in onkraj tolikerih skrbi in tolikerih čarov.«[3] Mnogo feministk je že poskušalo argumentirati svoja stališča z najrazličnejšimi izpostavljanji dostojanstva žensk in sklicevanji na nepogrešljivost njihovega dela, vendar med njimi težko najdemo tako prepričljivo in jasno argumentacijo proti izkoriščanju, kot jo vsebuje ta Mounierov stavek. Pa še nič feminističnega ni v njem.

Tudi glede zgodovinske navzočnosti, ki je ena od temeljnih pogojev, da je človek priznan kot oseba, lahko rečemo, da stopi prav posebno do izraza znotraj družine. Družina stoji ali pade s svojim odnosom do preteklosti, do svoje zgodovine. Posamezniki, osebe v družini in njihova zgodovinska navzočnost v smislu vezi med generacijami, oboje je bistvenega pomena za človeka vredno prihodnost ne samo posamezne družine, ampak celotne družbe. Morda je za krščanske družine zgodovinska zavest še pomembnejša. Če verjamemo Mounieru je za osebo bistveno, da je postavljena v čas in prostor, tu in sedaj jo opredeljuje tisti načrt, ki ga je samo zanjo izdelal njen Stvarnik: »Toda ta poklicanost si more izkrčiti pot v tem telesu, družini, okolju, razredu, domovini in dobi. Nikakor nisem lahkoten in neodvisen cogito na nebu idej, temveč to težko bitje, ki ga lahko pojasni le kakšen težaven izraz; sem namreč jaz-tukaj-zdaj; treba bi bilo še poudariti in reči: jaz-tukaj-zdaj-s-to-preteklostjo-kar-tako-med-ljudmi.«[4] Družina, ki nima jasne podobe svoje preteklosti, ne zna živeti v sedanjosti, kaj šele, da bi jasno vstopila v prihodnost. Družinske člane druži tudi skupna človeška, družinska usoda. Dejstvo neločljivosti med posamez-

[3] E. Mounier, n. d., 107-108.
[4] E. Mounier, n. d., 22

nimi dejanji in usodo družine je posledica dejstva, da osebe ni brez njene konkretne in v svet usidrane dejavnosti. Neopredeljenost, nedejavnost, pasivnost brez stališč, so pozicije sodobnih družin, ki vodijo v neodgovorno ravnanje staršev in otrok. Nesprejetje svoje lastne usode kot družinskega člana s specifično nalogo do svojih «sorodnikov« pomeni zaverovanost v lastno podobo, egocentrično prizadevanje za lastno čistost in neomadeževanost. Namesto ustvarjalne svobode moderni narcizem, namesto odgovornosti do drugega brezbrižno zlorabljanje njegovih slabosti, namesto neprestane zavesti o prvenstvu drugega pred menoj uživanje v dosežkih lastne kariere. Takšne in podobne grehe zoper osebo je opravičljivo imenovati »skrb za čistost«, ki, kot pravi Mounier, izhaja iz: »... dveh primitivnih nagonov - iz skrbi za mojo materialno neokrnjenost, ki je različica nagona po samoohranitvi (se pravi, da se nič v meni ne predrugači, da se nič ne spremeni, da me noben dogodek ne zbega); in iz kompleksa nedolžnosti, ki je vse premalo poznana vzporednica kompleksa krivde, želje, da bi bil na najcenejši možni način brez graje.«[5]

Posebnost vsake osebe je še bolj v ospredju znotraj družine. Blagostanje in ekonomska neodvisnost izoliranih, nuklearnih družin, otroci v središču vseh interesov in zanimanj staršev, domovi za ostarele, ki omogočajo, da se družina znebi odvečnih lačnih ust, vse to sodobni družini piše lepšo prihodnost, kot so jo imele družine naših starih staršev. Toda ali to drži? Ali materialna preskrbljenost pomeni zadovoljitev duhovnih potreb, ali t.i. »child-centered home«[6] predstavlja garancijo spoštovanja otrokove osebnosti in posebnosti? In ali je izoliranost družine res zdravilo za njeno odvisnost od prejšnje generacije? In končno - ali ni vse našteto le odraz posameznikovega nezavedanja o enkratnosti drugega in o zlorabljanju svoje lastne osebnosti in osebnosti drugega v imenu svobode, ki ne pozna meja niti v odnosu do moža, žene, sina in hčere. To vprašanje pa se nadaljuje v naslednjem.

(Ne) odgovornost v družini

O odgovornosti znotraj družinskih odnosov je mogoče govoriti na več načinov. Osebno me na tem mestu zanima tista čisto etična dimenzija odgovornosti, o kateri Emmanuel Levinas govori kot o »bistveni, prvotni, temeljni zgradbi subjektivnosti«.[7] Drugi, sociološki ali psihološki elementi odgovornosti niso, še posebej v družini, nič manj pomembni, vendar bistveno temeljijo ravno na etični odgovornosti. Pri tem se vse začne

[5] E. Mounier, n.d., 18.

[6] Prim. T. Lidz, *The Person: His and Her Development Through Life Circle*, Basic Books, Lake Statiol 1983, 483.

[7] E. Levinas, *Etika in neskončno*, Družina, Ljubljana 1998, 63.

ali konča, oseba je moralno odgovorna, ali pa je ni. Jaz je jaz šele preko medsebojnosti odnosa s ti-jem,[8] torej z drugim človekom, z možem ali ženo, z otroki. Radikalnost takšnega pojmovanja odgovornosti se mogoče zdi pretirana, vendar postavlja tudi odnose v družini v popolnoma drugačno luč. Odgovor na nagovor zakonca ali otroka temelji ne samo na zastojnskosti razmerja, ampak tudi na dejstvu vnaprejšnje »danosti« pasivnosti, podložnosti,[9] ki zase ne zahteva absolutno ničesar. Na ta način odpade okoliščina odnosa daj-dam, ki je tako pogosta v modernih družinah. Tu ni več partnerjev, ki med seboj sklepata pogodbo (napisano ali ne), temveč zaveza, milostna in ponižna. Ponižna v sprejemanju in radodarna v izročanju na razpolago zakoncu in otrokom. Darežljivost, ki zase ne zahteva ničesar, prijateljstvo, ki računa na odklanjanje. Za vse, kar se tiče mene in drugega sem najprej odgovoren sam, celo za to, če me drugi preganja, celo za njegovo odgovornost.[10]

Resnica o odgovornosti in svobodi prinaša v družine ozdravitev najbolj skritih ran sebičnosti, egoizma in samoljubja, ker pomeni spreobrnjenje mišljenja in delovanja staršev in otrok. Če se vsak posameznik zaveda svoje lastne odgovornosti do drugega in če svojo svobodo razume kot priznanje osebe drugega, družina ni več ječa in ovira za samouresničitev, temveč resnični kraj razodevanja milosti: zakonska ljubezen se razdaja navzven, vzgoja otrok postane vzgoja staršev, vsak dan znova postane začetek skupne in osrečujoče poti dveh, treh, štirih oseb, ki si imajo vedno kaj povedati, čeprav o drugem »vedo vse«.

Okoliščine, v katerih živijo današnje krščanske družine, ko naj bi pričale o specifični etiki medosebnih odnosov, hkrati pa se vklapljale v splošno družbeno ozračje, delajo te družine posebno občutljive in ranljive. Filozofska etika, kot jo predlaga krščanstvo, se namreč bistveno razlikuje od interesne etike, ki je stalnica individualizma in utilitarističnega egoizma. Starši, ki so poklicani v nasprotju s takšnim pojmovanjem odnosov v svojih otrocih vzbujati čut za celostnega človeka kot osebo, ne morajo pristajati na popolno avtonomijo posameznikove morale. To bi pomenilo odločati se zgolj na podlagi svojih spoznanj in interesov, kar pa neizbežno vodi v kaos brezbrižnosti in nihilizma.

Način, kako družina razume odnose med osebami znotraj in zunaj svojih meja, prinaša posledice na vseh področjih njenega življenja. Že prva odločitev za skupno življenje se pokaže kot zelo odvisna od tega razumevanja. Dve osebi se dokončno odločita za brezpogojnost v priznanju drugačnosti drugega in proti uveljavljanju lastne podobe drugega in sebe. Specifičnost krščanskega zakona se premalo poudarja: velika skrivnost

[8] Prim. M. Buber, *Dialoški princip*, Društvo 2000, Ljubljana 1999.
[9] E. Levinas, n.d., 65.
[10] E. Levinas, n.d., 65.

zaveznega odnosa ostaja pozabljena in razpoložljivost za milost, ki jo prinašata zakonca drug drugemu, ne najde več mesta v njunem življenju.

Družina, ki hoče živeti kot priča, kot sol in kvas sredi postmoderne, neopredeljene družbe, nima druge izbire, kot da se svoje posebnosti zaveda že na svojem začetku in med svojim celotnim nastajanjem in razvijanjem. Ko se čut za sveto v družini podredi vplivom sodobnega egoizma in neobvezujoče morale, se izgubi tudi smisel za osebo, za človeka. V tem smislu razmišlja tudi E. Mounier: »Krščanstvo ni zavora, je norost, brezumna sila za prevrat in napredek; kristjani so množično izgubili to navado (...), ker so notranje življenje zamenjali s subjektivističnim umikom, krščansko modrost pa z uradnim družbenim redom; morali si jo bodo pridobiti, če nočejo, da jih bodo znova odrinili v katakombe; tja jih ne bo spravila le človeška zloba, temveč njihovi umiki (!) in njihova neumnost.«[11]

Vsa resnica počlovečujočih odnosov med možem in ženo, med straši in otroki in nenazadnje med družinami samimi se skriva ali odkriva v dejstvu večje ali manjše zavesti o prvenstvu svoje lastne odgovornosti pred odgovornostjo drugega; v tem, ali se jaz sam vedno znova spominjam, da je vse, kar doživljam, vse, kar počnem, in vse sledi, ki jih moja dejanja puščajo na drugih, najprej sad mojih odločitev, ki sem jih sprejel. Ko se tako doživljam kot »ogrožen« od samega sebe, mi vsi moji čuti, razum, najbolj pa srce spregovorijo in povedo, da sem potreben pomoči od zgoraj. Ravno to, da smo vsi odgovorni, jaz sam pa najbolj,[12] je prav poseben dar milosti. Ta dar mi omogoča spoznati, da je moje prvo dejanje, ki ga storim pred obličjem drugega, de(a)janje priznanja, ne pa razvidnosti, da ima drugi pred menoj vedno tolikšno prednost, da lahko jaz sam znova in znova le ugodim njegovi prošnji (ukazu) za mojo odgovornost, nikoli pa ga ne morem spoznati. Moj mož (žena) ni tematizirani objekt, ki bi ga lahko prikrojil svojim interesom in ga na ta način izenačil s sabo in dejstvo, da me je izvolil za svojega življenskega sopotnika, mi ne daje pravice razumeti ga kot orodje v svojih rokah, za dosego tudi najbolj vzvišenih ciljev.

V podobnem smislu lahko razumemo tudi odnos matere (očeta) do otroka. Čeprav se po eni strani ta odnos predstavlja kot najbolj prvinski, najčistejši in celo najbolj nedolžen, je po drugi strani izpostavljen skušnjavam čustvenega (in fizičnega) izkoriščanja, ki temelji na lastništvu matere (očeta) nad otrokom. Tako se izkaže, da močnejša stran v odnosu igra igro daj-dam, ali še hujše, predstavlja si, da »ima pravico« do tistega dela samega sebe, ki mu ne pripada.

Otrok je »moj«, vendar do njega nimam nikakršne pravice! Zavrača se tudi pojem simpatije, kot »so-trpnosti«,[13] ki bi omogočala staršu, da

[11] E. Mounier, n.d., 68.
[12] Prim. E. Levinas, n.d., 65.
[13] Prim. E Levinas, n.d., 132.

stopi na mesto svojega otroka. Ta korak, podobno kot pojmovanje otroka kot alter ega, vodi starše do neodgovornih dejanj v zvezi z vzgojo in otrokovim razvojem.

Nova evangelizacija družine

Postavitev vprašanja o novi evangelizaciji družine, ki bi temeljila na principu med-osebnih odnosov in odgovornosti teh odnosov, se kaže kot poseben izziv ravno zaradi nove podobe družine. Poskus opredelitve te nove podobe je vsebovan deloma zgoraj, deloma pa bo prišel do izraza v nadaljevanju. Evangelizacijo (prvo in novo) razumem kot prepojitev družbenih, družinskih in posameznikovih drž z evangelijskimi resnicami. Gre v prvi vrsti za resnice o človeku kot Božji podobi. Dejansko vidim prvi korak procesa nove evangelizacije v oznanjanju »pravega Boga«, Boga Jezusa Kristusa.

Krščanstvo, ki se je znašlo sredi religioznega, še bolj občutno pa sredi idejnega, duhovnega pluralizma, se začenja počasi zavedati, da model moralnosti medčloveških odnosov, ki temelji na določani kulturi, ne zadostuje več. Potrebno je na novo utemeljiti in ovrednotiti posameznikove razloge odločitve za Jezusa Kristusa.[14] Gre prvenstveno za evangelijsko zahtevo, za oživitev osmerih blagrov, če hočete. To je namreč podlaga, ki sodobnim družinam razodeva, kakšno je dejansko krščansko pojmovanje Boga, človeka, stvarstva, duhovnosti, prihodnosti.

Sinoda na Slovenskem, ki se ravnokar pripravlja na drugo zasedanje, se je hkrati lotila priprave dokumenta o družini. Tako kot za vsa ostala področja, tudi za družino velja, da se Cerkev, ko jo obravnava, drži treh principov: odločitev za človeka, odločitev za občestvo in odločitev za dialog. Nedvomno gre za tri bistvene principe nove evangelizacije, ki sicer izhajajo že iz 2. vatikanskega koncila, hkrati pa so vedno bolj aktualni, mogoče ravno zaradi premajhnega upoštevanja in udejanjanja. Človek, občestvo (communio) in dialog so tri različne besede za eno samo resnico, resnico osebe kot obdarjene z enkratnim dostojanstvom, ki kliče po spoštovanju, pozornosti in napredovanju v ljubezni.

Prepričana sem, da je eden glavnih problemov krščanske družine v postmoderni dobi v tem, da je postavljena v brezimno družbeno množico, ki ji ne priznava »drugačnosti«, oziroma v njeni »drugačnosti« ne vidi »nič posebnega«. Ali to imenujemo neopredeljen agnosticizem ali pa zakonitost demokratične družbe, ni tako pomembno. Glasnost in razvidnost krščanski družini sredi preobremenjenosti vsakdana daje njena poklicanost k razodevanju prvenstva človeka kot osebe. To izhaja iz stvariteljske

[14] Prim. E. Kovač, *Postmoderni pluralizem in evangelijsko oznanjevanje*, v: CSS 30 (1996), št. 11-12, 1.

ljubezni osebe Boga, odrešenjske milosti osebe Sina in oživljajoče moči osebe Duha. To je dostojanstvo človeka, to je tudi dostojanstvo družine: darežljiv odnos namesto partnerskega daj-dam; milost odpuščanja namesto poglabljanja ran z zamerljivostjo; sprejetost drugačnosti in drugosti drugega ne kot indiferentnost in brezbrižnost, pač pa kot svojo lastno obogatitev; odgovornost zase in za vse družinske člane namesto egocentrizma in narcisizma.

Kako predlagati krščansko vero novi podobi družine? Dovolj bi bilo reči - krotko in ponižno: ne vsiljevati, ampak apelirati! Ker krščanstvo v družbi izgublja simbolno moč in je postavljeno v manjšinski položaj, postajajo zanj pomembna vprašanja vprašanja drugih.

Družine se danes ne usmerjajo daleč v prihodnost, ne zanima jih odrešenje nekoč in nekje, ampak v skladu s potrošniško miselnostjo hočejo živeti svojo vero v svetu neposrednega zadovoljevanja, postavljajo zahteve po uresničevanju svojih želja, hrepenenj in nenazadnje užitkov tukaj in sedaj. Kaj lahko takim družinam ponudi krščanstvo? Središče zanimanja krščanstva je človek. V tem se približuje splošnemu družbenemu trendu antropocentrizma in mu daje teološko osnovo. V tem smislu je Jezus Kristus tisti, ki prihaja krpat raztrgane družbene vezi, zdravit osebo, ki je ranjena zaradi izvirnega in strukturnega greha. Ozdravlja jo najprej in bistveno z odpuščanjem. Odpuščanje kot do-puščanje drugačnosti drugega dela krščanske odnose kvalitetne in krščanstvo samo zanimivo za sodobne družine. Ker vera ni stvar gotovosti, varnosti, labolatorijske preverljivosti, se krščanstvo kaže kot nemogoče brez za-upanja! Najprej logično in izkustveno zaupanje drugim ljudem - preko drugih ljudi izvem za Kristusa, preko tega zaupanja lahko naredim korak naprej do zaupanja Bogu. Kristjan je človek upanja in kot tak vedno znova obnavlja svoje zaupanje; nikoli ni zadovoljen s sedanjostjo, ker obljuba še ni izpolnjena. Ravno zato mora vedno obstajati »želja po drugem«, ker sam nisem zadosten razlog svojega bivanja. Ko se zmenimo za druge, pričamo za Boga!

Zaključek

Človek je kot oseba obdarjen z absolutno nedotakljivim dostojanstvom Božjega otroka. Osebnost osebe pomeni njeno poklicanost k intimnemu in dejanskemu deleženju Božjega življenja. Bog kot tisti, ki rešuje naše družine, pa se ne razodeva kot nekdo, ki hoče biti razviden in nedvoumen v svoji »potrebi« po češčenju, ampak se pojavi kot najbolj skrita skrivnost v obličju drugega. Evangelizacija družin bo uspešna in rodovitna zgolj in samo na podlagi čisto preproste evangeljske resnice, ki postavlja drugega kot prvega in mene samega kot zadnjega. Naj še enkrat prisluhnemo Mounieru: »Človek, ki ga srečam, torej ni več ta gibljivi in motni nič, kakor je to za brezbrižnega človeka, ni zbirka grenkob in tarča njegovega obu-

pa, kar postane za človeka, ki sovraži, temveč pravzaprav hostija, zakrament, čudež za ovinkom, neizdana božja navzočnost, tempelj Jezusa Kristusa.«[15]

[15] E. Mounier, n.d., 144.

Strokovni članek (1.04) UDK 008-053.81:253

Milan Knep

Socialna ranljivost mladih[1]

1. Mladina - največja kulturna inovacija 20. stoletja

Mladina je največja kulturna inovacija 20. stoletja. To stoletje je stoletje mladosti. Mladost se je v tem stoletju formirala, ker se je podaljševalo šolanje. S tem so otroci prešli izpod nadzora staršev pod nadzor šole. Hkrati se je podaljšala življenjska doba in s tem otroštvo. V nobenem drugem času ni mlada generacija ustvarila toliko splošno pomembnih kulturnih in civilizacijskih sprememb in v nobenem ni pridobila toliko samozavesti ter kazala tolikšne pripravljenosti in volje do družbenih sprememb kot ravno v dvajsetem stoletju. Obenem pa se zdi, da se ravno ob koncu dvajsetega stoletja končuje njena izpostavljena vloga, da se zmanjšuje njen delež v demografskem smislu in da se staplja z drugimi generacijami in družbenimi skupinami. Po letu 1950 lahko zaznamo, da se vedno bolj ceni mladost, vrednost starosti pa se manjša, ker je vedno manj navad in znanj, ki jih morejo starejše generacije prenesti na mlade. Vse do sedemdesetih let so bili mladi močno vpeti v produkcijski sistem družbe. Njihovo šolanje, prosti čas in specifična mladinska kultura so bili v funkciji bodoče zaposlitve, delovnih nalog in trdno določenih socialnih vlog. Sedaj opažamo vse večji odmik od sveta plačanega dela in zaposlitve kot osrednje vrednote k vedno večjemu pomenu prostega časa, potrošnje in zabave. S širjenjem specifične mladinske kulture, z vse bolj avtonomno mladinsko porabo in podaljšanjem šolanja, ki tudi ni več nujno v funkciji bodočega dela, se je močno razrahljala povezava med svetom mladih in svetom ekonomske produkcije. Medtem ko so študentska gibanja s konca šestdesetih let predstavljala polno uveljavitev mladih kot političnega subjekta, pa

[1] To je naslov četrte knjige iz zbirke Juventa, ki objavlja empirične študije in teoretske refleksije s področja sociologije mladine. Na temelju dogovora med Uradom RS za mladino in Centrom za socialno psihologijo in študije mladine na Fakulteti za družbene vede je na začetku devetdesetih let prišlo do načrtnega raziskovanja in empiričnega spremljanja dogajanj in reakcij na velike družbene spremembe med mlado generacijo v Sloveniji. Za pomladanski Teološki simpozij 2000 je Milan Knep kot koreferat pripravil povzetek nekaterih poglavij omenjene knjige.

so družbenega gibanja v sedemdesetih in osemdesetih letih že predstavljala proces nekakšnega ukinjanja in preseganja mladine in mladinskosti kot vmesnega in prehodnega obdobja. Proces nove modernizacije ukinja družbene razmere in potrebo po poenotenju mladih. Namesto mladih vse bolj govorimo o »mladih odraslih«, kar je na nek način vračanje v obdobje pred oblikovanjem mladosti.

2. Mladina napoveduje tranzicijo

Za obdobje po drugi svetovni vojni do šestdesetih let sta značilna konsenz o prioriteti izgradnje razrušenega sveta in obenem strah, da se znova zgrajeno zopet ne poruši. Oboje, strah in konsenz, je okrepilo pripravljenost za žrtve, marljivost, delo, samoodpoved, podreditev, obstoj zaradi drugih. Do osemdesetih let so sledile kratke sanje o večnem napredku. Zdelo se je, da pridobljenega blagostanja nič ne more ogroziti. Kmalu pa se je pojavil črv dvoma, kajti negativni učinki industrializacije in modernizacije so bili vedno bolj očitni. Tretjo fazo pa zaznamuje negotovost, da lahko vodilne institucije ukrotijo in nadzirajo ogrožujoče posledice. V devetdesetih smo priče razpada svetovnega reda, ki je odpravil blokovskega sovražnika, toda takoj so vzniknili novi sovražnik: negotovost, neobvladljivost in nestabilnost. Totalitete ne more nihče več imeti pod nadzorom.

V 50-tih in 60-tih letih postanejo mladi generacijska skupina, v 70-tih in 80-tih kulturna skupina, v 90-tih pa govorimo o dekonstrukciji mladine. To pomeni, da mladina s tipičnimi formami izginja; izginjajo namreč tipične razlike med mladostjo in odraslostjo.

Čas revolucij je mimo, svetovni red pa se vendarle spreminja, a po drugih poteh. Prelom stoletja pomeni tudi spreminjanje svetovnega reda. Sodobna družba je družba tveganja in negotovosti in fleksibilnosti. Na to dejstvo se na najbolj izrazit način odzivajo petnajstletniki. Prav v tej starostni dobi se odvijajo ključni premiki v zavesti mladih.

Kako se mladi odzivajo na kulturno tranzicijo?

- Postajajo socialno ranljivi. Ta njihova ranljivost je posledica družbe tveganja in negotovosti.
- Mladi imajo vse več težav s socialno promocijo. Težko si oblikujejo ustrezno samopodobo, to pa dodatno stopnjuje problem brezposelnosti.
- Mladi postajajo občutljivi za moralna vprašanja, ki pa se postavljajo drugače kot v preteklosti. V 50-tih in 60-tih letih govorimo o t.i. skeptični generaciji, ki jo v 70-tih in 80-tih zamenja narcistična generacija, ob koncu stoletja pa imamo moralično generacijo, ki jo bolj kot prejšnje vznemirjajo vprašanja smisla, vrednot ipd. S svojim odnosom do življenja postavljajo velika vprašanja družbi. Imajo več smisla za vsakdanje probleme, naravo, odnose, sprejemanje drugačnosti, pristnost. Ne zanimajo pa

mladih velike zgodbe, temveč stvari kratkega in srednjega dometa. Zelo cenijo dobre odnose, razumevanje v družini in s prijatelji.

- Mladina je vse manj homogena družbena kategorija, ni več nosilka karizmatičnih lastnosti in zgodovinske inovacije. Mladina ni več zainteresirana za globalne spopade z obstoječo družbo, čeprav jo kritizira. Pri mladih ni zaslediti volje po spreminjanju centrov družbene moči. S tem ko prihaja do družbene dekonstrukcije mladine, izginja generacijski spor med mladimi in odraslimi, ki je od poznih petdesetih let dalje homogeniziral mlade generacije. Zmanjšuje se vloga vrstniških skupin; zamenjuje jo medgeneracijsko združevanje.

3. Socialna ranljivost

Na začetku devetdesetih let smo še ugotavljali, da mladih očitno še ni zajelo socialno razslojevanje na tiste, ki v sedanjih prehodih dobivajo (v statusu, kapitalu, standardu, družbenem vplivu), in one, ki izgubljajo. Takrat je bilo videti, da imajo mladi začasno še nekaj opor, ki jim pomagajo prenašati novonastajajoče socialne delitve v slovenski družbi. Med te opore smo šteli dokaj poenoten življenjski slog mladih, ki se je naslanjal na močan srednji sloj. Že tedaj pa se je postavljalo vprašanje, koliko časa bodo ti viri in te opore vzdržale, kajti pritisk socialnega razslojevanja je bil vedno večji.

Socialno ranljivi so v večini in ne v manjšini. Vedno več jih namreč odrašča v družini s samo enim od staršev. Povečuje se družbena neenakost, ki je povezana predvsem z izobraževanjem. Povečujejo se razlike v možnostih za dosego izobrazbe, povečuje se socialni prepad med tistimi, ki so dosegli ustrezno stopnjo izobrazbe in se vključili v tehnološke spremembe, ki omogočajo gmotno blaginjo, in tistimi, ki izobraževalni tekmi niso mogli slediti in so se zato začeli pomikati na obrobje. Danes se zdi, da o človeku vse pove izobrazba. Izobrazba mladim odpira in zapira možnosti.

Vse bolj pomembni so podsistemi: družina, prosti čas, šola. Spremembe povečujejo razlike med spoloma. Glede na interakcijske kompetence – informiranost, sposobnost komuniciranja, obvladovanje računalnika, znanje jezikov – so med 14 in 15-letniki dečki v skoraj štirikratni prednosti. Deklice postajajo nekakšne poraženke tranzicijskega obdobja.

Izpostavljena in socialno ranljiva je celotna mlada generacija. Mladi so postavljeni pred veliko večjo raznolikost možnosti kot nekoč. Posledice so ambivalentne: na eni strani imajo dejansko več možnosti, na drugi strani pa so zaradi napačnih odločitev pred veliko večjim tveganjem. Na vso heterogenost, nepreglednost, večplastnost, raznolikost in pluralnost družbeno legitimnih življenjskih slogov, njihovih oblik in vrednot se mladi odzivajo na eni strani s kreativnostjo in na drugi strani z infantilnostjo.

4. Individualizacija

Sodobne razvite družbe so prve družbe, ki dopuščajo vsaj delu mladih nekakšno časovno neusklajeno doseganje posameznih točk odraslosti, odlaganje odraslosti in celo zavračanje odraslosti ter ne silijo svojih članov, vsaj ne vseh, v določene vzorce odraslosti. To je v skladu s splošno težnjo po individualizaciji življenja. Tudi mladi po Evropi so se s cest in javnih prizorišč umaknili v zasebnost, v mladinske mikroscene. Mnogi se spra-šujejo, ali je ta težnja k podomačenju, socialnemu pasivizmu, k varovanju miru, k iluzornim rešitvam predvsem prehoden pojav prilagajanja mladih na negotovo realnost, na katero ne morejo vplivati. V ozadju je najbrž individualizacija življenja, ki ukinja mladost kot prehodno obdobje med otroštvom in odraslostjo ter vzpostavlja medgeneracijsko sodelovanje.

Doslej se je posameznik lahko opiral na socialni sloj, razred, ideologije, prevladujočo kulturo. Sedaj pa prihaja do prestrukturiranja, ki prinaša individualizacijo. Na pleča posameznika se prenaša izjemno zahteven proces psihosocialne integracije v družbo. Doslej je bila namreč ta integracija v veliki meri v rokah posredujočih institucij.

Individualizacija življenja prinaša s seboj mnoge nove oblike obremenitev, tveganj, raznih bolečin in nemira. Mlade posebej obremenjuje splošno upadanje trdnih in splošno zavezujočih orientacij. Mladi so prisiljeni, da si za svojo rabo sproti skujejo ali skupaj znesejo socialna pravila, orientacije in identitete.

Izguba zaposlitve je videti kot osebna smola. Individualizacija tveganja pomeni, da se situacije, ki so nekoč klicale po kolektivni in politični akciji, zdaj interpretirajo kot nesrečne zgodbe tega ali onega posameznika. Priče smo dekonstrukciji mladine v množico posameznikov, ki se vsak zase, globoko v zasebnosti, potegujejo za čim boljši življenjski prostor.

5. Nova vloga družine

Zaradi izkušenj v zunanjem svetu je postala družina za otroke izjemno dragocena: nebesa v peklenskem svetu. V tem svetu ima pomembno vlogo tudi prijateljstvo. Trajati bi moralo vse življenje, saj so prijatelji v nekaterih pogledih še pomembnejši od staršev.

Vedno bolj se uveljavlja pogovor med generacijami. Povezave med starši in otroki postajajo zelo fleksibilne. Mladi izkoriščajo pomoč staršev predvsem tedaj, ko se znajdejo v psihičnih in ekonomskih težavah. Starši postajajo vedno bolj zagovorniki in svetovalci, ne pa nadzorniki in oblikovalci življenjske poti svojih otrok.

Medtem ko se na eni strani zaostrujejo storilnostne zahteve do otrok v šoli, se po drugi strani v otroštvu rahljajo omejujoče vzgojne zapovedi. V sistemu šole in potrošnje morajo biti otroci zgodaj soodgovorni za ob-

vladovanje svojega življenja, doma pa se lahko v nasprotju s tem - v primerjavi s tradicionalno vzgojo - sprostijo. Tako za odrasle kot za otroke postaja družina oaza zasebnosti in sprostitve. S tem je družina izgubila strogo vzgojno in delovno resnost. Zasebnost vse bolj postaja mesto samorealizacije posameznika in ne mesto dolžnosti in obveznosti. Zato ni naključje, da sta družina in zasebnost v devetdesetih letih vedno na vrhu lestvic vrednot. Starši so vedno boljši prijatelji svojih mladostnikov. Mladost tako ni niti predhodnica niti nasprotje odraslosti.

Tveganje sodobne družbe (selekcija za vstop v elitne šole, slabitev socialne države) naj bi mladi kompenzirali v razširjeni starševski odgovornosti. Družina prehaja od modela etične in vzgojne skupnosti k modelu čustvene in podporne skupnosti. V življenju mladih se povečuje pomen staršev, predvsem matere. Vprašanje pa je, kako naj se to uresniči pri mladih, ki tega vira nimajo. Družinska podpora postaja vse bolj problematična, kajti v večini evropskih držav le manjšina otrok odrašča v tradicionalnem družinskem okolju; odstotek razpadlih družin je izredno visok.

6. Drugačno otroštvo

Zgodba o fantičku, ki še ni bil dovolj star, da bi smel sam čez cesto, očeta pa je poučil o skrivnostnih poteh interneta, je več kot značilna za odnos med današnjo mladino in njihovimi starši, zlasti na Zahodu. Kot pravi ameriški futurolog Watts Wacker, smo priča prvemu rodu štirinajstletnikov, ki vedo več od svojih staršev. Računalniki, mobilni telefoni, televizija, video - to je le nekaj področij, kjer se odlikujejo.

Intenzivno šolanje se pomika v zgodnje otroštvo, čas ima vedno pomembnejšo vlogo. To povečuje vzgojne in izobraževalne napore staršev. Povečuje se trg neformalnega izobraževanja. Posledica vsega tega pa je nekakšno pospeševanje otroštva in s tem preobremenjenost otrok. Vstop v osrednje družbene pozicije, kar predvsem pomeni trajno zaposlitev, se pomika v poznejša leta življenja. Na drugi strani pa se klasični kriteriji emancipacije mladih (prvič se zaljubiti, napiti, imeti spolne odnose) selijo vedno bolj v zgodnjo mladost in celo otroštvo. Dejavnosti mladih vse hitreje postajajo domena otrok. Obstaja težnja po čim krajšem otroštvu. Otroštvo se tudi politizira, saj so otroci vse pogosteje objekti anket. Otroke in mlade družba prisiljuje, da že zgodaj odločajo o svojem življenju. Otroci so govorno vedno bolje usposobljeni. Že zgodaj se morajo pripravljati na vijuganje med različnimi življenjskimi izbirami. To taktiziranje je v funkciji omiljenja problemov. V prvi polovici tega stoletja je bila povprečna starost ob vstopu v prvo zaposlitev od 15 do 16 let, v osemdesetih 20 let, v devetdesetih že 23 let. Ob šoli in starših se vedno bolj uveljavljajo novi kontrolorji otroštva in mladosti, ki delujejo skozi potrošnjo, institucije prostega časa, množične kulture. Ti kontrolorji oz. socialni nadzor mladih de-

luje skozi medije in trg, tako da mladi vse bolj zgodaj ponotranjajo vzorce vedenja, potreb, telesne podobe. Ti brezosebni kontrolorji delujejo kot emancipatorji mladostnikov.

V starostni skupini med 15 in 29 let pričakujemo v Sloveniji precejšnje znižanje prebivalstva: s 430.053 v letu 1999 na 326.795 v letu 2020. Družbeno ravnotežje se premika v prid starejših. Otroci postajajo nekakšno luksuzno blago. Mladi s podaljševanjem mladosti pravzaprav kompenzirajo manjšo zastopanost v družbi.

Mladi so postali na videz svobodni, osvobojeni nekdanjih generacijskih zapovedi, dejansko pa so vse bolj sami, v celoti odgovorni zase. Te popolne svobode in odgovornosti pa pravzaprav ne morejo nositi. Zato je postala neodgovornost za mlade mnogo bolj usodna kot kadarkoli v preteklosti. Govorimo o sindromu hitečega otroka.

7. Globalizacija

Vse institucije so v gibanju k nadnacionalni svetovni družbi. Namesto tradicionalnih državnih institucij se vse bolj uveljavljajo nadnacionalno pravo, nadnacionalna družbena gibanja. Svet danes nima svojega središča, nadzornega mehanizma, vodilne skupine. Pojem univerzalnega se povsem razlikuje od pojma globalizacije. Univerzalizem je nabit z upanjem, namero in odločitvijo ustvariti red; vsebuje voljo narediti svet boljši na celotni človeški ravni. Globalizacija pa se ne nanaša na to, kaj želimo in lahko storimo, ampak predvsem na to, kaj se nam že dogaja. Nanaša se na nikogaršnjo deželo. Vsi trije poglavitni sestavni deli suverenosti modernih nacionalnih držav – vojaški, ekonomski in kulturni – so se sesuli.

Ljudje prvega reda so stalno zaposleni in nikoli nimajo časa. Za njih je upravljanje s časom pomemben del življenja. Ljudje iz drugega sveta pa živijo pod pritiskom preobilja časa, ki ga ne znajo izpolniti. Kapital postaja neodvisen od prostora. Posledica globalizacije je, da njene negativne posledice padejo na pleča posameznih držav, koristi pa imajo nadnacionalne strukture. Poenostavljeno: kapital in bogastvo se globalizirata, revščina pa lokalizira. Države naj bi reševale socialne probleme, toda materialne osnove za to jim z globalizacijo uhajajo. Tako razpada klasična socialna država, s tem pa je vse manj osnov za delitev družbe na desno in levo sfero, značilno za dobo industrializacije.

8. Družba izključevanja

Sredi osemdesetih let so v Nemčiji začeli govoriti o »dvotretjinski družbi«, kar pomeni, da bo, ne glede na gospodarsko rast, tretjinski del vsake generacije socialno izključen. Ob koncu devetdesetih pa prognoze kažejo na razmerje 20 : 80, kar pomeni, da bo 20% ljudi prihodnjih generacij

živelo v blagostanju, 80% pa se jih bo gibalo v bližini revščine. Mladi so še vedno do neke mere socializirani v delovno etiko, da trud in prizadevanje prinašata uspeh. Toda dekonstrukcija socialne države bo to socializacijo razblinila. Zato v VB ocenjujejo, da bo tretjina današnjih adolescentov do svojega tridesetega leta obtožena vsaj enega kaznivega dejanja.

Namesto zgodnjega vstopa v delo mladi množično vstopajo v nadaljnje faze izobraževanja. Izobraževanje je postalo blažilec krize zaradi nezaposlenosti. Nezaposleni postajajo žrtve lastnega pesimizma, zato so vedno bolj izključeni iz vodilnih procesov. Vedno večja je verjetnost, da bodo mnogi ostali trajno nezaposleni: so namreč »komaj zaposljivi« in »nezaposljivi«. Posledice tega so: manjša potreba po osamosvojitvi – odhodu od doma, redukcija življenjskih ciljev in odločitev, primanjkljaj delovnega zadovoljstva, materialna odvisnost, pomanjkanje materialnih virov za ambiciozne načrte, zoženje socialnih stikov in znižanje socialnega statusa.

Če zaposleni živijo tvegano, pa nezaposleni živijo nevarno; izbirajo lahko namreč le med različnimi nevarnostmi. Njihovo stanje se zato pogosto sprevrže v obup in celo v topo, nemo in ponekod brutalno jezo. Če je bila revščina prej usoda razreda, je sedaj postala individualizirana, osebna usoda. Bolj kot trenutno materialno pomanjkanje in nezaposlenost ljudi prizadene izključenost, ker ni videti pravih alternativ, zato pa je tudi vse manj volje, da bi ljudje spremenili svoje socialno stanje. To dejstvo je soodvisno z upadanjem moči in pomena trdnih socialnih vlog in trdnih institucij tradicionalnih industrijskih družb. Ljudje ne morejo pričakovati, da se bo za njihove interese mobilizirala kaka organizacija in bo pri tem uspešna. V ospredje stopa mobilizacija posamezne osebe, »strateški jaz«. Posameznik, ki je sedaj sam na odprti sceni, je veliko bolj ranljiv kot tedaj, ko je bil del »razreda«. Mladim tako manjka socialni imunski sistem, ozadje skupinske sociokulturne kreativnosti, skupinska samopomoč in solidarnost vrstnikov.

Starejši na vse to odreagirajo s stresom, mladi pa z osebnimi in vrednostnimi spremembami, reakcije so prikrite in dolgoročne. Nezaposleni mladi ostajajo izolirani in ravnodušni. Brezposelnost mladih pušča neugodne psihične posledice predvsem na samopodobi in stopnji samospoštovanja ter na občutku obvladljivosti življenja. Nezaposleni mladi kažejo več depresivnih razpoloženj brezupnosti in brezpravnosti. Nezaposlenost je glede na vsa spoznanja in raziskave eden glavnih razlogov za socialno ranljivost mladih.

9. Demoraliziranost mladih

Podatki kažejo na porast življenjskega demoraliziranosti. Ugotavljajo, da je v ZDA kar ena tretjina populacije demoralizirana. Pri tem je odstotek pri ženskah 10% večji kot pri moških, pri revnejših pa ta odstotek na-

raste kar za 50%. Približno polovica demoraliziranih kaže klinično prepoznavne bolezenske simptome. Znaten del prebivalstva ne vidi več smisla v tem, da se zavzema za kar koli. Te osebe se fatalistično prepuščajo dogodkom, ker ne verjamejo več, da bi lahko kaj dejanskega ukrenile. Cena za protislovja individualizacije med mladino je tudi vedno več zdravstvenih in socialnih težav mladih. Med nemško mladino narašča število oseb, ki jih muči glavobol, so nervozne in nemirne, imajo bolečine v križu in hrbtenici, težave z želodcem, pomanjkanje apetita, nespečnost. Neustrezne možnosti za predelavo stresnih položajev se kažejo na primer v pojavih odvisnosti. V primerjavi s prejšnjimi desetletji tega stoletja imajo mladi v devetdesetih letih največ problemov prav na tistih življenjskih področjih, ki so pomembna za njihovo socialno promocijo (samopodoba, zoženi socialni stiki imajo za posledico osamljenost, čustveni problemi, ki se izražajo v samodestruktivnosti). Mladi, ki jih mučijo občutki nemoči, izgubljajo zaupanje v racionalnost sveta, za katerega se lahko ustrezno pripravljajo z vzgojo in šolanjem. Zato se povečuje stopnja nezaupanja v življenje. Svet vse bolj doživljajo kot sovražen in zdi se, da od njega ne morejo nič pričakovati.

Občutke globalnega dolgočasja in osamljenosti pri sodobni mladini ne moremo odpraviti s povečanjem stikov med mladimi, med mladimi in starejšimi, pa tudi ne z organizirano prostočasno dejavnostjo, temveč s tem, da mladi v teh stikih in dejavnostih vidijo kak globlji smisel in da izkušnje niso zgolj trenuten in začasen dogodek. Rock, punk, težki metal in drugi glasbeni stili so nastali kot izraz občutka individualne demoralizacije. Mladinske scene v devetdesetih letih niso več zavetje v tem smislu, da bi nudile stabilne življenjske oblike. Mladi v zavesti, da ni nobenih dolgoročnih programov, v odsotnosti nekdanjih družbenih utopij, pristajajo na tiho in brezkonfliktno integracijo v družbo. Ključni cilj pri tem je »zviti se skozi zmedo«, ki je ni mogoče obvladati. Tiho in neopazno manevrirajo skozi težave in pri tem obremenitve držijo na čim nižji ravni. Nevarnost teh strategij pa je zatekanje v nadomestne gotovosti, med katere sodi tudi ideologija nogometa. Smisel položaja odkrivajo v tem, da nekako preživijo čas od ene tekme do druge in ne v odkrivanju resničnih življenjskih perspektiv.

10. Prosti čas

Prosti čas je vedno bolj čas, ki ga posameznik uporablja za lastno regeneracijo, za kompenzacijo identitetnih izgub, ki rastejo v drugih sferah življenja, pri mladih zlasti v šoli. Zaradi vedno večje spremenljivosti dela, oblik zaposlitve in delovnega časa je postala vprašljiva klasična delitev na delovni čas in čas počitka. Postala je namreč vprašljiva kompenzacijska vloga počitka. Prosti čas posameznika postaja vedno bolj prazen in pasiven. Nekreativni prosti čas daje le malo zadovoljstva. Največ ljudi preživi

prosti čas z dejavnostmi, ki dajejo malo zadovoljstva: gledanje televizije, spremljanje novih medijev, nakupovanje, branje lahkega čtiva, promiskuitetna spolnost, obsedenost z igrami. Človekov živčni sistem je prilagojen za hitro reagiranje na raznovrstne zunanje dražljaje, vendar pa ni tako dobro prilagojen za položaje, v katerih ni na voljo kakih izzivalnih in pomembnih dražljajev. Aktivna in kreativna izraba prostega časa terja določeno disciplino, vadbo, znanje in sposobnosti. Sodobna potrošniško naravnana kultura pa skozi medije in javno mnenje ne privzgaja teh sposobnosti. Ljudje, ki nadpovprečno gledajo televizijo, praviloma zasedajo slabša delovna mesta in imajo slabše medosebne odnose.

11. Utopije mladih

Mladina se je v preteklih desetletjih oblikovala kot družbena skupina prav preko subkulture. Subkulture so se oblikovale pred poplavo medijev, torej v petdesetih, šestdesetih in sedemdesetih letih. Takrat je bila subkultura tudi najbolj polna, prevladovala pa je njena politična oblika. To je družbo destabiliziralo (leto 1968), zato je začela industrija producirati artikle, ki naj bi mlade s cest vrnili domov, v zasebnost. Subkultura v devetdesetih zato ni več refleksivna, temveč potrošniška. Mladih uporništvo v političnem smislu ne zanima več. Družba na različne načine bolj podpira tiste prostore, ki omogočajo zabavo, in ne tistih, ki omogočajo kritičnost ali upor. Ena od posledic je, da mladi zavračajo politiko. S tem zavračanjem mladi sporočajo, da jih je politika odpisala.

Nekdanje oblike protestnih in izzivalnih subkultur so se spremenile v komercialno modne stile, ki izražajo pasiven odnos do realnosti. Biti »kul«, biti neobčuljiv, neranljiv je eden od vedenjskih idealov svobodne mladine v devetdesetih. V njem je skrita potlačena utopična želja mladih, da jim ne bi bilo treba potlačiti čustev in občutkov. Ta drža potrebuje za svojo mistifikacijo različne nadomestke, simbolna sredstva za doseganje samopozabe in virtualne samorealizacije. To mlade ne vodi k trajnejšim povezavam v skupine. Bolj kot pripadnost posameznim skupinam mladi cenijo gibanje med skupinami. Ključni vidik vrstniških identifikacij postajajo prostori združevanja (diskoteke, mladinski klubi), ne pa določene skupine. Mladi v klubskih prostorih najdejo mesto odpora zoper dominantno družbo, ne pa prostor spopada z njo. Mlade v teh prostorih druži prej tisto, kar ni izgovorjeno, kot pa to, kar se pove. Pogovori so zaradi hrupa omejeni na strogo medindividualne stike. Odpadla je zunanja ideološka konstrukcija mladine in mladinskosti. Mladi so sprejeli propad vseh zunanjih poskusov družbenega in političnega poenotenja in uvrščanja mladih v generacijsko skupino z določenimi »družbenimi nalogami«. Homogenizacija mladih zaenkrat nima nobene možnosti. Zato so v devetdesetih letih povsem izginila neodvisna gibanja civilne družbe. Mladinska kul-

tura sedaj niha med komercializacijo in marginalizacijo. Gre za osvobojenost »od« (ideologij), ne pa za osvobojenost »za«. Mladi so vse bolj izpostavljeni neposrednim učinkom trga. Vračajo se v zasebnost in v skupnost s starši. Zasebni svet in pomoč staršev ponujata mladim zatočišče in točko umika pred pritiski iz čedalje manj preglednega in surovega sveta. Pri tem pa se starši do mladih ne vedejo več tako paternalistično kot nekdaj, temveč se med mladimi in starši razvijajo partnerski odnosi in slabi kulturno izročilo, ki naj bi ga starši prenašali na otroke. Izrazit je velik skepticizem novega rodu do politikov in avtoritete. Politiki ne držijo obljub, medtem ko se velika podjetja zanimajo samo za denar in škodijo okolju. Tudi ideologi za ta rod nimajo mesta v družbi. Kdorkoli, ki hoče uveljaviti svojo avtoriteto, je že odpisan. Vendar mladim skeptikom ni nujno do tega, da bi spreminjali stvari, ki se jim zdijo grde in nezaželene, na primer beračenje, poskusi na živalih, alkoholizem, arhitektura in onesnaževanje okolja. Ne bi šli na barikade in ne bi se pridružili Greenpeacu pri neposredni akciji. Pričakujejo težave zaradi onesnaževanja okolja; vendar mislijo, naj jih reši kdo drug. Tako Christensen. Prejšnje generacije so menile, da je vloga vlad, da pokažejo več družbene odgovornosti, mladi pa menijo, da je to naloga multinacionalk, kakršne so Coca-Cola, Levi's ali McDonald's.

Današnji najstniki se nimajo za graditelje prihodnje družbe. Več jim je do osebne prihodnosti. Raziskave v devetdesetih letih so pokazale sliko dokaj pasivne generacije, ki se najbolje počuti v varnem krogu zasebnosti, ima rada predvsem mir, manj pa aktivno in vznemirljivo življenje, je v manjši meri pripravljena na izzive in tveganja v javnem življenju in tudi ne kaže želja po družbenem uveljavljanju. Mladi so se začeli umikati z javnih prizorišč, tudi iz prostorov nekdanje mladinske kulture in se zatekli v domišljijske svetove, ki so prej izraz bega iz realnosti kot pa soočenje s problemi.

12. Vrednote mladih

Že v osemdesetih letih je prišlo do premika od globalnih, ideološko in celostno zgrajenih vrednostnih sistemov k partikularnim, vsaj navidezno fragmentarnim. Raziskovalci ugotavljajo dokaj neorganiziran, fluiden in praviloma nehierarhiziran sklop vrednot, ciljev, idealov. Tisto, kar mlade privlači oz. odbija, je odvisno od vsakokratne socialne situacije. Namesto velikih vrednot se pojavljajo vrednote, ki so bližje posamezniku in njegovemu osebnemu izkustvu. Najpomembnejše vrednote za mlade so izrazito vezane na zasebno življenje (prijateljstvo, zdravje, varnost moje družine). Mladi očitno zopet sprejemajo vrednote odraslih za svoje. V devetdesetih letih je stopil v ozadje sklop vrednot, značilen za industrijsko dobo: delo - zaposlitev - kariera - zaslužek, nadomestil pa ga je sklop: osebni razvoj - kreativnost - izobrazba - kvalitetno vsakdanje življenje. Sedanji generaciji se zdi razpolaganje s prostim časom pomembnejše kot višji do-

hodek ali napredek v karieri. Mladi so odkrili nekaj zase (zabavo-šport, zabavo-glasbo, zabavo-delo), zato se upirajo obveznostim, za katere so se starejši pripravljeni izčrpavati, čeprav se z njimi ne identificirajo.

Otroci svobode na prelomu tisočletja se soočajo s svetom, ki ne razpada več na dva tabora, temveč kaže nepregledno množico razlomov, preskokov, razpok. Prihodnost postaja vse bolj mnogodimenzionalna. V njej obstaja mnogo več ugank kot rešitev; rešitve pa so videti kot vreče, polne ugank. Podoba je, kot da so stranke, sindikati, združenja in tudi Cerkev povsem nesposobne soočiti se in upravljati z rastočimi mnogoterostmi. Ljudje so izgubili zaupanje v sposobnost velikih organizacij.

Mladim na delovnem mestu ne pomenita več vsega kariera in visoka plača; raje iščejo delo, ki jim omogoča ugodno ravnotežje med službenim in zasebnim življenjem. Ljudje so vedno manj pripravljeni svoje občutke in zasebno življenje podrediti karieri. Mlada generacija je izjemno občutljiva za temeljna moralna vprašanja. Kaže se močno stremljenje mladih k osebni poštenosti, k temu, da najdejo smisel svojega življenja in razvijajo samega sebe. Mlad človek želi biti neodvisen, prost strahov, vendar ne vzvišen in nadut. Zato se upira prevzemanju nepreverjenih vlog in institucijam, ki ne dopuščajo sodelovanja. Gre torej za moralično generacijo. Zabave mladih so postale intimnejše, omejene na majhen krog prijateljev. Mladi v devetdesetih letih so od prejšnje generacije prevzeli visoko vrednotenje svobode, ne pa tudi njihovega idealizma. Politične stranke pa tudi civilna združenja težko pridobivajo svoje člane.

Strokovni članek (1.04) UDK 008-053.18:253

Slavko Rebec

Pogumno med mlade

Uvod

Za uvod v moje razmišljanje se prepustite pripovedi o nekem zanimivem dogodku. Poskusite si ga živo predstavljati. Morda bomo odkrili, kdo je njegov avtor.

Pred nekaj pomladmi sem bil na glavnem trgu večjega italijanskega mesta. Dan je bil čudovit. Po dolgih dneh dežja in megle se je končno prikazalo sonce. Bila je nedelja. Trg je bil nabito poln. V soncu so se bleščale lepo urejene izložbe trgovin, v baru si le stežka dobil prostor. Veliko ljudi se je sprehajalo v žarkih prvega sonca. Čutiti je bilo ozračje razširjajočega se veselja in dobro si se počutil. Seveda, vsak je v sebi nosil svoje probleme in gotovo podoba trga ni ponujala slike celotnega mesta.

V nekem trenutku sem se odločil vstopiti v cerkev, kajti ura se je približevala deseti. Znašel sem se v drugem svetu. Prag na vratih je označeval mejo dveh načinov bivanja. Iz sonca sem padel v polmrak ... vsega spoštovanja vredne cerkve. Množico je zamenjalo nekaj starejših ljudi, porazgubljenih po najbolj temnih kotih cerkve, zatopljenih v svojo pobožnost. Duhovnik je začel mašo, kot bi imel pred seboj nabito polno baziliko ... s privzdignjenim glasom in retoričnim tonom. Pomislil sem, da je slep ali odsoten.

Nisem zdržal. Žalosten sem se vrnil na trg, poln ljudi, sonca, življenja.[1]

Kaj mislite, kdo je zapisal to pripoved?

Predlagam vam nekaj odgovorov:

c) mladenič dvajsetih let, ki išče svojo pot vere;

d) možakar zrelih let, kritičen do dogajanja v Cerkvi;

e) mladostnik pri štirinajstih, ki bi rad samo užival;

f) duhovnik, star 60 let;

Le poskusite izbrati pravi odgovor.

Pravzaprav imate vsi prav. To pripoved bi lahko pripisali kateremu koli od naštetih. A pripovedovalca tega resničnega dogodka poznam. Zadnji predlagani odgovor je pravilen. Gre za duhovnika, starega nekaj čez 60

[1] Prim. R. Tonelli, *Ripensare i luogi ecclesiali*, v: *Note di pastorale giovanile 34* (2000) 1, 61-62.

let. Naj za večje presenečenje dodam, da je to eden vplivnejših strokovnjakov za vprašanja mladinske pastorale v Italiji. Z njegovim videnjem stvari se lahko strinjamo ali pa tudi ne. Toda pred dejstvom, da sta svet za cerkvenimi zidovi in zidovi župnišč ter svet trgov, igrišč in plesišč med seboj zelo različna, si ne gre zatiskati oči. Večkrat ne le različna, pač pa tudi dobro ločena z visokim pragom, ki ga težko prestopamo z ene in z druge strani. Zato se mi zdi načelni odgovor na vprašanje, kako naj bo Cerkev navzoča v sedanjem zgodovinskem trenutku, jasen: tako, da bo navzoča v svetu ljudi, v njihovem realnem življenjskem okolju.

V naslednjih vrsticah bom poskusil pokazati, kaj to pomeni v odnosu do sveta in življenjskega okolja mladih.

1. Kakšen je svet mladih?

Preden se odpravimo na pot, vzamemo s seboj potrebne stvari. Poleg nekaj splošnih, vedno obveznih stvari, je naša oprema v veliki meri odvisna od poti, ki jo nameravamo opraviti. Podobno je z našim vstopanjem v svet mladih. Cerkev si v sedanjem zgodovinskem trenutku želi biti prisotna med mladimi. Težko bo to željo uresničila brez solidnega poznavanja sveta, v katerega se odpravlja.

Res je, da imamo pastoralni delavci mlade vedno pred seboj. Vidimo jih tako rekoč vsak dan. Toda to nam še ne daje zagotovila, da jih zares tudi poznamo. Kdor ne verjame, naj pomisli na starše, ki so s svojimi otroki več časa kakor pastoralni delavci, pa nam velikokrat potarnajo, da svojih otrok ne poznajo najbolj.

1.1. Množica svetov

Danes nam za opisovanje mnogih stvari zmanjkuje izrazov. Velikokrat lažje povemo, kaj neka stvar ni, kot pa kaj je. Tako tudi za svet mladih lahko rečemo, da to ni več enovita stvar. Svet mladih ni več svet jasnih in nedvoumnih značilnosti, ki bi jih lahko opredelili kot povsod in za veliko večino mladih veljavne. Včasih so sociologi govorili o »vesolju mladih«. Danes se vse bolj uveljavlja nov izraz »mnogovesoljnost mladih«. Svet mladih je vse bolj kompliciran in razvejana realnost, sestavljena iz mnogih malih 'svetkov', včasih celo tako majhnih, kot je posameznik sam. Med mladimi je na pohodu individualizem, ki nam onemogoča, da bi značilnosti posameznih skupin mladih razglasili kot tipične za vso populacijo.[2]

[2] Prim. V. Orlando, *Giovani di inizio millennio*, v: *Note di pastorale giovanile* 34 (2000) 2, 8.

1.2. Večna mladost nesamostojnosti

S pojmom mladih še vedno radi povezujemo pojem generacijskega konflikta. Mladi naj bi v želji za oblikovanjem identitete lastne osebnosti skoraj morali prihajati v konflikt z odraslimi. Vprašanje, če je danes še tako. Vse več dejavnikov javnega življenja vpliva na nenavadno zbliževanje in celo združevanje mladih in odraslih. Pomislimo na primer na modo in na mlade v oblačilih svojih staršev. Celo v tistih oblačilih, za katere so bili starši prepričani, da so že za v smeti. Velja pa tudi obratno. Morda se zdi še znanstvena fantastika, toda prepričan sem, da ni več daleč dan, ko se bo razkrilo, da sta si na kakšni IRC debati prek interneta izmenjevala mnenja oče in sin, eden prijavljen pod imenom Stari raček, drugi pa pod imenom Mladi raček. Vse bolj se govori o t.i. podaljšani ali raztegnjeni mladosti, s katero se mladi kaj radi strinjajo. Odrasli jih »pustijo v miru« in oni si lahko oblikujejo svojo podobo lastne samostojnosti. Prav veseli so, da se jim ni potrebno samostojno odločati in ne prevzemati odgovornosti. V sosednji Italiji se ta pojav pozna v dejstvu, da je že 41,1% mladih okoli tridesetega leta, ki še vedno živijo doma.[3] Tega pri nas še ne poznamo. Toda spomin na vse številnejše mlade, ki jim starši izbirajo zakonsko spalnico in urejajo formalnosti pred poroko, daje slutiti, da gremo v tej smeri.

Vse bolj smo priča nenavadni spremembi. Nekdaj tako zelo značilna lastnost mladih, želja po enkratnosti in edinstvenosti, se vse bolj spreminja v željo po odvisnosti od nekoga drugega. Morda bi veljalo tudi v tem spoznanju iskati vzroke, zakaj je danes tako veliko mladih odvisnih od različnih »prepovedanih« in škodljivih snovi. Kaj če je odvisnost od alkohola, cigarete ali mamila že posledica določenega načina zadovoljevanja avtonomije, ki se je sprevrgla v potrebo po odvisnosti? Ta se zgodi najprej na čustvenem, potem pa še na vseh drugih področjih. Morda pa odvisnost ni nič drugega kot redukcija odgovornosti na raven odgovornosti za lastno ugodje.

1.3. Otroci elektronike

Ob opisovanju sveta mladih ne smemo prezreti pomena elektronike. Svet računalnikov je spremenil pojme. Resnično ni tisto, kar je resnično, pač pa tisto, kar ti predstavi navidezna resničnost. Pred nedavnim sem slišal učitelja telovadbe tarnati, da mladi danes ne znajo več igrati košarke. To ni čisto res. Poznam kar nekaj mladih, celo otrok, ki odlično igrajo košarko – a za računalnikom, z igralno palico v roki. Za pravo žogo pa ne vedo čisto dobro, kako izgleda.

[3] Prim. *n. d.*, 7.

Svet elektronike, od navadnega CD do najboljšega računalnika, je za mlade postal svet, v katerem si nabirajo izkušnje, sklepajo poznanstva, prihajajo do novih spoznanj, v njem najdejo nova zadovoljstva ter postajajo protagonisti drugačnega sveta.

Področje elektronike predstavlja za pastoralo še dokaj neraziskano področje, ki ga pogosto obsojamo. A priznati je treba, da ta svet mlade spodbuja k samostojnosti, raziskovanju, k razvijanju svojih interaktivnih sposobnosti, k vzpostavljanju novih stikov, čeprav se vse to dogaja v navideznem svetu.[4]

1.4. Zmešnjava let

K spoznavanju spremenjenega sveta mladih bo svoj prispevek morala znova dati tudi razvojna psihologija. Vprašanje je namreč, ali značilnosti obdobij predpubertete, pubertete in mladostništva še držijo. Ne trdim, da se starostna meja pomika samo navzdol. Se tudi navzgor. Določene drže in ravnanja so se iz obdobja mladosti okoli 17., 18. leta nedvomno preselila v obdobje 13., 14. leta. Tu mislim zlasti na vprašanja, povezana z zanimanjem za spolnost. Tako vsaj nakazujejo ankete, izvedene med mladimi, in pisma v rubrikah Zaupne besede v časopisih in revijah za mlade.

Po drugi strani pa vsakdanje izkušnje kažejo, da se sposobnost prodornega pogleda vase in oblikovanja lastne osebnosti pomika vedno bolj navzgor. Če povem po domače: vedno kasneje so mladi sposobni razpravljati o »resnih« vprašanjih.

2. Premostiti razdeljenost

Po bežnem sociološkem opisu mladih se vrnimo k začetni pripovedi, ki nas je najbrž vznemirila, in si ob njej postavimo nekaj izzivov. Opisani dogodek jasno pokaže, da je razdvojenost sveta in da se ločnica med svetim in profanim riše mnogo bolj ostro, kot bi bilo treba in kot si predstavljamo. To se kaže v odrekanju sleherne možnosti za vzgojo vere na področju profanega.

2.1. Tipični predsodki

Iz takega odrekanja se hitro razvije predsodek, ki ga lahko povzamemo v kolektivni misli, da obstajajo nekateri prostori, okolja, v katerih je vzgoja (in ne samo verska) kar sama po sebi umevna.[5] Za take prostore

[4] Prim. *n. d.*, 10-11.

[5] Prim. M. Pollo, *Esistono ancora luogi eeducativi*, v: *Note di pastorale giovanile* 34 (2000) 1, 42.

ponavadi štejemo družino, šolo, cerkev, oziroma župnišče. A naš seznam takih okolij se hitro izčrpa. Ravno tako pa velja tudi nasprotno prepričanje, da so nekateri prostori, v katerih nobena vzgoja ni možna. Recimo plesišče, športno igrišče, kino, trg ...

Toda, ali je to res? Ali je res, da zidovi, zgrajeni z določenim namenom, že zagotavljajo uresničevanje tega namena?

Mladi sami nam hitro ponudijo odgovor na to dilemo. Družini, šoli, župnišču nikakor ne priznajo več tako hitro nesporne vzgojne avtoritete. Brez pomislekov se pustijo vplivati okoljem, za katera odrasli menimo, da le stežka delujejo vzgojno, ali pa jim je to celo nemogoče. Potrditev za to mnenje dobimo brž, ko stopimo na šolski hodnik ter prisluhnemo tarnanju učiteljev, staršev, nas duhovnikov ... »Le kakšni so ti mladi,« imamo navado reči. A bodimo previdni. Morda pa le niso samo mladi krivi za nastalo spremembo.

2.2. Prostor, ki ni prostor

Kaj se je dejansko zgodilo? Šola, družina, župnija so postali »ne-prostori«. Z njimi se je zgodilo, kar se zgodi z zidanim prostorom, če mu porušiš stene. To ni več poseben prostor. Poskusimo stvar pojasniti s primerom. Včasih je bilo vsem jasno, kaj se v določnem okolju spodobi in kaj ne. Danes je praktično povsod vse dovoljeno. Tipičen primer je nedeljska obleka. Včasih tako spoštovana »zakmašna« obleka je postala vsakdanja in obratno. Ljudje danes ob nedeljah v cerkvi niso oblečeni bistveno drugače kot v ponedeljek na delovnem mestu.

V šolski prostor, recimo, mladi prenašajo vzorce obnašanja in interpretiranja življenja, ki so enaki tistim, ki jih pridobijo na igrišču ali plesišču – v tako imenovanih »ne-prostorih«. Lahko bi rekli, da je bistvena razlika med prostorom in ne-prostorom v tem, da prvi ponuja človeku (v našem primeru mlademu) možnost, da se prek določenih simbolov, odnosov in načinov komunikacije vključi v življenje. Pri tem mu vzgojni prostor omogoči, da spozna in sprejme preteklost, jo kritično presodi ter znotraj projekta določenega okolja oblikuje svoj življenjski projekt. Ne-prostori pa so okolja, ki omogočajo lažje kroženje oseb in dobrin in človeku ne ponujajo nobene identitete. Kvečjemu mu izdatno omogočajo bivanje v njegovem malem svetu lastnega posameznika, iz katerega pokuka le takrat, ko ima česa premalo ali preveč in bi zato rad opravil izmenjavo z drugimi.

2.3. Vstopiti v ne-prostor

Iz take analize se že nakazuje možnost prvega posega in navzočnosti Cerkve v sedanjem zgodovinskem trenutku. V zgodovinskem trenutku, kjer večina mladih živi v »porušenih prostorih«, je pač potrebno stopiti

mednje. Ne trdim, da je potrebno porušiti zidove tradicionalnih prostorov, pač pa mlade naučiti bivati v njih. Čeprav smo rekli, da so šola, družina, župnija v krizi, kar se tiče njihove vzgojne vloge v odnosu do mladih, je vendarle absolutno res, da niso vse družine, vse šole in vse župnije v krizi. Nasprotno! Še vedno obstajajo vsa našteta okolja, ki (čeprav z velikimi napori) uspevajo biti avtentični vzgojni prostori in uspevajo izvajati svoje vzgojno poslanstvo na način, ki je za mlade pomenljiv. To pomeni, da je možno rekonstruirati porušene prostore. Nakazujejo se trije koraki[6] tega procesa med mladimi in z njimi.

2.3.1. Obnoviti linearnost časa

Prvi korak je v soočenju mladih z dejstvom, da se čas odvija med prej, sedaj in potem. Da je torej podoben premici, kjer si točke sledijo po vrsti in od ene do druge lahko prideš samo preko prejšnje. To pomeni iz navidezne resničnosti doživljanja časa kot ene same sedanjosti, dosegljive s klikom na računalniško miško, mlade popeljati v pravo resničnost, kjer ima čas svoj tek. Kjer sedanjost raste iz preteklosti in zori za prihodnost.

2.3.2. Obnoviti zgodovinski spomin

Drugi korak je s prvim tesno povezan. Spoznanju razsežnosti časa sledi oblikovanje spomina. Pri tem ne mislim samo strogega oblikovanja zgodovinskega spomina v smislu natančnega poznavanja dogodkov iz preteklosti. Gre bolj za zavedanje, da kot posameznik ne rastem iz nič. Obnoviti zgodovinski spomin pomeni mladega vzgajati za kritično presojo sedanjih dogodkov v luči dogodkov ki so se že zgodili v družini, v širši družbeni skupnosti in v človeštvu nasploh.

2.3.3. Spodbujati k načrtovanju

Vzporedno s pogledom nazaj pa je potrebno med mladimi razširiti kulturo načrtovanja lastnega življenja, kulturo sanjanja svoje prihodnosti. A sanjanja, ne sanjarjenja. Sanje so bile vedno nekaj domačega prerokom, revolucionarjem, herojem. Oseba, ki vzame zares svoje sanje, je v njihovo uresničitev pripravljena veliko vložiti. Spodbuditi mlade k jemanju svojega jutri v lastne roke, pomeni v njih buditi preroškega duha.

[6] Prim. *n. d.*, 45-49.

3. Teološka izbira

V tretji točki našega razmišljanja poskusimo sociološkemu in kulturnemu iskanju možnosti za navzočnost Cerkve med današnjimi mladimi pridružiti še teološke možnosti.

Začnimo z eno temeljnih trditev teologije: Jezus Kristus nas je odrešil s svojim trpljenjem. Ne prezrimo, da je temu trpljenju prej sledilo še nekaj. Ne le človekov greh, kot običajno najprej pomislimo. Da je lahko trpel, se je Jezus moral najprej roditi. Za to, da je lahko bivala med nami, je Božja Beseda morala postati človek, se med nami pojaviti v našem mesu, kot pravi evangelist Janez (prim. Jn 1). Božja Beseda je v Jezusu Kristusu dobila svojo izrazno obliko. Na ta način se je najbolj otipljivo in konkretno dotaknila človekove zgodovine. V vsej odrešenjski zgodovini je tako. Božje odrešenjsko dejanje ni nikoli samo Božje. V nekem konkretnem izrazu življenja vedno postane tudi človeško. Glede na opis Jezusovega učlovečenja v začetku Janezovega evangelija smemo reči, da ne gre najprej za to, da bi neko nebeško bitje prišlo na zemljo. Sama Božja popolnost se je izrazila v konkretni človeškosti. Tradicija se ne strinja z idejo, da bi Jezus bil pol-Bog. On je pravi Bog in pravi človek.

Misel o učlovečenju lahko povzamemo takole: »Božja beseda postane slišna na zemlji, ko postane človeška beseda; Božja ljubezen postane učinkovita za ljudi, kadar postane kretnja človeške ljubezni; Njegovo usmiljenje doseže grešnike, kadar postane človeško odpuščanje; On, ki je Življenje, postane dar za ljudi, kadar postane človeško realen.«[7]

3.1 Odrešenje se uresničuje med ljudmi

Iz zvestobe logiki učlovečenja se je porodila skupnost Cerkve, ki je stopila med ljudi in bila v različnih zgodovinskih trenutkih dejavno navzoča v svetu. Cerkev je vedno razumela, da se razodetje Boga ni končalo z Jezusom. »Resnično, resnično, povem vam: Kdor veruje vame, bo dela, ki jih jaz opravljam, tudi sam opravljal, in še večja kot ta bo opravljal, ker grem jaz k Očetu« (Jn 14,12).

Nove oblike človečnosti med nami, skrajno iznajdljive oblike solidarnosti z mladimi, naša skrb za tiste, ki izgledajo najbolj izgubljeni – to so velika dela, ki dovoljujejo, da se Jezusovo odrešenje nadaljuje tudi danes.

Konkretni zgodovinski trenutki in življenjske okoliščine so torej nekakšna Božja ponudba človeku, da bi doživel odrešenje in ga delil z drugimi.[8]

---

[7] C. Molari, *Lo Spazio/tempo unico ambito di salvezza*, v: *Note di pastorale giovanile* 34 (2000) 1, 31-32.

[8] Prim. *n. d.*, 32-34.

3.2. Okolje mladih je prostor njihovega odrešenja

Ob tako razumljenem »utelešenju« odrešenja lahko pridemo do zaključka, da za vero lahko mlade vzgajamo s pričevanjem v tistih okoljih, prostorih, kjer se odvija njihovo življenje po kulturnih modelih, ki so trenutno v veljavi. Pa ne zato, ker bi ti modeli bili absolutno resnični ali zato, ker bi bili prostori idealni, pač pa zato, ker so edini, ki nam omogočajo prenašanje sporočila v tem prostoru in v tem času.

Za učinkovito pričevanje pa je potrebna prisotnost. Potrebno je biti med mladimi, zato da jih s svojo navzočnostjo spomniš na neskončno Resničnost, ki je v igri, kadar gre za življenje. Naše bivanje med mladimi je zanje nebesedna pripoved o tem, kako se izraža zanje Dobrota, mnogo bogatejša od dobrote oseb, ki jih poznajo. Naše bivanje med mladimi jim daje slutiti, kako je Resnica veliko bogatejša od vsake izgovorjene besede. Kadar smo z njimi, smo znamenje Njegove prisotnosti med mladimi.[9]

3.3. Ne pozabimo na križ

Ob tem ko smo v središče svojega teološkega razmišljanja postavili logiko učlovečenja, nočemo, ne smemo in ne moremo pozabiti na križ. Da bi se izognili pretiranemu poudarjanju samo Jezusove človeškosti, ki bi nas lahko kaj hitro zapeljala v monofizitizem, poudarimo, da se Jezusovo učlovečenje izteka v kenozo in dosega svoj zgodovinski višek v križanju. Na križu je Jezus najbolj uresničil identiteto Božjega Sina in uresničil največje razodetje Božje ljubezni.

Prav Kristusov križ, nekaterim nespamet, drugim pa zveličanje, to noro razodetje in dokaz ljubezni Boga do človeka, pa je spet novo znamenje, da ob pogledu nanj ne smemo prezreti konkretnega življenja. Vsajen je namreč v zemljo, v profano in tako rekoč prekleto okolje, prepojeno s človekovim grehom. A samo tak in prav ta križ je postal za svet znamenje solidarnosti, ki se ne boji deliti niti izkušnje smrti.

Ta pot, ki jo je prehodil Jezus, je bila pot mnogih njegovih učencev in je tudi naša pot.

4. Konkretni primeri

Dosedanjemu bolj teoretičnemu razmišljanju želim dodati še nekaj praktičnih primerov. Ne zato, da bi jih jemali kot recept. Naj bodo našteti primeri le ponazoritev, kako se je možno tudi nekoliko bolj predrzno spustiti v delovanje na področju mladinske pastorale. Služijo naj kot po-

[9] Prim. *n. d.*, 35.

trditev mnenju, da ima Cerkev še moči, da se na nov način pojavi med mladimi našega časa.

4.1. Škof na tovornjaku[10]

Pred leti je bilo neke sobote popoldne na ulicah Livorna moč opaziti čuden tovornjak. Na njem se je prevažal rock ansambel. Že to je bila nenavadna scena. Še bolj čudno pa je bilo vse skupaj videti, ker sta se na vrhu tega tovornjaka prevažala Alberto Ablondi in Vicenzo Savio, to sta škof in pomožni škof iz Livorna. Vse skupaj se je začelo že kakšen mesec prej, ko se je škof odločil prisluhniti mladim. Ob sinodi mladih v škofiji Livorno je mladim napisal pismo in ga sam delil na glavnih trgih večjih mest. Prav ta spontanost, ki je škofa mladim približala kot njihovega vrstnika, je izzvala izredne odmeve in resne razprave na temo, predlagano v pismu. Škof se je odločil ta dialog nadaljevati in pri tem uporabiti jezik, ki je mladim domač. To je jezik rock glasbe. Za prej omenjenim tovornjakom, ki je stare in mlade navdajal z začudenjem, se je kaj kmalu zbrala množica mladih, ki so sledili tovornjaku in poplesavali v ritmu rocka. Mladi, ki jim je tuj vonj sveč in kadila, so oblikovali pravcato procesijo, ki se je končala na glavnem trgu pred stolnico. S preprostimi in neposrednimi evangeljskimi besedami je škof med posameznimi pesmimi nagovarjal mlade. Vse njegovo sporočilo se je osredotočilo na povabilo mladim, naj nikar ne izgovorijo ene najbolj bednih besed »brez veze«. Seveda se je vse skupaj zaključilo s povabilom mladim, naj se udeležijo obredov velikega tedna in naj sodelujejo v sinodalnem dogajanju v tednu po veliki noči. Povabilo je bilo deležno zelo dobrega odmeva.

4.2. Med nogometnimi navijači

Sestra Paola D'Auria pripoveduje, kako je zašla med nogometne navijače.[11] Vse skupaj se je začelo z njenim karitativnim delom med romskimi otroki na rimskih ulicah. Zbirala jih je in jih učila 'lepega vedenja'. Najbolj pridnim je obljubila tudi nagrado: ogled nogometne tekme rimskega Lazia. Na upravi nogometnega kluba so ji zagotovili deset vstopnic za tekmo. In tako se je začelo. Navijači, po večini mladi, so jo najprej gledali postrani. Potem so začeli ugotavljati v stilu: »Nisem vedel, da ena sestra ...« Potem se je nadaljevalo: »Obljubim ti, da ne bom več preklinjal ...« in končno je slišala tudi vprašanje: »Kje te lahko najdem jutri, da se pogovoriva?«

[10] Prim. N. Sangiacomo, *Comunicare il vangelo ai giovani a tempo di rock*, v: *Note di pastorale giovanile* 34 (2000) 1, 22-23.

[11] P D'Auria, *Le tifoserie dello stadio*, v: *Note di pastorale giovanile* 34 (2000) 1, 23-25.

Začetni pogovori so prerasli v stalne stike, v zbiranja izven časa nogometne tekme. Mladi navijači so se začeli zbirati in sestra Pavla jim je po kakšnem letu predlagala, da bi skupaj naredili kaj dobrega. Tako so začeli z dobrodelnostjo, čeprav so bili v večini tudi sami potrebni pomoči. Sedaj vsako leto organizirajo v Assisiju dneve duhovnosti za navijaško skupino in pogosto se jim pridružijo navijači drugih nogometnih klubov. Seveda to ne velja za vse navijače, vsi ji niso blizu. Toda za tiste, ki so našli ob nogometu ali pa prav zaradi njega še dodatni smisel svojega bivanja, se je splačalo.

4.3. Domači primeri

Ne bi bilo prav, če se ob tujih primerih ne bi spomnili domačih. Ne nameravam jih tu podrobneje opisovati. Rad bi le spomnil, da nekatere pobude na slovenskih tleh tudi kažejo na veliko iznajdljivost pri vstopanju Cerkve v tako imenovano sodobno mladinsko sceno, ali kot smo rekli prej, v današnji prostor mladih.

Naj samo omenim projekt Skala v vseh njegovih razsežnostih. Morda so podvigi Branka Cestnika, ki je iz veselja do nogometa zašel med mariborske Vijole, medijsko manj znani in v primeri z delom sestre Pavle šele na začetku, a jih ne gre prezreti.

Tudi Škofijski zbor mladih Mariborske škofije je pokazal, da je z nekaj novimi pristopi in s pogumnim sprejemanjem jezika, ki je mladim domač, mogoče vstopiti v njihov življenjski prostor in jih v njem nagovoriti. Zlasti se pri tem sklicujem na uporabo možnosti, ki jih omogoča sodobna računalniška tehnika in so v pogovor in razmišljanje o veri ob omenjenem shodu mladih pritegnile tudi neverne mlade.

Sklep

Naj se za konec poigram še z besedno igro prof. Stresa, ki mi je ostala v spominu. Takole nam je nekoč rekel med predavanji na Teološki fakulteti: »Bog je drugače drugačen od stvari, kot so one drugačne druga od druge.« Misel se mi zdi zelo simpatična. Posebej zato, ker za izražanje ene izmed Božjih lastnosti uporablja nekaj, kar mi je domače: drugačnost stvari okoli mene.

Tudi za izražanje polnosti življenja, ki je v Njem, si je Bog izbral stvari, ki so ljudem domače: toliko polnosti življenja, kot jo zmorejo njegovi učenci. Za naš čas, za naš zgodovinski trenutek, so izbrane naše sposobnosti, naše moči in znanja ter tista okolja, v katerih živimo danes ljudje.

Od tod izhaja zavest, ki lahko uspešno vodi pastoralne izbire sedanjega trenutka. Ni druge možnosti za podarjanje življenja današnjemu človeku kakor obiskovanje krajev, kjer ta človek biva. Toda tja gremo na obisk z

namenom, da bi pokazali na tiste nebesne špranje, skozi katere je moč iz zemlje uzreti večnost.

Literatura:

Članki, ki jih navajam v tekstu:

D'Auri Paola, *Le tifoserie dello stadio*, v: Note di pastorale giovanile 34 (2000) 1.

Molari Carlo, *Lo Spazio/tempo unico ambito di salvezza*, v: Note di pastorale giovanile 34 (2000) 1.

Orlando Vito, *Giovani di inizio millennio*, v: Note di pastorale giovanile 34 (2000) 2.

Pollo Mario, *Esistono ancora luogi eeducativi*, v: Note di pastorale giovanile 34 (2000) 1.

Sangiacomo Nicola, *Comunicare il vangelo ai giovani a tempo di rock*, v: Note di pastorale giovanile 34 (2000) 1.

Tonelli Riccardo, *Ripensare i luogi ecclesiali*, v: Note di pastorale giovanile 34 (2000) 1.

Druga literatura za primerjavo in poglobitev

Conferenza episcopale Italiana, *Educare i giovani alla fede*, Poline, Milano 1999.

Currò Salvatore, *Il giovane al centro*, Paoline, Milano 1999.

Guz Lescanne - Thierrz Vincent, *Da 15 a 19 anni, Giovani allo scoperto*, Àncora, Milano 1994.

Napolioni Antonio, *La strada dei giovani*, San Paolo, Milano 1994.

Orlando Vito - Pacucci Marianna, *La pastorale giovanile*, VIVERE IN, Roma 1999.

Tonelli Riccardo, *Gruppi giovanili e esperienza di Chiesa*, ELLE DI CI, Leumann (TO) 1992.

Vecchi E. Juan, *Pastorale giovanile, una sfida per la comunità ecclesiale*, ELLE DI CI, Leumann (TO) 1992.

Strokovni članek (1.04) UDK 268 (497.4)

Franc Zorec

Cerkev v našem življenjskem okolju

Stara kitajska modrost pravi: »Če načrtuješ za eno leto, posadi riž! Če načrtuješ za desetletje, posadi drevo! Če načrtuješ za celo življenje, vzgoji človeka!«

Tako je tudi v katehetskem načrtovanju. Če načrtujemo za eno leto, je potrebno narediti priročnike s posameznimi katehezami, če razmišljamo za celo desetletje, je potrebno narediti katehetski načrt, če pa želimo resnično vzgajati za življenje, moramo vzgojiti sodelavce.

Kateheza v pokoncilskem obdobju

V tridesetletnem obdobju se je na katehetskih tednih (na Mirenskem gradu, v Mariboru, Nazarjah ali v Celju) se je jasno oblikovala potreba po enotnem *katehetskem načrtu* (NAČRT), ki naj kaže smer katehezi. Ta v sodobnih razmerah ni poklicana samo k posredovanju znanja, marveč predvsem k vzgoji. Poudarili so, da se je potrebno zavedati, da kateheza mora pomagati pri *rasti krščanske osebnosti* in je naloga *celotnega krščanskega občestva* (COMMUNIO), še posebej družine. Načelno so se opredelili za katehezo, ki naj bo *pot dialoga s svetom* (DIALOG) in poudarili, da mora biti zvesta človeku in Bogu (ZA ČLOVEKA). S tem so naglasili nujnost upoštevanja *naslovljenca in kateheta* (psiho-sociološki vidik), *sosledje svetopisemskih in dogmatskih vsebin* (postopnost), *pastoralnih in katehetskih pristopov* (življenjskost in načelo korelacije) ter *didaktičnosti in metodološkosti* (določitev namena, ciljev, delnih ciljev in ciljev za posamezne kateheze ter določitev učnih metod in pripomočkov).

Te ugotovitve so pri nas bolj ali manj navzoče vse od 2. vatikanskega koncila, ko so se katehetski tedni na Slovenskem začeli, saj so ves čas sledili misli koncila in navodilom *Splošnega katehetskega pravilnika.* Vendar opažamo, da so ugotovitve ostale skrite in obsojene na ilegalo. Razlog za to je mogoče iskati že v majhnem številu katehistov in katehistinj na teh tečajih, še bolj pa v tem, da večina katehistov »ni imela časa«, da bi naredila premik v svojem mišljenju, kaj šele v delovanju.

Danes že upamo reči, da »tradicionalna kateheza« tako zaradi *strukture* oziroma načina posredovanja vsebine kakor tudi zaradi teoloških

izrazov, ki jih sodobni človek ne razume, ni več učinkovita. Potrebna je nova *metoda*, nov pristop v katehezi.

Naša kateheza ima navadno še tako imenovano »tridentinsko« shemo. Predpostavlja VERO, posreduje OZNANILO, usmerja k IZKUŠNJI. Vendar nekatere predpostavke nimajo realne podlage. Zato 2. vatikanski koncil ugotavlja, da je potrebno začeti z druge strani. Predlaga, naj pri katehezi izhajamo iz človekove IZKUŠNJE, jo osvetlimo z RAZODETJEM in prebudimo v človeku VERO, ki jo ŽIVI v svojih vsakdanjih »banalnostih«.

Marsikdo bo rekel: »Saj tako delam.« Hvala Bogu! Marsikdo res katehizira in vzgaja za odgovorno in odraslo verovanje. Tak naj spodbuja in pomaga, da bi tudi drugi zmogli katehizirati na tak način.

Tri prednostne odločitve

V slovenskem katehetskem prostoru v zadnjem času sledimo trem prednostnim odločitvam. Prva temeljna opredelitev je v povezovanju *kerygme, koinonije, karitasa* in *liturgije*. Pri kerygmi ali oznanjevanju ima središčno mesto Sveto pismo, pri liturgiji prihaja v ospredje praznovanje in zakramenti, v karitas se uresničuje ljubezen do bližnjega, medtem ko koinonija ali skupnost kliče k prebujanju zavesti pripadnosti in skrbi za občestvo znotraj župnijske skupnosti.

Skrb za *katehetski načrt* je druga prednostna odločitev, s katero so želeli izdelati dokument, ki bi bil vodilo in usmerjevalec konkretnih korakov za katehezo. Vseboval naj bi temeljna določila in opredelitve glede katehe-ze na Slovenskem ter splošne cilje in vsebine za katehezo posameznih veroučnih letnikov. Tako bi lahko služil tudi za izdelovanje katekizmov in priročnikov, ki bi ustrezali pokoncilskemu pogledu na Cerkev in katehezo.

Tretja odločitev je bila v prvenstveni skrbi za *katehezo odraslih*. Tukaj ne gre za zanemarjanje kateheze šoloobveznih otrok, marveč za iskanje načina, kako bi ti dve zelo pomembni razsežnosti kateheze povezali in združili. Ena od možnosti se kaže v dobro pripravljenih srečanjih za star-še, ki naj bi ne bili samo »sestanki«, marveč resnične kateheze za odrasle. Tako bi staršem pomagali, da bi v svojih družinah resnično mogli biti katehisti in bi tudi sami rasli v veri.

Ob tem, ko se nam postavlja vprašanje, koliko so te odločitve že uresničene v katehetski praksi, smemo reči, da je čutiti nekatera prizadevanja. Povezovanje liturgije in diakonije z oznanilom je dokaj prisotno. Od leta 1991 imamo tudi katehetski načrt za osnovnošolce po katerem se izde-lujejo katehetski priročniki. Tudi razne oblike kateheze za odrasle so navzoče v župnijah. Tako lahko vidimo biblične, molitvene, zakonske, karitativne, liturgične in druge skupine.

Kaj bi še bilo možno narediti, da bi kateheza res bila vključena v vsa življenjska obdobja in okolja?

Predlog organiziranosti kateheze

Obstoječi katehetski načrt iz letza 1991 za šoloobvezne otroke je razdeljen na tri sklope po tri leta. Sledeč tej razdelitvi, bi mogli v katehezo vključiti različne sodelavce, ki bi ob svojem oznanjevanju in katehiziranju drugih tudi sami osebno rasli ter bili vključeni v skupnost.

V prvem obdobju kateheze za otroke od 6 do 8 let, kar odgovarja prvemu do tretjemu razredu devetletke, bi bilo glavno težišče kateheze na starših, ki bi hodili prvo leto skupaj z otroki na srečanja, drugo leto bi otroke katehizirali sami doma po programu, ki bi ga dal katehist, tretje leto pa bi se poleg domače kateheze otroci pripravljali na prvo sveto obhajilo v manjših skupinah, ki bi jih vodili animatorji.

V drugem obdobju (4. do 6. razred) bi bile kateheze v župnijskih prostorih in vsebinsko bi bile usmerjene na spoznavanje vseh temeljnih resnic krščanske vere. Poučevali naj bi katehisti.

Tretje obdobje (7. do 9. razred) je priprava na življenje in prejem zakramenta svete birme. Polurne kateheze, ki bi jih pripravil katehet, bi bile skupne za vse ali za več skupin, nato pa bi se nadaljeval pogovor o življenjskih vprašanjih in pomislekih v manjših skupinah, ki bi jih vodili animatorji.

V četrtem obdobju (srednja šola) naj bi bila kateheza znotraj različnih interesnih skupin (animatorji, bralci beril, pevski zbor, dramska skupina, novinarji, špotnikił), ki bi jih vodil animator.

V petem obdobju (študenti in zaposleni) bi srečanja potekala v obliki predavanj, pogovorov z različnimi gosti ...

Šesto obdobje (odrasli) bi ponujalo duhovno rast in uresničevanje svojega poslanstva znotraj zakonskih skupin, karitas, skupine za pomoč ostarelim, bralcev beril, molitvenih skupin, animatorjev ...

Sedmo obdobje (starši) bi povezovalo starše v pripravah na krst njihovega otroka, v skupnih pripravah za katehezo njihovih otrok na domu, v pripravi na prvo obhajilo, na birmo.

V osmem obdobju (ostareli) naj bi nudili duhovno oskrbo ovdovelim, bolnim, onemoglim. V to razsežnost kateheze bi se lahko vključevali iz vseh obdobij in tako uresničevali karitativno razsežnost kateheze.

Takšna organiziranost je prikazana v shemi na naslednji strani:

Kateheza

1. obdobje: * otroci in starši
1 - 3 * starši doma
* v skupinah in doma

2. obdobje: * ena do dve uri na teden
4 - 6

3. obdobje: * polurna skupna tema, nato v birm. skupinah
7 - 9

4. obdobje: * interesne skupine
1 - 3

5. obdobje: * pogovor, predavanja, gosti
4 - študenti in zaposleni

6. obdobje: * zakonske skupine
odrasli * karitas
* bralci beril
* molitvene skupine ...

7. obdobje: * skupine staršev
starši * priprava na krst otroka, obhajilo, birmo

8. obdobje: * ovdoveli
ostareli * bolni, onemogli

Ta shema seveda velja za tisti del staršev in otrok, ki prihajajo k verouku. Kaj pa ostali? Morda bi veljalo poskusiti v župniji poiskati krščanske starše, ki bi bili pripravljeni biti »botri« pri vzgoji manjših skupin otrok iz družin, kjer starši niso pripravljeni sodelovati.

Kdo bo zmogel »obvladovati« način kateheze v sodobnih razmerah?

Ob vsem tem se nam upravičeno postavlja vprašanje, KDO bo zmogel tako razvejanost katehetske dejavnosti? En sam duhovnik na župniji ali tudi dva in še kakšna katehistinja tega ne zmorejo. Navsezadnje tudi ni potrebno in tudi cilj kateheze ni zgolj v pasivnem sprejemanju, marveč v odgovornem prevzemanju naloge oznanjevanja za druge. Tako postane duhovnik v glavnem katehet samo za animatorje, ki nato oznanilo na svoj

najboljši način posredujejo naprej v svojih skupinah. Prepričljivo je namreč vedno bolj samo tisto oznanilo, ki se ga posreduje osebno in izpričuje z življenjem. Negotovost in strah pred tveganjem hromita dejavnost. To velja tudi takrat, ko iščemo sodelavce, ko potrpežljivo vztrajamo ob vzgajanju prvih dveh animatorjev, čeprav so potrebe veliko večje. Kajti zavedamo se, da želimo vzgajati za celo življenje, ne samo do birme. Zato naj bo poleg posejanega riža še kakšno drevo, predvsem pa ČLOVEK.

Strokovni članek (1.04) UDK 253-053.81

Branko Cestnik

Poti mladinske pastorale

Dopolnjeno delovno gradivo po prvem sinodalnem zasedanju na straneh o mladinski pastorali pušča dve verziji besedila: prvo in tisto, ki je nastalo na prvem zasedanju.[1] Tajništvo sinode namreč ugotavlja, da je za dokončne vsebinske poudarke potrebno dodatno strokovno posvetovanje, kajti pokazala se je možnost in nuja sinteze obeh predlogov.

In kakšna sta ta dva predloga? Prvega tajništvo označuje kot bolj misijonarskega, drugega kot katehumenskega. Prvi naj bi poskušal usmeriti mladinsko pastoralo v smer oddaljenih mladih, drugi pa naj bi njene moči usmeril v vzgojo že verne mladine. Na prvi pogled naj bi med tema dvema usmeritvama obstajal konflikt, saj je prva bolj antropološko vzgojnega značaja, druga pa katehetsko zakramentalnega. Na samem zasedanju se je v skupini, ki je razpravljala o mladini, res zaznalo določeno konfliktno stanje, a je skupina tudi hitro prišla do sinteze, ki se izraža v naslednjem postulatu: »Temeljna odločitev pri delu z mladimi v Cerkvi je odločitev za Kristusa. K temu vodi vzgoja, ki je pomoč človeku pri njegovi celostni rasti.«[2] Tako postavljena stavka sta nekoliko nerodna in nejasna, vendar govorita o »vsebini vsebin« mladinske pastorale, o Kristusu ter o makro-metodi le-te, o vzgoji.

Če o temeljenjem namenu pastoralnega dela in neizogibnem kristocentrizmu ni dvoma, pa marsikdo ni vajen izraza »vzgoja« v pastoralni refleksiji, zlasti ne, če ta pojem zasede osrednje mesto, tako po vsebinski kot po kriteriološki plati. In to osrednje mesto mu daje gradivo za prvo sinodalno zasedanje.[3] Po krajši analizi stanja mladinske pastorale za »raven temeljne odločitve« pravi takole: »V Cerkvi na Slovenskem, bi morali doseči premik v smeri izrazitejše in zavestnejše odločitve za vzgojo. Vzgoja je promocija osebnih sposobnosti, ki so temeljne za svobodno in odgovorno življenje v svetu in z drugimi v določenem času in starostnem obdobju.«[4]

---

[1] Prim. Sinoda Cerkve na Slovenskem, *Dopolnjeno delovno gradivo po 1. zasedanju*, Ljubljana 2000, 95–101.

[2] N.d., 99.

[3] Prim. Sinoda Cerkve na Slovenskem, *Delovno gradivo za 1. zasedanje*, Ljubljana 1999, 65–68.

[4] N.d., 66.

Povsem jasno je, da tukaj sinodalno gradivo povzema in se nanaša na dokument *Osnutek temeljnih smernic za mladinsko pastoralo v Cerkvi na Slovenskem (OTS)*, ki ga je v predsinodalnem obdobju pripravil in izdal Medškofijski odbor za mladino.[5] In ta dokument naj nam bo v tem sestavku tudi osnova za razumevanje t.i. »temeljne odločitve za vzgojo«.[6]

Do odločitve za vzgojo OTS prihaja po dveh poteh: bodisi po induktivni, ko navaja rezultate emipričnih raziskav in razbira potrebe mladih, bodisi po deduktivni, ko se naslanja na koncilske dokumente in *Splošni pravilnik o katehezi*. Deduktivno analitična pot izhaja predvsem iz rezultatov mariborske ankete o vernosti mladih,[7] dodaja pa tudi izsledke civilnih raziskav.[8] Po empirični plati naj bi bilo razvidno dvoje: »najprej, da so mladi, ki so v dosegu tovrstne mladinske pastorale, v veliki meri obvarovani postmoderne razcepljenosti in negotovosti, občestvo pa čutijo kot naravno okolje svojega verskega izkustva«, nato pa, »da je zdajšnji vzorec dela z mladimi v večini pasivno selektiven, saj zmore nagovoriti in v cerkveno občestvo aktivno včleniti le določen tip mladostnika, za večino mladih pa ostaja nepomenljiv.«[9] Da bi mladinska pastorala postala pomenljiva za čim širši krog mladih, pa mladi anketiranci sami predlagajo razširitev ponudbe s strani Cerkve tudi na družabno, kulturno in športno področje, pri tem pa kažejo določeno pripravljenost na prevzem odgovornosti pri tako zastavljeni pastorali.[10]

Doktrinalna pot do odločitve za vzgojo se naslanja na humanizem zadnjega koncila, katerega dokumente OTS navaja pri vseh ključnih vprašanjih, ki jih obravnava. Osrednji pastoralni nauk pa OTS povzema iz *Splošnega pravilnika za katehezo*, ki o pastoralizaciji mladih pravi: »/Treba je/ poudariti, da mora sodobna evangelizacija mladih pogosto imeti bolj *misijonsko* kot pa strogo *katehumensko razsežnost*. Položaj namreč pogosto zahteva apostolat med mladimi, da namreč mladinska animacija prevzame počlovečujoči *in misijonski značaj* kot prvi potrebni korak, da bi dozorele ugodnejše razmere za strogo katehetski trenutek. Zaradi tega stvarnost večkrat obvezuje, da okrepimo *predkatehumensko dejavnost znotraj celostnih vzgojnih procesov*.«[11]

Pravilnik torej predlaga večjo misijonarsko zavest in več dejavnosti pred-evangelizacijskega tipa. Katere so te dejavnosti, vemo: kulturna in

---

[5] Ljubljana 1999.

[6] Sam izraz »temeljna odločitev« ni najbolj posrečen, saj spominja na »optio fundamentalis« iz moralne teologije.

[7] Glej interno gradivo: Škofija Maribor - Škofijski zbor o mladini, *Raziskava o veri mladih. Izpis in krajši komentar*, Maribor 1998.

[8] Prim. Mirjana Ule - Vlado Miheljak, *Prihodnost mladine*, Ljubljana 1995.

[9] OTS, 12.

[10] Prim. *Raziskava o veri mladih. Izpis in krajši komentar*, 9-10.

[11] *Splošni pravilnik za katehezo*, 133.

športna animacija, animacija zabave in družabnosti, socialna skrb, civilne pobude, izobraževanje itd. Vendar OTS ne govori o teh dejavnostih, temveč o temeljnem duhu ali metodi, ki naj preveva to razširjeno ponudbo. Ta temeljna metoda je imenovana »vzgoja«, se pravi, tista aktivna in pozitivna drža animatorja in pastoralnega delavca, ki celostno prebuja mladostnika, vzbuja željo po višji stopnji rasti in to rast nenehno spremlja. To držo bi lahko imenovali tudi drugače, npr. »ljubezen do mladih« ali »spremljanje mladih«, vendar se avtorjem OTS zdi, da pojem vzgoja »bolj poudarja celosten in aktiven pristop k mladim in nas bolj neposredno veže na področje pedagoških znanosti. Pojem 'vzgoja' je dovolj širok za razne legitimne interpretacije, pa tudi dovolj natančen za izdelavo osnovnih metod in programov v mladinski pastorali«.[12] Ob tem velja povedati, da se OTS na ta način veže na romansko tradicijo mladinske pastorale, ki se že desetletja idejno organizira okrog »vzgojne izbire«.

V poglavju o načelih vzgojne izbire OTS navaja pet načel.[13] Prvo je načelo celostnosti. Sicer smo že presegli klasični dualizem in domnevno večvrednost »dušnega« nad »telesnim« ter »intimnega« nad »zunanjim«, vendar je naša mladinska pastorala še vedno predvsem »duhovna« dejavnost - kar zlasti v svoji konici tudi mora biti, ki pa zanemarja konkretne razsežnosti in potrebe mladih tudi na drugih področjih. Večina mladih namreč nima tako visoko izdelanega duhovnega diskurza, kot ga predpostavlja naša mladinska pastorala.

Drugo načelo je načelo »vseh mladih«, misleč na one s t.i. obrobja. Pri tem bi se pastoralni delavci morali bolj zavedati lastnih selektivnih vzorcev, ki jim preprečujejo komunikacijo z mladimi.

Zelo pomembno je peto načelo, ki govori o bolj pozitivnem vrednotenju mladostnikove kulture in govorice. Na tem mestu bi bil potreben pravi hermenevtični zasuk, kajti vse preveč je moraliziranja o »nespodobni« mladini, veliko premalo pa poskusov razumevanja njihove govorice. Sprejemanje govorice in vrednotenje tudi njihove pop-kulture je kot misijonarska inkulturacija in postane dobra in nevsiljiva osnova za kasnejšo katehizacijo.

Četrto načelo je tipično pedagoško. Govori o upoštevanju postopnosti v rasti. Opaža se namreč nemajhna odraslocentričnost v globalnih pastoralnih pristopih. Mladega namreč prehitro vidimo kot mini-odraslega kristjana in se ne znajdemo, če mu je treba stati ob strani, ko se mu zatika nekje vmes.

Peto načelo je načelo prvenstva osebnega odnosa. Mariborska anketa je ugotovila: »Lahko torej postavimo tezo, da mladostnik z negotovim in nerazvitim verskim čutom tudi lik duhovnika sprejema predvsem kot lik

[12] OTS, 17-18.
[13] OTS, 21-24.

človeka, s katerim želi biti skupaj in ob katerem hoče izraziti svoja mladostniška iskanja. Ne sprejema pa duhovnika kot tistega, ki se postavlja kot moralni zgled in institucionalizirani voditelj. Skratka, bolj je mladostnik na robu Cerkve, bolj jo ocenjuje s kriteriji neposrednih medčloveških odnosov.«[14] Mladostnik za razliko od osnovnošolca postane veliko zahtevnejši do svojega kateheta, saj hoče poleg učitelja imeti prijatelja, spremljevalca. Načelo osebnega spremljanja je v mladinski pastorali tako močno, da lahko mirno rečemo, da bo mladinske pastorale toliko, kolikor bo dobrih voditeljev.

Kot vidimo, konflikt med »odločitvijo za Kristusa« in »odločitvijo za vzgojo«, ki je na trenutke vznemirjal sinodalno občestvo, nima nobene realne podlage, saj je »odločitev za vzgojo« tipično pastoralno pedagoške narave in ne posega v dogmatično sfero, razen na način, da nastopa kot poskus globljega in bolj doslednega razumevanja skrivnosti Kristusovega učlovečenja in njenega prevajanja v vsakdan.

[14] *Raziskava o veri mladih. Izpis in krajši komentar*, 11.

Pregledni članek (1.02) UDK 261.8:284.1 (045)

Vinko Škafar OFMCap

Ekumenski utrip v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem

II. del: Družbeni tisk, nekateri konkretni vidiki ekumenizma in Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar

V prvem delu sestavka sem predstavil ekumenski utrip v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem v drugi polovici 20. stoletja (BV 60(2000), 179 - 200), kakor je razviden iz evangeličanskega tiska, predvsem iz *Evangeličanskega koledarja* (izhaja od leta 1952) in iz mesečnika *Evangeličanski list* (izhaja od leta 1972). V drugem delu bom predstavil ekumenski utrip v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem, kot so ga izražali evangeličanski duhovniki v družbenem tisku, navedel nekatere konkretne vidike ekumenizma in tudi spregovoril o Slovenskem protestantskem društvu Primož Trubar. Na koncu sestavka bom podal nekaj ugotovitev in predlogov, ki naj bi bili izziv za katoliško in evangeličansko Cerkev na Slovenskem, da bi ekumenizem zaživeli na tisti ravni, kot ga poskušajo uresničevati na svetovni ravni katoliška Cerkev in Svetovna luteranska zveza.

5. Družbeni tisk

V zadnjih letih smo lahko zasledili kar nekaj intervjujev in izjav evangeličanskih duhovnikov v družbenem tisku. Predstavitev izjav evangeličanskih duhovnikov ne bo popolna, marveč povzeta iz tistih časopisov, ki so mi bili v času pisanja dosegljivi in so se nanašali na odnose do katoliške Cerkve.

5.1. Mag. Geza Erniša, senior

Osle Bakal je ob dnevu reformacije leta 1995 v časopisu *Republika* objavil pogovor z evangeličanskim seniorjem mag. Gezom Ernišem, ki je nekaj mesecev prej, 11. junija 1995, prevzel vodstvo evangeličanske Cerkve AV v Sloveniji. Glede sodelovanja z vrhom katoliške Cerkve je mag. G. Erniša izjavil: »Sodelovanja z vrhom katoliške Cerkve ni. Škoda, saj sta namreč tako katoliška kot evangeličanska Cerkev na Slovenskem avtohtoni Cerkvi. Imamo pa seveda stike in tudi občasna srečanja s kato-

liškimi duhovniki na lokalni ravni. Tudi srečanja s škofi iz mariborske škofije niso več nobena redkost. Srečujemo se ob različnih priložnostih, vendar si kljub temu želimo še več sodelovanja.«[1]

Na vprašanje, kakšno pa je evangeličansko sodelovanje z drugimi verskimi skupnostmi v Sloveniji, senior Erniša odgovorja: »Med enakovrednimi obstajajo žal tudi nekatere 'bolj vredne' verske skupnosti, in to ni dobro. Na splošno pa je sodelovanje z drugimi verskimi skupnostmi, kolikor ga pač je, na zadovoljivi ravni. Verniki pravoslavne veroizpovedi imajo, denimo, vsako drugo nedeljo svoje bogoslužje v naši cerkvi v Mariboru.«[2]

Glede prvega papeževega obiska je senior G. Erniša dejal: »Gotovo je, da katoliškim vernikom obisk papeža veliko pomeni. Dolgoletna želja po njegovem prihodu med slovenske katoličane se uresničuje, in to je treba spoštovati. Ne gre tudi pozabiti, da je bil Vatikan tisti, ki je med prvimi državami priznal Slovenijo. Če bo papež kot vrhovni poglavar katoliške Cerkve v svoj program vključil tudi srečanje z evangeličani, se bomo tega srečanja seveda udeležili. Pričakujemo, da bo njegov obisk v Sloveniji ekumenizmu v pomoč in ne korak nazaj.«[3]

Leta 1998 je senior mag. G. Erniša na okrogli mizi ekumenizem opredelil takole: »Ekumenizem ni samo dialog med krščanskimi Cerkvami, ekumenizem je nekaj več, mora biti dialog z verujočimi, drugače verujočimi in neverujočimi. Tudi neverujoči ima pravico, kot jaz verujoči, misliti po svoje in priznati mu moramo vse moralne, etične in druge vrednote, ki izhajajo iz njegovega prepričanja. Prepričan pa sem, da je ekumenska naravnanost naša skupna usoda. Ni miru na svetu, ne da bi bil mir med religijami. Tega se moramo zavedati vsi, ki smo na čelu kakršnekoli Cerkve, in vsi tisti, katerih glas se sliši, zato bi morali poudarjati tisto, kar nas povezuje, in ne tisto, kar nas loči.« [4]

Senior Erniša je v pogovoru še poudaril, da si evangeličanska skupnost zelo prizadeva za dobro sodelovanje z rimskokatoliško Cerkvijo ter daje mnoge pobude za srečanja. Sami se udeležujejo vseh pomembnejših katoliških praznovanj, medtem ko so razočarani, ker tega odziva s katoliške strani ni. »Zanimivo je primerjati različne poglede na teološka vprašanja. Dejstvo pa je, da ljudi bolj kot teološke razlike zanima to, kar se konkretno tiče njih, na primer, kdaj bosta lahko katoličan in evangeličan šla v isto cerkev, kdaj skupaj k spovedi, otroci k enemu verouku, torej v tisto cerkev, ki jim bo prostorsko bliže. Ampak to za zdaj zveni še naivno ali kot utopija.«[5]

---

[1] O. Bakal, *Slovence je rodil protestantizem*, v: *Republika*, 31. 10. 1995, 3.

[2] O. Bakal, n. d., 3. Od leta 1998 imajo v Mariboru pravoslavni svoje bogoslužje v katoliški grajski kapeli Loretske Matere božje.

[3] O. Bakal, n. d., 3.

[4] A. Nana, R. Rituper, *Prekmurje - različnost, ki povezuje*, v: *Vestnik*, 29.1. 1998, 7.

[5] A. Nana, R. Rituper, n. d., 7.

Glede morebitne nove katoliške škofije v Murski Soboti je leta 1998 G. Erniša dejal: »Ustanovitev škofije je interna zadeva katoliške Cerkve, ustanavlja se s soglasjem papeža in papeškega sveta. Pomurska škofija bo začela delovati na območju, kjer živijo pripadniki različnih veroizpovedi, predvsem evangeličani, in če bo ta škofija prispevala k še večji strpnosti in k dobremu sodelovanju med tema dvema Cerkvama, potem mi seveda tako zamisel pozdravljamo, navsezadnje tudi zato, ker bi bil škof najbrž iz naših krajev in mu ekumensko življenje ne bi bilo tuje. Upamo pa seveda, da ta škofija ni namenjena temu, da bi še bolj misijonarila med evangeličanskimi verniki. Na zadnjem občnem zboru evangeličanske Cerkve je bila tudi dana pobuda za ustanovitev evangeličanske škofije, torej da bi imeli namesto seniorja svojega škofa. Pristojnosti so enake, vendar pa tudi v tujini poznajo takšno rešitev.«[6]

Senior Erniša vidi največjo težavo evangeličanov v Sloveniji v upadanju članov evangeličanske Cerkve zaradi umrljivosti in nizke rodnosti: »Poleg finančnih problemov ostajajo problemi, ki izhajajo iz statističnih podatkov. Na prvem mestu je vedno večja umrljivost članov, kot je število novorojenih oziroma krščenih članov. Število članov naše Cerkve se zmanjša za sto na leto. Mešani zakoni sami po sebi niso problem, to postanejo za našo manjšinsko Cerkev, če iz teh zakonov zaradi neekumenskih predpisov večinske katoliške Cerkve ni več evangeličanskega nasledstva. Že vrsto let je razmerje med 'čistimi zakoni' (oba partnerja evangeličana) in mešanimi (eden evangeličan, drugi katoličan) ena proti tri. Občni zbor ni našel rešitve razen priporočila, da je potrebnih več posvetovalnih pogovorov z bodočimi novoporočenci. Morda bi bil umesten tudi pogovor s katoliško stranjo.« [7]

---

[6] Anketa, *Geza Erniša, senior evangeličanske Cerkve, v: Vestnik*, 25. 6. 1998, 9. Leta 2000 je Geza Erniša takole razmišljal o škofiji v Murski Soboti: »Pripravljamo novo ustavo in statut kot temeljna akta za škofijo, ki ju mora izglasovati še sinoda. Od leta 2001 naprej bo z istimi pristojnostmi, kot je bil sedaj senior, na čelu slovenske evangeličanske Cerkve škof. Ta naziv ni tuj v naših Cerkvah. S tem zaokrožujemo le svojo samostojnost. V evangeličanski Cerkvi z zanimanjem spremljamo dogajanja okrog novih škofij v katoliški Cerkvi. Zanima nas soboška škofija. Sam sem prepričan, da bo, če bo v Murski Soboti nastala škofija in če bo v tej škofiji škof, ki bo deloval v ekumenskem duhu in upošteval ekumensko pluralni prostor, sodelovanje lahko plodno in velik prispevek k ekumenskemu duhu. Slovenski evangeličani smo ponosni na svojo Cerkev in smo pripravljeni na priznavanje raznolikosti in upam, da nas bo tako razumela in obravnavala nasprotna stran. Zaradi medsebojnega poznavanja in skupnega življenja, kljub številnim dialogom in sodelovanju med obema Cerkvama, pa vseeno mislim, da bi s škofijo lahko uspešneje iskali konsenz in tudi učinkoviteje reševali povsem praktične probleme, s katerimi se srečujemo v življenju« (J. Votek, *»Cerkev in napake preteklosti«, Papež in evageličani*, v: *Vestnik*, 23. 3. 2000, 8).

[7] G. Erniša, *Problem evangeličanskega nasledstva, v: Večer*, 3. 4. 1998, 4.

Člani slovenske sinode smo z navdušenjem sprejeli pozdravni nagovor seniorja Erniša ob odprtju Slovenske sinode v Ljubljani. Manj prijetno pa smo se počutili ob izjavi v dnevniku *Večer* po papeževem obisku.[8]

V božično-novoletni poslanici leta 1999 je senior slovenskih evangeličanov Geza Erniša zaželel, da bi v letu 2000 s sestrsko katoliško Cerkvijo skupaj obhajali evharistijo oziroma sveto večerjo in tako podpis iz Augsburga počastili s slovesnim ekumenskim bogoslužjem.[9] Tako je ponovil in radikaliziral načelno željo predsednika Svetovne luteranske zveze, škofa Christiana Krauseja, ki zastopa 58 milijonov evangeličanov, in jo je Krause izrazil papežu Janezu Pavlu II. v Vatikanu, dober mesec dni po podpisu skupne *Izjave o opravičenju*, ko je dejal: »Želim si, da bi v edinosti, ki pomeni spravljeno različnost, Cerkve druga drugo priznale kot sestrsko Cerkev in bi naši člani imeli možnost udeležbe pri katoliški evharistiji in pri evangeličanski sveti večerji.«[10]

Glede svetega leta 2000 in skupnega bogoslužja ob spominu na skupno izjavo glede nauka o opravičenju, ki naj bi bila 25. junija 2000 v Murski Soboti, je senior Geza Erniša dejal: »Mi o letu 2000 ne govorimo kot o svetem letu, ampak o velikem jubileju krščanstva, in v tem jubilejnem letu pripravljata ti dve zgodovinski Cerkvi na slovenskih tleh skupno ekumensko bogoslužje na najvišji ravni, ki bo posvečeno jubileju krščanstva. Bogoslužje bo namenjeno in bo v čast podpisa deklaracije Opravičenja po veri lani 31. oktobra v Augsburgu, kjer je bil položen temelj, da ti dve Cerkvi kot spravljena različnost skupaj živita in delata, in bo 25. junija v Murski Soboti. Sodelovali bodo vsi najvišji predstavniki katoliške Cerkve z nadškofom Rodetom in naše Cerkve. V tem bogoslužju vidim poleg simbolike tudi pripravljenost skupnega nastopa, kajti ti dve Cerkvi lahko veliko prispevata k strpnejšemu sožitju med religijami. Tudi sedanjost kaže na to. Če Cerkev v pripadniku druge vere ne vidi sebi enakega in po Kristusovem učenju svojega brata in sestre, potem ni verodostojna

[8] Prim. *Navdušenje nad Slomškom, zadržanost do države in Cerkve; znane Slovence smo povprašali za mnenje o papeževem obisku in Slomškovem svetništvu*, v: *Večer* 20. 9. 1999, 5: »Nam evangeličanom je poimenovanje ljudi za svetnike nekaj tujega in ga ni v našem teološkem učenju. Ob zgodovinskih zaslugah škofa Slomška ne bi smeli spregledati Primoža Trubarja, ki je deloval že prej, v 16. stoletju, ko so bili prav tako odločilni časi za obstoj slovenskega naroda. Prvi papežev obisk je bil izrazito pastoralne narave in je gotovo pomenil promocijo za Slovenijo, sedanji pa je strogo konfesionalen in namenjen katoliški Cerkvi, ki bi zato morala prispevati več za pokrivanje materialnih stroškov, država pa manj. Sicer pa vsak tak obisk, papežev ali kateregakoli drugega državnika, spre slovensko javnost in tudi ta jo je.«

[9] Prim. B. Žunec, *Cerkev je na trgu mnogih religioznih ponudb*, v: 27. 12. 1999, 2. V katoliški Cerkvi gre tu za težka teološka vprašanja, ki niso toliko praktične marveč dogmatične narave.

[10] *Srečanje predsednika in papeža*, v: EL 28 (1999), 12,3.

v času in prostoru, v katerem deluje. S tem bomo slovesno zaznamovali podpis deklaracije in papeževo prošnjo za odpuščanje. «[11]

5.2. Mag. Ludvik Jošar

Mag. Ludvik Jošar je urednik *Evangeličanskega lista,* pisec uvodnikov, ki nakazuje teološko smer evangeličanske Cerkve v Prekmurju, in je najbolj vešč evangeličanski teolog v Sloveniji. Zato so njegove misli zelo pomembne, saj zelo dejavno oblikujejo teološko misel slovenskih evangeličanov in ustvarjajo javno mnenje med evangeličani.

Ob veliki noči leta 1992 je mag. Ludvik Jošar dal dokaj odmeven intervju za tednik *Vestnik,* ki izhaja v Murski Soboti. Zaustavimo se ob, za nas katoličane, delikatnih izjavah. Med drugim je sogovornik Štefan Smej zapisal: »Namen protestantizma nikoli ni bila uniformiranost, pravi gospod Jošar. Tisto, česar ne pove je bolj slišno, kot to, kar pove. Glasi pa se: na silo poenotiti hočejo samo katoliki, mi lahko živimo tudi z razlikami, pri nas institucionalizacija ni pogoj vere.«[12] Nato se novinar Smej spusti na področje Marijinega devištva in Jošarja sprašuje: »Doktor Drewermann trdi, da ni bilo nikakršnega deviškega rojstva Jezusa, uradna katoliška Cerkev pa pravi, da je bila Marija devica, če citiramo teološke knjige, 'ante partum, in partu et post partum' (preden je rodila, med rojevanjem in po rojevanju)«. Jošar mu odgovarja: »Poznam te težave. Zdaj ima (op. V.Š. Drewermann) vse prepovedano, vse delovanje, nadrejeni škof Dagenhardt mu je prepovedal. Kar pa se mene osebno tiče, te vere, da je bilo Jezusovo spočetje deviško, brez fizičnega očeta, nisem nikoli sprejemal. Njegovo spočetje je bilo normalno spočetje, kakor je spočetje vsakega drugega otroka. Izpovedi o spočetju po Svetem Duhu so prišle v Sveto pismo šele pozneje.«[13] Glede Marijinega češčenja v istem pogovoru Jošar trdi: »Marijina pobožnost je pri katoličanih enako velika, če ne še večja, kakor odnos

---

[11] J. Votek, *»Cerkev in napake preteklosti«, Papež in evangeličani,* v: *Vestnik,* 23. 3. 2000, 8. Ekumensko bogoslužje v počastitev izjave o opravičenju je bilo v evangeličanski cerkvi v Murski Soboti, 25. junija 2000. Evangeličansko-katoliškega bogoslužja se je udeležilo deset predstavnikov obeh cerkva. »Katoliško Cerkev v Sloveniji so zastopali nadškof in metropolit dr. Franc Rode, mariborski škof dr. Franc Kramberger, dekani pomurskih dekanij, dr. Stanko Janežič, dr. Bogdan Dolenc, dr. Vinko Škafar, Jože Vinkovič in murskosoboški župnik Martin Horvat. Zastopstvo evangeličanske Cerkve je vodil senior Geza Erniša« (K.S., *»Gradimo Cerkev z molitvijo«,* v: *Družina* 49/2000/, 27,1). Ko oddajamo sestavek v tisk, še ni izšla julijska številka *Evangeličanskega lista,* ki bo gotovo poročal o evangeličansko-katoliškem bogoslužju v Murski Soboti. Junijska številka *Evangeličanskega lista* je prinesla samo fotografijo dr. Franca Rodeta in seniorja mag. Gego Erniša med ekumenskim bogoslužje (EL 29/2000/, 6,3).

[12] Š. Smej, *Bog noče biti daleč,* v: *Vestnik,* 16. 4. 1992, 7.

[13] Š. Smej, n. d., 7.

do Boga. Dodatno pa je zdaj prišel še ta papež s Poljskega. Zanje je to dogma, katoliški duhovnik mora v to verovati, če ne, leti.«[14] Škoda, da Ludvik Jošar ni o tej izzivalni in delikatni temi, ki katoličanom veliko pomeni, našel primernejših besed, s katerimi bi izpovedal svoje nestrinjanje s katoliško dogmo (versko resnico). Zadnji odgovor ne izraža katoliškega nauka, saj češčenja Boga ne enačimo s češčenjem Marije.

Pet let pozneje je bil spet objavljen dolg pogovor z mag. Ludvikom Jošarjem v sobotni prilogi *Dela.* Pogovor je tehten, v njem Ludvik Jošar pove, da je študiral tudi na katoliški teološki fakulteti v Ljubljani. Intervju razodeva Jošarjevo visoko izobrazbo in kulturo. Glede sodelovanja z drugimi verskimi skupnostmi Jošar pravi: »Sodelovanje med našimi Cerkvami ni posebej dobro. Največkrat se srečujemo ob ekumenskih obredih s katoličani, ker jih je največ. Žal pa nam je, da ni boljšega sodelovanja ... Ne vem, zakaj je tako. Ni pa nobene verske vojne.«[15] Novinarka Jožica Grgič je še povprašala Jošarja o morebitnem srečanju z ljubljanskim nadškofom Rodetom. Jošar je odgovoril, da se še ni srečal in da se najbrž kmalu ne bo. »Tam, kjer je katoliška Cerkev izrazito večinska, ne najde časa, po mojem tudi ne volje, da bi se kaj pogovorili. Na višji stopnji pa so teološki pogovori z luteransko in katoliško Cerkvijo precej napredovali. Te pogovore usklajuje Svetovna luteranska zveza, ki deluje v Švici in združuje vse evangeličanske Cerkve sveta. Teh je okrog 120.«[16]

5. 3. Geza Filo, evangeličanski duhovnik v Ljubljani

Zaradi zaposlitve v ljubljanski evangeličanski občini je Geza Filo, evangeličanski duhovnik, osrednjim slovenskim novinarjem in medijem najbližji in zato ga tudi najlažje dobijo za pogovor.

Neva Železnik je leta 1992 priobčila intervju v mesečniku *Aura.* Intervju je zanimiv tudi za katoliškega bralca. Na koncu, ko se izreka o političnem delovanju Cerkve in splavu, postaja nestrpen in pravi: »Nobena Cerkev na svetu se ne bi smela ukvarjati s politiko ... Sploh pa bi nobena Cerkev na ravni družbe ali stranke svojih vernikov ne smela - kot pri nas - na primer tako nasilno agitirati zoper splav. Splav ni stvar Cerkve, splav je stvar ženske in moškega, je stvar zakonskega para in končno stvar medicine. Nevzdržno je, da rimokatoliki svoje mnenje vsiljujejo drugim. Naj se ga držijo sami, torej vsi verniki, druge ljudi pa naj pustijo živeti po njihovi meri. S svojo nasilnostjo postajajo vse bolj podobni najbolj zagrizenim komunistom, ki niso prenesli drugače mislečih.«[17]

---

[14] Š. Smej, n. d., 7.

[15] J. Grgič, *Človek ne more vsak dan čepeti v cerkvi,* v: *Delo. Sobotna priloga,* 30. 10. 1997, 31.

[16] J. Grgič, n. d., 31.

[17] N. Železnik, *Smo edina Cerkev, ki priznava žensko duhovništvo,* v: *Aura* 1992 , 8, 12.

Drugi pogovor z Gezo Filom, ki ga je imela leta 1993 Maja Megla ob dnevu reformacije v tedniku *Mladina,* je poln posploševanj in netoleranten glede celibata, katoliškega zavračanja splava, kontracepcije, urejanja odnosov z državo in katoliških dogem. Glede katoliške dogme o brezmadežnem spočetju Device Marije pravi. »Te dogme nimamo in tudi kulta Marije ne gojimo: Brezmadežno spočetje je zelo diskutibilno. Virov je premalo, zato ga teološka diskusija lahko interpretira na različne načine. Sodobna evangeličanska teologija trdi, da je bilo spočetje naravno in biološko. (Op. V. Š.: Tu G. Filo meša Marijino in Jezusovo spočetje oziroma Marijino brezmadežno spočetje in Marijino devištvo.) Pravzaprav pa je za vero kristjana zgodba o spočetju najmanj pomembna. Marija je bila Jezusova mati, vendar je kultno zaradi tega ne povišujemo. Tudi kulta svetnikov ne častimo. Verniki evangeličanske Cerkve molimo samo Boga.«[18]

O celibatu duhovnikov pravi: »Celibat ni svetopisemski pojem. Nikjer v Bibliji ni zapisano, da se duhovniki ne smejo poročiti. V Svetem pismu celo apostol Pavel svetuje duhovnikom prve krščanske Cerkve, naj si ustvarijo družino. V sedmem poglavju prvega pisma Korinčanom pravi: 'Povem pa neporočenim in vdovam, da je zanje dobro, če ostanejo kakor jaz. Če pa se ne morejo obvladati, naj se poročijo, ker je bolje, da se poročijo, kakor da bi jih žgalo.' Celibat v katoliški Cerkvi je prepoved, ki posega v biološko stran človeka in ima nanj ogromen psihični vpliv. Vemo, kakšna nemorala lahko iz celibata izhaja. Zato se raje vprašajmo, kako je prišlo do celibata. Duhovniki spočnejo otroke, ki jih nato ne priznajo. Seksualnost je del biološke zgradbe človeka, ki jo je brez deviantnih posledic nemogoče izničiti.«[19]

Glede ciljev ekumenizma pa G. Filo pravi: »S protestantskega vidika (je ekumenizem) medsebojno priznanje v različnosti, kot telo, ki ima različne ude. Katoliški ekumenizem gre v tej smeri, da bomo vsi eno, kar lahko razumemo tudi, da bodimo vsi katoličani. To je seveda nemogoče. Vsak človek izraža vero na zanj značilen način. Najprej mora priti do medsebojnega priznanja, da sem jaz, v očeh uradne katoliške Cerkve, duhovnik. Sedaj nisem ...«[20]

Dr. Bogdan Dolenc, docent na Teološki fakulteti v Ljubljani, je za *Mladino* napisal pojasnilo k pogovoru z Gezo Filom, ki mu je v rokopisu dal naslov *Nauk katoliške Cerkve ni bil ustrezno prikazan* - in *Mladina* ga je med pismi bralcev objavila pod naslovom *Bratje krivoverci.* Napisal je kar osem pojasnil. Zazdelo se mu je celo, da nekatera vprašanja »razodevajo neznanje in podtikanje«.[21] Pojasnilo je končal: »Na tem mestu ni

[18] M. Megla, *Bratje krivoverci*, v: *Mladina* 1993, 42, 23.
[19] M. Megla, n. d., 23.
[20] M. Megla, n. d., 26.
[21] B. Dolenc, *Bratje krivoverci,* v: *Mladina,* 1993, 48, 2.

mogoče obravnavati vsega, česar se g. Geza Filo v pogovoru mimogrede dotika. Že od leta 1967 dalje obstaja mednarodna katoliško-luteranska komisija, ki išče skupne točke in je dosegla številna soglasja. V smislu takšnega 'dialoga resnice in ljubezni', ki poteka na svetovni ravni, si želimo tudi pri nas nadaljnjih dobrih stikov z brati evangeličani in pravoslavnimi. Zato nas boli, če je resnica prikrajšana in prikrojena«[22].

Zato je katoliške bralce slab mesec pred podpisom skupne izjave o opravičenju med katoliško Cerkvijo in visokimi predstavniki Svetovne luteranske zveze, ki je bil 31. oktobra 1999, toliko bolj neprijetno presenetil daljši intervju z Gezo Filom, ki je izšel 30. septembra 1999 v *Slovenski panorami* pod naslovom *Doba protireformacije*. Najprej Filo zelo skritizira »pompoznost« papeževega obiska, nato »velike apetite katoliške Cerkve« do določenega premoženja in se izrazi zelo kritizersko o ljubljanskem nadškofu in metropolitu dr. Francu Rodetu. Izjave so zelo pavšalne, nedorečene, napadalne, nekatere tudi neteološke in neekumenske, ki pa zaradi ideološkega časopisa ne zaslužijo celostnega odgovora. Zdi se, da je uredništvo *Slovenske panorame* pod vplivom »antikatoliškega afekta« zavzeto za komunistično diferenciacijo (ločevanje) Cerkva, ki je bilo pri liberalcih navzoče že ob koncu 19. stoletja kot »ločevanje duhov« in je katoliški Cerkvi nenaklonjeno. Škoda, da je Geza Filo na izzivalna vprašanja odgovarjal tako poenostavljeno, saj taki intervjuji ne morejo pospeševati dialoga in ekumenizma.[23]

5. 4. Jana in Vili Kerčmar, duhovniški par

Odkar je evangeličanska Cerkev v Sloveniji dobila prvo duhovnico, Jano Kerčmar, ki je bila 24. junija 1984 inštalirana za »stalno ali redno duhovnico« v Gornjih Petrovcih v Prekmurju, ji je bilo posvečeno veliko medijske pozornosti. Sicer je znano, da se je službovanje duhovnice Jane Kerčmar v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem začelo že julija 1978. Zanimivo, da je *Evangeličanski list* objavil poročilo, da je bil pri inštalaciji navzoč tudi katoliški župnik Ivan Camplin,[24] ki je izrekel čestitke in dobre želje.

Glede sodelovanja med evangeličani in katoličani Jana Kerčmar pravi: »V naši cerkveni občini so evangeličani v veliki večini. V drugi so lahko v večini katoličani. V Dolencih je župnik, nekaj let starejši od naju z možem, s katerim se zelo dobro razumeva. V naši cerkveni občini je star župnik, ki se tudi večkrat ustavi pri nas na obisku. Na enem od takih obiskov sva mu z možem predlagala, da bi naredili skupni zaključek ve-

[22] B. Dolenc, n. d., 3.
[23] Prim. N. Ručna, *Doba protireformacije?*, v: *Slovenska panorama*, 30. 9. 1999, 1, 4-6.
[24] Prim. *Sprejemamo vas z odprtimi rokami in srci*, v: EL 13 (1984), 7, 4.

roènega leta, saj hodijo katoliški in evangeličanski otroci skupaj v šolo, skupaj se igrajo in prijateljujejo. Takoj se je strinjal. Z možem sva pripravila program. Imeli smo kviz, deklamacije, igrali smo badminton. Spekla sem ogromno skledo kokic, v vedru pripravila sok, druge mame pa so prinesle pecivo. Razmnožila sem pesmi, ki smo jih peli pri verouku, in jih razdelila vsem. Najprej sem jih nekajkrat sama zapela, nato so pritegnili tudi katoliški otroci in župnik. Vsi skupaj smo tako veselo popevali, da je kar grmelo. Na koncu nama je èestital in rekel: 'Odkrito vam povem, da me je bilo strah. Sploh si nisem mogel predstavljati, da bo tako dobro izgledalo'.«[25]

Ob dnevu reformacije leta 1995 je izšel *v Nedelu* pogovor z zakonskim duhovniškim parom Jano in Vilijem Kerčmarjem. Na vprašanje glede sodelovanja evangeličanske Cerkve z drugimi Cerkvami v Sloveniji in o njihovih odnosih sta zakonca Kerčmar odgovorila: »Slovenska evangeličanska Cerkev je samostojna. Vključena je v Svetovno luteransko zvezo, ki ima sedež v Ženevi in ima samo organizacijsko in povezovalno vlogo, ne daje pa nam nobenih navodil za delo. Slovenski evangeličani poskušamo delovati in sodelovati z drugimi Cerkvami na ekumenskem področju. Vendar gre v praksi skoraj izključno za sodelovanje med Cerkvami na lokalni ravni. Izjema so nekatera srečanja, ki so širšega pomena. To je na primer praznik krščanske edinosti v januarju, ko katoličani in evangeličani skupaj molimo za edinost kristjanov. Vsako leto v juliju je tudi ekumensko mladinsko 'srečanje'.«[26]

Glede možnega sodelovanja med rimskokatoliško in evangeličansko Cerkvijo pa pravita: »Mi bi se morda pogovarjali, vendar bi morali imeti za pogovor partnerja. Ko smo inštalirali našega novega seniorja Gezo Ernišo iz Gornjih Slavečev, smo na slovesnost povabili tudi gospoda Šuštarja. Na žalost je namesto njega prišel samo pozdravni telegram z opravičilom.«[27]

5. 5. Kaplanki Violeta Vladimira Mesarič in Simona Prosič

Leta 1997 sta končali teološki študij drugi dve ženski iz evangeličanske Cerkve v Sloveniji. Violeta Vladimira Mesarič je študirala na protestantski Teološki fakulteti Matija Vlačić - Ilirik v Zagrebu, Simona Prosič pa na evangeličanski Teološki fakulteti v Bratislavi. Mesaričeva je vzporedno ob teološkem študiju končala tudi prvi del študija cerkvene glasbe na katoliškem Inštitutu za cerkveno glasbo Albe Vidaković v Zagrebu. Obe diplomantki evangeličanske teologije sta bili 1. marca 1998 v Gornjih Slavečih ordinirani za opravljanje duhovniškega poklica.[28] Ordi-

[25] M. Megla, *Prva in edina,* v: *Mladina* 1993, 42, 30.

[26] I. Gerenčer, *Evangeličanska Cerkev ni majhna, le članov ima malo, v: Nedelo,* 29.10.1995, 14.

[27] I. Gerenčer, n. d., 14.

[28] Prim. *Naj pošlje delavce na svojo žetev,* v: EL 27 (1998), 3, 3.

nacije se je udeležil tudi mariborski kanonik dr. Stanko Lipovšek, ki je ordinirankama izrekel čestitke. O obeh mladih evangeličanskih kaplankah so se mediji ponovno razpisali.

O razlikah med evangeličansko in katoliško Cerkvijo pravi Prosičeva, da evangeličanska jemlje za merilo življenja Biblijo, medtem ko katoliška Cerkev daje poudarek tradiciji. Glede splava pa razmišlja: »Poglejte, naša Cerkev ne nasprotuje splavu. To ne pomeni, da ga v vsakem primeru in trenutku zagovarja. Odločitev ženske zanj je odvisna od številnih okoliščin. Gotovo je upravičen in rešitev za žensko, če je ogroženo njeno zdravje ali celo življenje.«[29]

Mesaričeva poudarja, da je zagrebška protestantska Teološka fakulteta, kjer je študirala, »zelo ekumensko naravnana,«[30] saj na njej predavajo tudi katoliški teologi. Urednik sobotne priloge *Večera* je Mesaričevi ponudil, da je napisala potek svojega tedna od 26. do 30. decembra 1997 v rubriki *Od petka do petka*. Članek je napisan prijetno in toplo. Glede celibata je veliko strpnejša in predvsem objektivnejša od ljubljanskega duhovnika Geze Fila. Mesaričeva piše: »Evangeličanska Cerkev ne zagovarja celibata kot obvezo oziroma pogoj za opravljanje božjega poslanstva. Pravi smisel celibata je v prostovoljni predaji človeka Bogu, kar bi morala biti stvar svobodne odločitve človeka, ne pa zakonski predpis Cerkve. Tudi v evangeličanski Cerkvi imamo duhovnike, ki živijo v celibatu, za katerega so se odločili povsem svobodno, na primer na Bavarskem jih je okrog 40 (res je, da gre pri tem pretežno za duhovnike, ki so prišli iz katoliških vrst k evangeličanom). Menim, da so Cerkvi potrebni oboji. Problem pa lahko nastane, da se s tem, ko se povzdiguje celibat, zanemarita pravi partnerski odnos in družina. Mislim, da se boste strinjali z menoj, da so prav zdrava družina in pristni, prijateljski in vendar spoštljivi medsebojni odnosi, polni očetovske in materinske ljubezni, tisti, ki dajejo zdrave temelje za vse življenje. Mislim, da težko učiš druge o tistem, kar bi ti samemu bilo prepovedano.«[31]

---

[29] I. Gerenčer, *Veseli dušni pastirici*, v: *Slovenske novice*, 14. 5. 1998, 10.

[30] I. Gerenčer, n.d., 10.

[31] V. V. Mesarič, *Ti dnevi so bili zmeraj nekaj posebnega*, v: Večer *Od petka do petka*, 31.12.1997, 33. Tukaj bi rad poudaril, da so tudi prekmurski evangeličani imeli v tem stoletju diakoniso Marijo Üllen (1909 - 1931), ki je bila zelo perspektivna nabožna pesnica, prevajalka in pisateljica, pa je žal zaradi tuberkuloze prezgodaj umrla. »V spomin ob prezgodnji smrti ji je prijateljica in prav tako diakonisa Vilma Jonaš napisala daljšo pesem, ki je bila objavljena *v Duševnem listu* maja 1932 in ima naslov: Jonaš Vilme diakonise slobod od preminoče svoje pajdaškinje Üllen Mariške diakonise« (F. K., *Literarni začetki diakonise Marije Üllen, v:* EK 1995, 77. Marija Üllen je bila rojena v Martjancih leta 1909. Leta 1928 je bila sprejeta med gojenke diakonis v Novem Vrbasu, kjer se je »usposabljala za delo z otroki in verouk, kakor tudi za razna druga opravila v cerkvi« (F. K., n. d., 77). Sicer pa so poleg neporočenih diakonis znane v novejšem času tudi različne evangeličanske, reformirane in anglikanske redovnice in

Optimistična kaplanka Mesaričeva je nakazala v svojem gornjem zapisu, da se pripravlja na Evropsko srečanje mladih kristjanov ob novem letu 1998 s taizejskimi brati na Dunaju. »To je tudi enkratna priložnost, da vzpostavimo prijateljske vezi z mladimi iz Evrope in z drugih kontinentov ... Vsekakor se veselim tega doživetja.«[32] Svoje vtise z ekumenskega taizejskega srečanja od 27. 12. 1997 do 2. 1. 1998 na Dunaju je Mesaričeva popisala v *Evangeličanskem listu.* »Na pot smo se odpravili z rimskokatoliško mladino iz Murske Sobote z dvema avtobusoma ... Sama sem lani (1997) v avgustu preživela teden dni v Taizéju v Franciji, tako da sem na Dunaj odšla že z nekaj izkušnjami in posebno velikim veseljem ... Mladi iz evangeličanske Cerkve smo bili skupaj z rimokatoliki in pravoslavnimi verniki nastanjeni po župnijah, šolah ali na domovih. Našo skupino šestih evangeličanov iz Pomurja je gostila rimskokatoliška župnija Lichtentall ... Ta srečanja so lep primer za to, da ekumenizem živi in da ni potrebno nič drugega kot odprto srce, ljubezen in spoštovanje svojega bližnjega.«[33]

Zdi se, da so vse tri evangeličanske duhovnice bolj odprte za ekumenizem kot nekateri njihovi kolegi duhovniki.

6. Nekateri konkretni vidiki ekumenizma v evangeličanski Cerkvi

Omenimo še nekatera ekumenska dejstva, ki jih navaja evangeličanski tisk.

6.1. Ekumenski pogovori in Teden krščanske edinosti

Evangeličanski list in *Evangeličanski koledar* skoraj vsako leto redno in naklonjeno poročata o ekumenskih pogovorih v Prekmurju in o molitveni osmini v Tednu krščanske edinosti.

6.1.1. Ekumenski pogovori

Ekumensko delo je po 2. vatikanskem cerkvenem zboru dobivalo postopno nove razsežnosti. Tako je tudi katoliški Slovenski ekumenski svet, da bi spodbujal posameznike in krščanska občestva k živemu zanimanju za rast krščanske edinosti, začel pod vodstvom dr. Stanka Janežiča organizirati leta 1972 ekumenske pogovore. Že leta 1975 so ekumenske pogovore, na pobudo ekumenske skupine iz Maribora, prvič priredili v Prekmurju. Od takrat do danes prirejajo vsako leto ekumenske pogovore ka-

---

redovniki (Marijine sestre v Darmstadtu, bratje v Taizéju itd.). Tako tudi protestantizem, kot omenja Mesaričeva, vse bolj sprejema celibat kot vrednoto.

[32] V. V. Mesarič, *n. d., 33.*

[33] V. V. Mesarič, *Evropsko srečanje mladih* v: EL 27 (1998), 1, 9.

toliška in evangeličanska Cerkev, ki so se jima navadno pridružili binkoštniki in nekajkrat tudi adventisti.

Evangeličanski list redno vsako leto poročalo o ekumenskih pogovorih. Udeleženci prvih pogovorov leta 1975, ki so bili v Kančevcih, s temo *Kristus osvobaja in zedinjuje,* so po končanih pogovorih še obiskali tri bogoslužne prostore. »Najprej so se ustavili v Selu pri znameniti romanski rotundi, nato so obiskali evangeličansko cerkev v Selu in nazadnje molitveni dom binkoštnih vernikov v Fokovcih.«[34]

Sredi maja leta 1976 je ekumenska mladinska skupina iz Maribora pripravila popoldansko ekumensko srečanje v Martjancih. Evangeličanski poročevalec je srečanje pohvalil in obenem omenil »pomanjkljivosti«, ki bi se jih bilo dobro po njegovem izogibati. Med drugim piše: »Pri skupnem očenašu v cerkvi se je ekumenska povezanost najbolj občutila. Ta povezanost se je nadaljevala na dvorišču martjanskega župnišča ob prijetnem razgovoru in pesmi. Za evangeličanskega opazovalca pa je to lepo in potrebno ekumensko srečanje kljub prisrčnosti imelo majhno napako. Evangeličanski opazovalec je namreč začuden, kako to, da ob ekumenski božji službi katoliška stran očenaš še vedno moli brez zaključka 'Ker tvoje je kraljestvo in moč in slava na veke amen. (Op. ur.: Žal tudi novo ekumensko Sveto pismo v Matejevem evangeliju ne vsebuje tega zaključka pri očenašu, čeprav je to bila izrecna želja in zahteva zastopnikov evangeličanov, ki so sodelovali pri pregledu ekumenske izdaje Sv. pisma.) Prav tako je evangeličanski opazovalec začuden, zakaj se v tako besedno ekumensko službo mora vnesti pesem o Mariji kraljici. Take 'napake' nekako puščajo 'madeže' na teh lepih srečanjih, ki so prav gotovo namenjene za čim boljše medsebojno razumevanje in sodelovanje med katoličani in evangeličani.«[35]

Naslednji ekumenski pogovori v Prekmurju so bili v Pečarovcih, kjer je bilo navzočih nekaj evangeličanskih duhovnikov, med njimi tudi študent teologije iz Tešanovcev Geza Erniša,[36] sedanji senior.

Tretje ekumensko srečanje v Prekmurju je bilo v evangeličanski cerkveni občini v Bodoncih, kjer je domača številna mladinska skupina zelo zavzeto sodelovala pri božji službi.[37] Evangeličanski poročevalec piše, da so se udeleženci »razšli z različnimi vtisi. Marsikateri evangeličan je bil prijetno presenečen nad bogastvom katoliške maše in jo je morda prvič v življenju doživljal; marsikateri katoličan je prvič spoznal evangeličansko bogoslužje in v njem bogastvo skupne pesmi in oznanjevanje božje bese-

[34] *Ekumensko srečanje mladih,* v: EL 5 (1975), 7, 6.
[35] *Mladinsko ekumensko srečanje,* v: EL 5 (1976), 5, 8.
[36] *Ekumensko srečanje v Pečarovcih,* v: EL 5 (1976), 7, 5.
[37] Prim. *V ospredju tisto, kar nas združuje, Uspelo ekumensko srečanje na Goričkem,* v: EL 6 (1977), 7, 1.

de ... Toliko novega je bilo doživeto, toliko dobrih smernic za praktični ekumenizem postavljenih.«[38]

Leta 1978 so bili ekumenski pogovori v Murski Soboti (v evangeličanski in katoliški župniji). Tema je bila: *Naloge ekumenizma v naši stvarnosti.*[39] Leta 1979 na Cankovi s temo: *Krst - vez edinosti. Evangeličanski list* prinaša poročilo na celi strani[40] in poudarja, da je cankovska župnija vzor ekumenskega sožitja. Tudi v vseh naslednjih letnikih *Evangeličanskega lista*[41] so včasih daljša, drugič krajša poročila. Tudi *Evangeličanski koledarji* v rubriki *Kronika* redno poročajo o ekumenskih pogovorih v Prekmurju, tega pa ne delajo tako redno *Stopinje*, katoliški koledar za pomurske dekanije.

6.1.2. Teden krščanske edinosti

V *Evangeličanskem koledarju* iz leta 1968 lahko preberemo, da je bilo v Ljubljani (v cerkvi sv. Cirila in Metoda) v Tednu krščanske edinosti leta 1967 ekumensko bogoslužje, ki sta se ga udeležila »senior Aleksander Kerčmar in duhovnik Vladimir Miselj. Bili smo gosti katoliške Cerkve.«[42]

Leto pozneje pa že beremo, da je bilo ekumensko bogoslužje leta 1968 poleg v Ljubljani tudi v Murski Soboti. »Srečanja z rimokatoličani so se v

---

[38] *V ospredju tisto, kar nas združuje,* 6.

[39] *Krst - vez edinosti,* v: EL 8 (1979), 7, 5.

[40] Prim. EL 7 (1978), 7,5.

[41] Prim. *450 let augsburške veroizpovedi, (Puconci),* v: EL 9 (1980), *7,4; Prihodnost, polna svetlobe* (Ženavlje).Tema: *Sveti Duh in krščanska zrelost, v:* EL 10 (1981), 7, *6; Skrivnost, od katere živi Cerkev.* Tema: *Evharistična znamenje edinosti,* (Grad), v: EL 11 (1982), 7, 5*; Srečanje z Lutrom.* Tema: *Pomen Martina Lutra za krščanstvo* (Križevci v Prekmurju), v: EL 12 (1983), 7, 6; *Srečanje s Svetim pismom.* Tema: *Sveto pismo in ekumenizem* (Moravske Toplice), v: EL 13 (1984), 7, 5; *V koreninah slovenske kulture je božja beseda.* Tema: *Ciril in Metod - učitelja vere in kulture* (Murska Sobota), v: EL 14 (1985), 7, 2; *Veliki Slovenec in kristjan.* Tema: *Primož Trubar* (Gornji Petrovci), v: EL 15 (1986), 7, 5; *... Za življenje z več človečnosti ...* Tema: *Od greha k spravi, v:* EL 16(1987), 7, 2; *Ekumenski pogovori.* Tema: *Tisoč let ruske Cerkve* (Radenci), v: EL 17 (1988), 7, 5; *Hočem živeti.* Tema: *Cerkev in bolniki* (Bodonci) v: EL 17 (1989), *7, 2; Za srečen zakon in za srečno družino.* Tema: *Zakon in družina* (Bogojina), v: EL 19 (1990), 7, 2; *Ekumenski pogovori.* Tema: *Duhovniške službe* (Gornji Slaveči), v: EL 20 (1991), 7, 4; *Ekumenski pogovori.* Tema: *Ekumenizem danes* (Turnišče), v: EL 21 (1992), 6, 7; *Moj in naš mir.* Tema: *Kristjani in mir* (Kančevci), v: EL 22 (1993), *7, 9; Srečanje v parku.* Tema: *Mladi in družina* (Puconci), v: EL 23 (1994), 7, 10; *Ekumenski pogovori.* Tema: *Sprava, strpnost in ekumenizem* (Kančevci), v: EL 24 (1995), *7, 9; Ekumenski pogovori.* Tema: *Mladi in Sveto pismo* (Moravske Toplice), v: EL 25 (1996), 7, 10; *Ekumenski pogovori.* Tema: *Sprava in edinost med Cerkvami (*Odranci), v: EL 26 (1997), 8. 3; S. Prosič, *Skupaj v leto 2000* (Gornji Slaveči), v: EL 27 (1998), 7,8; S. Sever, *Mladi v Pertoči o soli in luči* (Pertoča), v: EL 28 (1999), 9, 9.

[42] *Kronika,* v: EK 1968, 28.

minulem letu v okviru molitvene osmine pomnožila. Tako smo se srečali pri skupnem bogoslužju v Ljubljani v naši in katoliški in v Murski Soboti v katoliški cerkvi. Poleg tega pa tudi na duhovniškem shodu katoliških duhovnikov v Beltincih, kamor je bil povabljen naš senior in kjer je bilo po referatu dekana soboške dekanije g. J. Smeja podčrtano, da se srečujemo, ker sta takšno bratsko srečanje in dialog teološko utemeljena, ker se želimo bolje spoznati, ker imamo skupne probleme. Danes smo voljni skupno poiskati tisto, kar nas druži, in premostiti tisto, kar nas loči. Živo nam je v zavesti, da pravega ekumenizma brez notranjega spreobrnjenja ni in ne bo.«[43]

Leto 1977 je bilo še posebej razgibano, saj so v Tednu krščanske edinosti sodelovali evangeličanski duhovniki na različnih krajih pri ekumenskih bogoslužjih.[44] Na isti strani je tudi omenjeno, da je katoliška Cerkev ustanovila Ekumenski svet in da se je zasedanja sveta udeležil pomožni duhovnik v Ljubljani Vlado Miselj. Veliko podrobneje pa poroča vsako leto o ekumenski molitvi v Tednu krščanske edinosti *Evangeličanski list.* Tukaj tudi dodajmo, da slovenski evangeličanski tisk naklonjeno poroča o Taizéju in mladinskih srečanjih s taizejskimi brati.

6. 2. Protestantski katekizem

Velika kulturna in verska, predvsem pa krščanska pridobitev za slovenski prostor je *Protestantski katekizem,* ki ga je prevedel katoliški duhovnik Roman Štus in sta ga izdali evangeličanska Cerkev v Sloveniji in založba ČZP Enotnost. *Protestantski katekizem* je poln ekumenske odprtosti in širine in zato se strinjamo s trditvijo deželnega škofa dr. Gerharda Heintzeja, da kot takšen, zaradi dušnopastirske in ekumenske smeri »povezuje vero in življenje.«[45] Zato bo lahko, kot piše *v Spremni besedi* Geza Filo,[46] »plodno branje tako za posameznika kot za družino«. Evangeličanska Cerkev v Sloveniji je tako dobila odličen učbenik krščanske vere. Edino, kar *v Protestantskem katekizmu* moti, je zadnje besedilo v knjigi *Beseda knjigi - knjiga narodu* Draga Kuharja (1954 - 1997), veščega polemika, ki pa ni ekumensko.[47]

[43] *Kronika,* v: EK 1969, 30-32.
[44] Prim. EK 1978, 3.
[45] G. Heintze, *Spremna beseda k nemški izdaji, v: Protestantski katekizem,* Ljubljana 1995.
[46] G. Filo, *Spremna beseda, v: Protestantski katekizem, 6.*
[47] D. Kuhar je nekaj let pisal zelo strupene eseje v *Delavski enotnosti,* kjer je bil skorajda negativno razpoložen do vsega katoliškega. Prim. D. Kuhar, *Ekumenizem, v: Delavska enotnost,* 19. 7. 1995, 5.

6. 3. Svet krščanskih Cerkva v Sloveniji

Ustanovitev Sveta krščanskih Cerkva v Sloveniji 13. 12. 1995 je *Evangeličanski list* komentiral takole: »Nujnost tesnejšega sodelovanja med krščanskimi Cerkvami v Sloveniji že dolgo časa narekuje ustanovitev posvetovalnega telesa. Pri Slovenski škofovski konferenci sicer že 30 let deluje Ekumenski svet, vendar vključuje le rimskokatoliške člane. Te dni sta se končno uresničili skupna pobuda in želja: ustanovljen je Svet krščanskih Cerkva (SKCS). Sestavljajo ga zastopniki rimskokatoliške, evangeličanske in srbske pravoslavne Cerkve v Sloveniji. Med njegove glavne naloge spadajo medsebojni dialog, ekumensko povezovanje in sodelovanje.«[48]

Ob prvi redni seji, ki je bila 19. 11. 1996, je *Evangeličanski list poročal:* »Glavne teme pogovorov so bile:

a) novi zakon o verskih skupnostih (pripombe k osnutku);

b) odnosi med Cerkvami - članica sveta;

c) priprava na začetek novega tisočletja - obhajanje 2000-letnice Jezusovega rojstva;

d) ekumensko zborovanje v Gradcu (Avstrija) leta 1997;

e) obhajanje ekumenske molitvene osmine (januar 1997) na temo 'sprava'.

Že sami pogovori so pokazali, da na Slovenskem ni verske nestrpnosti, da si Cerkve, kolikor je to možno, druga drugi pomagajo. Vsaka sicer ostaja na 'svojem bregu', toda ravno ekumensko sodelovanje je znamenje graditve mostu.«[49] Iz zapisov je zvenela navdušenost zaradi ustanovitve Sveta krščanskih Cerkva v Sloveniji in upanje, da bo Svet pospešil skupno hojo naproti Kristusu, ki je vez edinosti. Žal Svet krščanskih Cerkva v Sloveniji takoj ni zaživel. Zato je glavni urednik *Evangeličanskega lista* leta 1998 poimenoval *Ekumenski svet krščanskih Cerkva v Sloveniji* »mrtvorojeno dete«.[50] Od leta 2000 (23. februarja) je predsednik Sveta krščanskih Cerkva Slovenije ljubljanski evangeličanski duhovnik mag. Geza Filo, ki je zaradi dogovorjene rotacije v tej vlogi zamenjal dr. Bogdana Dolenca .[51]

7. Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar

Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar, ki je bilo ustanovljeno 12. oktobra 1994, je laična organizacija, ki ji predseduje prof. dr. Oto Norčič. Društvo ima sedež na Gosposvetski 9 v Ljubljani. Glavni namen društva

[48] *Ustanovljen Svet krščanskih Cerkva v Sloveniji,* v: EL 25 (1996), 1, 9.
[49] *Seja ekumenskega sveta,* v: EL 25 (1996), 11, 2.
[50] *Dogodki in odmevi,* v: EL 27 (1998), 9,1.
[51] Prim. *Ekumenske pobude,* v: EL 29 (2000), 3, 3.

je »ohranjanje in spoštovanje protestantske tradicije kot začetka slovenstva.[52] Druge naloge društva so strokovno in znanstveno preučevanje protestantizma, njegovo ovrednotenje - saj je imel protestantizem za Slovence občutno večji pomen, kot mu ga danes pripisujejo.«[53]

Žal se je Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar spolitiziralo in namesto da bi pomagalo pri graditvi edinosti in tistega, kar evangeličansko in katoliško Cerkev povezuje, poudarja – predvsem ob državnih proslavah Dneva reformacije (31. oktobra)[54] – tisto, kar Cerkvi razdvaja. Tako je praznovanje Dneva reformacije prinašalo v slovensko, vsaj katoliško, javnost nezaupanje do evangeličanske Cerkve, ker so nekateri enačili evangeličansko Cerkev s Slovenskim protestantskim društvom Primož Trubar. Tako je prišlo leta 1999 do polemik med kulturniki, predvsem med Dragom Jančarjem in Otom Norčičem, predsednikom Slovenskega protestantskega društva, ki je ob eseju Draga Jančarja *Slovenske marginalije*[55] zapisal tole: »Društvo je namenjeno razvijanju, utemeljevanju in utrjevanju zavesti o zgodovinski vlogi protestantizma v oblikovanju slovenskega naroda. Zato skrbi in spodbuja strokovno in znanstveno proučevanje slovenskega protestantskega gibanja in ovrednotenje njegovih doseganj na književnem, prosvetnem, verskem in družbenopolitičnem področju ter njihove predstavitve slovenski javnosti. Predvsem pa si prizadeva, da slovenski protestantizem ne bi (p)ostajal zapostavljen, zamolčan in

[52] Prim. J. Kos, *Duhovna zgodovina Slovencev,* SM, Ljubljana 1996, 45-65.

[53] B. Pesjak, *Luter v Evropi, Trubar pri nas,* v: *Republika,* 31. 10. 1995, 3. Prim. O. Norčič, (*Pozdravni govor ob zaključku ustanovnega zbora),* v EL 23 (1994), 10, 8. G. Filo (zapisal), *Slovensko protestantsko društvo - Primož Trubar,* v: EL 23 (1994), 10, 8.

[54] Izrazito neekumenska je bila proslava dneva reformacije leta 1998, kije izzvala številna neodobravanja pri slovenskih katoličanih (prim. M. Leskovar, *Grmade in lesovje,*v: *Družina* 47 /1998/, 44, 8; B. Turk, *Mi imamo čas, oni proslave,*v: *Družina* 47 / 1998/, 44, 9; J. Pucelj, *Agitpropka,* v: *Družina* 47 /1998/, 44 ,9; I. Ferluga, *Poldeta Bibiča nereformacija,* v: *Družina* 47 /1998/ 45, 53; *Odprto pismo Poldetu Bibiču,* v: *Družina* 47 /1998/, 45, 23; M. Benedik, *Praznik (ne)strpnosti,* v: *Družina* 47 /1998/, 46, 23).

[55] D. Jančar, *Slovenske marginalije,* v: *Sproščena Slovenija, Obračun prihodnosti,* Nova revija, Ljubljana 1999, 169-171: » V postkomunistični Sloveniji je grotesk za debelo knjigo. *Ena takih grotesk so naši tako imenovani protestanti.* Tako kot slovenski liberalci, slovenska levica, slovenska desnica so tudi slovenski 'protestanti' nekaj čisto posebnega. Od vseh drugih protestantov na svetu jih loči to, da ne hodijo v cerkev, ne v katoliške in tudi ne v evangeličanske ali baptistične, sploh v nobene, pravzaprav naši 'protestanti' sploh niso verni, natančneje rečeno, so ateisti, in še več, skoraj vsi po vrsti so se v prejšnjem sistemu izkazali s temeljitim delovanjem proti vsemu, kar je bilo v zvezi z vero, bili so namreč komunisti, marksisti in titoisti. Vsako leto enaitridesetega oktobra so na državnih proslavah in v teatrih naši 'protestanti' iz Protestantskega društva Primož Trubar še posebej živahni. No, pred vsakimi volitvami se nekateri med njimi že dajo slikati s škofi ali pa pokleknejo pred papežem v Vatikanu, sicer pa jih ne zlepa ne zgrda ne boš dobil v svetišče, tudi če tam notri molijo zadušnico za njihovega prijatelja ali sorodnika. Naši 'protestanti' so zanimivi tudi po tem, da na svojih prosla-

vah protestantizma, celo v navzočnosti protestantske duhovščine, razodevajo svojevrstno razumevanje protestantizma. Na prvi proslavi reformacije so razgaljeni igralci in igralke viseli na nekakšnih štrikih v ljubljanski Drami in recitirali Lutra in Trubarja. Avtorji proslave so evidentno izhajali iz prepričanja, da je protestantizem, ker je pač protikatoliški, nekaj svobodnjaškega, moralno lahkotnega, v spolnem in vsakdanjem smislu nekaj nekoliko razpuščenega. Če bi človek sodil po slovenskih državnih proslavah, bi rekel, da je do protestantizma prišlo zgolj zaradi tega, ker so katoliški duhovniki živeli v celibatu, protestantski pa, glej, smejo celo leči v postelje s svojimi ženami. Ko bi se tale družba ateistov in bivših komunistov vsaj imenovala Kulturno društvo Primož Trubar, bi še nekako šlo, a ne, oni so kratko in malo protestantsko društvo. Nič ne vejo o tem, da je sovraštvo do papežnikov in Rima daleč premalo za to, da bi se smel nekdo ali neko združenje oklicati za protestanta ali protestantsko. In navrh vsega leto pred iztekom drugega tisočletja po Kristusu protestanti in katoliki v Nemčiji, Švici in drugod danes prav zgledno sodelujejo, celo pri skupnih obredih. Ki niso politični, pač pa verski. Tem tovarišem iz protestantskega društva, ki so nekoč v svojih spisih in v marksističnih krožkih napadali ne samo Cerkev in katolištvo, pač pa vero kot tako, religijo kot opij za ljudstvo, tem današnjim gospodom bo treba enkrat nekaj stvari razložiti. Recimo to, da je Martin Luter nastopil, ker je hotel globljo in čistejšo vero, ker je hotel več strogosti, kot je je tedaj premogla katoliška Cerkev. Nič takega ni v nobeni od protestantskih teologij, nič takega ni v praksi luteranstva, kalvinizma ali cvinglijanstva, kar bi dalo kakršnokoli možnost za liberalnejšo, bolj svobodno ali celo bolj razpuščeno razlago evangelija in njegovega prakticiranja. Protestanti so hoteli strožjo Cerkev, božjo cerkev, cerkev, ki se izvirno in neposredno naslanja na besedo *Svetega pisma. Sola scriptura, sola fides, solus Christus!*

Ostaja še možnost, da naši protestanti sebe razumejo kot protestante v družbenem in etičnem smislu, kakor je to pozicijo svojega odpora tako zoper fašizem kot komunizem utemeljeval uporni človek Boris Pahor v Trstu. A tudi to ne bo šlo. Nihče med njimi ni bil nikoli ne med protestanti ne med protestniki, bili so kratkomalo na različnih uglednih stopnjah svoje marksistične Cerkve, ki se je imenovala Partija, spoštovali so njene temeljne dogme.

Čas bi bil, da naši postkomunisti nehajo hinavčiti s svojim 'protestantizmom'. Če jim je res kaj do protestantizma, potem naj že enkrat stopijo v kakšno slovensko evangeličansko cerkev, tam naj poslušajo besede *Svetega pisma*, in ko pridejo ven, naj vsem oznanijo svojo vero v Gospoda, v Jezusa Kristusa, Božjega Sina in našega Odrešenika, kakor so to storili Jan Hus, Martin Luter, Primož Trubar, Jurij Dalmatin in drugi pogumni gospodje. Ti so, po Trubarjevih besedah, 'izpovedali svojo vero temeljito, jasno in na ves glas, pismeno, ustno in javno, ob nevarnosti za vse svoje imetje, telo in življenje, žene in otroke...', kajti če tega ne bodo storili, bodo, prav tako po Trubarju, 'mameluki, častilakomneži in skopuhi'.«

Površen bralec bi lahko pomislil, da Drago Jančar podcenjuje protestantski prispevek k ohranjanju slovenstva. Naj ga spomnim, da se moti, saj je prav Drago Jančar med podpisniki pobude za vnovično presojo slovenskega narodnega položaja, kjer beremo: »Katoliška in evangeličanska Cerkev sta bili stoletja steber ohranjanja slovenstva« (pobuda za vnovično presojo slovenskega narodnega položaja *Kdo smo in zakaj imamo državo,* v: *Slovenec, Sobotno branje* 80(1996), št. 63, 16. 3. 1996, 37; prim. *Nova revija* 15 (1996, marec, *Ampak*, 4). Pobudo so podpisali: dr. France Bučar, Niko Grafenauer, dr. Peter Jambrek, Drago Jančar, dr. Tone Jerovšek, Janez Pogačnik, dr. Anton Stres, Rudi Šeligo in dr. Lovro Šturm. Podpisniki tudi zahtevajo, da bi se obema »duhovnima temeljema slovenstva« priznala legitimna udeležba pri javnem življenju. Svoj odnos do Primoža Trubarja je Drago Jančar mojstrsko in umetniško izpovedal v *Triptihu o Trubarju* (Obzorja, Maribor 1985). V televizijski nadaljevanki v štirih delih o Primožu Trubarju (1986) je prikazal dogajanje v slovenskem protestantizmu.

marginaliziran, celo predstavljan kot nekaj za slovenski narod škodljivega in motečega. Društvo ni nobena verska organizacija, vključuje pripadnike različnih veroizpovedi in številne neverujoče./.../ Našega društva ne zanima verska orientacija naših članov. Smo odprto društvo in sprejemamo v članstvo vse tiste, ki izrazijo željo sodelovati v soglasju s programskimi izhodišči in statutom društva, ta pa je v najsplošnejšem, 'da se v slovenskem prostoru spoznajo in ohranijo dosežki protestantizma ter se tako nadaljujejo progresivne ideje tega evropskega in hkrati slovenskega družbenega gibanja'«.[56] Katoličani se veselimo vseh znanstvenih projektov, ki jih pripravlja Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar, saj je v zadnjih desetletjih dvajsetega stoletja k objektivnemu vrednotenju protestantizma najbrž največ pripomogel katoliški teolog in filolog dr. Jože Rajhman.

Katoličani bi bili veseli, če bi na dan reformacije govorili o tistem, kar nas povezuje, saj je tega neizmerno več od tistega, kar nas ločuje. Tako bi katoliški Slovenci lažje zaživeli ekumenizem med dvema zgodovinskima in avtohtonima Cerkvama na Slovenskem. Zdi se, da nekateri člani laičnega Slovenskega protestantskega društva zavestno, drugi verjetno nehote nadaljujejo diferenciacijo med katoliško in evangeličansko Cerkvijo, kar je UDV (Uprava državne varnosti) načrtno pospeševala po drugi svetovni vojni.[57] To bi pa bilo v škodo tako evangeličanski kot katoliški Cerkvi. Znano je, da nekateri liberalistični krogi v Sloveniji z govorom o tridesetih enakopravnih verskih skupnostih zanikajo pomembnost in avtohtonost katoliške in evangeličanske Cerkve, ki sta pomembno vplivali na slovensko kulturo in slovensko narodno samobitnost. Na politične in ideološke zvijače morajo biti pozorni predstavniki obeh Cerkva. Nekateri politiki pa imajo tudi svojo računico z znanim geslom »deli in vladaj« (divide et impera). Na to je verjetno mislil I. Štuhec ob odprtju katoliške Slovenske sinode, ko je dejal, da smo verjetno v ekumenizmu »vsi ohromljeni od političnih manipulacij in zlorab enih na račun drugih«.[58] V prid evangeličanski in katoliški Cerkvi, slovenskemu narodu ter kulturi,

[56] O. Norčič, *Slovenske marginalije,* v: *Delo, Sobotna priloga,* 7. 8. 1999, 26.

[57] »V 1948. letu se je delo DV na področju klera občutno povečalo. Poglavitna smer dela je bila diferenciacija med nižjo duhovščino in vodstvom, med vodstvi posameznih škofij, likvidacija ženskih in moških redov in *izkoriščanje nasprotij med rimskokatoliško Cerkvijo na eni ter* pravoslavno, starokatoliško in *protestantsko Cerkvijo* na drugi strani« (*Iz arhivov slovenske politične policije,* Ljubljana 1996, 265; prim. 417-423).

[58] I. Štuhec, *Naša Cerkev je zdrava Cerkev,* v: *Družina* 48 (1999), 46, 22: »Upajmo, da je letošnji praznik reformacije in za njim vseh svetih dan nakazal resno možnost preloma tudi v našem slovenskem dojemanju zgodovine kakor v domačem ekumenskem prizadevanju. Kristusove Cerkve so lahko pomemben dejavnik sredotežnih sil v slovenski družbi, kolikor se bodo osvobodile takšne ali drugačne politične odvisnosti in z njo povezanih izigravanj ene Cerkve na račun druge.«

bi bilo, če bi tudi Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar negovalo dialoško in ekumensko razsežnost. Zato pozdravljamo, kar je že in kar še bo pozitivnega naredilo za objektivnost slovenskega zgodovinopisja. Omenimo samo knjigo dr. Harija[59], ki jo je izdalo Slovensko protestantsko društvo in je pomemben prispevek k osvetlitvi začetkov protestantizma v Prekmurju.

Zato čutimo potrebo, da bi zaživel Svet krščanskih Cerkva, ki naj bi reševal ekumensko problematiko v evangeljskem duhu. Slovenskemu protestantskemu društvu Primož Trubar, ki naj bi delovalo kulturno in ne ideološko, pa želimo, da bi mu uspelo izdati izbrana dela protestantskih piscev, saj bo to v kulturno korist vsega slovenskega naroda.[60]

Sklep

Ob sklepu razprave *Ekumenski utrip v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem* (I. in II. del) spoznavam, da je za gornji naslov bilo veliko dostopne snovi, ki omogoča, da lahko oblikujem nekatera spoznanja.

1. Evangeličanska Cerkev na Slovenskem je pozitivno in z velikimi pričakovanji spremljala dogajanje na 2. vatikanskem cerkvenem zboru, o dogajanjih na koncilu je naklonjeno obveščala svoje vernike *v Evangeličanskem koledarju,* saj v tistem času mesečnik *Evangeličanski list* še ni izhajal.

2. Papeže Janeza XXIII., Pavla VI. in Janeza Pavla II. je evangeličanski tisk predstavil svojim vernikom v pozitivni luči. To velja tudi za slovenske katoliške škofe, posebno še mariborskega škofa dr. Maksimilijana Držečnika.

3. Posebna pozornost v *Evangeličanskem listu* je vsa leta namenjena ekumenskim pogovorom v Prekmurju, ki so se jih evangeličanski duhovniki - predvsem pa urednik *Evangeličanskega lista* Ludvik Jošar - redno udeleževali in na njih pozitivno in dejavno sodelovali. Srečanja je urednik Jošar predstavil in običajno tudi ovrednotil.

4. Iz evangeličanskega tiska je moč spoznati, da so najprej uredniki *Evangeličanskega koledarja* (izhaja od leta 1952), pozneje tudi *Evangeličanskega lista* (izhaja od leta 1972) z zadovoljstvom poročali o ekumenskih molitvah v tednu krščanske edinosti.

5. Vodilni slovenski evangeličanski teolog in glavni urednik *Evangeličanskega lista* mag. Ludvik Jošar je v svojih uvodnikih bil večkrat kritičen in včasih morda prekritičen do katoliškega ekumenizma, toda vedno v želji, da bi se stvari premaknile. Zato se je rad udeleževal vseh eku-

[59] Th. Hari, *Johannes Kepler in začetki reformacije v Prekmurju,* Murska Sobota 1999.
[60] Prim. M. Horvat, *Minilo je 450 let od izida prve slovenske knjige, Veliki načrt Slovenskega protestantskega društva Primož Trubar,* v: *Vestnik* 23. 3. 2000, 9.

menskih pogovorov v Prekmurju, o njih obveščal in tudi vztrajal ter še vztraja v zavzemanju za ekumenski dialog. Rad poudarja majhnost in šibkost maloštevilne oziroma manjšinske evangeličanske Cerkve na Slovenskem, ki zato potrebuje solidarno krščansko pomoč večinske katoliške Cerkve.

6. Žal so občasno posamezni predstavniki evangeličanskih duhovnikov bili v družbenih medijih premalo pozorni na ekumensko razsežnost intervjujev in so včasih bolj, drugič manj upravičeno doživeli neodobravanje s katoliške strani ob intervjujih. Radi so poudarjali drugačen odnos do splava, kontracepcije, celibata, politike, odnosa do šolskega sistema in šolskega predmetnika. Najbrž so premalo upoštevali, da novinarji pogosto Cerkvam (evangeličanski in predvsem katoliški) niso naklonjeni.

7. Prav bi bilo, da bi še bolj jasno povedali, da je Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar laična organizacija, katere člani so tudi neverujoči. Nejasnost, predvsem ko gre za odnos do katoliške Cerkve, lahko škodi ekumenskim odnosom med katoliško in evangeličansko Cerkvijo. Včasih se zdi, da Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar politično izkorišča razlike med evangeličansko in katoliško Cerkvijo in hote ali nehote podpira diferenciacijo med avtohtonima slovenskima Cerkvama. Seveda tu želimo, da bi Slovensko protestantsko društvo bilo uspešno v izdajanju del slovenskih protestantskih piscev.

8. *Evangeličanski katekizem* lahko obogati slovensko kulturno, versko in krščansko misel. Marsikaj je tudi za katoličane koristnega.

9. Slovenska evangeličanska Cerkev nam lahko pomaga, da ne pozabimo, da je ekumenizem tudi praktična odločitev in ne samo zelo dobra teorija. Katoličani moramo po Slomškovem zgledu biti hvaležni za evangeličanski knjižni prvenec v slovenski kulturi. Tudi Dalmatinova Biblija je obogatila obe Cerkvi.

10. Leta 1973 je prvič izšla – po vzoru drugih narodov – Slovenska ekumenska izdaja Svetega pisma, ki je slovenske katoličane in evangeličane povezala. Leta 1995 je ekumensko izdajo izdala Svetopisemska družba Slovenije, ki je leta 1997 izdala Slovenski standardni prevod Svetega pisma. Vse te izdaje so znamenje konkretnega ekumenizma na Slovenskem, tudi ekumenizma med evangeličansko luteransko in katoliško Cerkvijo.

11. Prav bi bilo, da bi katoliška in evangeličanska Cerkev uradno sprejeli skupen obred za ekumensko poroko, saj je eno izmed možnih besedil že objavljeno v slovenščini.[61] Seveda mora biti ekumenska poroka brez maše oz. svete večerje. Podobno velja za obred ekumenskega pogreba. Verjetno bi kazalo za versko mešane družine sestaviti molitvenik, ki bi bil sad obeh Cerkva.

[61] Prim. *Ekumenski zbornik* 1998, Maribor 1998, 110-127.

12. Svet krščanskih Cerkva v Sloveniji bi moral zaživeti in reševati medsebojno problematiko v dialoškem, ekumenskem in evangeljskem duhu. Za to so odgovorni člani Sveta vseh treh Cerkva (katoliške, evangeličanske in pravoslavne).

13. Ob sklepu bi rad povedal, da se slovenski evangeličani v tisku izrekajo za *ekumenizem,* seveda na njim lasten način, kar je razumljivo. Kot večinska Cerkev smo katoličani poklicani, da številčno manjšo evangeličansko Cerkev cenimo, spoštujemo in ji pomagamo, saj se tudi člani evangeličanske Cerkve trudijo, da bi živeli po istem evangeliju kot mi katoličani. Tudi na Slovenskem je prihodnost katoliške in evangeličanske Cerkve v spoštljivem dialogu ljubezni in resnice ter v dejavnem ekumenizmu. K temu bi rada prispevala tudi ta razprava.

Povzetek: **Vinko Škafar, OFMCap, Ekumenski utrip v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem. II. del**

Prvi del sestavka Ekumenski utrip v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem (prim. BV 60 (2000), 179-200) je izhajal iz evangeličanskega tiska (*Evangeličanski koledar* od 1952-2000 in *Evangeličanski list* 1972-1999), ki se trudi za ekumenske prvine pri oblikovanju evangeličanskih vernikov na Slovenskem. V drugem delu sestavka pisec prinaša dostopne pogovore in izjave iz družbenega tiska. Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar je predvsem po neverujočih članih, ki so pogosto antikatoliško usmerjeni, povzročilo kar nekaj nejevolje v katoliških vrstah. Do tega je prihajalo verjetno zaradi premajhne prosojnosti, da to ni cerkveno in versko združenje, marveč kulturno, po nekaterih izjavah liberalno, društvo. V tem drugem delu pa pisec prinaša tudi številne konkretne ekumenske prvine v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem in zato tudi sestavek končuje s predlogi, ki bi lahko pospešili ekumenizem med katoliško in evangeličansko Cerkvijo. Nova spodbuda k temu je tudi *Skupna izjava o opravičenju*, ki so jo podpisali predstavniki katoliške Cerkve in Svetovna luteranska zveza v Augsburgu 31. oktobra 1999. Želja pisca sestavka je, da bi ekumenizem med katoliško in evangeličansko Cerkvijo na Slovenskem ne zaostajal za ekumenizmom med katoliško Cerkvijo in Svetovno luteransko zvezo na svetovni ravni. Še več, želeti si je, da bi obe zgodovinski slovenski Cerkvi, katoliška in evangeličanska, bili evangeljsko iznajdljivi in vsaka na svoj način vedno bližje Kristusovi zamisli o eni, sveti, apostolski in vesoljni Cerkvi.

Ključne besede: ekumenizem, evangeličanska Cerkev v Sloveniji, družbeni tisk.

Summary: **Vinko Škafar, Ecumenical Pulse in the Protestant Church in Slovenia. Second Part.**

The first part of the article Ecumenical Pulse in the Protestant Church in Slovenia (see BV 60 (2000), 179-200) was based on Protestant periodicals (*Evangeličanski koledar* of 1952-2000 and *Evangeličanski list* of 1972-2000) trying to apply ecumenical elements in the formation of the Protestant faithful in Slovenia. In the second part of the article the author brings the available interviews and declarations from the secular press. Slovenian Protestant Society »Primož Trubar« has, especially by its unbelieving members with a frequent anti-Catholic orientation, often caused considerable annoyance in the Catholic ranks. This has probably been due to a lack of transparency since it has not been clear that it is not a church and religious society, but a cultural one, according to some statements even a liberal society. The author also deals with numerous concrete ecumenical elements in the Protestant Church in Slovenia and closes his article with suggestions how to further ecumenism between the Catholic and the Protestant Churches. A new stimulus thereto is also the *Joint Declaration on the Doctrine of Justification* signed by representatives of the Catholic Church and of the Lutheran World Federation in Augsburg on 31 October 1999. The author wishes for the ecumenism between the Catholic and the Protestant Churches in Slovenia not to lag behind the ecumenism between the Catholic Church and the Lutheran World Federation on the world level. One would desire that both historical Slovenian churches, namely the Catholic and the Protestant ones, should show much evangelical imagination and come increasingly closer to Jesus Christ's idea of one, holy, apostolic and universal church.

Key words: ecumenism, Protestant Church in Slovenia, secular press.

Pregled (1.04) UDK 22=163.6:929 Vovk, Jože

Marijan Smolik

Prevajalec Jože Vovk (1909-1998)

Leta 2000 pisati o duhovniku in prevajalcu Jožetu Vovku se morda zdi prepozno za posmrtni spomin in mimo okroglih obletnic. Spodbuda pa je prišla ob pripravljanju 14. knjige Enciklopedije Slovenije, v kateri bo tudi biografski članek Jože Vovk. Toda bila sta dva literarno delujoča slovenska duhovnika istega imena in sodobnika, kar je prezrla celo redakcija Slovenskega biografskega leksikona. V njem je v 4. zvezku na strani 594 opisan en sam Jože Vovk, vendar z nekaterimi podatki, ki sodijo k drugi osebi. Celo v šematizmu ljubljanske nadškofije (Ljubljana 1993) je prišlo do napake, torej sta vsaj dva razloga, da prispevam k razjasnitvi, »razločitvi« s pravilnimi biobibliografskimi podatki. Iz priročnikov se namreč napake zelo pogostoma prepisujejo. Tisti, ki so oba Jožeta Vovka poznali, so ju razlikovali tako, da je bil eden Jože, drugi pa Joža. Tudi v tem pregledu se bom ravnal po tem. Starejši Jože Vovk, o katerem bo predvsem govor, se je rodil 2. maja 1909 v sedanji župniji Polica pri Višnji gori, škofijsko gimnazijo v Št. Vidu je končal z maturo leta 1928, študiral nato kot škofijski bogoslovec na Teološki fakulteti v Ljubljani in bil 3. julija 1932 posvečen za duhovnika. Umrl je 5. januarja 1998 v Ljubljani, pred smrtjo je nekaj časa živel v Duhovniškem domu na Lepem potu, pokopan pa je na Polici.

Mlajši Joža Vovk se je rodil 17. februarja 1911 v Češnjici pri Kropi, tudi on bil v škofijski gimnaziji, kjer je maturiral leta 1931. Duhovnik je postal leta 1936, umrl pa že 17. februarja 1957 kot župni upravitelj Jezerskega in Kokre, pokopan je v Ovsišah.

Odpravimo najprej napako v šematizmu iz leta 1993, kjer je na strani 492 opisan Joža Vovk kot rajni, tam navedeni rojstni podatki in dan ordinacije pa veljajo za »našega« Jožeta Vovka, ki pa je v isti knjigi na str. 416 naveden kot živ, živeč v Ameriki. Pravilno je Joža Vovk vpisan v leksikonu Cankarjeve založbe Slovenska književnost (Ljubljana 1996) na str. 509, kjer pa manjka »naš« Jože Vovk. Članek v Slovenskem biografskem leksikonu velja v celoti za mlajšega Joža Vovka, ko našteva njegove podatke, medvojno pregnanstvo v Srbiji, kjer je napisal tudi svojo najbolj znano in največkrat ponatisnjeno mladinsko knjigo Naš Buček. Tam je tudi omenjeno Vovkovo udejstvovanje po vrnitvi v Slovenijo, ko je objavljal v glasilu Cirilmetodijskega društva katoliških duhovnikov Nova pot. Glav-

na napaka tega članka pa je v tem, da mu je pripisano tudi prevajalsko avtorstvo knjige Cerkvena poezija, ki je izšla v Celovcu leta 1953. Za poznavalca takratnih razmer pri nas je napaka očividna, saj je bilo popolnoma nemogoče, da bi duhovnik iz Slovenije takrat dal natisniti svojo knjigo v Celovcu pri Družbi sv. Mohorja in to celo s posvetilom škofa Rožmana!

Po teh odstavkih, ki so napisani v slogu 'Tomaževega »videtur quod non«, pa zdaj pride na vrsto, kar je treba povedati o prevajalcu (ne pesniku) Jožetu Vovku. Pri življenjepisnih podatkih bom nekoliko podrobnejši, ker so bili po smrti objavljeni v Sporočilih slovenskih škofij (leta 1998 na straneh 34-35). Daljši življenjepis je bil s sliko objavljen v Družini 8. februarja 1998, prevodi pa so samo omenjeni na koncu članka.

Mašniško posvečenje mu je v ljubljanski stolnici 3. julija 1932 podelil škof dr. Gregorij Rožman, nato je odslužil vojaški rok v Nišu in bil nekaj časa prefekt v zavodu Alojzijevišče v Ljubljani Leta 1934 j e prišel za kaplana v Hinje, 1936 v Škofjo Loko, leta 1940 pa na Ig, kjer je doživel okupacijo in revolucijo. Z župnikom vred sta se maja 1945 umaknila na Koroško. Do leta 1948 je duhovniško oskrboval begunce v taborišču v Spittalu, marca 1948 se mu je posrečilo priti v Italijo, nao pa je iz Genove odplul v Združene države Amerike. Tam so ga avgusta sprejeli v škofiji Duluth. Postal je kaplan v mestu Ely, kjer je ostal do julija 1955. V tem času je prevajal Cerkveno poezijo. Od julija 1955 do decembra 1966 je bil župnik v Coocku in tam prevajal Škrinjarjevo knjigo o Jezusu Kristusu. Nato je zamenjal še nekaj dušnopastirskih postojank, bil maja 1974 na zdravljenju v Clevelandu, julija 1978 pa je stopil v pokoj, kjer je bil skupaj z drugimi slovenskimi duhovniki v kraju Lake Panessoffkee. Maja 1985 je bil na obisku v Sloveniji, vendar je spet šel v ZDA, kjer je bil z župnikom Janezom Šušteršičem pri sv. Antonu v Elyju. Oba sta bila nato v Aurori, rnarca 1992 pa se je preselil v Slovenijo.

0 njegovem prevajalskrem delu vemo samo to, kar je ostalo tiskanega in kar je tam objavljeno. Pisec članka v Družini J. K. sicer omenja, da so »ostala prevedana dela še v rokopisu«, a to je vse. Verjetno bo kdo lahko zapisal, kaj ga je usmerilo v prevajanje dovolj zahtevnih besedil med kaplanovanjem v Elyju po letu 1948.

Novi latinski prevod psalmov je za duhovniško molitev brevirja uzakonil (dovolil) leta 1945 papež Pij XII. Vovk omenja, da je v ZDA imel na voljo več izdaj (v Sloveniji smo komaj kaj vedeli o tem), tudi dvojezično, latinsko-angleško izdajo iz leta 1950. Vovk je še iz domovine vedel, da Staro zavezo, torej tudi psalme prevaja profesor Matija Slavič, vedel pa je tudi, da kake objave prevoda ni bilo do tega leta. Ker je Vovkov prevod izšel že leta 1953, ima nedvomno prednost, čeprav smo Slavičev prevod bogoslovci dobili kot razmnožen skript (Uvod v knjigo psalmov, 150 strani) že leta 1951, a skoraj ni verjetno, da bi jo dobil v roke tudi Jože Vovk.

V knjigi Cerkvena poezija, ki jo je leta 1953 v Celovcu izdala in založila Družba sv. Mohorja in je tiskana v njeni novi lastni tiskarni na finem bibličnem papirju, je najprej besedilo »na pot«, ki ga je napisal škof dr. Gregorij Rožman. Slovenski prevod psalmov pozdravlja »tembolj, ker v Sloveniji že pripravljen prevod Stare zaveze ne more iziti« (op.. izšel je šele 1958 v 2. knjigi celotnega Svetega pisma). Knjigo priporoča duhovnikom »in vernemu ljudstvu«. Isti namen razodene tudi prevajalec na str. VII uvodnega dela knjige. Napisal je tudi krajši »Uvod k psalmom« (str. IX-XVI), psalmi pa so natisnjeni na straneh 1-288. Vsak ima naslov, povzetek vsebine, prevod in tri točke za premišljevanje. Koliko je njegovega, koliko prevedenega, ostaja neraziskano, prav tako tudi prevod psalmov sam, ki ga naši biblicisti in slovenisti še menda niso primerjali s Slavičevim prevodom. Tudi njegov prevod, razmnožen leta 1951 ni popolnoma enak tistemu v knjigi leta 1958, še manj tistim, ki so bili pri nas tiskani pozneje. Morda bo to pisanje le spodbuda za kakšno natančno primerjavo.

V drugem delu knjige je najprej Uvod k slavospevom (iz Stare in Nove zaveze) rimskega brevirja (str. 239-290), nato pa sledi 16 slavospevov, ki so prevedeni in opremljeni enako kot psalmi.

Zadnji del knjige je namenjen himnam. Spet je najprej uvod, pregled zgodovine in predstavitev brevirja (str. 321-326). Himne je razdelil na tiste v dnevu (I), tednu (II), prazničnih časih v letu (III), praznikih in godovih (IV). Vsaka izmed 151 pesmi ima zaporedno številko, s čimer je omogočil izdelavo kazala po vsebini. Na koncu je še predstavitev avtorjev cerkvenih himen (str. 45-464) in različna kazala (do strani 487). Prevajalec se je (str. VII) zahvalil rojaku dr. Martinu Starcu (živel v Kaliforniji) »za pregled, popravke in pogum, da je knjigo izdal«.

Knjiga, kakršne ne takrat ne pozneje v Sloveniji nismo imeli, seveda takrat ni mogla legalno priti v naše roke. Slovenska. bibliografija je ni registrirala. Posameznikom pa je le prišla v roke, kot bo vidno iz nadaljevanja.

Podobno kot je sočasno z Vovkom prevajal psalme prof. Slavič, je tudi himne iz brevirja prevajal njegov soprofesor dr. Franc Ksaver Lukman, patrolog in zgodovinar, predvsem znan kot prevajalec spisov cerkvenih očetov. Z njegovim prevaanjem sem se srečal kot bogoslovec, iz stikov z dr. Janezom Oražmom pa vem, da je verski tednik Oznanilo od prof. Lukmana po letu 1945, ko njegovih prevodov ni bilo mogoče tiskati, odkupoval prevode pripravljenih avtorjev. Pred 1941 jih je izdajala Družba sv. Mohorja v Celju, v vojnih letih je nekaj zvezkov izšlo pri Ljudski knjigarni v Ljubljani, po vojni pa je prof. Vilko Fajdiga s sodelavci pri Oznanilu skrbel, da bi pripravili .rokopise za čas, ko jih bo mogoče dati v tisk. Med njimi je tudi tipkan izvod iz leta 1952: Iz zakladnice latinske himnodije, ki ima že imprimatur lavantinskega škofijskega ordinariata 10. marca 1952 (100 strani). Zanimiv pa je pripis dr. Oražma: »Ta tipkani izvod je pregledan in precej popravljen rokopis za natis. Prevajalec je 4 izvode poklonil nekaterim

knjižnicam, npr. Teol. fak. v Ljubljani«. Na straneh II-III je prevajalčeva spremna beseda, res datirana 24. februarja 1954. Iz nje je očitno, da je Lukman takrat že poznal Vovkov prevod, v katerem navaja, kdo vse je že himne prevajal v slovenščino in zapiše oceno: »Novo, a - škoda - ne neoporečno prestavo vseh himen rimskega brevirja in sekvenc rimskega misala je podal Jože Vovk v knjigi Cerkvena poezija (Celovec, 1953)«. Ta izvod je kot ciklostiran skript za specialno predavanje izšel isto leto 1954 na 75 straneh. Sam sem ga kot udeleženec tega predavanja tipkal na matrice. Prevod patrologa in klasičnega filologa je seveda drugačen kot Vovkov, ker pa je poezijo mogoče prevajati na zelo različne načine, se mi zdi sodba pretirana, zlasti še v tisti varianti, ki jo je Lukman zapisal v tiskani knjižici leta 1958, ko je svoj prevod v »samozaložbi« izdal v Celovcu. Takrat je zapisal : »Novo prestavo vseh pesnitev v brevirju in misalu je podal Jože Vovk v knjigi Cerkvena poezija (Celovec 1953) na straneh 327-458. Škoda, da je ta prevod le motna, včasi skoraj zmaličena podoba plemenite cerkvene himnodije«. Knjižico Himne rimskerga brevirja s podnaslovom Iz zakladnice latinske cerkvene himnodije (l67 strani) je natisnila ista Mohorjeva tiskarna v Celovcu kot Vovkovo pet let prej. Med tiskom pa je prof. Lukman umrl, kar je zapisano na straneh 163-167, kjer je ponatisnjen govor, ki ga je ob pogrebu imel škof Anton Vovk. Pregled različnih prevodov istega latinskega besedila seveda ostaja še nerešena naloga.

Jože Vovk pa je pripravil še en prevod, ki je izšel v Trstu v letih 1962-1963. To je prevod dela slovenskega jezuita Albina Škrinjarja, biblicista, ki je deloval v Zagrebu, Jezus Kristus. Hrvaški izvirnik je ciklostilno izšel v Zagrebu v treh delih med leti 1958 in 1959. Dovoljenje za natis je dal zagrebški nadškof koadjutor dr. Franjo Šeper, v tretjem zvezku pa je objavljeno pohvalno pismo slovenskega profesorja na Gregoriani v Rimu p. Vladimirja Truhlarja, v katerem želi, da bi bile meditacije prevedene na kak svetovni jezik. Jože Vovk v predgovoru tržaške izdaje, ki je izšla v dveh knjigah na skupno 889 straneh, zapisal, da se je »zvesto držal hrvaškega izvirnika, ali ne suženjsko. Tu in tam je kaj po svoje izrazil, kaj malega dodal, kaj pa izpustil. Na splošno je precej skrajšana priprava za premišljevanje, o kateri ima izvirnik več za domišljijo, več zemljepisnih, starinoslovskih in zgodovinskih podatkov o posameznih evangeljskih odlomkih.« Slovenskemu prevodu je dal »nihil obstat« cenzor dr. Jakob Ukmar potem ko je dal dovoljenje za natis jezuitski urad v Rimu, ki ga je podpisal p. Anton Prešeren. Tržaški natis pa je dovolil škof Anton Santin.

V Sloveniji smo to delo kar precej poznali, tudi Slovenska bibliografija ga je uvrstila med slovenske tiske. Razmere so se v času koncila že kar ublažile, vendar ne toliko, da bi kdo o knjigi napisal oceno (dopuščam, da je omenjena v Družini, ki pa je bila takrat še skromen štirinajstdnevnik). Morda je vsaj kdo v zamejstvu napisal kaj več o enem ali drugem Vovkovem prevodu, a tega še ne vem.

Josef Pieper, *Razumnost in pravičnost* in isti, *Srčnost in zmernost,* Družina (zbirka *Sidro*), Ljubljana 2000. Dvoje novih filozofsko-etičnih del.

Že Grki so poznali osnovne naravne vrline (krepost, gr. *areté*), ki človeka usposobijo za etično ravnanje. Aristotel v svojih etičnih spisih »Nikomahova etika« deli kreposti v razumske in nravstvene. Med prve šteje modrost, bistrost in pametnost, med druge pa plemenitost in umerjenost. Pridobimo si jih z vajo (spretnostjo). Zelo pomembna je sredinska mera. Aristotel že omenja tri etične kreposti: pravičnost, srčnost in zmernost.

Tomaž Akvinski govori o vrlinah na različnih mestih v svojih spisih: *Summa theologica* (Teološka suma), *Quaestio disputata de anima* (Razprava o duši) in drugih. Dvoje del jim je posebej posvečeno: Splošno o kreposti in O glavnih krepostih. V sholastiki se je do Tomaža ustalila Aristotelova delitev naravnih kreposti, kot jih obravnava v svojih delih Pieper: razumnost, pravičnost, srčnost in zmernost. Krščanski filozofi in teologi pa so jim dodali še teološke kreposti: vero, upanje in ljubezen.

Že Aristotel, za njim pa Tomaž Akvinski, ki je prevzel večino Aristotelovih filozofskih kategorij, sta se zavedala, da je pomembno, da ima človek pri svojem delovanju ustaljene navade, da si pridobi usposobljenost, spretnost za etično ravnanje. Etika je po Aristotelu sploh spretnost in človek si jo pridobi le z vajo. Etičnost pa deluje le na podlagi etično usposobljenih ljudi.

Pieprova zasluga je, da je Tomaževo obravnavo filozofskih in teoloških vprašanj *aktualiziral.* Uspel je prevesti Tomaževo obravnavo problemov v sodobni jezik, posebno pa jim dati sodobne vsebinske poudarke in poiskati in povezati tudi aktualne miselne zveze, ki jih najdemo pri Tomažu na različnih mestih. Tako pri obravnavi spolnosti (pod zmernost) pri Tomažu Pieper poudarja, da je bila Tomažu tuja (Tomaž pravi celo, da je to napaka - lat. *vitium)* nečutnost, ki mu jo mnogi radi pripisujejo. Nasprotno je Akvinski poudaril pomen spolnega dejanja in njegovih radosti. Ker pa je spolnost tako pomembna za človeka, zato je toliko bolj potreben red na tem področju. Zmernost je torej zahteva po urejenosti, kar pomeni skladje namenov, ciljev dejavnosti in delujočega ter uravnoteženost naravnih človeških prvin in upoštevanje božanskega reda.

Podobno velja za vse ostale kreposti. Pieper zna iz Tomaža izvabiti duha in prek črke predstaviti kreposti oziroma vrline (*virtutes)* kot usposobljenosti, ki pomagajo človeku k srečnemu življenju, kar je osnovni namen etike.

Razumnost odlikuje človeka med ostalimi bitji, obenem ga umska sposobnost zavezuje k razgledanosti nad stvarnostjo. Narekuje mu, da preveri 'daljo in stran', da se da poučiti, kako in kaj je z njim, z njegovim položajem na tem svetu, obenem ga usposablja za globlji uvid tudi za to, kar presega vse ze-

meljsko. Narekuje mu zvestobo resnici, obenem pa ni dovolj, da človek samo pozna resnico, treba jo je tudi gojiti v ravnanju.

Pravičnost ni le družbena krepost, ampak usposablja človeka za pravična razmerja tudi do sebe, do svojih sposobnosti, da sebe sprejme kot osebo v vseh razsežnostih, do telesa in duha, do ljudi in do Boga. Nalaga nam, da skrbimo za to, da vsak dobi svoje, kar mu gre. To velja v prvi vrsti za človeka samega. Šele ko je človek vzpostavil razmerja v sebi, jih lahko vzpostavlja tudi do drugih. Krivičnost je najhujša sprevrženost nravnega reda.

Srčnost ali pogum ima opravka s srcem, z prisotnostjo duha, je trdnost (*fortitudo*), smelost (*audatia*). Povezana je, kot pravi sodobni mislec Sloterdijk, s krvjo, ki se pretaka in daje življenje. Srčnost napravi življenje bogato, zahteva pa tveganje in predpostavlja ranljivost, pomeni pripravljenost darovati najdragocenejše, svoj življenjski sok - kri. To je pripravljenost za mučeništvo. Brez te pripravljenosti ni novega življenja: mati daje kri nastajajočemu življenju. Vse novo nastaja z muko, brez tega ni ničesar in samo to ima ceno. Srčnost je znamenje krščanske pripravljenosti iz blagrov živeti za svoje pravo življenje in tudi za druge. Poguma je namreč treba, da sebi dam pravo življenje, da premagam svoje stranpoti, prav tako da sem pripravljen delati tudi za druge.

Zmernost (*sophrosýne* - zmernost *in temperántia* - brzdanje). Človek potrebuje tako zmernosti, kot se mora kdaj kje tudi obrzdati. Urejenost je namreč pogoj za samouresničenje: človek kot Prometej ne more sebe predvideti brez mere. Če hočem stopiti na višino, moram vzeti zalet, moram nazaj. Potreben je post, posebno pa je potrebna potrpežljivost in dolgoročnost, da človek lahko doseže svoje cilje.

Obe knjigi sta dragoceno ogledalo za posameznika in celotno družbo, če hočemo zares napredovati. Prav tako sta tudi vodilo za uspešno prihodnost. Te ni brez razgledanosti, brez pravičnosti v osebnem in družbenem življenju. Prav tako pa ne brez poguma, npr. za resnico, za pristne vrednote, za zmernost, kajti brez mere, človek odhaja v skrajnosti. Noben pre-, pravijo Nemci, ni dober.

Prevajalec prof. Janez Zupet je zelo dobro vlil Pieprovega Tomaževega duha tudi v slovenski jezik, kot je to storil že pri prevajanju drugih del. Knjiga bo dragocen prispevek k splošni duhovni kulturi, predvsem pa dragocen pomoč za osebno etično zorenje. Bralci bodo radi ponovno z navdušenjem prebirali temeljne etične uvide, ki omogočajo človeku, da se v težavah življenja utrjuje kot moralno bitje ter v družbenih dilemah dobi spodbude in smernice za urejevanje skupnega življenja.

Janez Juhant

Katarina Kompan-Erzar, *Človek bitje odnosov* (disertacija)

Katarina Kompan Erzar je 14. aprila 2000 na Filozofski fakulteti UL uspešno zagovarjala doktorsko disertacijo *Človek kot bitje odnosov*. Predsednik komisije je bil izr. prof. dr. Maks Tušak, člani pa red. prof. dr. Janek Musek (mentor), red. prof. dr. Janez Juhant (komentor) in doc. dr. Christian Gostečnik (komentor).

Avtorica je mlada raziskovalka pri projektu Janeza Juhanta »Idejna diferenciacija slovenskih katoličanov«, v katerem je obdelovala psihološki portret Edvarda Kocbeka. V psihološkem portretu Kocbeka je prek osebnostno-odnosne strukture poskusila razložiti njegove življenjske, literarne in politične dileme. V doktorskem delu pa je raziskala psihoanalitske razsežnosti tvorbe medosebnih odnosov, njihove probleme in razreševanje teh problemov na podlagi odnosa terapevt - pacient.

Doktorsko delo obsega kazalo, uvod, štiri poglavja, literaturo ter povzetek v slovenščini in angleščini.

Avtorica si je zadalo nalogo, da v svojem raziskovalnem delu preuči podobo človeka prek strukture medčloveških odnosov, ki jih ilustrira razmerje psihoterapevtskega odnosa terapevt-pacient. Njena teza je, »da v odnosih govorimo šele takrat, ko govorimo o vzajemnem afektu« (str. 11). Ključni pojem, ki ponazarja to vzajemnost, pa je transfer in kontratransfer: afekt se namreč prenaša v obe smeri, tudi če se tega oba partnerja ne zavedata. Ključni problem je ozaveščanje vzajemnosti transferja.

Sistemsko avtorica zastavi problem zgodovinsko-psihološko. Temeljno vprašanje je razvoj afekta v medosebnih odnosih, kot se začno na odnosu mati-otrok in se razvijajo prek nadaljnjih medčloveških odnosov, v družini oče-otrok ter prek preostalih odnosov. Na poseben način se ta čustveni odnos stukturira na odnosu terapevt-pacient in ima od Freuda dalje, ki je prvi opozoril na blokade čustev, ki izvirajo iz mladostnih čustvenih zavrtosti v družini, svoj značilni genetski razvoj. Z relacijsko teorijo na osnovi transferja in kontratransferja ter projekcijske in introjekcijske identifikacije na odnosu psihoterapevt-pacient je mogoče pojasniti zapletenost medosebnega odnosa, kjer pojem transferja določa zapletenost interakcij medosebne relacije.

Avtorica torej prične pri Freudovem pojmovanju transferja - čustvenega prenosa in nadaljuje s kritiki Freuda, ki so ob kiritiki učitelja na tem področju vzpostavljali nove teoretične osnove za razumevanje te relacije.

Uvodoma (kot prvo poglavje) avtorica predstavi tudi 'dialog' kot ekvivalenten pojem transferju, ki ga za Freudom uporablja psihoanaliza. Pri Freudu je v ospredju predvsem pacientov monolog, ki ga lahko prekinja le terapevt, ko se po potrebi vključi v pogovor in je tu zato težko govoriti o dialogu. Tak »dialog« je torej obremenjen z odvisnostjo pacienta od terapevta. Poteka sicer na osnovi transfera (čustvene-

ga prenosa), ki pa je neenakovredno prenašanje občutja, ker terapevt obravnava pacienta kot popolnoma nezrelega partnerja. Avtorica v kritiki Freuda in naslednikov zasleduje tezo, da mora transfer postati vzajemen, se pravi, da se mora med pacientom in terapevtom dogoditi vzajemno občutje, ki šele omogoča pravi odnos. Zgodovinsko pa je to že odmikanje od Freuda k njegovim naslednikom.

Drugo poglavje z naslovom »*Samoanaliza kot nevzdržni krik po odnosu*« predstavlja (začetni) Freudov transfer, v katerem se zrcali tudi Freudova teorija podzavesti. V transfer, v ta čustveni prenos, Freud potlači vse odnose pacientovega življenja in jih tako referira terapevtu. Freudova teorija odnosa predstavlja človekov globinski svet in temelji na iluziji, da človekov svet poteka brez odnosov, ker pač pacient izraža le ta svoj »skriti svet« in ga posreduje terapevtu, ki je »nemi« analitični opazovalec. Tako v primeru pacienta kot terapevta gre zgolj za referiranje, ki pa predpostavlja, da nimamo opravka z vzajemnostjo odnosov.

Tretje poglavje z naslovom »*Iskanje stika*« je kritika Freudovega pojma transferja pri W. Ronaldu, D. Fairbairnu, Donaldu W. Winnicottu in Heinzu Kohutu, ki terapevtski odnos postavijo na novo relacijsko osnovo, katere model predstavlja odnos mati - otrok. Temeljna razlika med njimi in Freudom je, da gre pri zadnjih za relacijski-medsebojni odnos, pri katerem se vzpostavi prvotna človekova shema mati - otrok, kjer zdaj prevzame vlogo matere pacient. Tako se prvotni odnos »institucionalizira«, kar pacienta spet postavi v novo, sicer osebno, a podrejeno razmerje. Ta odnos pa prinaša drugo iluzijo, da so odnosi tako rekoč biološko dani. Model odnosa mati - otrok, ki ga prevzemajo te terapevtske metode, prinašajo nevarnost, da terapevtski odnos zožijo na raven istega odnosa mati - otrok in pacienta vzdržujejo na tej zgodnji stopnji razvoja.

Četrto poglavje z naslovom »*Izgubljeni v kaosu vzajemnosti*« postavlja Freudov transfer na novo osnovo, pri kateri so odločilnega pomena subjektivno usedeni (ustaljeni) objektni odnosi, pri katerih igrata pomembno vlogo tako oče kot mati. Postavlja se problem tako imenovane projekcijske identifikacije, ko pacient svoj prvotni odnos prenaša na terapevta oziroma skuša v njem najti ustrezno strukturo, v kateri bi lahko ponovil prvotni odnos do matere oziroma očeta. Avtorica predstavi razreševanje teh dilem pri Melanie Kleinovi, Davidu in Jillu Scharffu in Thomasu Ogdenu. Pokaže, da iluzije projekcijske identifikacije ni mogoče razrešiti zgolj z njenim objektiviranjem, pač pa le z vstopanjem v »realni odnos«, česar pa omenjeni avtorji ne dodelajo.

Zaključni del naloge z naslovom »*Razprava*« poskuša analitični odnos »nevtralizirati« in pokazati, da vzajemnosti odnosa tako v družinski relaciji mati - otrok oziroma oče - otrok in kot tudi seveda v relaciji terapevt - pacient ni mogoče znanstveno dodelati. Odprtost odnosa namreč ne dovoljuje znanstvene

gotovosti, katere odlika bi bila »popoln odnos«, pač pa je vsak odnos naravnan k vzajemnem odnosu, katerega temelj je medsebojna čustvena odprtost, zaradi česar je vsak znanstveni opis tega odnosa pomanjkljiv. Zato pa tudi terapevt ni čustveno nevtralni opazovalec (znanstvenik) dogajanja, pač pa človek »iz mesa in krvi«, ki prav tako operira s strahovi vzajemne čustvene potrditve. To pa se lahko zgodi samo ob zavedanju medsebojne čustvene soodvisnosti in tako preseganju projekcijske identifikacije v »odrasli odnos«. Odnos projekcijske identifikacije je ravno odnos, ki drugega naredi za sredstvo (vanj projicira svojo potrebo oziroma željo) svoje potešitve, za nujni objekt razreševanja svojih konfliktov. Odrasli odnos pa vedno presega osebi v odnosu in se ga kot takega osebi tudi zavedata in ga ne pustita spraviti v kakršno koli projekcijsko identifikacijo. Niti model mati - otrok niti oče - otrok niti terapevt-pacient niti katerikoli drug model ne more izčrpati te odnosnosti.

Avtorica to imenuje pojem-podoba, ki »zajame vse čute, čustva in misli« in vanj ne »vodi nobena teorija in tudi nobeno preprosto čustveno vživljanje« (228). Takšen odnos presega linearno načrtljivo razmerje in vzpostavlja prostor za odnos. Tak odnos je seveda narejen tako po modelu mati - otrok kot tudi presežen z modelom oče - otrok in prav tako dopolnjen z drugimi odnosi. Prvotni odnos med materjo in otrokom, ki je globinske narave, dobi prek odnosov z drugimi razsežnost in smer. Pomembno vlogo pri raziskavi in opredelitvi te odnosnosti je imela tudi moderna nevropsihologija. Avtoričin zaključek lahko parafraziramo tako, da vsi modeli odpovedo in se mora v njih vedno znova roditi človek razmerja oziroma medsebojnega odnosa.

Doktorsko delo je po psihološko-znanstveni plati dragocen prispevek k pojmovanju človeka kot odnosnega bitja. Dragocena je tudi avtoričina analiza razvoja psihološko-znanstvene poti preučevanja človeka kot osebe pod tem vidikom. Ta ni pomembna le za pojmovanje človeka kot osebe, torej v antropološkem smislu, pač pa je pomembna tudi za pojmovanje terapevtskega dela in njegovega odnosa do pacienta, torej psihoanalitično. Zanimiva pa je tudi zgodovinsko-psihološko oziroma zgodovinsko-psihoanalitično, ker predstavlja razvoj pojmovanja odnosa terapevt - pacient v razvoju psihoanalize.

Avtorica je obravnavala relevantno literaturo in nalogo opremila z ustreznim znanstvenim aparatom. Naloga je slogovno in jezikovno berljiva, čeprav bo v obdelavi za tisk zaradi širše strokovne in druge javnosti dobro nekatere izraze dodatno pojasniti.

Dragocen je pregled tako razvojno-psiholoških momentov in problemov človeka kot bitja odnosa, kar je danes spričo pomanjkanja medosebnih stikov vedno bolj pereče vprašanje predvsem človekovih zgodnjih, a za njegovo uspešno življenjsko pot najpomembnejših let.

Razčlenjuje namreč strukturiranost medčloveških odnosov, kjer ima zgodnja čustvena izkušnja odločilno vlogo za nadaljnje človekovo življenje. Delo je dragocen uvid v te zakonitosti in ga bodo s pridom uporabljali tudi strokovnjaki.

Delo mag. Lie-Katarine Kompan-Erzar je tako po metodični kot znanstveno-raziskovalni zasnovi pomemben prispevek k psihološki in antropološki znanosti in zasluži pohvalno oceno.

Janez Juhant

Viktor Papež, *Redovno pravo*, Priročniki Teološke fakultete 16, Družina, Ljubljana 1999, 247 str.

«V enotnosti krščanskega življenja so različne poklicanosti kot žarki ene luči, Kristusa, ki »sveti na obličju Cerkve« (*C* 1). [...] *Posvečenemu življenju* je zaupana naloga, da kaže na učlovečenega Božjega Sina kot na *eshatološki cilj, h kateremu vse teži* [...] Preko izpovedi [uradni prevod: z zaobljubo] evangeljskih svetov namreč posvečena oseba [uradni prevod: posvečeni] ne le izbere Kristusa kot [uradni prevod: najde v Kristusu] smisel svojega življenja, ampak se trudi, kolikor more, ponovno upodobiti v sebi [uradni prevod: v sebi povzeti] »tudi obliko življenja, kakršno je privzel Božji Sin, ko je prišel na svet« (*C* 44)» (*Posvečeno življenje* 16).

S temi besedami papež Janez Pavel II. v svoji posinodalni apostolski vzpodbudi *Posvečeno življenje* opiše lik in cilje posvečenega življenja v Cerkvi.

P. Viktor Papež v svoji knjigi *Redovno pravo* obravnava predvsem cerkvenopravno razsežnost te poklicanosti, ki se v življenju Božjega ljudstva uresničuje kot stalna oblika življenja.

Delo je izšlo kot šetnajsti zvezek zbirke *Priročniki Teološke fakultete*. Vsebina je razdeljena na štiri dele in v glavnem podobna razdelitvi v Zakoniku cerkvenega prava iz leta 1983:

- posvečeno življenje na splošno,
- redovne ustanove,
- svetne ustanove in družbe apostolskega življenja,
- posvečeno življenje v Zakoniku kanonov vzhodnih Cerkva.

Prvi del obravnava mesto posvečenega življenja v Cerkvi in v Zakoniku ter razlaga določbe, skupne vsem oblikam posvečenega življenja.

Drugi del, po številu strani najobsežnejši (156 strani od skupno 247), je posvečen redovnim ustanovam. Avtor v enajstih poglavjih razlaga kanone, ki obravnavajo različne teme: temeljne značilnosti redovnih ustanov, redovne hiše, vodstvo ustanov, noviciat, zaobljube, vzgoja redovnikov, njihove pravice in dolžnosti, apostolat ustanov, ločitev članov od ustanove, njihovo odslovitev s strani ustanove, redovnike, povišane v škofe, konference višjih predstojnikov. V zadnjem poglavju drugega dela pa so našteti in kratko razloženi kanoni drugih delov Zakonika, ki se na tak ali drugačen način povezujejo z redovnim življenjem.

Z metodološkega vidika bi bilo mogoče bolje obravnavati temeljne značilnosti redovnih ustanov in redovne hiše (tema prvega poglavja) v dveh ločenih poglavjih. Prav tako ni jasno, zakaj avtor obravnava vzgojo članov na dveh različnih mestih: v poglavju o noviciatu in v poglavju o pravicah in dolžnostih članov. Odslovitvi članov iz ustanove je posvečeno posebno poglavje; bralca to lahko privede do zmotnega mnenja, da je ta pravni lik neodvisen od pravnega lika ločitve članov od ustanove, ne pa eden od njegovih načinov.

Potrebno pa je pohvaliti jasno in razumljivo obravnavanje snovi. Bralcu, ki se prvič srečuje s to tematiko, je tako olajšano poznavanje redovnega življenja in njegove pravne ureditve, ki je zaradi različnosti ustanov, njihovih karizm in bogate zgodovine za marsikoga lahko trd oreh. Razlago kanonov bogatijo navedbe raznih dokumentov cerkvenega učiteljstva in citati mnenj teologov ter cerkvenih pravnikov o obravnavanih vprašanjih.

Tretji del je namenjen svetnim ustanovam in družbam apostolskega življenja. Ti dve resničnosti sta v slovenskem prostoru malo prisotni in je zato njihova istovetnost malo poznana. V krajevnih Cerkvah drugod v svetu pa so mnogi teologi in cerkveni pravniki precejšen del svojega študija posvetili razumevanju teh novih oblik posvečenega življenja, da bi tako odgovorili na izzive, ki jih Duh z novimi karizmami (svetne ustanove in družbe apostolskega življenja so med njimi že skoraj «stare») pošilja Cerkvi, da bi le-ta bolj zorela v svoji poklicanosti pričati za Očetovo ljubezen do slehernega človeka.

Tretji del knjige je kratek, v sorazmerju z majhnim številom kanonov, posvečenih tema dvema resničnostima. Slovenskemu bralcu bodo morda ostale nejasne njune temeljne prvine, morda mu bodo težko razumljive razlike, ki obstajajo med njima in med redovnimi ustanovami. Še težje pa mu bo morda zaslutiti temeljno enost posvečenega življenja, ki je v ponovni upodobitvi oblike življenja, ki jo je živel Kristus in ki jo vsaka posvečena oseba, pa naj bo v individualnem posvečenem življenju, v redovni ali v svetni ustanovi ali pa v družbi apostolskega življenja, skuša čim zvesteje živeti. Morda bi k večji jasnosti pomagala poglobljena razlaga odgovora na vprašanje o identiteti teh dveh tipov posvečenega življenja.

Zadnji, četrti del, kratko predstavi kanone, ki zadevajo posvečeno življenje v zakoniku kanonov vzhodnih Cerkva. Čeprav za slovenski prostor jedrnata, zgolj informativna obravnava povsem zadošča, kajti prisotnost katoličanov vzhodnih Cerkva je v Sloveniji neznatna, bi bilo morda koristno natančneje nakazati razlike med obema Zakonikoma, ki kažejo na različne poglede latinske Cerkve in vzhodnih Cerkva na posvečeno življenje.

Nedvomno je knjiga V. Papeža obogatitev za slovensko Cerkev, saj je prvi slovenski komentar kanonov sedanjega zakonika, ki govore o posvečenem življenju. Posebno vred-

nost ji dajejo navedki iz zadnjih dokumentov o posvečenem življenju. Manjka pa seznam okrajšav in bibliografija, ki bi olajšala branje. V opombah namreč najdemo po prvi navedbi nekega dela le avtorja in naslov dela, ne da bi bilo povedano, kje je mogoče najti popoln bibliografski podatek.

Koristna bi bila tudi temeljitejša obravnava razlike med posvečenim življenjem in redovništvom. Po naslovu sodeč (*Redovno pravo* in ne *Pravo posvečenega življenja*) bi sklepali, da priročnik obravnava zgolj redovne ustanove. Na to pomanjkljivost v knjigi še večkrat naletimo. Zato bi bilo potrebno opustiti vse izraze, ki bi lahko povzročili zmedo (npr. «*redovniški* stan Bogu *posvečenega* življenja» na strani 7) in natančneje razložiti, da je redovništvo le ena izmed oblik posvečenega življenja. Novi zakonik namreč v skladu z novostmi, ki jih Duh prebuja v Cerkvi, redovništva ne šteje za izvirno in poglavitno obliko posvečenega življenja, iz katere izhajajo in ob kateri se navdihujejo vse druge oblike. Redovništvo je le ena izmed oblik, na isti ravni z individualnimi oblikami posvečenega življenja, s svetnimi ustanovami in z (vsaj nekaterimi) družbami apostolskega življenja.

V prvem delu knjige, ki govori o posvečenem življenju na splošno, bi bilo dobro poglobljeno razložiti izraz *posvečeno življenje*. J. Beyer v svoji knjigi o pravu posvečenega življenja jasno pove, da je termin le začasen kompromis in da je problematičen. Dejansko je le okrajšava daljšega izraza: *življenje, posvečeno po evangeljskih svetih* (prim. J. Beyer, *Il diritto della vita consacrata*, Àncora, Milano 1989, 13). Kajti ni posvečeno le življenje «posvečenih oseb», ampak je posvečeno življenje vsakega vernika, s samim krstom (prim. V. De Paolis, *La vita consacrata nella Chiesa*, EDB, Bologna 1992, 15). Tehnični izraz, ki ga uporabljamo za eno od stalnih oblik življenja v Cerkvi, torej vsebuje to, kar je skupno vsem vernikom («posvečeno življenje»), kar naj bi ga dejansko označevalo («po evangeljskih svetih») pa je opuščeno, da bi tako dosegli kratkost in preprostost izraza. Če torej termin ne izraža najbolje bogate resničnosti, ki se skriva za njim, se lahko strinjamo z mnenjem, da bo potrebno nekega dne ponovno premisliti o njem in najti ustreznejši izraz za to obliko življenja v Cerkvi (prim. J. Beyer, *Il diritto della vita consacrata*, Àncora, Milano 1989, 13).

Ob koncu te kratke predstavitve novega teološkega priročnika naj čestitamo avtorju, ki je v delo vložil veliko svojega časa in moči. Priročnik, prvi te vrste v Sloveniji, bo koristil ne le študentom teologije, ampak tudi posvečenim osebam in vsem, ki se pri svojem delu srečujejo s cerkvenopravnimi vprašanji posvečenega življenja.

Mirjam Kovač

Novissima Sinica

Kritični prispevek Vladimirja Kosa resda ne vsebuje čistega prijateljsko benevolentnega duha »radostnega dogodka« - obiska prijatelja iz daljnje dežele[1] -, ki ga opisuje Konfucij, saj gre za nekoliko jedko »kritiko« vendarle za prvo v skoraj dveh desetletjih objav mojih člankov in prevodov s področja azijskih filozofij in religij. Za pripombe, opozorila in navodila (12 strani le-teh mi je avtor namenil v svoji knjigi Eseji z japonskih otokov, str. 164-176 – odslej Eseji) sem mu hvaležna. Ker je šlo v prvem primeru za esejistično delo, ki pomeni nedvomno dragocen prispevek k slovenski tradiciji orientalizma, pač nisem reagirala. V primeru članka: V. Kos, Nekaj kritičnih pripomb k razpravi Maje Milčinski (Bogoslovni vestnik, letnik 59, 1999, št. 2, str. 565-573 – odslej Članek), ki je objavljen v reviji, za katero naj bi veljali vsaj minimalni strokovni, če ne že znanstveni kriteriji, sem potencialnemu bralcu dolžna pojasniti, zakaj kritik svoji nalogi ni bil dorasel.

Kitajska imena in pojme pišem v pinyinu in imam za to utemeljene razloge, ki jih bo vsakdo, ki bere kitajsko in uporablja moderne slovarje, tudi razumel. Avtor verjetno ni bil seznanjen z razpravami, ki so v 80-tih letih tekle o pinyinu tako v slovenskem kot mednarodnem prostoru. V knjigah svojih prevodov podajam preglednice abecednega zapisa kitajskih pismenk in ustrezajoče izgovarjave v slovenščini. Spoštujem tudi uporabo drugačnih zapisov; tako na primer v svoji recenziji dela profesorice Kim Sung-Hae (Bogoslovni vestnik 59, 1999, št. 2, str. 586-589) podajam avtoričin zapis. Ne odobravam pa samovoljnih in površnih »prečrkovanj« (Eseji, str. 164), ki vnašajo v množico besednih zapisov samo dodatno zmedo. V takem primeru je pinyin kot standard gotovo boljša možnost kot pa nedosledni in samovoljni (včasih tudi napačni) prepisi del vsakovrstnih avtorjev, pri katerih poustvarjalec črpa. Sledi nekaj primerov le-teh iz kritik V. Kosa.

V. Kos uporablja v svojem članku naslednje inačice zapisov za daoizem: teoizem (str. 565), taoizem (str. 565), spet teoizem (str. 565), taoidtične ljudske vere (str. 568); v Esejih pa daoizem (str. 167) in taoizem (str. 171). Tudi ime avtorja Zhuang Zija piše v članku kot Kwang-tze (str. 569) in Chuang Tzu (str. 570). Na str. 566 omenja dinastijo Chao, ki jo pozna samo on ...

V Esejih (str. 170-171) pravi: »Upam, da bo avtorica nekoč dobila v roke *Slovar azijskih filozofij*. /.../ pod geslom 'Ying-Yang' /.../ ying-yang je taoistična misel«. Ne samo, da sem poleg drugih slovarjev imela v rokah tudi navedenega, pa na srečo v prav nobenem od njih nisem

[1] Mojster je govoril: »Učiti se in venomer vaditi. Ali ni tudi to nekaj, kar človeku lahko prinese zadovoljstvo? Prijatelje imaš, ki ti pridejo iz daljnje dežele na obisk. Ali ni tudi to radosten dogodek? Če človek ne godrnja, čeprav ga ljudje ne priznavajo. Ali ni tudi to plemenito?« (Konfucij, Pogovori, prev. Maja Milčinski, Cankarjeva založba, 1988, str. 81.

odkrila pojmovne dvojice ying (sic!) in yang, ki velja poleg omenjene dinastije Chao za prav poseben prispevek kritika k slovenski sinologiji ... Iz avtorja očitno celo desetletja bivanja v Vzhodni Aziji niso napravila poznavalca vzhodnoazijskih religijskih oz. filozofskih smeri. Ta »kritika« dokazuje, da akademski naziv in »daljna dežela« nista garancija za kvaliteto takšnih sestavkov. Kako je lahko dobronamerni bralec Bogoslovnega vestnika zavarovan v primeru nekritičnih objav še tako nekvalificirane kritike, kot je pričujoča?

Poleg množice napak, ki se v kritikah V. Kosa pojavljajo pri kitajskih pojmih oziroma imenih, velja omeniti, da se podobno godi tudi evropskim imenom. Na primer v Esejih Saint Bernard (str. 172), Saint Berrnard (str. 173) in v članku svetem Bewrnardu (str. 571).

V svojih »kritikah« navaja V. Kos vrsto citatov – prevodov klasičnih tekstov, ki jih seveda poznam. Ne bi bilo mogoče trditi, da z njimi kritik nudi kakšno novo oziroma svojo interpretacijo. Ni tudi jasno, če je avtor seznanjen z odkritji oziroma teksti, ki so bili najdeni pri izkopavanjih v Mawangdui (Mawangdui Han mu wenwu). Na osnovi »kritike« bi bilo o tem brž čas mogoče dvomiti.

Gospod Kos, oba sva mnogo let preživela v Aziji, vendar so bili Vaši in moji motivi za bivanje tam, kot vidim, dokaj različni. V Vas nisem našla »prijatelja iz daljne dežele«; kot kaže, bova šla poslej spet vsak svojo pot. Navsezadnje pa: ali naj se veselim, da sem našla učitelja in mojstra, ko pa mož tako zlahka zamenjuje ves panteon za kolač panetona! (Članek, str. 570).

Maja Milčinski

UDK 141.7:008 "2"

STRES Anton CM, doktor teologije in filozofije, redni profesor, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Značilnosti postmoderne kulture

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 267-281

Sn. (Sn., En.)

Postmoderna miselnost in z njo povezano občutje življenja presega nekatere temeljne značilnosti novoveške kulture. Najprej se postmoderna sodobnost odpoveduje velikim ideologijam, ki so menile, da lahko dajo enotno in celovito razlago sveta in bivanja. Iz tega sledi zahteva po pluralizmu in strpnosti, ki se zlahka prevesi v skepso in dvom nad vsem, kar presega konkretno doživljanje in izkušnjo. Postmodernemu človeku je blizu fragmentarnost in tragičnost bivanja. To pomeni, da so propadle tudi velike novoveške iluzije o raju na zemlji in človeku kot nekakšnem bogu. Toda z druge strani je zato postmoderni človek še bolj ogrožen z občutjem brezizhodnosti in nesmisla bivanja. Oznanjevanje odrešenja, kakor ga pojmuje krščanstvo, ima s tem nove možnosti, ki pa jim je treba dorasti.

Ključne besede: postmoderna, pluralizem, strpnost, tragičnost bivanja, oznanilo odrešenja.

UDK 17.023.5:241

OCVIRK Drago CM, doktor teologije, redni profesor, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Hoja za Kristusom v porabniški kulturi

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 283-298

Sn. (Sn., En.)

Predavanje najprej predstavi porabniško kulturo in vrednote, ki jih postavlja na prvo mesto. Boj za preživetje je zamenjala želja po kvalitetnem življenju, druženju in uživanju skupaj z drugimi. Pomembno je tukaj in sedaj, čustva stopajo pred racionalnost, skupno uživanje spodriva individualizem, ki je bil kralj v modernosti. Čeprav je po svetu še veliko revščine, pa so ideali porabniške družbe vse bolj razširjeni ideal vsega človeštva. Kako uresničevati hojo v takšni kulturi je vprašanje, na katerega poskuša odgovorit drugi del. Krščanstvu niti ne preostane drugega, kakor da resno vzame to porabniško kulturo, predvsem njeno vrednotenje telesa. Prav tu morejo namreč kristjani, skladno z vero v inkarnacijo in vstajenje, evharistijo in poslednjo sodbo, odpirati oči za stisko tistih, ki jih porabništvo postavlja ob rob, in gojiti nove oblike solidarnosti. Tako bodo mogli tudi sami vedno bolj uživati življenje v obilju, ki ga prinaša Kristus.

Ključne besede: porabniška družba, postmoderne vrednote, estetska družba, Dionizij, Apolon, telo, grešni kozel.

UDK 262.4:008 (497.4)

ŠTUHEC Ivan, doktor moralne teologije, izredni profesor, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Navzočnost Cerkve v sodobni kulturi in njeno poslanstvo

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 299-311

Sn. (Sn., En.)

Razprava je ekleziološko pastoralne narave in se umešča v sinodalno prenovo in načrtovanje Cerkve na Slovenskem. Pojem nove evangelizacije se razume v smislu novosti posredovanja evangeljskega oznanila glede na spremenjene kulturne in družbene okoliščine. Te spremembe še posebej v zadnjem desetletju odpirajo nove prostore evangelizacije, ki so bistveno širši kot zgolj interni cerkveni prostor. Pri tem je pomembna preusmeritev župnijskega pastoralnega načrta iz dosedanjega še vedno delno tridentinskega modela v model občestvenosti (communio) drugega vatikanskega koncila. Za pastoralni načrt je potrebno upoštevati vrsto elementov, od katerih je eden najbolj pomembnih kadrovski vidik. Od istovetnosti posameznih služb v Cerkvi je odvisen model župnije, ki zmore odgovoriti na zelo različne izzive časa in ljudi. Župnija kot osnovni strukturni element občestva verujočih ostaja priviligirani kraj nove evangelizacije, vprašanje je, ali bo to znala izkoristiti in se prilagoditi odrešenjskim zahtevam ljudi.

Ključne besede: nova evangelizacija, pastoralni načrt, župnija, občestvo, poslanstvo, sinoda, kultura, inkulturacija, strukture.

UDK 261.8:284.1 (045)

ŠKAFAR Vinko OFMCap, doktor teologije, docent, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Ekumenski utrip v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem. II. del

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 369-390

Sn. (Sn., En.)

Prvi del sestavka Ekumenski utrip v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem (prim. BV 60 /2000/, 179-200) je izhajal iz evangeličanskega tiska, ki se trudi za ekumenske prvine pri oblikovanju evangeličanskih vernikov na Slovenskem. V drugem delu sestavka pisec prinaša dostopne pogovore in izjave iz družbenega tiska. Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar je predvsem po neverujočih članih, ki so pogosto antikatoliško usmerjeni, povzročilo kar nekaj nejevolje v katoliških vrstah. Do tega je prihajalo verjetno zaradi premajhne prosojnosti, da to ni cerkveno in versko združenje, marveč kulturno, po nekaterih izjavah liberalno, društvo. V tem drugem delu pa pisec prinaša tudi številne konkretne ekumenske prvine v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem in zato tudi sestavek končuje s predlogi, ki bi lahko pospešili ekumenizem med katoliško in evangeličansko Cerkvijo. Nova spodbuda k temu je tudi *Skupna izjava o opravičenju*, ki so jo podpisali predstavniki katoliške Cerkve in Svetovna luteranska zveza v Augsburgu 31. 10. 1999. Želja pisca je, da bi ekumenizem med katoliško in evangeličansko Cerkvijo na Slovenskem ne zaostajal za ekumenizmom med katoliško Cerkvijo in Svetovno luteransko zvezo na svetovni ravni.

Ključne besede: ekumenizem, evangeličanska Cerkev v Sloveniji, družbeni tisk.

UDK 17.023.5:241

OCVIRK Drago CM, Doctor of Theology, Full Professor, University of Ljubljani, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Following Christ in Consumer Culture

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 283-298

Sn. (Sn., En.)

The treatise first presents consumer culture and its leading values. The struggle for survival has been replaced by a desire for high-quality life, socializing, enjoying life together with others. The here and now is important, emotions come before rationality, common pleasure supplants individualism reigning in modernism. Though there is still much poverty in the world, the ideals of consumer society keep spreading as the ideals of all humanity. How to follow Christ in such a culture is the question dealt with in the second part of the treatise. Christianity has no choice but to take this consumer culture, especially its valuing of the human body, seriously. Just here Christians believing in incarnation and resurrection, in the Eucharist and the Last Judgement can open the eyes for the need of those marginalized by consumerism and grow new forms of solidarity. This will enable them to increasingly enjoy their life in abundance brought by Jesus Christ.

Key words: consumer society, postmodern values, aesthetic society, Dionysus, Apollo, body, scapegoat.

UDK 141.7:008 "2"

STRES Anton CM, Doctor of Philosophy and Theology, Full Professor, University of Ljubljani, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Characteristics of Postmodern Culture

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 267-281

Sn. (Sn., En.)

Postmodern thought and the sentiment of life connected therewith transcend some basic characteristics of modern culture. First, the postmodern present has renounced the big ideologies believing that they could uniformly and completely explain the world and existence. This has resulted in a call for pluralism and tolerance that can easily turn into scepticism and doubt about everything going beyond concrete experience. The postmodern man finds the fragmentation and tragic quality of life rather convincing. This means that the great modern illusions about heaven on earth and man as some kind of god have declined as well. Yet on the other hand, the postmodern man is even more endangered by the feelings of hopelessness and futility of his existence. This opens new possibilities to the message of salvation according to Christian belief, yet Christians still have to rise to the challenge.

Key words: postmodernism, pluralism, tolerance, tragic quality of life, message of salvation.

UDK 261.8:284.1 (045)

ŠKAFAR Vinko OFMCap, Doctor of Theology, Assistant professor, University of Ljubljani, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Ecumenical Pulse in the Protestant Church in Slovenia. Second Part.

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 369-390

Sn. (Sn., En.)

The first part of the article Ecumenical Pulse in the Protestant Church in Slovenia (see BV 60 /2000/, 179-200) was based on Protestant periodicals trying to apply ecumenical elements in the formation of the Protestant faithful in Slovenia. In the second part of the article the author brings the available interviews and declarations from the secular press. Slovenian Protestant Society »Primož Trubar« has, especially by its unbelieving members with a frequent anti-Catholic orientation, often caused considerable annoyance in the Catholic ranks. This has probably been due to a lack of transparency since it has not been clear that it is not a church and religious society, but a cultural one, according to some statements even a liberal society. The author also deals with numerous concrete ecumenical elements in the Protestant Church in Slovenia and closes his article with suggestions how to further ecumenism between the Catholic and the Protestant Churches. A new stimulus thereto is also the *Joint Declaration on the Doctrine of Justification* signed by representatives of the Catholic Church and of the Lutheran World Federation in Augsburg on 31 October 1999. The author wishes for the ecumenism between the Catholic and the Protestant Churches in Slovenia not to lag behind the ecumenism between the Catholic Church and the Lutheran World Federation on the world level.

Key words: ecumenism, Protestant Church in Slovenia, secular press.

UDK 262.4:008 (497.4)

ŠTUHEC Ivan, Doctor of Theology, Assistant Professor, University of Ljubljani, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Presence of Church in Modern Culture and its Mission

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 299-311

Sn. (Sn., En.)

The treatise is of ecclesiological and pastoral character and wants to be a part of the synod renewal and planning in the Church in Slovenia. The concept of new evangelization is understood in the sense of a new kind of conveying the message of the gospel in view of the changed cultural and social circumstances. These changes, especially in the last decade, have been opening new spaces of evangelization essentialy broader than just the interiors of the churches. In this connection it is very important that the parish pastoral plan is switched over from the previous, still partially Tridentine model to the community model of the Second Vatican Council. When preparing a pastoral plan several elements have to be considered, one of the most important ones being the personnel aspect. On the identity of individual offices in the Church the model of the parish depends, which is able to respond to very different challenges of time and people. The parish as the basic structural element of the community of the faithful remains the privileged place of new evangelization. It is another question whether the parish will be able to make the most thereof and to adapt to the salvation claims of the people.

Key words: new evangelization, pastoral plan, parish, community, mission, synod, culture, inculturation, structures.

263 **Slavko Krajnc,** Teološki simpozij 2000

Referati

267 **Anton Stres CM**, Značilnosti postmoderne kulture
Characteristics of Postmodern Culture

283 **Drago Ocvirk CM**, Hoja za Kristusom v porabniški kulturi
Following Christ in Consumer Culture

299 **Ivan Štuhec**, Navzočnost Cerkve v sodobni kulturi in njeno poslanstvo
Presence of Church in Modern Culture and its Mission

Koreferati

313 **Alenka Šverc**, Načrtovanje dela in življenja v Cerkvi

325 **Ana Glavač**, Družina danes

335 **Milan Knep**, Socialna ranljivost mladih

347 **Slavko Rebec**, Pogumno med mlade

359 **Franc Zorec**, Cerkev v našem življenjskem okolju

365 **Branko Cestnik**, Poti mladinske pastorale

Razprava *Article*

369 **Vinko Škafar OFMCap**, Ekumenski utrip v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem. II. del
Ecumenical Pulse in the Protestant Church in Slovenia. Second Part

Pregled *Review*

391 **Marijan Smolik**, Prevajalec Jože Volk (1909–1998)

Ocene *Book Reviews*

395 **Janez Juhant**, Josef Pieper, *Razumnost in pravičnost* in isti, *Srčnost in zmernost*

397 **Janez Juhant**, Katarina Kompan-Erzar, *Človek bitje odnosov*

400 **Mirjam Kovač,** Viktor Papež, *Redovno pravo*

403 **Maja Milčinski**, Novissima Sinica

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

Mag. teol. **Branko Cestnik**, Cesta v Rošpoh 21, 2351 Kamnica
Dipl. teol. **Ana Glavač**, Globočnikova 18, 6230 Postojna
Prof. dr. **Janez Juhant,** Rakovnik 64, 1215 Medvode
Dipl. teol. **Milan Knep**, Jurčičev trg 2/I, 1000 Ljubljana
Doc. dr. **Slavko Krajnc OFMConv**, Slovenski trg 10, 2250 Ptuj
Prof. dr. **Maja Milčinski**, Beethovnova 12, 1000 Ljubljana
Prof. dr. **Drago Ocvirk CM**, Šentjakob 33, 1231 Ljubljana
Dipl. teol. in pedagog **Slavko Rebec**, Vilharjeva 2, 6230 Postojna
Prof. dr. **Marijan Smolik**, Dolničarjeva 4, 1000 Ljubljana
Prof. dr. **Anton Stres CM**, Slomškov trg 19, 2000 Maribor
Doc. dr. **Vinko Škafar OFMCap**, Ob izvirkih 5, 2000 Maribor
Prof. dr. **Ivan Štuhec**, Kosovelova 1a, 2000 Maribor
Asist. dr. **Magdalena Šverc**, Ul. bratov Greif 14, 2000 Maribor
Mag. teol. **Franc Zorec**, Slovenska 17, 2000 Maribor

UDK 2(5) ISSN 0006 - 5722

Letnik 60 leto 2000

4

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

60

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Maksimilijan Matjaž, **Kristološki pomen motiva strahu v Markovem evangeliju. I. del**

Marija Zupančič, **Evharistija: čaša, v kateri je vse povzeto**

Branko Klun, **Pojmovanje resnice pri Tomažu Akvinskem**

Katarina Kompan Erzar, **Strah in pogum narcističnega sveta**

France Škrabl SDB, **Nastanek in razvoj pedagogike religije**

Marijan Smolik, **Osemdeset let Bogoslovnega vestnika**

Bogoslovni vestnik
Theological Quarterly

Izdajatelj / *Publisher:* Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Glavni in odgovorni urednik/ *Editor in Chief:* Ciril Sorč

Pomočnika glavnega urednika/ *Editorial Assistants:* Edvard Kovač OFM in Vinko Potočnik

Uredniški svet/ *Scientific Council:* Metod Benedik OFMCap, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM (Rim), Jože Plevnik SI (Toronto), Jure Rode (Buenos Aires), Franc̀e Rozman, Anton Stres CM, Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)

Uredniški odbor/ *Editorial Board:* Bogdan Dolenc, Borut Košir, Drago Ocvirk CM, A. Slavko Snoj SDB, Marijan Peklaj, Vinko Škafar OFMCap, Anton Štrukelj, Ivan Štuhec

Prevodi: Vera Lamut
Lektoriranje: Jože Kurinčič
Oprema: Lucijan Bratuš
Priprava: Družina
Tisk: Tiskarna Ljubljana d. d.

Založnik: Družina, Ljubljana
Za založbo: Janez Gril

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Naslov uprave: Družina d.o.o., Krekov trg 1, 1000 Ljubljana

ISSN: 0006-5722

Izid Bogoslovnega vestnika je finančno podprlo Ministrstvo za znanost in tehnologijo RS

Letna naročnina: 4000 SIT, za tujino 45 USD, posamezna številka 1000 SIT
ŽR za SIT: 50101-601-271482;
za tujo valuto: 50100-620-133 014-7100-1189115

Poštnina: plačana pri pošti 1102, Ljubljana

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 60 leto 2000

4

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2000

Razprava (1.01) UDK 226.3:234.155

Maksimilijan Matjaž

Kristološki pomen motiva strahu v Markovem evangeliju

I. Terminologija in izhodišče[1]

Skrivnost Jezusove osebe je od vsega začetka v središču pozornosti Markovega evangelija. Čeprav se Mrkov evangelij začne z vrhunsko kristološko izjavo, da je Jezus *Kristus* (Mesija), *Božji Sin* (1,1), zastavlja vendar vedno znova vprašanje, kdo je Jezus oz. kje je izvor njegove avtoritete (prim. 1,11.27; 2,7; 4,41; 6,2.14sl.; 8,27-29; 9,7; 14,61; 15,2.39). Razkrivanje Jezusove resnične identitete je os procesa razodevanja temeljnega oznanila drugega evangelija.[2] Številne sodobne eksegetske študije dokazujejo, da potrebuje klasična teza zgodovinsko-kritične eksegeze o Mr kot zgolj zbirki t. i. »predmarkovskega« izročila o Jezusovem življenju in delu, ki ne premore samostojnega teološkega koncepta,[3] korenit po-

[1] Tukaj objavljenemu prvemu delu razprave bo sledil še drugi del, v katerem bodo analizirani preostali primeri motiva strahu v Mr in podani zaključki.

[2] Prim. P. Müller, *»Wer ist dieser?« Jesus im Markusevangelium. Markus als Erzähler, Verkündiger und Lehrer*, (BThSt 27)* Neukirchen-Vluyn 1995, zlasti str. 9sl.

* Okrajšavo zbirk in revij glej S. M. Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin ²1992, ponatis v: *TRE*. Abkürzungsverzeichnis, Berlin / New York ²1994 (¹1976) in *Sveto pismo Stare in Nove zaveze*, *SSP*, Ljubljana 1996; komentarji so ob drugem in nadaljnem navajanju okrajšani s priimkom avtorja in z oznako svetopisemske knjige v originalnem jeziku.

[3] Tako npr. W. Marxsen, *Der Evangelist Markus*. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums, (FRLANT 67) Göttingen ²1959 (¹1956); P. Pokorny, »Das Markusevangelium. Literarische und theologische Einleitung mit Forschungsbericth«, v: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 25.3 (1984), 1969-2035, zlasti str. 2002: »Književne podobe Marka ne moremo analizirati kot logični rezultat teološkega namena in opisanih literarnih sredstev. Prej bi mogli govoriti o celem grozdu idej, motivov, književnih tehnik in prevzetih snovi, ki jih ne moremo povsem opisati z njihovo analizo.« Podobno tezo je zalsediti v številnih komentarjih iz tega obdobja; prim zlasti E. Haechen, *Der Weg Jesu*. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen, Berlin ²1968; E. Klostermann, *Das Markusevangelium*, (HNT 3) Tübingen ⁵1978 (¹1907); R. Pesch, R., *Das Markusevangelium*, I., (HThK II/1) Freiburg u. a. ²1977 (¹1976, II. 1977); E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, (NTD 1) Göttingen ⁶1983 (¹1967). Sodobne razprave glede tega vprašanja glej: C. C. Black, »The quest of Mark the redactor: Why has it been pursued, and what has it taught us?«, v: *JSNT* 33 (1988), 19-39; C. Breytenbach, »Gesamtdarstellungen zum Markusevangelium«, v: *VuF* 36 (1991), 50-55; F. Hahn

pravek.[4] Pri urejanju izročila se Marko izkaže kot izvrsten kerigmatični pripovednik, ki ne prikazuje Jezusove mesijanske resničnosti zgolj z različnimi krisotloškimi nazivi, temveč izpostavlja preko Jezusovega učenja in delovanja predvsem njegovo *osebo*. Pri tem ne daje hitrih neposrednih odgovorov na temeljna vprašanja, temveč ohranja »celotni proces kristološkega tipanja, tavanja in iskanja«.[5] To je hkrati najmočnejši dokaz o primarnosti Markovega poročila o Jezusovem življenju in nauku. Razkrivanje resnice o Jezusovi osebi in njegovem poslanstvu se dogaja korak za korakom skozi celoten evangelij. Spričo tega se danes ne govori več zgolj o t. i. »kristologiji nazivov«,[6] temveč vse bolj o t. i. »nara-

(ur.), *Der Erzähler des Evangeliums*, (SBS 118/119) Stuttgart 1985; M. M. Jacobs, »Mark's Jesus through the eyes of Twentieth Century New Testament Scholars«, v: *Neotestamentica* 28 (1994), 53-85.

[4] Tukaj lahko opozorimo le na omejen izbor izredno obsežne sodobne znanstvene bibliografije o Mr: C. C. Black, *Mark. Images of an Apostolic Interpreter*, Columbia 1994; J. R. Donahue, *The Gospel in Parable*, Philadelphia 1988; E. Drewermann, *Das Markusevangelium*, Olten / Freiburg 1987/88; T. Dwyer, *The Motif of Wonder in the Gospel of Mark*, Sheffield 1996; W. Eckey, *Das Markusevangelium*. Orientierung am Weg Jesu, Neukrichen-Vluyn 1998; U. E. Eisen, »Das Markusevangelium erzählt. Literary Criticism und Evangelienauslegung«, v: S. Alkier - R. Brucker (ur.), *Exegese und Methodendiskussion*, (TANZ 23), Tübingen 1998, 135-153; R. M. Fowler, *Let the Reader Understand*. Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark, Minneapolis 1991; R. H. Gundry, *Mark*. A Commentary on his Apology for the Cross, Grand Rapids 1993; R. A. Guelich, *Mark 1-8,26*, (Word Biblical Commentary 34a) Dallas 1989; F. Lentzen-Deis, *Das Markus-Evangelium*. Ein Kommentar für die Praxis, Stuttgart 1998; D. Lührmann, *Das Markusevangelium*, (HNT 3) Tübingen 1987; isti, »Das Markusevangelium als Erzählung«, v: *EvErz* 41 (1989), 212-222; J. Marcus, *The Way of the Lord*. Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark, Louisville 1992; C. D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, Cambridge 1989; C. M. Martini, *L'itinerario spirituale dei dodici nel Vangelo di Marco*, Roma 1987; M. Matjaž, *Furcht und Gotteserfahrung*. Die Bedeutung des Furchtmotivs für die Christologie des Markus, (FzB 91) Würzburg 1999; X. Pikaza, *Para vivir el evangelio*. Lectura de Marcos, Estella 1995; M. A. Powell, »Toward a Narrative-Critical Understanding of Mark«, v: *Interp.* 47 (1993), 341-346; D. Rhoads - D. Michie, *Mark as Story*. An Introduction to the Narrative of a Gospel, Philadelphia 1982; T. Söding (ur.), *Der Evangelist als Theologe*. Studien zum Markusevangelium, (SBS 163) Stuttgart 1995; R. C. Tannehill, »The Gospel of Mark as Narrative Christology«, v: *Semeia* 16 (1979), 57-96; B. Van Iersel, *Markus Kommentar*, Düsseldorf 1993; J. F. Williams, *Other Followers of* Jesus. Minor Characters as Major Figures in Mark's Gospel, Sheffield 1994.

[5] K. Stock, »Christus in der heutigen Exegese«, v: *Geist und Leben* 59 (1986), 227.

[6] Prim. zlasti F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*. Ihre Geschichte im frühen Christentum, (FRLANT 83) Göttingen ^{5}1995 (^{1}1963); C. Breytenbach, »Grundzüge markinischer Gottessohn-Christologie«, v: isti - H. Paulsen (ur.), *Anfänge der Christologie*, Göttingen 1991, 169-184; nazadnje E. K. Broadhead, *Naming Jesus*. Titular Christology in the Gospel of Mark, (JSNTSup. 175) Sheffield 1999.

tivni«[7] oz. »integrativni kristologiji«[8] Markovega evangelija. Marko posreduje bralcu Jezusovo oznanilo na kerigmatičen način, tako da ga preko različnih reakcij prvih poslušalcev in odprtih vprašanj vključi v dogajanje in ga izzove, da zavzame lastno stališče. Proces odkrivanja Jezusove indetitete ne poteka brez težav in konfliktov. Z ene strani prihaja do izraza radikalna različnost med božjim in človeškim »mišljenjem« (prim. Mr 8,33), z druge strani pa je skrivnost Jezusove osebe in njegovega poslanstva tako enkratna, da nujno preseže vsako tradicionalno predstavo in ne izzove samo občudovanja, stremljenja in strahu, temveč tudi konflikte, nasprotovanja in odklonitev.

Vprašanje glede Jezusove identitete in z njo povezanega *motiva strahu* se pojavi pri Mr prvič izrecno v okviru pripovedi o pomiritvi viharja na morju (4,35-41). Učence, ki ob nenadnem silnem viharju na jezeru doživijo nenavadno moč Jezusove besede, ki zapoveduje celo silam narave, prevzame *velik strah* (*efobēthēsan fobon megan*) in se sprašujejo: »Kdo neki je ta, da sta mu pokorna celo veter in morje?« (4,41b). To reakcijo učencev eksegeti pretežno interpretirajo kot tipični izraz *nerazumevanja in nevere*.[9] Motiv negativnega odzivanja na Jezusovo učenje in delovanje pri učencih (»das Jüngerunverständnis«) naj bi Marko pridobil iz že obstoječega izročila ter ga v svojem evangeliju samo še okrepil.[10] Tudi preko reakcije

---

[7] Tako K. Scholtissek, »Der Sohn Gottes für das Reich Gottes«, v: T. Söding (ur.), *Der Evangelist als Theologe*. Studien zum Markusevangelium, (SBS 166) Stuttgart 1995, 63-90, zlasti str. 66.

[8] Prim. P. Müller, *Jesus*, 139 s.

[9] Prim. A. M. Ambrožič, *The Hidden Kingdom*. A Redaction-Critical Study of the References to the Kingdom of God in Mark's Gospel, (CBQ MS 2) Washington 1972, 161; H. J. Ebeling, *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus-Evangelisten*, (BZNW 19) Berlin 1939, 152; C. R. Kazimierski, *Jesus the Son of God*. A Study of the Markan Tradition and its Redaction by the Evangelist, (FzB 33) Würzburg 1979, 120 s; W. H. Kelber, *The Kingdom in Mark*. A New Place and a New Time, Philadelphia 1974, 49 s; K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, (StANT 23) München 1970, 90, 150; J. D. Kingsbury, *Conflictn Mark*. Jesus, Authorities, Disciples, Minneapolis 1989, 23, 98 s; D. Rhoads - D. Michie, *Mark as Story*, 124 s.; H. Ritt, »Der 'Seewandel Jesu' (Mk 6,45-52 par). Literarische und theologische Aspekte«, v: *BZ* 23 (1979), 83; R. W. Stacy, *Fear in the Gospel of Mark* (unpublished PhD Dissertation), The Southern Baptist Theological Seminary 1979, 71; H. L. Swartz, *Fear and Amazement Responses*. A Key to the Concept of Faith in the Gospel of Mark, Toronto 1988, 88; T. Vogt, *Angst und Identität im Markusevangelium. Ein textpsychologischer und sozialgeschichtlicher Beitrag*, (NTOA 26) Göttingen 1993, 70-100.

[10] Tako med drugimi T. Söding, *Glaube bei Markus*. Glaube an das Evangelium, Gebetsglaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basileiatheologie und Christologie, (SBB 12) Stuttgart 1985, 445: »Die abschließende Frage der Jünger ‚Wer ist nur dieser?' (4,41), die das christologische Aussageinteresse der Wundererzählung belegt, ist zwar in der vormarkinischen Tradition eine stilechte Schlußakklamation, für Markus aber Ausdruck des Jüngerunverständnisses«.

strahu naj bi namreč evangelist vzdrževal v evangeliju t. i. »mesijansko skrivnost«,[11] to je zakrivanje Jezusove prave identitete do njegovega vstajenja (prim. 9,9). Vendar so ta dokazovanja vse preveč pod vtisom teorije o teološki nesamostojnosti Mr in njegovega domnevno negativnega slikanja podobe učencev.[12] Marko ima vsekakor od vseh evangelistov do učencev najbolj intenziven odnos. V nobenem drugem evangeliju ni mesto učencev v Jezusovem oznanjevanju tako močno poudarjeno kakor ravno pri Mr. Učenci igrajo ključno vlogo pri evangelistovi komunikaciji z bralcem.[13] Prisotni so od začetka do konca pripovedi o Jezusovem javnem delovanju. Njihov odnos z Jezusom in človeškost njihovega obnašanja in razmišljanja vabi bralca, da se primerja in enači z njimi. Z ozirom na ta poudarjeni eksistencialni pristop v razvoju procesa razodevanja Mr je zelo vprašljivo dokazovanje nekaterih strokovnjakov o domnevni alternativni uporabi *motivov strahu* in *vere* pri Mr oz. poizkus interpretirati strah kot motiv nerazumevanja.[14] Neposredna povezanosti motiva strahu s ključnimi kristološkimi mesti daje slutiti, da želi Marko, nasprotno, izpostaviti pozitivno vrednost tega motiva pri razvoju kristološkega koncepta svojega evangelija. Za utrditev te domenve je potrebno najprej ugotoviti samostojnost motiva strahu in njegova teološko intendirana uporaba v Mr; dalje je potrebno ugotoviti, v kolikšni meri ostaja opis motiva v okviru tradicionalnih predstav oz. koliko se od teh razlikuje in koliko je nosilec posebnih evangelistovih namenov.

---

[11] Prim. H. J. Ebeling, *Messiasgeheimnis*, 153: »Die Jünger erkennen die Tat, die Wunderkraft Jesu an, aber ihre Furcht, ihr Unglaube läßt sie beides nicht zurückführen auf den Quellort, aus dem die *dynamis* Jesu entspringt«; R. W. Stacy, *Fear*, 243 s. K motivu »Messiasgeheimnis« v Mr prim. nazadnje J. Ernst, »Das sog. Messiasgeheimnis - kein 'Hauptschlüssel' zum Markusevangelium«, v: J. Hainz (ur.), *Theologie im Werden*. Studien zu den theologischen Konzeptionen im Neuen Testament, Paderborn u. a. 1992, 21-56; F. Fendler, *Studien zum Markusevangelium*. Zur Gattung, Chronologie, Messiasgeheimnistheorie und Überlieferung des zweiten Evangeliums, Göttingen 1991, 105-146; J. D. Kingsbury, *The Christology of Mark's Gospel*, Philadelphia 1983, 1-23; H. Räisänen, *The 'Messianic Secret' in Mark*, Edinburg ²1991 (Helsinki 1976), 38-75. R. Weber, »Christologie und 'Messiasgehimnis': ihr Zusammenhang und Stellenwert in den Darstellungsintentionen des Markus«, v: *EvTh* 43 (1983), 108-125.

[12] Teorijo o konfliktih med različnimi strujami v prvi jeruzalemski skupnosti in o domnevni Markovi diskvalifikaciji Petra in njegovega kroga sta razvijala predvsem ameriška eksegeta T. J. Weeden, *Mark - Traditions in Conflict*, Philadelphia 1971, zlasti str. 101-117 in W. H. Kelber, *Mark's Story of Jesus*, Philadelphia 1979.

[13] Glede pripovedno-komunikacijsko vlogo učencev v Mr prim. E. Best, *The Role of the Disciples in Mark*, v: *NTS* 23 (1977), 377-401; H.-J. Klauck, *Die erzählerische Rolle der Jünger im Markusevangelium*, v: *NT* 24 (1982), 1-26; E. S. Malbon, *Text and Contexts: Interpreting the Disciples in Mark*, v: Semeia 62 (1993), 81-102; R. C. Tannehill, *The Disciples in Mark: The Function of a Narrative Rolle*, v: *JR* 57 (1977), 386-405.

[14] Tako npr. H. L. Swartz, *Fear*, 88: »One of the first steps towards faith, Mark asserts, is to conquer fear. It is the enemy of faith«; M. A. Tolbert, *Sowing the Gospel*. Mark's

Terminologija

Opis različnih reakcij na Jezusova dela in njegovo učenje ima izredno pomembno mesto v pripovedni strukturi Mr. Pri študiju kristološke perspektive drugega evangelija je zato potrebno biti pozoren ne samo na vsebino Jezusovega oznanjevanja, temveč še posebej na *vtis*, ki ga je to oznanilo pustilo pri poslušalcih. Tako je npr. ob opisu Jezusovega prvega nastopu v shodnici v Kafarnaumu (1,21-28) zelo malo povedanega o vsebini njegovega učenja, nasprotno pa je reakcija obsedenega (1,23-24.26) in reakcija navzočih v shodnici (1,22.27) zelo poudarjeno in podrobno opisana. Ker se skrivnost Jezusove osebe in njegovega nauka ne da razumeti zgolj v racionalnem procesu, stojijo v ospredju Markovega opisa Jezusovega delovanja izrazi, ki odslikavajo intenzivnost vtisa njegove osebe. Posebej z uporabo terminov *čudenja* in *strahu* uspe evangelistu prikazati intenzivno notranjo dinamiko te vrste spoznavnega procesa. Najpomembnejši izrazi, ki tvorijo *motiv čudenja* (t. i. »Admirationsmotiv«[15] oz. »Motif of Wonder«[16]) v Mr so: *thambeō* (*čudim se*; 1,27; 10,24.32), *ekthambeō*

World in Literary-Historical Perspective, Minneapolis 1989, zlasti str. 166: »Jesus has presented in these two questions (4,40) the two basic alternatives for human response to the word: fear or faith. Fear comes from lack of faith, but faith can drive out fear«.

[15] Prim. G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten*. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien, (StNT 8) Gütersloh 1974, 78: »Das Admirationsmotiv umfaßt alle erzählerischen Momente, die ein Staunen, Fürchten, Sich-Entsetzen, Verwundern zum Ausdruck bringen«; dalje G. Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans l'Évangile de Marc*, (Lection divine 47) Paris 1968, 246-266; R. Pesch, *Mk*, I, 150-152; K. Tagawa, *Miracles et Évangile*. La Penseé personelle de l'Evangeliste Marc, Paris 1966, 92-122.

[16] Delo ameriškega eksegeta T. Dwyerja, *Wonder*, je doslej najtemeljitejša študija o reakciji čudenja pri Mr in predstavlja preobrat v njeni intepretaciji, s tem ko pripiše motivu čudenja in motivu strahu prvenstveno pozitivno vlogo v konceptu Mr. Dwyer razišče najprej literarni kontekst tega markovskega motiva v grško-rimski, starozavezni, zgodnjejudovski in zgodnjekrščanski literaturi. Motiv čudenja se pri Mr po njegovem mnenju nanaša na osrednje oznanilo o prihodu Božjega kraljestva (1,14-15); to naj bi bil večpomenski motiv, ki nastopa sicer ob različnih priložnostih in z različno teološko težo (prim. str. 198), vsekakor pa naj bi bil osnovni odgovor na oznanilo kraljestva kot Božje samorazodevanje. Dwyer navaja 32 primerov tega motiva, od katerih se jih nahaja osem v pripovedih o čudežih in izganjanju hudih duhov (2,12; 4,41; 5,15.33.42; 6,50.51; 7,37), osem v kontekstu učenja ter napovedih smrti in vstajenja (1,22.27; 6,2; 9,32; 10,24.26; 11,18; 12,17), pet se jih nanaša na reakcijo judovskih avtoritet in Pilata (6,20; 11,32; 12,12; 15,5.44) in trikrat se ta motiv pojavi v pripovedi o praznem grobu (16,5.6.8). Za ostalih osem primerov (3,21; 5,20; 6,6; 9,6.15; 10,32) pa Dwyer ne more najti skupnega imenovalca (prim. str. 20). Tukaj pride do izraza tudi glavna pomankljivost osnovnega izhodišča te sicer dragocene študije. Če namreč ne ločujemo med različnimi izrazi čudenja in strahu ter jih obravnavamo kot sinonime, lahko spregledamo marsikdaj odločilno nianso, ki jo evangelist preko tega motiva želi doseči pri karakterizaciji oseb in dogodkov.

(*ostrmim, osupnem, zgrozim se*; 9,15; 14,33; 16,5.6), *thaumazō* (*čudim se, strmim*; 5,20; 6,6; 15,5.44), *ekplēssō* (*preplašim se, zbegam se, osupnem*; 1,22; 6,2; 7,37; 10,26; 11,18), *eksistēmi* (*sem iz sebe, strmim*; 2,12; 3,21; 5,42; 6,51), *ekstasis* (*sem iz sebe*; 5,42; 16,8), *trassō* (*prestrašim se*; 6,50), *tremō* (*trepetam*; 5,33) in *tromos* (*trepet*; 16,8). K temu motiv prišteva večji del eksegetov tudi izraze grške besedne skupine *fob-*, ki je v Mr zastopana s tremi termini: glagol *fobeomai* (*bojim se*; 4,41; 5,15.33.36; 6,20.50; 9,32; 10,32; 11,18.32; 12,12; 16,8), samostalnik *fobos* (*strah*; 4,41) in pridevnik *ekfobos* (*zelo prestrašen*; 9,6).[17]

Zadnja skupina izrazov pa po našem mnenju sestavlja t. i. *motiv strahu*. Že po prvih temeljitejših primerjavah kontekstov posameznih izrazov je možno sklepati, da pri Mr motiv strahu nima enake vloge in pomena kot motiv čudenja. Motiv strahu se namreč pojavlja skoraj dosledno v pripovedih, ki zaznamujejo temeljne značilnosti specifične kristološke podobe drugega evangelija. Končno pa izpostavljanje terminologije strahu temelji na ugotovitvi, da veljajo termini besedne skupine *fob-* v celotni biblični tradiciji kot primarni izrazi reakcije strahu, ki igra eno temeljnih vlog na področju razodevanja svetega.[18]

Glagol *fobeomai* se v Novi zavezi pojavi 95-krat[19] v pomenu *bati se, ustrašiti se*, samostalnik *fobos* pa 47-krat[20] v pomenu *strah, groza*.[21] Poleg tega najdemo še 6 drugih oblik besedne skupine *fob-*: *afobōs* (*brez strahu*; Lk 1,47; 1 Kor 16,10; Fil 1,14; Jud 12), *ekfobos* (prestrašen; Mr 9,6; Heb 12,21), *emfobos* (*prestrašen, preplašen*; Lk 24,5.37; Apd 10,4; 24,25; Raz 11,13), *ekfobeō* (*strašiti*; 2 Kor 10,9), *foberos* (*strašen*; Heb 10,27.31; 12,21) in *fobētron* (*groza*; Lk 21,11). Aktivne oblike *fobeō* v Novi zavezi

[17] Prim. A. Dokler, *Grško-slovenski slovar*, Ljubljana 1915.

[18] Prim. osnovno leksikografsko obravnavo termina *fobeomai* pri H. Balz - G. Wanke, *fobeō*, v: *TWNT*, IX, 186-216; H. Balz, *fobeomai*, v: *EWNT*, III, 1026-2039; A. Dihle - J. H. Waszink - W. Mundle, »Furcht (Gottes)«, v: *RAC*, VIII (1972), 661-672; K. Romaniuk, »*Furcht*«, v: *TRE*, XI (1983), 756-759. Prim. R. Otto. *Das Heilige*, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München (Sonderausg.) 1979 (Stuttgart/Gotha [13]1925), zlasti str. 186 s, kot klasično študijo o svetem kot *tremendum et fascinosum*.

[19] Poleg 12 primerov pri Mr se pojavi glagol *fobeomai* še 18-krat pri Mt (1,20; 2,22; 9,8; 10,26.28(bis).31; 14,5.27.30; 17,6.7; 21,26.46; 25,25; 27,54; 28,5.10), 23-krat pri Lk (1,13.30.50; 2,9.10; 5,10; 8,25.35.50; 9,34.45; 12,4.5(tres).7.32; 18,2.4; 19,21; 20,19; 22,2; 23,40) in 14-krat v Apd (5,26; 9,26; 10,2.22.35; 13,16.26; 16,38; 18,9; 22,29; 23,10; 27,17.24.29), 5-krat pri Jn (6,19.20; 9,22; 12,15; 19,8) ter še 9-krat pri Pavlu.

[20] Od tega 3-krat pri Mt (14,26; 28,4.8), 7-krat pri Lk (1,12.65; 2,9; 5,26;7,16; 8,37; 21,26) in 5-krat v Apd (2,43; 5,5.11; 9,31; 19,17) ter 3-krat pri Jn (7,13; 19,38; 20,19), vedno v pomenu »strah pred Judi«, in 15-krat v Pavlovih pismih.

[21] Vse do Homerja se je uporabljala glagolska oblika *fobos* v pomenu *teči, pobegniti*. Kasneje pa je *fobos* izržal vedno bolj spremljevalne psihične pojave nekega bega (prim S. Jäkel »*FOBOS* und *SEBAS* im frühen Griechischen«, v: *ABG* 16 (1972), 141-165; M. Pohlenz, »Furcht und Mitleid? Ein Nachwort«, v: *Hermes* 84 (1956), 49-74.

ne srečamo. Ker se vsi ostali semantično sorodni termini strahu v Novi zavezi veliko redkeje pojavljajo, npr. *eksistēmi* 17-krat, *thambeō* 3-krat, *tarassō* 17-krat in *tremō* 3-krat, lahko besedno skupino *fob-* razumemo kot odločilno jedro novozavezne terminologije strahu. Tudi v Septuaginti ima ta skupina z okrog 650 primeri osrednje mesto v terminologiji strahu. Okrog 80 odstotkov teh terminov je prevod najvažnejšega starozaveznega termina strahu *JR'*.[22] V večina primerih se javlja izraz *JR'* v pomembnih teoloških besedilih Stare zaveze in s tem odločilno zaznamuje biblično pojmovanje Boga in vere.[23]

Motiv strahu v strukturi Markovega evangelija

Vsak biblični motiv je potrebno najprej preučevati v okviru celotne strukture posameznega literarnega dela. Pri členitvi besedila se opiramo na krajevne, krolonolške, literarne in teološke kriterije, ki nam omogočajo najprej omejiti posamezne enote in nato odkriti njihovo globalno povezanost oz. strukturo.[24] Čim dosledneje upoštevamo te kriterije, tem bolje bomo lahko razumeli tekst in avtorjev namen. Kakor nam zgodba ali metafora pove več kot zgolj beseda ali stavek, tako tudi odkritje globalne strukture odpira globljo raven doumevanja sporočila.

Velik del eksegetov se pri analizi Mr na podlagi prevladujočih topografskih oznak odloči za njegovo dvo- oz. tridelno členitev.[25] Marko predstavi svoj evangelij kot *pot* Jezusa in njegovih učencev iz *Galileje* v *Jeruzalem*.[26]

---

[22] Prim. H. F. Fuhs, *jārē'*, v: *TWAT*, III, 869-893; H.-P. Stähli, *jr'*, v: *THAT*, I, 765-778.

[23] Prim. J. Becker, *Gottesfurcht im Alten Testament*, (AnBib 25) Rim 1965, zlasti str. 1-18; B. Costacurta, *La vita minacciata*. Il tema della paura nella Bibbia Ebraica, (AnBib 119) Rim 1988, zlasti str. 31-38, 125-130, 146-150; P. Joüon, »Crainte et peur en hébreu biblique. Étude de lexicographie et de stylístique«, v: *Bib* 6 (1925), 174-179; S. Plath, *Furcht Gottes*. Der Begriff *jr'* im Alten Testament, Stuttgart 1963, zlasti str. 8 s.

[24] Prim. J. Calloud, »Towards a Structural Analysis of the Gospel of Mark«, v: *Semeia* 16 (1979), 133-165; W. Stenger, »Die Grundlegung des Evangeliums von Jesus Christus. Zur kompositionellen Struktur des Markusevangeliums«, v: *Linguistica biblica* 61 (1988), 7-56.

[25] Prim. B. Van Iersel, *Mk*, 66-78; dalje D.-A. Koch, *Inhaltliche Gliederung und geographischer Aufriß im Markusevangelium*, v: *NTS* 29 (1983), 145-166; F. Manns, *Struttura del Vangelo di Marco*, v: M. Adinolfi - P. Kaswalder (ur.), *Entrarono a Cafarnao. Lettura interdisciplinare di Mc 1*, (SBFA 44) Jerusalem 1997, 41-47; E. Schweizer, *Die theologische Leistung des Markus*, v: *EvTh* 24 (1964), 337-355.

[26] Prim. med drugimi E. Best, *Disciples and Discipleship. Studies in the Gospel according to Mark*, Edinburgh 1986, 2-6. Galileja in Jeruzalem kot ključna elementa strukture Mr prim. I. De La Potterie, »De compositione evangelii Marci«, v: *VD* 44 (1966) 135-141; E. Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem*, Göttingen 1936; L. Schenke, »Der Aufbau des Markusevangeliums - ein hermeneutischer Schlüssel?«, v: *BN* 32 (1986), 54-82; B. Van Iersel, »Localitiy, Structure and Meaning in Mark«, v: *Linguistica biblica* 53 (1983), 45-54.

Na tej poti lahko sledimo trem etapam v razvoju procesa razodevanja Jezusove identitete, pri čemer zavzema motiv strahu zelo pomembno mesto. Po uvodnih sekvencah (1,1-13) nastopi prva etapa oznanjevanja Božjega kraljestva v *Galileji* (1,14-8,26), kjer se Jezus razodeva kot obljubljeni Mesija, ki z Božjo močjo zdravi, hrani, uči in vodi svoje ljudstvo. Motiv strahu je v tem delu najpogosteje prisoten. Srečamo ga v dogodkih z učenci pri pomiritvi viharja na morju (4,41) in pri nenavadnem srečanju sredi morja (6,50), pri srečanju prebivalcev geraške dežele (5,15) in krvotočne žene z Jezusom (5,33), in končno je z njim zaznamovan odnos med Jezusom in Jairom (5,36) ter Herodom in Janezom Krstnikom (6,20). Petrova mesijanska izpoved *na poti* (*en tē hodō* 8,27; prim. tudi 10,52) v pokrajini Cezareje Filipove odpira drugo etapo evangelija (8,27-10,52),[27] kjer se Jezus pretežno posveča uvajanju svojih učencev v skrivnost Kraljestva. Motiv strahu spremlja njihovo doživljanje Jezusa na gori (9,6) ter na poti v Jeruzalem (9,32; 10,32). Razodevanje Jezusove mesijanske identitete doseže s spremenjenjem na gori svoj vrhunec. Zadnja etapa evangelija pa je zaznamovana z dogodki Jezusovega trpljenja, smrti in vstajenja v *Jeruzalemu* (11,1-16,8). Motiv strahu zaznamuje tukaj odnos nasprotnikov do Jezusa (11,18.32; 12,12), ki imajo v tem delu aktivno in prevladujočo vlogo. Pripoved o praznem grobu (16,1-8) na neki način izstopa iz dosedanjega poteka zgodbe o Jezusu in njegovih učencih. Pripoved sklene pot evangelija, ki ima v 1,1 svoj *začetek* (*arhē*) in nakazuje prehod od zgodovinskega Jezusa k Vstalemu, od učencev k oznanjevalcem.[28] Motiv strahu ima v 16,8 kot zadnja reakcija v Markovi pripovedi o zgodovinskem Jezusu pri tem ključno vlogo.

Prva izkustva učencev Božjega Sina (Mr 4,35-41; 6,45-52)

Pomiritev viharja na morju (Mr 4,35-41)

Pripoved pomiritve viharja na morju (4,35-41) predstavlja z ene strani vrhunec prve etape Jezusovega mesijanskega delovanja in učenja v Galileji, pretežno v Kafarnaumu (1,21-38; 2,1-3,6), kjer prevladuje razodevanje njegove identitete z močjo in oblastjo (*eksousia*; prim. 1,22.27; 2,10; 3,15). Z druge strani pa odpira ta pripoved vrsto čudežnih dogodkov (5,1-20: ozdravljenje obsedenega v Gerasi; 5,21-43: obuditev Jairove hčere in

[27] Nekateri postavljajo prelomno točko med prvim in drugim delom že za 8,21: prim. A. Kuby, »Zur Konzeption des Markus-Evangeliums«, v: *ZNW* 49 (1958), 52-64; G. Lang, »Kompositionsanalyse des Markusevangeliums«, v: *ZThK* 74 (1977), 1-24.

[28] Eksegeti označujejo Mr 16,1-8 kot prehod evangelija iz literarnega dela v oznanilo (prim. P. Müller, *Jesus*, 160.

ozdravljenje krvotočne žene),[29] ki jih povezuje Markova pomembna topografsko-mitska oznaka *thalassa* (*morje*).[30] Vse štiri zgodbe so izredno dramatično opisane, pri vseh se Jezus sooči s skrajno življenjsko stisko in v vseh nastopa motiv strahu kot osrednji element (4,40sl.; 5,15.33.36). Jezusova nenavadna moč in avtoriteta (*eksousia*) do skrajnosti pretreseta navzoče in jih postavita pred temeljno vprašanje: »Kdo je v resnici Jezus?« To vprašanje po njegovi identiteti, ki je prvič izrecno zastavljeno ob koncu pripovedi o pomiritvi viharja (4,41b), odmeva tudi preko ostalih treh poročil o čudežih, vse dokler ni na začetku druge enote evangelija nekako dan prvi odgovor (prim. 8,27sl). Pomiritev viharja na morju pomeni tako v strukturi prvega dela evangelija (1,14-8,26) prelomni trenutek v razodevanju Jezusove skrivnosti v Mr.[31]

V primerjavi Markovega poročila o čudežu na morju s sinoptičnimi (Mt 8,23-27; Lk 8,22-25) je očitno, da prav on najbolj poudari opis reakcije učencev na Jezusovo ravnanje, čeprav jih v pripovedi samo implicitno omenja.[32] Samo Markov opis razlikuje med dvema različnima reakcijama strahu: prvič je omenjen strah učencev v Jezusovem očitku (4,40: *ti*

---

[29] K predmarkovski povezavi teh štirih pripovedi prim. P. J. Achtemeier, »The Origin and Function of the Pre-Markan Miracle Catenae«, v: *JBL* 91 (1972), 198-221; isti, »Toward the Isolation of Pre-Markan Miracle Catenae«, v: *JBL* 89 (1970), 265-291; K. Kertelge, *Wunder*, 47 s; D.-A. Koch, Inhaltliche Gliederung, 150 s; R. Pesch, *Mk* I, 277 s; W. Schmithals, *Wunder und Glaube. Eine Auslegung von Markus* 4,35-6,6a, (BSt 59) Neukirchen-Vluyn 1970.

[30] Ker termin *thalassa* pri Mr še zdaleč ne pomeni samo geografske oznake za Galilejsko jezero, temveč ima tudi več simbolnih pomenov (prim P. J. Achtemeier, »Person and Deed. Jesus and the Storm-Tossed Sea«, v: *Interp.* 16 (1962), 169-176; E. F. Bishop, »Jesus and the Lake«, v: *CBQ* 13 (1951), 398-414; E. Hilgert, »Symbolismus und Heilsgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zu den Seesturm- und Gerasenererzählungen (Mk 4,35-5,20 par)«, v: F. Christ (ur.), *Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie,* Hamburg 1967, 51-56; E. S. Malbon, *The Jesus of Mark and the Sea of Galilee,* v: *JBL* 103 (1984), 363-377; ista, *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark*, San Francisco 1986; G. Theissen, »Meer und See in den Evangelien. Ein Beitrag zur Lokalkoloritforschung«, v: *SNTU* 10 (1985), 5-25, se zdi prevod *morje* ustreznejše kakor *jezero* (gr. *limnē*; prim. Lk 8,22.23).

[31] Prim. D. Lührmann, *Mk*, 45; M. Matjaž, *Die Sturmstillung als markinische Wundererzählung*, v: *BV* 56 (1996), 169-190.

[32] Ime *mathētais* (*učenci*) se pojavi zadnjič v predhodni vrstici (4,34), nanj pa se v perikopi nanašata dva osebna zaimka *autois* (4,35.40) in osebne glagolske oblike (4,35.36.38.41). Prvi glagol v 1. os. mn. (*dielthōmen – prepeljimo se*) vključuje tudi Jezusa, ki tudi ni v perikopi izrecno omenjen, in s tem izpostavi njihovo tesno povezanost. Za identifikacijo osebkov v odlomku se je potrebno ozreti vse do 3,7, kjer je izrecno omenjeno, da se je Jezus z učenci umaknil k jezeru. Evangelist z odsotnostjo izrecne identifiacije doseže tesno vraščenost perikope v kontekst, kar je za njeno pravilno interpretacijo potrebno upoštevati. Končno pa je implicitna identifikacija prisotnih v čolnu v funkciji komunikacije z bralci.

deiloi este; oupō ehete pistin; Kaj ste strahopetni? Ali še nimate vere?),[33] potem ko so ga v skrajni stiski obupano klicali na pomoč, drugič pa na koncu perikope (4,41a: *efobēthēsan fobon megan; prevzel jih je velik strah*), ko doživijo njegovo moč nad silami narave.

Klic učencev na pomoč (4,38d: *didaskale, ou melei soi hoti apollymetha; učitelj, ti ni mar, da smo izgubljeni?*) nima pričakovane oblike prošnje kot pri Mt 8,25 (*kyrie, sōson, apollymetha*) in Lk 8,24 (*epistata epistata, apollymetha*), temveč je čutiti neko resignacijo in očitek.[34] Grška stavčna konstrukcija nikalnice *ou* z indikativom sicer predpostavlja pozitiven odgovor, kar pomeni, da učenci pravzaprav ne dvomijo o svoji pripadnosti Jezusu in njegovi skrbi za njihovo življenje,[35] vendar se čuti teža soočenja z neko novo Jezusovo podobo. Njihova reakcija na neki način kaže na njihovo doživljanje dotedanjega Jezusovega oznanjevanja v Galileji ter njihovo razumevanje svojega novega poklica. Učenci so še naprej prepričani, da imajo pri sebi v čolnu nekega čudodelnika, ki jih bo z lahkoto zaščitil pred sleherno nevarnostjo. To podobo o njem so si lahko upravičeno pridobili, ko so ga spremljali ob številnih čudežih. Z uporabo termina *apollymi*[36] v klicu učencev pa evangelist opozori na problematičnost takšnega odnosa do Jezusa. *Apollymi* je namreč ključen izraz pri opisu delovanja hudih duhov (1,24; 9,22) in napovedi Jezusovega trpljenja (3,6; 8,35; 11,18). Z njim je v okviru prve napovedi trpljenja in vstajenja, kjer so podani temeljni principi poklica »biti Jezusov učenec« (8,34-38), izražen poziv k radikalni hoji za Jezusom: »Kdor namreč hoče rešiti svoje življenje, ga bo *izgubil*; kdor pa *izgubi* svoje življenje zaradi mene in zaradi evangelija, ga bo rešil« (8,35). Preko hiastične strukture (življenje rešiti-*izgubiti-izgubiti*-rešiti) je izpostavljen ambivalenten pomen izraza *apollymi*, kar je ključno za interpretacijo omenjenih mest. Prava rešitev oz. uresničitev življenja se na paradoksen način dogodi preko izgube le-tega. Vsak, kdor

[33] Manjše število rokopisov (A C 33 $sy^{(p),h}$ in koine rokopisi) ima delno spremenjeno in do učencev bolj kritično varianto drugega dela vprašanja: *pōs ouk ehete pistin* (*Kako to, da nimate vere?*).

[34] Pri formulaciji klica naj bi bilo čutiti močan Markov poseg, ki izpostavi nevero učencev (prim. J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, (EKK II/1) Neukirchen-Vluyn u. a. 1978, 194; D.-A. Koch, *Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums*, (BZNW 42) Berlin / New York 1975, 96 s; klic, kakor ga Mr predstavi, naj bi bili »unsinnig, aber sie drückt so scharf das sinnlos machende Gefühl der Furcht aus» (E. Lohmeyer, *Das Evangelium nach Markus*, (KEK I/2) Göttingen ^{7}1963, 91).

[35] Zelo posrečen je angleški prevod: »You care that we are perishing, don't you?« (R. H. Gundry, *Mark*, 239).

[36] Glagol *apollymi* in samostalnik *apōleia* (Mr 14,4) se pojavita ok. 110 krat v Novi zavezi in imata tako v dobesedni kot analogni uporabi pretežno negativni pomen: *uničiti, pogubiti, umoriti, zatreti, izgubiti; potopiti* (prim. A. Kretzer, *apollymi*, v: *EWNT*, I, 325-327; A. Oepke, *apollymi*, v: *TWNT*, I, 393-396).

želi slediti Jezusu in njegovemu evangeliju, je poklican k popolni predanosti in zaupanju; samo iz umiranja lastnim željam in načrtom se rojeva življenje. Ta pomen vnaša evangelist s pomočjo izraza *apollymi* tudi v opis dogodka doživetja viharja na morju. Učenci naj bi se tudi tukaj učili deliti z Jezusom njegovo pot vse do skrajnih posledic. V tej njihovi pripravljenosti se kaže njihova stopnja razumevanja lastnega poklica in Jezusove osebe. In samo po tem se meri njihova vera. *Apollymi* spada torej k bistvenim Markovim izrazom, ki definirajo pojem »biti učenec«.

Mr 4,40 prinaša dvojno retorično vprašanje učencem: »Kaj ste strahopetni? Ali še nimate vere?«[37] Kritiki označujejo to vrstico kot najbolj redakcijsko obarvano in izstopajočo iz običajne literarne oblike čudežev.[38] Očitno je bil evangelist izredno pozoren ravno na ta trenutek razvoja odnosov med Jezusom in učenci in je zato ta vrstica izredno pomembna za interpretacijo celotnega odlomka. Drža učencev je tukaj opisana s terminom *deilos* (*prestrašen, plašen, strahopeten*).[39] Kvalificira evangelist učence kot strahopetce ali pa le kot prestrašene? Navidez obrobno vprašanje je pomembno za pozitivno ali negativno interpretacijo njihovega ravnanja in motiva strahu.

Grški termin *deilos* izhaja iz starogrškega *deidō*, ki velja s svojo obliko srednjega spola *deos* za starejšo varianto izraza *fobos*. *Deos* kot atiška beseda za *strah, bojazen, skrb* izraža v klasični grščini obliko strahu, »ki se sproži šele na osnovi nekega premisleka in je posledica neke logične kombinacije ter je prisoten predvsem v religioznih predstavah«.[40] Za razliko od termina *fobos* opisuje *deos* neko dalj časa trajajočo reakcijo oz. neko trajno držo, *fobos* pa, nasprotno, bolj trenutno in eksplozivno reakcijo strahu.[41] Izraz *deilos* srečamo v Novi zavezi poleg vzporednega mesta pri Mt 8,26 še v Raz 21,8: »Toda *strahopetci* in neverniki, pokvarjenci in ubijalci, nečistniki in čarovniki, malikovalci in vsi lažnivci bodo dobili svoj delež v jezeru gorečega žvepla. To je druga smrt.« Tako kot v Mr 4,40 je izraz tudi tukaj v navezi »vera-nevera«, ima pa očitno negativno konotacijo. Tudi v Stari zavezi nastopa *deilos* v zvezi z drugimi izrazi groze, strahu in trepeta (prim. 5 Mz 20,8; 31,6; Sod 7,3). Občutju učencev na morju se naj-

[37] Gre za tipično Markovo konstrukcijo, kjer drugi del osvetljuje in interpretira prvega. Takšne dvojne oblike po F. Neirynck, *Duality in Mark*, Contributions to the Study of the Markan Redaction, (BETL 31) Leuven 1972, 56 dokazujejo semitsko ozadje perikope.

[38] Prim. D.-A. Koch, *Wundererzählungen*, 97; R. Pesch, *Mk*, I, 268; L. Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, (SBB) Stuttgart 1974, 33 s., 82; B. Van Iersel. – A. J. M. Linmans, »The Storm of the Lake. Mk IV 35-41 and Mt VIII 18-27 in the Light of Form Criticism, 'Redaktionsgeschichte' and Structural Analysis«, v: *NT.S* 48, Leiden 1978, 17-48, zlasti str. 20 s.

[39] A. Dokler, *Slovar*, navaja pod *deilos* 1. plašljiv, strašljiv, bojazljiv, starhopeten. 2. malovreden, slab, sramoten.

[40] S. Jäkel, *FOBOS* und *SEBAS*, 164.

[41] Prim. H. Balz, *fobeō*, v: *TWNT*, IX, 186 s.

bolj približa opis doživljanja strahu pravičnika pred sovražniki v Ps 55, kjer pa je uporabljen samostalnik *deilia*: »Moje srce se krči v moji notranjosti, *smrtni strahovi* (*deilia thanatou*) so me obšli« (Ps 55,5 = LXX 54,5). Tudi učence popade strah za življenje, a se v tem strahu kljub temu obrnejo k Jezusu po pomoč. Njihov strah je človeško razumljiv in sam na sebi ne more biti interpretiran moralno negativno oz. kot znamenje nerazumevanja učencev.[42] Teže trpljenja, smrti ali nevarnosti Mr nikjer ne podcenjuje. Jezus ne nastopa kot neki čudodelnik zaradi lastne slave in uspeha, tudi ne iz raznih triumfalističnih mesijanskih motivov, pač pa zaradi konkretne človeške stiske in strahu. Tudi sam ni ravnodušen do trpljenja in smrti (prim. 14,32-42). A kdor želi hoditi za njim, mora sprejeti izziv skrajne situacije kot kraj preizkušnje in zorenja vere.

Drugi del Jezusovega vprašanja (4,40b: *oupō ehete pistin;*) odpira temo vere in želi prestrašenim učencem odpreti novo obzorje. Vprašanje ima podobno obliko kot očitki nerazumevanja učencev v 4,13; 7,18 in še posebej v 8,17.21.[43] Mnogi eksegeti interpretirajo zato tudi to Jezusovo vprašanje kot očitek njihovega trdovratnega nerazumevanja.[44] Vendar je takšna interpretacija prej posledica predpostavke, da vse tipične Markove poudarke v pripovedih o učencih obvladuje splošen princip o njihovem nerazumevanju in neveri.[45] V podobnih vprašanjih v 4,13; 7,18; 8,17.21 pre-

[42] Takšno interpretacijo je najti zlasti pri H. J. Ebelingu, *Messiasgeheimnis*, 153, ki se naslanja na E. Lohmeyer, *Mk*, 89, 91: »Die Jünger werden von der elementaren Angst um ihr Leben umgetrieben, sie suchen ihr eigenes Menschsein zu erhalten, es geht ihnen nicht um Dienst, sondern um sich selbst [...] Nicht 'die getroste Verzweiflung', nicht die desperatio ad infernum eines Luther, sondern der krasse Unglaube beherrscht die Jünger«; podobno K. Kertelge, *Wunder*, 98: »Die Jüngerfrage in V. 38 zeigt zudem, daß man lediglich um die eigene Rettung besorgt ist, als gelte es nur zu überleben. Dies dürfte das Versagen sein, das in V. 40 als Feigheit und Unglaube gekennzeichnet wird«; W. Schmithals, *Wunder*, 65: »Der Blick auf den schlafenden Jesus aber hätte die Jünger aus ihrer Angst heraus zu ihrer Aufgabe rufen können, dem Wind und den Wellen zu begegnen. [...] Angst ist nicht am Platz, wo Jesus im Schiffe fährt. Wenn es untergeht, nähme es ihn mit in die Tiefe«.

[43] Mr 4,13: »Te prilike ne razumete? Kako boste potem doumeli vse prilike?«; 7,18: »Dejal jim je: »Tako? Tudi vi nimate pameti (*asynetoi este*)? Mar ne razumete (*ou noeite*)«; 8,17: »Kaj še vedno ne razumete in ne uvidite (*oupō noeite oude syniete*)? Ali imate srce zakrknjeno?«; v 21: »Mar še vedno ne uvidite (*oupō syniete*)?«.

[44] Tako pomeni za L. Schenke, *Wundererzählungen*, 37, vprašalnica *oupō* v 4,40b »den *erneuten* Beweis des Jüngerunglaubens in einen größeren Zusammenhang des Unverständnisses und Versagens. [...] Es muß vor allem auf die redaktionelle Verwendung des *oupō* in dem V. 40 vergleichbaren Jüngertadel 8,17.21 verwiesen werden«; prim. že pri W. D. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen [4]1969 ([1]1901), 102; R. Pesch, *Mk*, I, 275 s.

[45] Tako vidi npr. T. Vogt, *Angst und Identität*, 74, tudi tukaj tipični markovski motiv »des Jüngerunverständnisses«, ki prežema celoten evangelij. »Obwohl in V 40 das Wort 'Unverständnis' nicht fällt, wird der Vers im allgemeinen mit diesem Begriff deklariert. Dies ist auch sinnvoll, werden hier doch emotionale Folgen des Unverständnisses, Feigheit und mangelndes Glauben, geschildert.«

vladujejo noetični pojmi (*eidenai, ginōskō, noeō, syniēmi*), medtem ko vera ni izrecno tematizirana. V 4,40 pa je osrednje vprašanje vere. Noetična konotacija je v perikopi 4,35-41 vse do v 41b popolnoma odsotna, prevladujejo pa izrazi, ki opisujejo doživljanje.

Dejanski motiv strahu nastopi ob koncu pripovedi (4,41a) kot posledica razodetja Jezusove Božje avtoritete: *kai efobēthēsan fobon megan* (*in prevzel jih je velik strah*). Reakcija strahu je opisana v intenzivni obliki s t. i. etimološko figuro,[46] ki je tipični semitski način poudarjanja določenega izraza. V opisu celotnega dogodka lahko zasledimo tipično topiko starozaveznih pripovedi o epifaniji in čudežni rešitvi.[47] Posebej veliko podobnosti z Markovo pripovedjo je v Jonovi zgodbi (Jon 1,4-16)[48] in v Ps 107,23-32.[49] Ključni izraz, ki opisuje *sveti strah* mornarjev ob spoznanju, da so v oblasti edinega Boga Jahveja, je *fobeomai* (hebr. *JR'*). Taisti sveti strah doživijo učenci, ko zaslutijo, koga imajo s seboj v čolnu. To ni več strah pred viharjem in goli strah za življenje (prim. *deilos, deilia*), temveč *Božji strah*.[50]

---

[46] Gre za opis, kjer je glagolsko dejanje okrepljeno s samostalnikom istega korena (prim. F. Blass - A. Debrunner - F Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen [15]1979, § 153, 1.

[47] Prim. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, (FRLANT 29) Göttingen [9]1979, 249sl.; R. Glöckner, *Neutestamentliche Wundergeschichten und das Lob der Wundertaten Gottes in den Psalmen*, Mainz 1983, 60-79; K. Kertelge, *Wunder*, 95sl.; H.-J. Klauck, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, (NTA 13) Münster 1978, 340-348; R. Kratz, *Rettungswunder. Motiv-, traditions- und formkritische Aufarbeitung einer biblischen Gattung*, Frankfurt 1979, 118-350; G. Theissen, *Wundergeschichten*, 107-111, 133-143.

[48] Opis nastopa viharja v Jon 1,4 je zelo podoben Mr 4,37, le da povzroči pri Jon vihar Jahve sam kot kazen za Jonov beg. Spričo grozeče smrtne nevarnosti popade mornarje strah (LXX Jon 1,5: *kai efobēthesan hoi nautikoi*) in kličejo vsak k svojemu bogu, da se ne bi *pogubili* (v 6: *kai mē apolōmetha*). Jona pa je med tem pod krovom spal. Ko mornarji odkrijejo krivca za vihar, izpove Jona svojo vero v Jahveja: »Hebrejec sem. Bojim se (gr. *sebomai*) GOSPODA, Boga nebes, ki je naredil morje in kopno« (1,9). Ko so možje slišali za Božje ime, *so se hudo prestrašili* (*kai efobēthēsan hoi andres fobon megan*; 1,10). Ko so vrgli Jona v morje, se vihar nenadoma pomiri in može je zajel velik strah (*kai efobēthēsan hoi andres fobō megalō*) ter so »darovali klavno daritev GOSPODU in naredili zaobljube« (1,16).

[49] Primerjavo motivov v Jon 1,4-16 in v Ps 107,23-32 z Mr 4,35 s glej M. Matjaž, *Furcht*, 61-70; R. P. Meye, »Psalm 107 as 'Horizont' for Interpreting the Miracle Stories of Mark 4:35-8:26«, v: R. A. Guelich (ur.), *Unity and Diversity in New Testament Theology*, Grand Rapids 1978, 1-13; F. Schnider, »Rettung aus Seenot: Ps 107, 23-32 und Mk 4,35-41«, v: E. Haag - F.-L. Hassfeld (ur.), *Freude an der Weisung des Herrn*, Stuttgart 1986, 375-393. R. Pesch, *Mk*, I, 269 ugotavlja, da naj bi bila novozavezna pripoved o pomiritvi viharja »Überbietungserzählung mit epiphanialem Einschlag intendiert nach dem Motiv 'Hier ist mehr als Jona'«.

[50] Tako med drugimi J. Ernst, *Mk*,151: »Der timor religiosus, der sicher mitgehört werden muß, ist freilich deutlich überlagert von jener lähmenden Angst, die aus einem glaubensschwachen unverständigen Herzen aufsteigt.«

To je strah pred absolutno svetim in božjim, ki ga je v srečanju z Bogom doživel Jakob (1 Mz 28,16sl.) ali Mojzes ob gorečem grmu (2 Mz 3,4sl.) in toliko drugih v odrešenjski zgodovini, ki so doživeli bližino svetega ter se ob tem zavedali svoje smrtnosti in nevrednosti.

V Markovem opisu doživljanja učencev na morju pa odkrijemo še dva posebna poudarka, ki določata interpretacijo perikope in motiva strahu. Najprej je to neobičajno mesto motiva strahu v pripovedi. V literarni vrsti epifanije sledi reakcija strahu takoj po demonstraciji Božje moči (prim. 2 Mz 20,18). V tem smislu poroča Mt o čudenju takoj zatem, ko Jezus zapreti vetrovom in morju (8,26-27). Marko to mesto »vrine« kasneje, v v. 40, in s tem nekoliko prestavi poudarek: strah učencev ni v prvi vrsti posledica nenadne pomiritve sil narave, temveč moči Jezusove besede, moči njegove osebe. In še več, strahu ne izzove zgolj razodetje Jezusove moči in avtoritete, temveč njegovo vprašanje po njihovi veri. Učenci so soočeni z radikalnim vprašanjem o njihovi pripravljenosti v čisti veri slediti njegovi osebi. Ta poudarek je podkrepljen tudi z nenavadnim zaključkom. V opisu Božje epifanije v Jonovi zgodbi je zaključni strah mornarjev združen s hvaležnostjo in češčenjem Jahveja za rešitev. Pri Mr pa sledi namesto pričakovane zahvale in poklona učencev vprašanje: »Kdo neki je ta, da sta mu pokorna celo veter in morje?« (4,41b). Učenci so zaprepadeni nad pokornostjo sil narave Jezusu. V središču ostaja Jezusova oseba in odnos do nje. Motiv strahu v Markovi pripovedi ima torej dva vidika: je izraz izkustva učencev o božjem v Jezusovem delovanju po eni strani in odziv njihove človeške izzvanosti, kako odgovoriti na njegovo osebno vabilo.

Jezusova hoja po morju (Mr 6,45-52)

Tudi v drugi zgodbi o doživetju učencev na morju ob nenavadnem srečanju z Jezusom (6,45-52) je motiv strahu zelo pomemben element. Pripoved, ki ima veliko skupnih elementov z Mr 4,35-41, je močno zaznamovana s starozaveznimi motivi.[51] Osrednja tema obeh pripovedi je razodevanje Jezusove identitete učencem; obe zgodbi se dogajata ponoči na morju, ob vožnji na drugo stran; učence ogrožata veter in morje in se

[51] Prim. W. Berg, *Die Rezeption alttestamentlicher Motive im Neuen Testament - dargestellt an den Seewandelerzählungen*, Freiburg 1979, 43-102; P. J. Heil, *Jesus Walking on the Sea.* Meaning and Gospel Functions of Matt 14: 22-33, Mark 6: 45-52 and John 6: 15b-21, (AnBib 87) Rom 1981, 37-73. W. R. Stegner, »Jesus' Walking on the Water: Mark 6.45-52«, v: C. A. Evans - W. R. Stegner (ur.), *The Gospels and the Scriptures*, (JSNT.S 104) Sheffield 1994, 212-234, zlasti str. 230-234 izpostavlja kot teološko ozadje pripovedi rešilni prehod izvoljenega ljudstva skozi Rdeče morje (2 Mz 14); D. J. M. Derrett, »Why and how Jesus walked on the Sea« *NT* 23 (1981) 330-348, poudarja vpliv tradicije 2 Mz 23,20-24,18 in Joz 1-4 (prehod preko Jordana) tako na pripoved o hoji po morju kakor na pripoved o pomnožitvi kruha (6,30-44).

čutijo prepuščeni sami sebi; ko se jim ponovno odprejo oči za Jezusa, se zgodi preobrat. Motiv strahu pa se v pripovedi o Jezusovi hoji po morju ne pojavi v opisu določene reakcije učencev, temveč v Jezusovi suvereni izjavi: *tharseite, egō eimi mē fobeisthe - pogum, jaz sem, ne bojte se* (6,50b). Ta slovesna izjava daje pripovedi značaj epifanije.[52] O Jezusovi hoji po morju poročata tudi Mt 14,22-33 in Jn 6,16-21. Kljub osnovi podobnosti treh pripovedi je med njimi tudi precej razlik, ki odražajo specifičen teološki namen posameznega evangelista. Dejstvo, da se vsa tri poročila ujemajo dobesedno prav pri zapisu Jezusovih tolažilnih besed, kaže, da je bila ta izjava, ki razodeva Jezusovo božjo avtoriteto, osnovno jedro prvotne pripovedi. Hkrati pa to ujemanje priča o izrednem pomenu besedne zveze *mē fobeisthe – ne bojte se*, ki izraža razodevajoči značaj motiva strahu.[53] Druga pomembna skupna točka treh poročil o Jezusovi hoji po morju pa je njihova umestitev v kontekst posameznega evangelija. Vse tri pripovedi se namreč neposredno navezujejo na čudežni dogodek pomnožitve kruha (Mr 6,32-44; Mt 14,13-21; Jn 6,1-15). Marko pa tudi še v sklepni sekvenci perikope ponovno omeni čudež pomnožitve (6,52: »Niso še doumeli dogodka s hlebi, temveč je bilo njihovo srce zakrknjeno.«) in poudari s tem tesno teološko povezanost dveh dogodkov.[54] Tako čudežna pomnožitev kruha kot čudežna Jezusova hoja po morju kažeta, da je razodevanje Jezusove prave identitete dolgotrajen proces. Marko želi v tej kakor tudi v drugih svojih pripovedih posebej izpostaviti težavnost tega

---

[52] V Markovi pripovedi se zdita združena dva motiva, ki lahko kažeta na dve prvotno ločeni zgodbi: motiv hoje po morju je epifanijski element, nenadna pomiritev morja pa element čudeža rešitve. Že E. Lohmeyer, *Mk*, 131, je ugotavljal, da ta dva elementa nista »neproblematično med seboj povezana«. V eksegezi tako prevladuje mnenje, da je šlo prvotno za zgodbo o Jezusovi epifaniji, to je o razodetju njegove nadnaravne osebe in moči nad naravo, šele kasneje pa naj bi bil dodan tudi motiv stiske učencev in njihove čudežne rešitve (prim. R. Bultmann, *Geschichte*, 231; K. Kertelge, *Wunder*, 147; D.-A. Koch, *Bedeutung*, 106; L. Schenke, *Wundererzählungen*, 243 s); M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1971 ([1]1919), 97, 277sl. pa ima nasprotno motiv epifanije za sekundarnen. Vendar ostaja tudi po mnenju R. Pesch, *Mk*, I, 362 s., velikega strokovnjaka v rekonstrukciji predmarkovske tradicije, točno razlikovanje med različnimi plastmi pripovedi in redakcijskimi posegi v želji, rekonstruirati neko čisto prvotno zgodbo »spekulativ und unangebracht«.

[53] Motiv strahu spada bistveno k starozaveznim pripovedim o epifanijah (prim. E. Pax, *EPIPHANEIA. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie*, (MThS I/10) München 1955, 136-138). O epifaniji lahko po G. Theissen, *Wundergeschichten*, 102, govorimo takrat, »wenn die Göttlichkeit einer Person nicht nur an ihren Auswirkungen oder Begleiterscheinungen, sondern an dieser Person selbst erscheint«. J. P. Heil, *Jesus Walking*, 8-15, je primerjal med seboj in analiziral različne motive v novozaveznih angelofanijah (prim. Mt 28,1-8; Mr 16,1-8; Lk 1,8-22; 26-30; 2,8-15; 24,1-11; Apd 1,1-10) in kristofanijah (prim. Mt 28,9-10; Lk 24,36-43; Jn 20,11-18.19-23.24-29; 21,1-14), s pripovedjo o Jezusovi hoji po morju.

[54] Prim. Q. Quesnell, *The Mind of Mark. Interpretation and Method through the Exegesis of Mark 6,52*, (AnBib 38) Rim 1969, zlasti str. 62-67.

procesa spoznavanja in postopnega odpiranja oči za Jezusovo skrivnost (prim. 8,22-26). Prav zaradi tega je v Markovem poročilu tudi reakcija učencev najbolj dramatično predstavljena in poudrjena.

Jesusova hoja po morju odseva številne starozavezne motive, ki slikajo Božje razkrivanje človeku.[55] Marko se v svoji pripovedi naveže predvsem na dva temeljna tradicionalna vidika Božjega delovanja: razodevanje Božjega veličastva in moči nad silami narave in sovražnimi močmi ter Božji rešilni poseg v stiski njegovega ljudstva.[56] Kdor lahko hodi preko vodovja, ta ima tudi moč nad močmi kaosa in smrti. V Jezusovi hoji po morju se je tako še močneje kot v pripovedi o pomiritvi viharja (Mr 4,35-41) razkrila njegova avtoriteta in moč (*eksousia*), ki se lahko pirmerja samo z Jahvejevo avtoriteto. Samo v Markovem opisu tega dejanja pa se nahaja nenavadna podrobnost, ki pa je zato izredno pomembna za interpretacijo evangelistovega namena pripovedi. Ko je Jezus videl, kako se mučijo z veslanjem in se je po morju odpravil k njim, poroča evangelist, »je hotel iti mimo njih (*kai ēthelen parelthein autous*), toda videli so, da hodi po jezeru. Mislili so, da je prikazen in so zavpili« (6,48c-49).[57] Predvsem preko termina *parerhomai* (*iti mimo*), kot ključnega izraza v starozaveznih teofanijah[58] je Jezusova hoja po morju enoumno definirana kot razkritje njegovega božjega porekla in avtoritete.[59] Vendar se učenci na Jezusov

[55] Motiv Jahvejeve hoje po valovih in trepetanje voda pred njim (prim. LXX Job 9,8; 38,16; Ps 76,17.20; Sir 24,5sl.), razkriva njegovo stvariteljsko moč nad naravo. Valovi in vodovje so simbol kaosa in smrti (prim. 2 Sam 22,5; Ps 18,16sl.), Jahve pa je močnejši od valov in njihovega divjanja (prim. Ps 65,8; 89,10; 93,4; 107,28f). V tradiciji eksodusa je motiv razkrivanja Jahvejeve avtoritete nad silami kaosa povezan z njegovim rešilnim poseganjem, ko vodi ljudstvo skozi morje (prim. Iz 43,16; 51,10; Hab 3,15).

[56] Po J. P. Heil, *Jesus Walking*, 50, je Ps 77,20 najpomembenjše biblično ozadje za Mr 6,48.

[57] O pomenu nenavadne opombe Mr 6,48c so strokovnjaki veliko razpravljali: prim. H. Felddermann, *»'And He Wanted to Pass by Them' (Mark 6:48c)«*, v: *CBQ* 45 (1983), 389-395; E. Lohmeyer, *»'Und Jesus ging vorüber'. Eine exegetische Betrachtung«*, *NThT* 23 (1934), 206-224; C. Mazzucco, *»'E voleva oltrepassarli' (Mc 6,48)«*, *RivBib* 42 (1994), 311-327; T. Snoy, »Marc 6,48: '... et il voulait les dépasser.' Proposition pour la solution d'une énigme«, v: M. Sabbe (ur.), *L'Évangile selon Marc. Tradition et rédaction*, (BETL 34) Leuven ²1988 (¹1974), 347-363; B. Van Iersel, *»'kai ethelen parelthein autous'*. Another Look at Mark 6,48d«, v: F. van Segbroeck in dr. (ur.), *The Four Gospels 1992*, (BETL 100.2) Leuven 1992, 1065-1076; D. E. J. Völter, »Noch eine Erklärung von Mc 6,48«, v: *NThT* 10 (1921) 28-35; H. Windisch, *»En hij wilde hen voorbijgaan«*, v: *NThT* 9 (1920), 298-308; pregled različnih možnih interpretacij prim. M. Matjaž, *Furcht*, 159-166.

[58] Prim. 1 Mz 18,3; 2 Mz 12,23; 33,19.22; 34,6 in drugje; k temu glej W. Berg, *Rezeption*, 112-116. Po J. P. Heil, *Jesus Walking*, 70, je termin *parerhomai* v Markovem tekstu uporabljen kot »terminus technicus« teofanije. Ker se v Job 9,1-13 nahajata skupaj oba teofanijsaka motiva Markove perikope, in sicer motiv mimohoda in motiv hoje po morju, je potrebno ta tekst upoštevati kot biblično ozadje evangeljskemu tekstu (prim. W. Berg, *Rezeption*, 132; R. A. Guelich, *Mark*, 351).

[59] Prim E. Lohmeyer, Jesus ging vorüber, 219.

nenadni prihod ne odzovejo z izrazom veselja nad rešiteljem, tudi ne s strahom, ki bi bil ustrezen odgovor na teofanijo in ga najdemo v vzporednih tekstih (Mt 14,26c: *kai apo tou fobou ekraksan*; Jn 6,19c: *kai efobēthēsan*), temveč so samo presenečeni in zmedeni. Evangelist dvakrat poudari, da so ga videli (6,49a.50a). Vendar se jim zdi to, kar vidijo in kakor ga vidijo, popolnoma nemogoče in presega njihove predstave o Jezusovi čudežni moči. Imajo ga za prikazen (*fantasma*).[60] Je bil ta pojav za njih tako nenavadno čudovit, da niso mogli verjeti, da bi to lahko bil res Jezus (prim. Petrovo doživljanje ob čudežni rešitvi iz ječe v Apd 12,9), ali pa niso mogli prenesti Jezusove nadnaravne moči in izgleda (prim. Heb 12,20sl.)?

V Jezusovih slovesnih besedah učencem: *tharseite, egō eimi: mē fobeisthe – Bodite pogumni! Jaz sem. Ne bojte se!* (6,50c) doseže dramatični proces razodevanja Jezusove božje identitete na morju svoj višek in svoj razplet. Termin *tharseō* se v Novi in Stari zavezi uporablja večinoma kot poziv k zaupanju v Božjo pomoč v stiskah.[61] Pojavi se večinoma v stiskah, kjer sta ogrožena človekovo telo in življenje, in ga izrekajo človeški poslanci.[62] Nasprotno pa je poziv *mē fobeisthe* kot nikalna oblika hebr. glagola *JR'* (*'al-tîrā'* oz. *'al-tîrû – ne boj se* oz. *ne bojte se*) veliko intenzivnejše narave. Nanaša se na globji vzrok določene človeške stiske in ima močnejšo religiozno dimenzijo.[63] Najpomembnejše in za Novo zavezo odločilno ozadje teološke uporabe izreka *mē fobou* / *'al-tîrā'* se nahaja v t. i. odrešenjskih orakljih in v pripovedih o človeških izkustvih Božjega javljanja.[64] V večini primerov je ta izrek Božja beseda, izrečena v absolutni obliki. V

[60] V Novi zavezi se pojavi termin *fantasma* poleg vzporednega mesta pri Mt 14,26 samo še v Heb 12,21, kjer je z njim poudarjen »tremendum« teofanije na Sinaju (2 Mz 19): »Da, ta prizor je bil tako strašen, da je celo Mojzes rekel: »Strah me je in trepetam«. S terminom *fantasma* oz. *fasma* je v LXX (4 Mz 16,30; Job 33,15; Mdr 17,3 s.14) označen nenavadni nadnaravni pojav, ki večinoma vzbuja strah in trepet (prim R. Bultmann – D. Lührmann, *fantasma*, v: *TWNT*, IX, 7).

[61] V tem pomenu se termin *tharseō* pojavi 16 krat v LXX (2 Mz 14,13; 20,20; 1 Kr 17,16; Sof 3,16; Joel 2,22; Zah 8,13.15), večinoma kot zanikani glagol *JR'* (*'al-tîrā'*) v absolutni obliki, t.j. brez določenega objekta (prim. W. Grundmann, *tharseō*, v: *TWNT*, III, 25-27). V Novi zavezi se *tharseō* pojavi 7 krat (Mt 9,2.22; 14,27; Mr 6,50; 10,49; Jn 16,33; Apd 23,11), njegova mlajša varianta *tharreō* pa 6 krat (2 Kor 5,6.8; 7,16; 10,1.2; Heb 13,6).

[62] Razen v povezavi s teofanijo na Sinaju (2 Mz 20,20) se poziv *tharseite* v LXX pojavlja vedno v profanih situacijah, kjer človekovo življenje ogroža neka človeška ali naravna sila (prim. 2 Mz 14,13; 1 Kr 17,13; Dan 6,17; Jdt 7,30; Tob 11,1). Človek, ki izreka ta poziv, ga utemeljuje na zaupanju v Božjo zvestobo in pomoč (prim. W. Berg, *Rezeption*, 148-156).

[63] Ta intenzivni izrek pomoči je izredno pomembna oblika razkrivanja Božjega delovanja v Stari zavezi. Okrog 60 krat se pojavi v teološkem in okrog 15 krat v profanem pomenu; prim. (J. Becker, *Gottesfurcht*, 50-55; S. Plath, *Furcht Gottes*, 113-122; H.-P. Stähli, *jr'*, v: *THAT*, I, 765-778.

[64] Prim. 1 Mz 28,17; 2 Mz 3,6; 19,16; 20,18; 33,20; 3 Mz 16,2.13; 4 Mz 4,20; Sod 6,22sl.; 13,22; Iz 41,8-13.14-16; 43,1-3a.5; 44,2-5; 48,17-19; 49,7.14 s; 51,7 s; 54,4-8; Jer 30,10sl.; Ps 35,3; Žal 3,57 in dr.

odvisnem stavku, ki sledi temu izreku, večinoma Jahve sam podkrepi in utemelji svoj namen. Ker je pozivu *mē fobou* velikokrat pridružen tudi Božji predstavitveni izrek *jaz sem* (*egō eimi*), dobi poziv *mē fobou* naravo razodetja (»Offenbarungsformel«).[65] Tako kot strah pred božjim spada tudi Božji poziv *ne boj se* k temeljnemu načinu Božjega razodevanja v Stari zavezi. Jahve v največji meri razkrije svojo božjo naravo ravno s tem, ko zagotovlja rešitev in absolutno prihodnost. Izrek je dalje značilen pri zagotovilu Božje naklonjenosti ljudem, ki sprejemajo neko pomembno poslanstvo oz., ki že živijo nek intenzivni odnos z Bogom.[66] fromula *'al-tîrû* nastopa tukaj v absolutni obliki in tako ni usmerjena proti nekemu določenenu izvoru strahu. Z izrekom *jaz sem* se Jezus nedvoumno naveže na Jahveja samega (prim. 2 Mz 3,14) in postavi kot temelj obljube avtoriteto svoje besede. Ob neposrednem srečanju z numinoznim zajameta človeka spričo radikalne Božje drugačnosti strah in groza. Posebej v tekstih Drugega Izaija nastopi izrek *Ne bojte se* pogosto skupaj z Božjo samopredstavitvijo *Jaz sem*, ki podeljuje izreku najvišjo avtoriteto.[67] S tem izrekom, ki izraža ekskluzivnost, se Jahve razodene kot tisti, ki edini lahko z avtoriteto izreka *Ne bojte se*, ki torej edini lahko zagotovi rešitev in življenje.

Močna ukoreninjenost novozavezne formule *mē fobeisthe* v starozavezni kontekst je očitna. Z uporabo besed, ki so v Stari zavezi pridržani najsvetejšim trenutkom Božjega razodevanja, vstopa Jezus sam v to tradicijo. Razodeva se kot tisti, ki sme in more govoriti in delati z Jahvejevo avtoriteto. S trikratinim Božjim predstavitvenim izrekom *tharseite, egō eimi: mē fobeisthe* doseže Jezusovo razodevanje njegove božje narave v Mr svoj vrhunec. Razkrije se kot rešitelj, ne le v konkretnem zgodovinskem trenutku nekega viharja na morju, temveč v vsaki stiski. Učenci naj bi preko tega doživetja postopoma spoznali enkratnost njegovega odnosa z Bogom in poglobili svojo vero.

Motiv strahu, izražen z *mē fobeisthe* ima torej v perikopi 6,45-52 neke vrste posredniško funkcijo med božjim in človeškim: učenci doživijo ob tem nagovoru svojo človeško krhkost, hkrati pa jim je preko njega omogočen dostop do spoznanja Jezusove prave identitete.

---

[65] Prim. L. Köhler, *»Die Offenbarungsformel 'Fürchte dich nicht!' im Alten Testament«*, v: *SThZ* 36 (1919), 33-39.

[66] Prim. Božji nagovor Abrahamu (1 Mz 15,1), Izaku (1 Mz 26,24), Jakobu (1 Mz 28,13; 46,3), Jozuetu (Joz 8,1), Gideonu (Sod 6,23) in Jeremiju (Jer 1,8).

[67] Prim. Iz 40,9; 41,8.10; 43,1.5.10.15; 44,6; 45,5; 48,12.17; 51,12-15 in dr.; prim. k temu J. Becker, *Gottesfurcht*, 52sl.; J. Begrich, *»Das priesterliche Heilsorakel«*, v: *ZAW* 52 (1934), 81-92; H. Gressmann, *»Die literarische Analyse Deuterojesajas«*, v: *ZNW* 34 (1914), 254-297, zlasti str. 286-297.

Povzetek: **Maksimilijan Matjaž, Kristološki pomen motiva strahu v Markovem evangeliju**

Razprava želi prikazati kristološko motivirano uporabo besedne skupine *fob-* v Markovem evangeliju. Najprej izpostavi specifičen Markov način razkrivanja skrivnosti Jezusove osebe, ki ne prikazuje Jezusove mesijanske resničnosti zgolj z različnimi krisotloškimi nazivi, temveč namenja veliko pozornost reakcijam poslušalcev na Jezusovo delovanje in učenje z močjo. Še posebej z motivom strahu, ki ga tvorijo izrazi besedne skupine *fob-* (*fobeomai*; 4,41; 5,15.33.36; 6,20.50; 9,32; 10,32; 11,18.32; 12,12; 16,8; *fobos*; 4,41; *ekfobos*; 9,6) in se razlikuje od motiva čudenja, ohranja Markov evangelij primaren proces kristološkega tipanja in iskanja. Neposredna povezanost motiva strahu s ključnimi kristološkimi mesti daje slutiti, da želi Marko izpostaviti pozitivno vrednost tega motiva pri razvoju kristološkega koncepta svojega evangelija.

Ključne besede: Markov evangelij, Božji strah, fobos, sveto, učenci.

Summary: **Maksimilijan Matjaž, Christological Meaning of the Motive of Fear in St Mark's Gospel**

The author tries to show the christologically motivated use of the word group *fob-* in St Mark's gospel. He first emphasizes the specific manner of disclosing the secret of Jesus' person by St Mark, who does not show Jesus' messianic reality just by different christological titles, but pays much attention to listeners' reactions to Jesus' powerful actions and teaching. Especially by the motive of fear expressed by the word family *fob-* (*fobeomai*: 4.41; 5.15,33,36; 6.20,50; 9.32; 10.32; 11.18,32; 12.12; 16.8; *fobos*: 4.41; *ekfobos*: 9.6) and differing from the motive of amazement, he maintains St Mark's primary process of tentative christological search. The direct connection between the motive of fear and the key christological passages gives rise to the supposition that St. Mark wants to emphasize the positive value of this motive in the development of the christological concept of his gospel.

Key words: St Mark's Gospel, fear of God, *fobos*, the holy, disciples, discipleship.

Razprava (1.01) UDK 231.01:265.3

Marija Zupančič

Evharistija: čaša, v kateri je vse povzeto

Ena največjih skrivnosti krščanstva je skrivnost Božje inkarnatorične bližine in navzočnosti. Bog se v svoji nedoumljivi ljubezni tako zelo približa človeku, da se učloveči. Toda črta Božje navzočnosti od učlovečenja se preko križa nadaljuje vse do evharistije. Če je namreč Kristus z učlovečenjem *postal* Bog z nami, je v evharistiji *ostal* Bog z nami. To resnico čudovito izraža spev melkitske liturgije, ki pravi takole:

»Čudež vseh čudežev je, Boga gledati v *mesu*;
še bolj stremljenja je vredno, videti ga *križanega*;
toda vrhunec in povzetek vseh čudežev je
tvoja navzočnost, o Gospod, v *evharistiji*.«[1]

Vsa zgodovina odrešenja je posuta z velikimi znamenji Božje navzočnosti in bližine: zaveza, Božje ljudstvo, posebna Božja navzočnost so tri izmed njih. Prav ta tri znamenja se na poseben način uresničujejo v evharistični skrivnosti. Bog že v stari zavezi na poseben način prebiva med izvoljenim ljudstvom. Ponudi mu nepojmljivo intimno občestvo s samim seboj. Tako je na primer v podobi zakonske zveze pri Ozeju, Jeremiju in Ezekijelu: Bog, ki je neskončno svet, se hoče združiti z nezvestim, zakonolomnim Izraelom. Jahvejeva sklenitev zaveze z Abrahamom, očaki in ljudstvom na Sinaju pomeni tesno povezanost z nezanesljivim človeškim partnerjem. - Izraelci so vsako leto obhajali v spomin na izhod iz egiptovske sužnosti pasho, ki je bila uvod v sklenitev zaveze na Sinaju. Izpolnitev te pashe pa je evharistija. Z obhajanjem evharistije Cerkev obnavlja in poživlja svojo novo zavezo z Bogom.

Bog je s posebno varujočo navzočnostjo spremljal svoje ljudstvo na poti skozi puščavo, mu dajal mano in ga poživljal z vodo iz skale. Cerkev vidi v tem predpodobo za drugačno jed in pijačo novozaveznemu ljudstvu: »Vaši očetje so jedli mano v puščavi in so pomrli. Kruh pa, ki ga bom jaz dal, je moje meso za življenje sveta« (Jn 6,50s). Za rešitev in ohranitev izvoljenega ljudstva so bili pasha, velikonočno jagnje in mana bistvenega pomena. Tako tudi Cerkev živi iz dogodka na Kalvariji in iz dogodka na

[1] Melkitska liturgija, po Brinktrinu I, 298 navaja A. Strle, *Zakramenti, II. knjiga*, prenovljena izdaja, Ljubljana 1977, 70.

velikonočno jutro. Z uživanjem čudovite mane Kristusovega telesa postaja Cerkev s Kristusom eno telo, oživljeno po Svetem Duhu. Pojem zaveze in Božjega ljudstva, kakor ju vidimo uresničena v stari zavezi, sta neločljivo povezana s posebno Božjo pričujočnostjo med svojim ljudstvom. Zaveza na Sinaju napravi Boga pričujočega sredi izvoljenega ljudstva: »Svoj šotor bom postavil med vami ... Med vami bom hodil in bom vaš Bog, vi pa boste moje ljudstvo« (3 Mz 26,11.12; 2 Kor 6,16). Vsa zaveza diha Božjo pričujočnost, bližino in neomajno zvestobo ljubezni. Znamenje te Božje bližine je tudi oblak (prim. 4 Mz 9,15-23) in prav posebej skrinja zaveze v templju. Misel na Božjo navzočnost je rešilno oznanilo med izgnanstvom in po njem.

V peti Mojzesovi knjigi najdemo čudovit vzklik veselja nad Božjo pričujočnostjo: »Kje je velik narod, ki bi mu bilo Božanstvo tako blizu, kakor je nam Gospod, naš Bog, kadarkoli ga kličemo?« (5 Mz 4,7). Bog izpriča svojo bližino najbolj takrat, ko je izvoljeno ljudstvo v stiski, pred uničenjem. Izraelu se ni treba bati, kajti njihov Bog je »Emanuel, kar pomeni: z nami je Bog« (Iz 7,14). Ta mesijanski stavek se uresniči z Jezusom, kajti v njem je Bog dokončno »Bog z nami« (Jn 1,14), za nas. Višek te Božje navzočnosti pa je skrivnost evharistije.[2]

V Jezusu Kristusu je Bog resnično postal tisti, ki ga moremo klicati kot svojega rešitelja. V njem je Bog stopil za vedno v živo sožitje z nami. Njegovo ime (prim. Jn 17,6.26) ni le beseda, ampak oseba, učlovečena Beseda. Bog je eden izmed nas. Z učlovečenjem Božje Besede začne Bog na edinstven način prebivati med nami.[3]

To je teologija navzočnosti, ki jo v novi zavezi razvije predvsem apostol Janez: »Beseda se je učlovečila in se naselila med nami« (Jn 1,14). Še več: »Glej, prebivališče Boga med ljudmi! In prebival bo med njimi in oni bodo njegovo ljudstvo in Bog sam bo z njimi. Obrisal bo vse solze z njih oči« (Raz 21,3).

Koncil pravi: »Presveta evharistija obsega ves duhovni zaklad Cerkve, Kristusa samega, naše velikonočno jagnje in živi kruh, ki s svojim mesom, po Svetem Duhu oživljenem in oživljajočem, daje svetu življenje« (D 5,2). Zato je evharistija povzetek vseh drugih načinov Kristusovega bivanja med nami. Gospod opozarja svoje na vero in zlasti na tisto navzočnost, ki jo je ustanovil pri zadnji večerji, in ki naj odtlej ostane odločujoča. Ko v Emavsu razlomi kruh in v istem hipu izgine, pokaže na to trajno skrivnostno, a realno navzočnost. Skrivnosti Božje navzočnosti med nami se moremo le spoštljivo približati.[4] Jezus ni hotel pustiti svojih na svetu sirot: »Ne bom vas zapustil sirot« (Jn 14,18). Iznašel je način, kako more ostati trajno z njimi: evharistijo. Evharistija je izpolnitev in dovršitev vseh drugih načinov

[2] Prim. A. Štrukelj, *Slavje vere*, Družina, Ljubljana 1997,33-48.
[3] Prim. J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, MD Celje 1975, 89-92.

Božje navzočnosti, saj je nadaljevanje učlovečenja. Kristus je odšel k Očetu, a je vendarle med nami v vsaki hostiji, v milijon hostijah po vsem svetu v noči življenja. Še več: Kristus, navzoč pod podobo kruha, pride tudi v nas. V obhajilu vzpostavljamo najgloblji osebni odnos s Kristusom in on z nami.

Občestvo in prijateljstvo z Bogom spreminja človeka v Božje svetišče, odlikovano z navzočnostjo Očeta, Sina in Svetega Duha. Adoracija in češčenje Boga, na prvem mestu evharistično češčenje, naredi človeka v polnosti človeškega. Pri evharistični daritvi se sredi nas in za nas izvršuje tisto, kar pravi koncil: »Kristus ... z Božjim pričevanjem potrjuje: Bog je z nami, da bi nas rešil iz temine greha in smrti ter nas obudil k večnemu življenju« (BR 4).

Prav zato, ker je evharistična skrivnost Božje bližine tako vzvišena in nepojmljiva, je mašna daritev zares življenjskega pomena za ves svet. J. Maritain pravi: »Maša je najpomembnejše dejanje, ki je mogoče na zemlji, tako da Bog ne bo nikoli dovolil, da se ne bi obhajala na zemlji vsaj ena maša na dan - tudi če si zamislimo najhujšo možnost vsesplošnega preganjanja.« Podobne misli je izrazil kardinal Newman: »Sveta maša nikakor ni samo razporedba besed - temveč veliko dejanje, največje dejanje, kar jih more biti na zemlji. Sveta maša ... je klicanje Večnega, naj pride. Na oltarju postane pričujoč z mesom in krvjo, on, pred katerim se sklanjajo angeli in trepetajo hudobni duhovi.«[5]

Skrivnost Božje bližine je za kristjana najbolj otipljiva v evharistiji, zakramentu sv. Rešnjega telesa. To je najodličnejši način Kristusove navzočnosti med nami. Po pravici smemo gledati v Najsvetejšem zakramentu razodetje Božje ljudomilosti in prisrčne dobrotljivosti. Tridentinski koncil pravi, da »sta v presvetem evharističnem zakramentu 'resnično, stvarno in bistveno vsebovana telo in kri skupaj z dušo in Božanstvom našega Gospoda Jezusa Kristusa in torej celotni Kristus.'«[6] Te resničnosti se premalo zavedamo. Toda Bog je v sv. Rešnjem telesu veliko realnejši, kakor si moremo predstavljati. To najbolje doume, kdor sprejme povabilo k češčenju, adoraciji.

[4] Poleg spoštljivosti je zahvaljevanje pristni krščanski odnos do evharističnih skrivnosti. Nihče namreč ne more resnično razumeti evharistične skrivnosti in skrivnosti Cerkve, če najprej ne uresniči tega, kar pravi beseda sama: zahvale. Zakaj zahvaljevanje? Ker smo tu pred darom, ki najbolj izraža razodevanje Boga človeštvu. Evharistija predočuje tisto prvo dejanje Božjega razodevanja v skrivnosti svojega učlovečenja. Prvo, česar se verujoča misel zave vpričo evharistije, je nadaljevanje učlovečenega Boga med nami. Jezusova obljuba pred njegovim vnebohodom, da nas ne bo zapustil sirot (prim. Mt 28,20), se potrjuje in udejanja najprej tu, v evharistiji. Ni naključje, da Matej ob sklepu svojega evangelija ponovi, kar je na začetku zatrdil in obljubil angel: imenoval se bo Emanuel, kar pomeni: »Bog z nami« (prim. R. Fisichella, *Inno alla Trinità. Per Gesù Cristo nello Spirito Santo a Dio Padre*, Edizioni San Paolo 2000, 65).

[5] J. H. Newman, *Skrivnost Cerkve*, MD, Celje 1998, 59.

[6] DS 1651; KKC 1374.

1. Evharistija - navzoči Bog

Trajna Gospodova navzočnost v evharistiji je vabilo k češčenju. Cerkev moli svojega Gospoda v sveti hostiji, saj se je na osnovi poglobitve vere v Kristusovo stvarno navzočnost v njegovi evharistiji zavedala smisla tihega češčenja (adoracije) Gospoda, navzočega pod evharističnima podobama. To dejstvo izraža že odlično mesto tabernaklja v cerkvi. Tridentinski koncil je zapisal: »Nikakor nismo temu zakramentu zaradi tega, ker ga je Kristus Gospod postavil kot hrano dolžni manj božjega češčenja.« Prejeti Gospoda ne pomeni le zaužiti ga, marveč priti k njemu, verovati vanj, ga moliti in častiti, stopiti z njim v najosebnejši stik in prijateljsko občestvo.

Sveti oče Janez Pavel II. v svojih pismih duhovnikom za veliki četrtek posebej poudarja pomen češčenja evharistične skrivnosti. To češčenje se obrača na celotno Sveto Trojico; na Očeta, ki je »svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak imel večno življenje« (Jn 3,16). Dalje se v Svetem Duhu nanaša tudi na Jezusa Kristusa v njegovem odrešenjskem delu, predvsem v njegovi velikonočni skrivnosti. V isto dejanje adoracije vključujemo vstalega in poveličanega Kristusa, pa tudi njega, ki bo prišel v slavi.[7]

Češčenje evharističnega Kruha je v tem, da srce misli na tisto točko in v smeri k tisti točki, kjer večna Ljubezen vdira v čas in kjer je čas odprt in odpečaten naproti večni Ljubezni. Kakor obhajilo vodi k češčenju, tako češčenje vodi k obhajilu. Obhajilo, najsvetejši trenutek, ko prejmemo Gospodovo telo, je tudi dogodek, ki mora sprožiti v nas dejanje zahvaljevanja in češčenja. Večna lučka pred tabernakljem vabi: Gospod je tukaj! Obhajilo torej že vključuje češčenje, adoracijo Najvišjega. Prisluhnimo očetom: Avguštin pravi: Nihče ne more prejeti svetega obhajila, če ni prej počastil Gospoda. Teodor iz Mopsvestije poroča, da je vsak obhajanec pred prejemom svetega daru počastil Gospoda z molitvijo. Spomnimo se na menihe iz Clunyja, ki so k obhajilu pristopali bosi.[8] A naj ne ostanemo pri zunanjih, sprejemljivih oblikah, kajti pomemben je duh spoštovanja in češčenja. Šele adoracija ustvarja primerno razpoloženje svetega strahu Božjega, s katerim naj bi prejeli in častili svete darove.

Že od prvih časov so kristjani sv. Rešnjemu telesu izkazovali češčenje, a v ožjem smislu se je na zahodu razvilo šele v 12. stoletju. Prisluhnimo očetom: že od 4. stoletja namreč srečujemo direktna pričevanja glede obstoja Božjega češčenja evharistije. Sv. Ciril Jeruzalemski poučuje katehumene, naj se kelihu bližajo »z adoracijo in spoštljivim češčenjem.«[9]

---

[7] Prim. Janez Pavel II., *Pismo duhovnikom za veliki četrtek* 1980, v: Eno telo in en duh v Kristusu, Ljubljana 1980, 24.

[8] Nav. v: J. A. Jungmann, *Missarum Solemnia II*, Freiburg 1952, 467s.

[9] Sv. Ciril Jeruzalemski, Cat myst. 5,22. Nav. A. Strle, n.d., 126.

Ambrož: »Caro Christi, quam hodieque in mysteriis adoramus et quam apostoli in Domino Jesu adorarunt.«[10] Avguštin: »Nemo illam carnem manducat, nisi prius adoraverit.«[11] Sv. Avguštin pristavlja: »...Tako da ne grešimo, če ga molimo, ampak grešimo, če ga ne molimo.« Mnogo lepih mest ima tudi sv. Krizostom. Že najstarejše liturgije izkazujejo evharistiji češčenje. Vzhod je v veliki meri ostal pri tem starem običaju, medtem ko se je na Zahodu bogato razvilo evharistično češčenje tudi izven obhajanja svete daritve.[12]

V čem je najgloblji razlog za evharistično češčenje? Že v sami podobi zakramenta. Gospod je kruh iz nebes in daje svetu življenje. V svoji evharistični navzočnosti ostaja skrivnostno sredi med nami kot tisti, ki nas je ljubil in dal samega sebe za nas. V tihem češčenju evharističnega kruha naj bi tudi mi postali podobni njemu, postali naj bi hranljiv kruh in užitna pijača za bližnjega.

Danes se mnogi spotikajo ob besedo »adoracija«, ker ne razumejo, kaj pomeni Najsvetejše. »V Najsvetejšem zakramentu se združujeta dva poživajoča plamena: z nebes bliskajoča se svetost, ki poživa zemeljske molitve in daritev, ter k nebesom kipeča svetost pokornega Sina, ki se poživa za vse.«[13] To srečanje dveh plamenečih ognjev v skupnem žaru je nekaj najbolj intenzivnega in silovitega. Že sv. Tomaž je vedel, da »češčenje prebuja notranjega človeka.«[14]

Češčenje Najsvetejšega nikakor ni obrobna pobožnost Cerkve. Oblike naj se spreminjajo. Toda najsvetejše naj bi bilo vedno dostopno za tiho, osebno češčenje, saj je vendar naše življenje! V evharistiji nam je Bog razodel in podaril samega sebe.[15] »Blagoslov z Najsvetejšim zakramentom je eden najpreprostejših obredov Cerkve. To je slovesni blagoslov, ki ga Gospod podeljuje svojemu ljudstvu kakor takrat, ko je blagoslavljajoč dvigal roke nad otroki ali ko je blagoslavljal svoje izvoljence, medtem ko je z Oljske gore odhajal v nebesa«, pravi kardinal J. H. Newman.

Poudariti moramo tudi naslednje: Ni pravega spoznanja o veličini evharistične skrivnosti brez osebnega češčenja, molitve in zahvaljevanja. Zato papež Janez Pavel II. pravi, da je češčenje evharistične skrivnosti »duša celotnega krščanskega življenja.«[16] V svojem pismu za veliki četrtek 1980 prav posebej naglaša češčenje evharistične skrivnosti. Pravi takole: »Cerkev in svet zelo potrebujeta evharistično češčenje. V tem zakramen-

[10] Ambrož, De Spir. S. III, 11,79. Nav. A. Strle, n.d., 126.
[11] Avguštin, Enarr. in Ps. 98,9. Nav. A. Strle, n.d., 126.
[12] Prim. A. Strle, n.d., 126.
[13] Povzeto po A. Štrukelj, *Slavje vere*, Ljubljana 1997, 202-222.
[14] Sv. Tomaž Akvinski, S. th. 2 a - 2 ae q 91 a 1 ad 2.
[15] Prim. H.U. von Balthasar, *Verehrung des Allerheiligsten*, v: *Klarstellungen*, Johannes Verlag Einsiedeln, ⁴1978, 111 s.
[16] Janez Pavel II., *Eno telo in en duh v Kristusu (Dominicae cenae)*, 5,1.

tu ljubezni nas Jezus sam pričakuje. Ne varčujmo s časom, ko hodimo na srečevanja z njim v adoraciji, v kontemplaciji, polni vere in pripravljenosti na zadoščevanje za velike grehe in prestopke sveta. Naj se naša adoracija nikdar ne neha.«[17] Walter Kasper svari pred nevarnostjo izgube smisla za češčenje in adoracijo: »Kjer se izgublja smisel za adoracijo, za češčenje Boga in obenem praksa pokore, tam izpraznjujejo krščansko vero in navsezadnje okrnjujejo človeka.«[18]

Prav v tem smislu poudarja tudi Navodilo o češčenju evharistične skrivnosti: »Pobožnost, ki priganja vernike, da prihajajo k sveti evharistiji, jih vabi, da bi bili na globok način deležni velikonočne skrivnosti in da bi s hvaležnim srcem odgovarjali na dar njega, ki s svojo človeško naravo neprestano izliva Božje življenje v ude svojega telesa. Ko se mudijo pri Kristusu Gospodu, se radujejo prisrčne zaupnosti z njim, pred njim izlivajo svoje srce ter molijo zase in za vse, za mir in za zveličanje vsega sveta. Vse svoje življenje darujejo s Kristusom Očetu v Svetem Duhu in iz teh čudovitih stikov s Kristusom zajemajo množitev vere, upanja in ljubezni.«[19]

Zavedati se moramo, da molitev pred Najsvetejšim nikakor ni zgolj nekaj, kar napravimo mi sami. V molitev se moramo potopiti. Veliko pomembnejše od naših lastnih molitev je namreč to, da se potopimo v Jezusa, ki nadaljuje svojo evharistijo v tabernaklju našega srca. Molitev je kakor studenec, ki neprestano žubori v nas.

»Za kristjana je evharistija središče sveta. Evharistija je vse, ker je evharistija Jezus sam. Oče daje v njej vsem ljudem vseh časov in krajev osebni dar svojega Sina. To je najdragocenejši dar, ki v skrajnem uboštvu preprostega kruha vsebuje vse, kar Jezus je in kar je storil za nas. Oče nasičuje in teši našo lakoto s kruhom življenja, ki nas preoblikuje v Njega, ki ga uživamo in nam dovoljuje, da živimo v Njem, da izvršujemo njegova dela in 'še večja' ... V evharistiji ne postanemo le priča velikonočne skrivnosti, ampak vstopimo v to skrivnost, vstopimo v Jezusovo evharisitijo. Ker smo 'jedli meso Sina človekovega' (Jn 6,53), postanemo živa razširitev njegove evharistije in njegovih skrivnosti.

Ko vstopimo v Jezusovo ljubezen v evharistiji in ko njegova ljubezen pride v nas in nato po naših delih ljubezni v svet, tedaj postanemo živa evharistija skupaj z Jezusom. V delih ljubezni se dovršuje njegova evharistija in njegovo delo pobožanstvenja človeka in poveličanja Očeta. V tej ljubezni namreč postanemo podobni Kristusu in Oče je poveličan v Kristusu v nas.«[20]

V tem je tudi namen češčenja: ne zadržati prejetih darov zase, marveč jih v evharistični razsipnosti podarjati bližnjim. Kako naj častimo Najsve-

[17] Janez Pavel II., n.d., 3,5. Prim. tudi KKC 1380.
[18] Navaja A. Strle v svojem komentarju k papeževemu pismu, Ljubljana 1980, 62.
[19] *Eucharisticum mysterium*, AAS 59 (1967) 539-573, 50.
[20] A. Štrukelj, *Slavje vere*, Ljubljana 1997, 215-216.

tejši zakrament, nas učijo svetniki. Svetega arškega župnika so ljudje pogostokrat videli pred najsvetejšim zakramentom. Adrienne von Speyr takole moli pred tabernakljem: »Gospod, želim se ti zahvaliti za tvojo navzočnost, zato, da v tej hiši vidiš hišo svojega Očeta in prebivaš v njej: zato, da ne bi bil z Očetom in Duhom daleč od nas in skrit, marveč da bi se še naprej zadrževal sredi med nami kot pot, ki vodi k Očetu. Kot pot, po kateri dosežemo tudi Svetega Duha. Želim se ti zahvaliti, da si tu, skrit v skrivnosti hostije, vendar tako zelo navzoč, da nas ti sam učiš moliti in nam pomagaš živeti ... Daj nam, da bomo živeli za tisto ljubezen, ki povezuje tebe z Očetom v Svetem Duhu. Daj, da jo bomo povsod zaznavali ali slutili, da ne bomo nič več ovirali njenega delovanja, ampak bomo prozorni za tvojo milost ... Ko si se učlovečil in si bival med nami kot človek, je bila ob tebi tvoja mati, ki ti je darovala najčistejšo ljubezen; toda tudi ta ljubezen je bila dar tvoje navzočnosti njej. To je bila materinska ljubezen, ki je izravnavala tvojo pot in ki je služila tebi, ki ni poznala nič drugega kot skrb zate v molitvi Očeta v Sinu. Ti si oblikoval to materinsko ljubezen, da bi bila tudi nam vzor. Uči nas gledati na tvojo mater, daj nam, da te ljubimo iz njene ljubezni, daj nam, da te bomo molili skupaj z njo in ti bomo tudi ugajali skupaj z njo v istem služenju. Amen.«[21]

2. Evharistija - srce sveta

Krščanstvo je edino verstvo, ki resno jemlje človeka v njegovi celovitosti, je religija, ki »ima srce«. Že samo učlovečenje Jezusa Kristusa je dokaz za to, da Bog jemlje človeka povsem resno tudi na tem področju. Še globlji dokaz je evharistija, pri kateri prejemamo Kristusovo telo, in ne le nekakšen simbol, ali duha. Ljubeča Mati Cerkev skozi vse cerkveno leto razgrinja pred nas celoten spekter odrešenjskih skrivnosti, ki so se izvršile za človeka. Zato po veliki noči, vnebohodu in binkoštih obhajamo Gospodove praznike, ki temeljijo v velikonočni skrivnosti in so nadvse potrebna razlaga njene vsebine.

H.U. von Balthasar je praznika Svetega Rešnjega Telesa in Krvi ter praznik Presvetega Jezusovega srca razložil kot praznike, ki pomenijo evharistijo; novost je predvsem v Balthasarjevem trinitaričnem razumevanju njune vsebine.

Praznik Svetega Rešnjega Telesa nam znova kliče v spomin učlovečenje druge Božje osebe. Ponovno naj bi preudarili, da Božja ljubezen do nas ni zgolj duhovna. Bog je hotel postati meso, privzel si je človeško telo.

---

[21] A. von Speyr, *Gebet vor dem Tabernakel*, v: H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Johannes Verlag Einsiedeln, Trier ⁴1989, 181-182. Ponatis v: A. von Speyr, *Bei Gott und bei den Menschen. Gebete*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1992, 18-20.

Zakaj? Božja Beseda ne postane meso, da bi nam govorila, marveč da bi med nami prebivala, se med nami »ušotorila«. Prečudovitost je v njegovem prihodu k nam, ne v njegovih govorih.[22]

Balthasar vidi oba praznika v njuni tesni povezanosti, kakor v nekakšnem nadaljevanju ene in iste skrivnosti. Oba praznika sta namreč »zadnji vidni obliki tega, kako se nam troedini Bog razodeva. Oče daruje Sina v evharistiji, ki jo udejanja Duh; Sinovo prebodeno srce odpira dostop do Očetovega srca in Duh obeh se iz rane razliva na svet.«[23] To »srce sveta« se nam s svojo neskončno ljubeznijo razdaja v evharistiji.[24]

Že evangelij (Mt 11,25-30) imenuje Jezusa »od srca ponižnega«, toda v »velikem trinitaričnem sklopu: v izjavi, da je medsebojno poznavanje med Očetom in Sinom dostopno le tistim, katerim to razodene Sin; to pa so 'mali' ali v Jezusovem smislu 'ponižni', torej tisti, ki so že sorodni s Sinovim mišljenjem. Toda tega mišljenja nima šele po svojem učlovečenju, temveč ga ima kot 'Sin', torej od vekomaj: njegov odnos do Očeta, ki ga kot izvir Božanstva imenuje 'večjega od sebe', njegova popolna pripravljenost, je samo odgovor na odnos Očeta, ki ničesar ne skriva pred Sinom, temveč mu vse, kar Bog ima in je, do zadnjega podari in razodene. Skoraj tako, kot da bi bila najprvotnejša 'srčna rana', iz katere izteka tisto poslednje, ljubezenska rana Očeta samega, ki daje, da izteka tisto poslednje tega, kar ima (sam). Ko učlovečeni Sin vabi k sebi tiste, ki se trudijo in so obteženi, da bi njihovo breme olajšal, je v svetu najpopolnejša podoba Očeta: njun Duh je isti.«[25]

Papež Pij XII. je v okrožnici o češčenju presvetega Srca Jezusovega[26] 15. 5. 1956 zapisal: »Srce Jezusovo je srce Božje osebe, to je učlovečene Besde, in nam zato predstavlja in nazorno postavlja pred oči vso ljubezen, s katero nas je Kristus ljubil in nas še sedaj ljubi ... Češčenje presvetega Srca Jezusovega je po svojem bistvu češčenje tiste ljubezni, s katero nas Bog ljubi po Jezusu, in hkrati dejanski izraz naše ljubezni, s katero mi ljubimo Boga in bližnjega.«[27]

Jezusovo prebodeno srce je popolna, dokončna samorazlastitev Boga za svet. »To srce odreši svet s tem, da se odpre ... Odprto, izkrvavljeno prebodeno Jezusovo srce je vsebina velikonočne skrivnosti. Srce odrešuje s tem, da se povsem razda. Tako je v Jezusovem srcu pred nami središče krščanstva. V njem je povedano vse, resnična strmoglava novost, ki se zgodi

[22] Prim. A. Štrukelj, *Kniende Theologie*, EOS Verlag, St. Ottilien 1999, 38 s.

[23] H. U. von Balthasar, *Licht des Wortes. Skizzen zu allen Sonntagslesungen*; Johannes Verlag Einsiedeln [2]1992; slov.: *Luč Božje besede*, Ljubljana 1995, 77.

[24] Glej k temu: A. Štrukelj, *Slavje vere*, 241.

[25] H. U. von Balthasar, *Licht des Wortes*; slov.: *Luč Božje besede*, 77.

[26] Glej Pij XII., *Haurietis aquas*, slov. prevod, Ljubljana 1958.

[27] Pij XII., *Haurietis aquas*, 60.

v novi zavezi.«[28] To srce govori našemu srcu, »cor ad cor loquitur«, kakor je namen češčenja Jezusovega srca lepo povzel kardinal Newman v svojem kardinalskem geslu.

Jezus imenuje svoje srce vir zveličavnih voda in opozarja s tem na mesijanske obljube o živi vodi (Iz 12,3; Ezk 47,1-12; Zah 13,1), ki jo bo novi Mojzes dajal iz skale svojega telesa. Dajal bo tisto vodo, ki je po razlagi sv. Janeza Sveti Duh. Prerokba se je izpolnila v prebodenju Križanega (Jn 19,34-37). Voda se je iz prebodene strani izlila kot simbol milosti Svetega Duha, ki je bila pridobljena z izvršitvijo daritve novega in pravega velikonočnega Jagnjeta. Razodetje govori o žrtvovanem, zaklanem Jagnjetu, ki zveličane napaja in bo vekomaj napajalo z reko žive vode (Raz 5,12; 7,17).[29]

Tako na praznik Jezusovega srca slavimo zadnji in odločilni dokaz za to, da troedini Bog ni nič drugega kot ljubezen - na način, ki nas daleč presega, je popoln in nam nedoumljiv. Apostol Janez je odlična priča te resnice, saj je pod križem videl prebodeno Jezusovo srce. V svojem pismu nam je, kakor že prej v evangeliju, še enkrat ponovil dogodek, iz katerega je razbral, da je Bog ljubezen: »Videli smo in pričujemo!« pravi kot očividec, ki nato skupaj z občestvom lahko reče: »Mi smo spoznali ter se prepričali o ljubezni, ki jo ima Bog do nas.« Zares: »Tisti, ki je videl, je pričeval.« Smisel prebodenja Jezusove strani (Jn 19,31-37) se razodene samo verujočemu, ki zmore v Sinovi smrti uzreti najvišje znamenje Očetove ljubezni. Okrutni rimski vojaki, ki ne le križajo, ampak drobijo kosti na nogah in zabadajo sulice v srca, so nevede orodje, da se izpolnijo že davno izrečene napovedi. Kar se tu odpre, je srce Boga samega (Jezusovega srca ni mogoče ločiti od srca Očeta in Duha). Poslednje, kar more Bog podariti od sebe, izteka, in rana ostaja večno odprta, saj bodo še ob koncu sveta 'gledali vanj, ki so ga prebodli'.«[30]

Iz tega vidimo tudi velikonočni značaj češčenja Jezusovega srca; ta praznik je namreč izraz in razlaga velikonočne skrivnosti, v kateri je povzeta Božja ljubezenska zgodba s človekom. Tu vidimo tudi, kako »logika Boga vodi od skrivnosti Božje troedinosti k skrivnosti odrešenja sveta v Jezusu Kristusu. V tej Božji logiki naj bi dobili svoj delež vsi ljubezenski čudeži Božjega življenja. Logika troedinega Boga je 'logika srca': je logika usmiljenega Očeta, izlivajočega se srca Jezusa Kristusa in zato tudi logika njunega iz obeh izhajajočega Duha.«[31]

---

[28] Kardinal Joseph Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten*, Johannes Verlag Einsiedeln 1984, 59.

[29] Prim. A. Nadrah, *Odrešenik Jezus Kristus*, Ljubljana-Stična 1984, 399.

[30] Prim. H. U. von Balthasar, Licht des Wortes; slov.: Luč Božje besede, 175 ss.

[31] A. Štrukelj, *Kniende Theologie*, 38.

3. Evharistija - posoda Svete Trojice

Kdor se hoče poglobiti v bistvo evharistije, se mora približati skrivnosti presvete Trojice. Sveta Trojica je namreč izvir evharistije in prav v Sveti Trojici je vsebovano tisto, kar se v evharistiji zakramentalno izraža. Tako evharistija neposredno kaže na Trojico, oziroma k njej usmerja. Tisto, kar je v evharistiji vsebovano zakramentalno, je v troedinem Bogu navzoče ontološko.

Učlovečenja ne moremo razumeti brez Svete Trojice, zunaj nje. Prav tako brez trinitaričnosti Boga tudi evharistije ne moremo razumeti, saj je trinitarični Bog sam v sebi večno podarjanje,[32] hvaležno sprejemanje, nerazdružljivo občestvo. Te tri lastnosti so bistvene lastnosti tako Svete Trojice, kakor tudi evharistije. Z eno besedo bi jih mogli označiti kot ljubezen. Ali ni Bog sam v sebi Ljubezen? Ali je evharistija kaj drugega, kot razodetje nezaslišane Božje ljubezni?

O evharistični Sveti Trojici so razmišljali mnogi umetniki. Dve umetnini, ki najlepše izražata medsebojno naravnanost Svete Trojice in evharistije, sta Rubljova ikona svete Trojice na Vzhodu in Rafaelova slika Razprava oziroma Disputa na Zahodu.

Ikona Svete Trojice Andreja Rubljova prikazuje tri može ali angele, ki so obiskali Abrahama, in so zdaj zbrani pri obedu. Njihova čudovita zbranost je usmerjena na čašo. Vsak od angelov se na svoj način identificira s to čašo in preko nje z ostalima dvema. Toda krog ni sklenjen, marveč odprt za četrto osebo - za gosta. Kakor da bi ikonograf upodobil angele v trenutku, ko pričakujejo goste, katerim so z veliko ljubeznijo pripravili gostijo ljubezni. Za vsakega je mesto pri tej mizi in vsakdo je povabljen, da se udeleži gostije pri Božji mizi. Celotna upodobitev je kakor povabilo: Pridite in pijte, kajti v čaši je navzoča vsa ljubezen, katero hoče troedini Bog deliti z vami! Zares: Sveta Trojica je »vsebina« evharistije, in evharistija je »razlaga« Svete Trojice.[33]

Nekoliko drugačen vidik je predstavljen na Rafaelovi sliki Razprava. Slika »predstavlja sveto Rešnje telo, zgoraj nad njim pa vidimo nebeško Cerkev, zbrano okrog poveličane Kristusove človeške narave. Ob Kristusu stoji z ene strani njegova Mati in z druge Janez Krstnik. Nad njim prestoluje Oče, pod Kristusovimi nogami pa lebdi golob - Sveti Duh in se spušča nad monštranco, ki stoji na vzvišenem oltarju. Okrog monštrance, ki žari v sredini spodnjega dela slike, stoji skupina mož, ki so zatopljeni v molitev in češčenje. Nekateri vneto razpravljajo o evharistični skrivnosti.

---

[32] Prim. M. Zupančič, *Evharistija - skrivnost Božje razsipnosti*, Communio 10 (2000), 142-152.

[33] Prim. C. Sorč, *Živi Bog. Nauk o sveti Trojici*, Ljubljana 1991, 242. Prim. tudi: isti, *Evharistija dar svete Trojice in zahvala Cerkve*, v: Mednarodna katoliška revija Communio 10 (2000), 87.

Sveti Duh, ki se navpično spušča nad monštranco, povezuje nebeško Cerkev z zemeljsko. Odrešenik, zastrt pod podobo kruha, je hkrati poveličan v nebeški slavi. Okrog evharistične skrivnosti so zbrani velikani krščanske duhovne zgodovine. S svojo navzočnostjo predstavljajo tudi odsotno ljudstvo, ki sicer spada zraven. V ozadju tega slavnostnega evharističnega zbora se dviga nedokončana stavba cerkve sv. Petra v Rimu - podoba Božjega kraljestva, ki na zemlji nikdar ni v polnosti uresničeno.

Sveto Rešnje telo, ki je tu upodobljeno in češčeno, je osrednja skrivnost naše vere. Evharistija je tista skrivnost Cerkve, ki bistveno presega okvir zgolj zemeljskega, zgolj človeškega. Evharistični Kristus je zato po pravici postavljen v središče Rafaelove slike - kot vez med poveličano nebeško in potujočo zemeljsko Cerkvijo. Odrešenik Jezus Kristus vzpostavlja živo občestvo ljudi z Bogom in med seboj.«[34]

Največje globine evharistične razsežnosti Svete Trojice pa nam je ohranil apostol Janez (Jn 13-17). Namesto in na mestu postavitve evharistije je postavil umivanje nog in nato daljši Jezusov poslovilni govor, ki je razodetje evharističnega srca celotne Svete Trojice. Vprašati smemo, zakaj je tako ravnal. Odgovor je v Janezovem globokem razumevanju Božje ljubezni:

Zamislimo si Janeza, ki med zadnjo večerjo počiva na Jezusovih prsih. Janez je tam skrit; on že počiva na Gospodovih prsih in mu ni treba več hoditi po poti, ki jo morajo ostali učenci še prehoditi. Ve le eno: Gospod ga ljubi in on se pusti ljubiti od Gospoda. Za Janeza je v tem vsa vsebina njegovega življenja. Skoraj tako je, kakor da se na Gospodovih prsih počivajočemu Janezu ne zdi potrebno pisati o postavitvi evharistije: kajti Gospodova ljubezen je zanj nekaj tako realnega, tako substancialnega in vseobsegajočega, da je že vse v njej zaobseženo, tudi zakramentalno znamenje za to. Janez uteleša ljubezen, on je ljubezen, on pravzaprav ne potrebuje nobene druge oblike ljubezni. Janez ljubi Gospoda tako zelo, da brez ljubosumnosti prepusti drugim zakramentalno združenje z njim. Pri Janezu se ljubezen do Gospoda prične že pred evharistijo, medtem ko bodo drugi šele po evharistiji »vžgani« od nje.

Cerkev uči, da je evharistija »vir in višek vsega krščanskega življenja« (C 11). Zato so drugi zakramenti z njo v tesni zvezi in so nanjo naravnani kot na svoj cilj, kakor pravi že sv. Tomaž Akvinski. Zakrament zakramentov je zakrament, ki obsega ves duhovni zaklad Cerkve, ki je Kristus sam, ki je naše velikonočno jagnje, živi kruh, ki nam s svojim mesom in s svojo krvjo po Svetem Duhu daje življenje.[35] Kako lepo pravi pravoslavna Cerkev o evharistiji: evharistija je mati vseh zakramentov.

---

[34] Rafaelova slika Razprava je prikazana tudi na naslovnici knjige: A. Štrukelj, *Slavje vere*. Komentar k njej glej: isti, n.d., 7-8.

[35] Prim. poleg C 11 tudi D 5, KKC 1324, itd.

Evharistija pe je tudi tisti pravi šotor na zemlji, v katerem se je naselila Sveta Trojica. Evharistija je resnično prebivališče Boga med ljudmi, prostor, kjer se zemlja stika z nebesi, ker so se nebesa nepreklicno sklonila k njej. Irenej pravi, da je evharistija »čaša, v kateri je vse povzeto.«[36]

V evharistiji nam Sveta Trojica pripravlja gostijo, svatbeno pojedino, ki je napoved mesijanskega sobivanja z Bogom (prim. Iz 25,6). Vedno jo pripravlja Bog sam, in je zato brezmejno izlitje Božje ljubezni in razsipne darežljivosti. Saj nam vendar Bog ne more podariti nič večjega kakor svojega edinorojenega Sina. Knjiga Razodetja opisuje nebeško gostijo, kjer bomo deležni prav istega daru (prim. Raz 19,7-8). V evharistični gostiji je Bog navzoč kot gostitelj in dar.[37]

Evharistija izhaja iz Svete Trojice, je njeno delo in k njej usmerja. To, kar je v evharistiji navzoče zakramentalno, je v življenju troedinega Boga ontološko. Učlovečenje Boga je vstop Boga v zgodovino, v stvarstvo. Tako je evharistija ostajanje Boga med svojimi, ali kakor smo rekli zgoraj: prebivanje Boga med ljudmi. Evharistije ne moremo razumeti brez trinitaričnosti Boga, ki je sam v sebi večno podarjanje, hvaležno sprejemanje in nerazdružljivo občestvo. Kar evharistija uresničuje v času, je od vekomaj stvarnost v Sveti Trojici.

O trinitarični strukturi evharistične skrivnosti razmišlja Walter Kasper: »V zahvaljevanju se evharistija obrača na Očeta, izvir in začetek vsega bivanja in celotne zgodovine odrešenja, v zahvaljevanju (evharistiji) pa Cerkev tudi prejema Božji dar človeku, njegovo samopodaritev v Jezusu Kristusu, da bi bil z Bogom združen v najgloblji edinosti (communio). Oboje se vsakokrat izvršuje v moči Svetega Duha, ki nas tudi zedinja s Kristusom ter nas napravlja rodovitne v krščanskem življenju. Končno se zakramentalno predstavi in ponavzoči v evharistiji medsebojno podarjanje in izročanje oseb Svete Trojice. Če je trinitarična izpoved vere dogmatični povzetek celotnega odrešenjskega misterija, potem je evharistija zakramentalni povzetek odrešenjske skrivnosti. Oba sta na različne načine simbol, symbolum ene same odrešenjske skrivnosti Boga po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu.«[38] Evharistija je torej povzetek evharitično-darovanjske naravnanosti Svete Trojice.

Evharistija je dar nebeškega Očeta; Oče je v njej prisoten kot praizvir vsega, kot tisti, ki jo sodoživlja in dovršeno spet jemlje k sebi. To resničnost izraža H. U. von Balthasar: »'Zadaj za Sinovo daritvijo stoji istobistvena predanost Očetove ljubezni kot izvir evharistije; v to skrivnost povzema Sin ljudi.' In da bi dokumentiral to povezanost, podeljuje Oče 'svetni Si-

[36] Irenej, *Adv. Haer.* 5,33.

[37] Tukajšnje misli povzemam po: C. Sorč, *Evharistija dar svete Trojice in zahvala Cerkve*, v: Mednarodna katoliška revija Communio 10 (2000), 73-89.

[38] W. Kasper, *Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie*, v: IkZ Communio 14 (1985), 215.

novi eksistenci v evharistiji nadčasovne, božje bivanjske oblike. Oče rojeva torej svojega Sina tudi trajno pod to evharistično obliko.' In kakor je celotna realna Sinova naravnanost na križu vsebovana, skrita najprej zakramentalno v evharistiji kot commemoratio passionis, tako je zdaj zakramentalna evharistija pritegnjena 'v večno nebeško daritveno in predanostno Sinovo voljo, v neločljivi povezanosti z ljubeznijo troedinega Boga. Samo v Bogu je smisel križa celovit, tako da povzema v enoto večno Sinovo predanost, njegovo časovno daritveno smrt in evharistijo Cerkve v svoj polni smisel.' To, kar je zakrito-zakramentalnega pri evharistiji, 'je nekaj, kar je namenjeno samo za naš čas', a njena bistvena vsebina 'v vstajenjski obliki' ostane ista. Vendar se je ta vstajenjska oblika udejanjila le prek smrti poslednje samopredanosti na križu, samopredanosti, ki je bila 'začetek njegove evharistične inkarnacije', toda hkrati moment - ker je časovnost tega momenta prejela 'delež pri večnosti' - iz katerega še enkrat postane jasno, 'kako zelo je evharistija Očetovo darilo nam': s sprejemom Sinove popolne predanosti odpre Oče Sinu pot evharistije, prek katere more Sin integrirati Cerkev in svet v svojo daritvenost in tako (to Cerkev in svet) priličiti trinitarični eksistenci«.[39]

Hans Urs von Balthasar vidi v sveti evharistiji tisto stvarnost, ki izraža vse ostale 'kenoze' vseh treh Božjih oseb: »Govorili smo o neki prvi 'kenozi' Očeta pri njegovi samorazlastitvi v 'rojevanju' istobistvenega Sina; ta prva kenoza se razprostranja kakor sama od sebe k celotnotrinitarični ... S to pra-kenozo so načelno omogočene ostale kenoze Boga noter v svet in so samo izvajanja iz nje: prva 'samoomejitev' troedinega Boga na osnovi stvarem podarjene svobode; druga, globlja 'samoomejitev' istega troedinega Boga prek njegove zaveze, zaveze, ki je s strani Boga vnaprej nerazvezljiva, pa naj se z Izraelom zgodi karkoli; in tretja, ne le kristološka, marveč celotnotrinitarična kenoza na osnovi učlovečenja Sina samega, Sina, ki pa zdaj svojo vnaprej evharistično naravnanost napravlja razločno za svet v 'pro nobis' križa in vstajenja.«[40]

---

[39] H.U.v. Balthasar, *Theodramatik IV.*, Johannes, Einsiedeln 1983, 443-444.

[40] H.U.v. Balthasar, *Theodramatik III.*, Johannes, Einsiedeln 1980, 308. Na nekem drugem mestu Balthasar pravi: »Poslednja predpostavka kenoze je nesebičnost oseb (kot čistih odnosov) v notranjetrinitaričnem življenju ljubezni; nato obstaja neka temeljna, načelna kenoza, ki je podana s stvarjenjem kot takšnim, ker Bog od vekomaj sprejema odgovornost za uspešnost stvarstva (tudi ob človekovi svobodi) in računa v svojem predvidevanju greha tudi s križem (kot podlago za stvarjenje in stvarstvo): Kristusov križ je bil zapisan v vesoljstvo že takoj, ko je bilo ustvarjeno; in naposled se v dejanskem grešnem svetu Kristusovo odrešujoče trpljenje začne z njegovim učlovečenjem. In ker je volja do odrešujoče kenoze neločljivo trinitarična volja, zato sta po Bulgakovu Oče in Sveti Duh v kenozi kar najresneje angažirana: Oče kot tisti, ki pošilja in zapušča, Sveti Duh kot tisti, ki zedinja le še prek ločitve in odsotnosti« (prim. *Teologija tridnevja*, MD Celje 1997, 41).

Že Jezusovo smrt »prikazuje Sveto pismo kot dejanje Božje ljubezni. Saj je tu govor o Jezusu kot Sinu, lastnem, edinorojenem Sinu, ki ga Oče 'daje', 'izroča', 'žrtvuje', in sicer 'za nas', 'za svet', 'za grešnike'. Bog torej ne ostane zunaj te smrti in nad njo, marveč je 'znotraj' v Jezusovi smrti. 'V tej smrti se dogaja samopodaritev Boga ... Ko žrtvuje svojega lastnega Sina, se v Jezusovi smrti dogaja nekaj z Bogom samim; Bog vstopa tu v našo lastno usodo'«.[41] In v evharistični daritvi se ta Očetova in Sinova naravnanost nadaljuje ter uresničuje. V evharistiji v resnici moremo prepoznati delo Svete Trojice. Saj je vsebina evharistije takšna, da ne more biti njen stvaritelj drugi kot prav troedini Bog, Bog, ki je ljubezen (prim. 1 Jn 4,8.16). V evharistiji prepoznamo in okušamo Božje podarjanje v zgodovini odrešenja, ki ima svoj vrh v velikonočni skrivnosti, hkrati pa tudi tisto podarjanje, ki poteka v Bogu vso večnost in ga bomo deležni pri »nebeški gostiji« dokončnega zedinjenja s troedinim Bogom. V evharistiji se Bog najbolj »skloni« in »podari«, da bi človeka »dvignil« in »privzel« v svoje blaženo življenje in ga napravil nesmrtnega (evharistija je hrana nesmrtnosti).

Evharistija je dalje predvsem dejanje druge Božje osebe, Jezusa Kristusa. Apostol Pavel pravi: »Čeprav je bil namreč (Kristus) v podobi Boga, se ni ljubosumno oklepal svoje enakosti z Bogom, ampak je sam sebe izpraznil (ekénosen) tako, da je prevzel podobo služabnika in postal podoben ljudem« (Flp 2,6-7).

Evharistija je »logično« nadaljevanje (prolungatio) učlovečenja in trajni izraz Božje proeksistence. To potrjujejo številni avtorji. Veliki katoliški teolog M. J. Scheeben pravi takole: »Evharistija je realno in vesoljno nadaljevanje in razširitev skrivnosti učlovečenja. Kristusova evharistična navzočnost je že odsev in razširitev njegovega učlovečenja ... Spremenjenje kruha v Kristusovo telo po delovanju Svetega Duha je kakor obnovitev čudovitega dejanja, s katerim je najprej oblikoval njegovo telo v telesu Device v moči istega Svetega Duha in ga je sprejel v svoji osebi: in kakor je po tem dejanju prvič vstopil v svet, tako po spremenjenju množi svojo substancialno navzočnost prek krajev in časov.«[42] Ob tem postane jasno, da je razodetje Jezusa Kristusa vse od njegovega učlovečenja, že od vedno evharistično zasnovano. In če je evharistično zasnovano že razodetje, mora biti tako zasnovana tudi vera, ki ga sprejema vase in ki mu ustreza kot razumevanje nauka. Vera je v svojem najglobljem jedru evharistija, ki se po daru Jezusa Kristusa dviga k Očetu.

Po pravici so cerkveni očetje v svojih opisih Jezusa v betlehemskih jaslih zapisali, da nam je že od tega trenutka hotel oznaniti, da se bo daroval

---

[41] A. Strle, *Vem, komu sem veroval. Izbrani spisi 1*, Ljubljana 1988, 201.

[42] Nav. R. Fisichella, *Inno alla Trinità. Per Gesù Cristo nello Spirito Santo a Dio Padre*, 66.

človeštvu kot hrana. Od uboštva jasli do uboštva obeda, povsod je vedno isti Kristus, ki je položen pred nas, da bi se hranili z njim.[43] Pri očetih namreč beremo:

»Učlovečenje Besede v Marijinem telesu je že naznanjalo presveto evharistijo. To krasno sonce, ki naj duše poživlja in prenavlja, je torej vzšlo v Nazaretu, svoj poldan pa je doseglo v sv. Rešnjem telesu, ki je mejnik Božje ljubezni na zemlji. Seme božjega žita je bilo na dan učlovečenja vsejano v čisto Marijino telo. Seme je zraslo in umrlo; zmleli so ga, da iz njega napravijo evharistični kruh. Učlovečenje je tako povezano s sv. Rešnjim telesom, da bi besede sv. Janeza lahko takole obrnili: Beseda je kruh postala ... V obhajilu postanemo deležni Marijine časti in slave ... Najvišjo moč daje obhajilu drugo in do konca trajajoče učlovečenje Jezusa Kristusa, vzajemno življenje in ljubezen med Jezusom Kristusom in človekom. Skratka, obhajilo je za Jezusa novo življenje.«[44]

On, ki je postal »meso«, je to postal zato, da bi z njim nahranjal človeštvo, zato je hotel ostati med svojimi prav pod podobo hrane (prim. Jn 6,51-58). Podoba služabnika in podoba kruha tako vsebujeta (skrivata) neizrekljivi Božji dar in nam kažeta na večno bistvo in na stalno naravnanost troedinega Boga. V Bogu ni nikakršnega ljubosumnega oklepanja, zadrževanja, temveč neprekosljivo podarjanje.

V svoji najnovejši knjigi »Hvalnica Sveti Trojici« odkriva R. Fisichella mnogotere vidike evharističnega kruha in vina. »Kruh in vino pomenita hkrati uboštvo in bogastvo. Bogastvo, ker sta to osnovni prvini, po katerih se krepi in raste človeško življenje; uboštvo, ker se Bog ne more izraziti po bogastvu svoje slave in mora sprejeti vase uboštvo znamenj, ki jih ustvari človek.«[45]

V evharistiji se Sin zahvaljuje Očetu za to, da je dovolil takšno žrtvovanost Sina, da iz tega sledi hkrati najvišje razodetje Božje ljubezni (njeno poveličanje) in odrešenje ljudi, pravi Balthasar.[46] W. Kasper to dejstvo razlaga z besedami: »Jezusove besede in kretnje pri njegovi zadnji večerji so torej povzetek njegovega celotnega življenja, in so obenem vnaprejšnja razlaga njegove smrti. Jezus jih nekako krije s svojim življenjem in predvsem s svojim umiranjem. Brez njegovega življenja in smrti bi bile tako rekoč vrednostni papir brez kritja. Gledane v povezanosti z njegovim življenjem in smrtjo so Jezusova oporoka, s katero naj njegovo delo onkraj njegove smrti živi naprej in naprej deluje. Še več: To njegovo volilo je njegovo samovolilo, s katerim hoče on sam ostati navzoč s svojimi in za svoje. Jezusovo samovolilo v trajno navzočnost je torej izhodišče in pod-

[43] Prim. R. Fisichella, n.d., 67.

[44] Prim. Grivec, *Skrivnostno telo*, Ljubljana 1944, 137 s. Nav. A. Strle, *Zakramenti II. knjiga*, prenovljena izdaja, Ljubljana 1971, 11-12.

[45] R. Fisichella, n.d., 66 s.

[46] Prim. H. U. von Balthasar, *Teologija tridnevja*, 90-91.

laga evharistije«.[47] Tako postane sveta evharistija zakramentalni povzetek ali koncentracija celotnega Jezusovega življenja, sveta evharistija izraža njegovo daritvenost, njegovo parádosis (prim. Lk 22,19; Mr 14,24), njegov pro nobis. Iz tega jasno vidimo, kakor pravi tudi Balthasar, da Jezusovo življenje vsebuje po svojem bistvu evharistično strukturo.[48] Od tukaj, predvsem pa od križa, ki je »povzetek« njegovega življenja, dobiva »lomljenje kruha« svoj smisel (prim. 1 Kor 11,24-25).

Če je Gospod z učlovečenjem postal Bog z nami, pa je v evharistiji ostal Bog z nami. Zato je udeležba pri evharistiji in zauživanje Kristusovega telesa in krvi odličen način našega *zedinjenja* s Kristusom in *ostajanja* v Njem: »Kdor jé moje meso in pije mojo kri, ostaja v meni in jaz v njem. Kakor je mene poslal živi Oče in jaz živim po Očetu, tako bo tudi tisti, ki mene jé, živel po meni« (Jn 6,56-57). Božji Sin ni živel svojega bogatega trinitaričnega življenja v svojem stvarstvu in zgodovini samo v privzetju človeške narave (inkarnatorična perihoreza), kar se je zgodilo z učlovečenjem, temveč privzema snov tega stvarstva tudi za drugačno navzočnost in »ostajanje med svojimi«, snov kruha in vina, ki po delovanju Svetega Duha postaneta Kristusovo telo in Kristusova kri (evharistična perihoreza). Tudi to je resnična, realna in substancialna Kristusova navzočnost, tako da prejemamo pod podobama kruha in vina telo in kri poveličanega Kristusa. Vstali Kristus ni nič manj navzoč pod tema podobama kakor učlovečeni v človeškem telesu. Pa tudi kruh in vino nista s tem, da sta »izročila« Kristusu svoje bistvo, prav nič izgubila, ampak sta dosegla svojo najvišjo uresničitev. Šele tako more uresničiti kruh svoj najvišji namen, namreč nasititi ljudi, in vino svoje največje poslanstvo, razveseliti in okrepiti človeka. Spremenjenje je tako uveljavitev perihoreze na zakramentalni način: snov nakazuje in ponavzočuje vstalega Kristusa tako, da pri obhajilu prihaja Kristus v nas in on nas priliči samemu sebi, ne mi njega. Ta evharistična perihoreza, ki se uresničuje že med Kristusom in snovjo kruha in vina, se nadaljuje med Kristusovim telesom in krvjo ter vernikom, ki ga zauživa, in se razteza na odnose med verniki in verniki ter vsemi drugimi ljudmi. Communio kot obhajilo ustvarja communio kot občestvo vernikov,[49] učencev, ki so poslani, da to občestvenost širijo in prinašajo v svet, v katerega so poslani tako kot Kristus[50]: maša (*missa*) postane za vernika poslanstvo (*missio*).

---

[47] W. Kasper, *Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie*, 198-199.

[48] H.U.v. Balthasar, *Sponsa Verbi*, Johannes, Einsiedeln 1960, 510; K trinitarični razsežnosti evharistije prim. B. Forte, *Trinità come storia*, Paoline, Milano 1985, 196-203.

[49] Prim. P. Henrici SJ, *»Tut dies zu meinem Gedächtnis«. Das Opfer Christi und das Opfer der Gläubigen*, v: IkZ-Communio 14 (1985), 226-235.

[50] Prim. M. Waldstein, *Die Sendung Jesu und der Jünger im Johannesevangelium*, v: IkZ-Communio 19 (1990), 203-221.

Nič manj kakor Oče in Sin pa je v evharistiji dejaven Sveti Duh, njuna poosebljena ljubezen: Velikonočna skrivnost smrti in vstajenja Jezusa Kristusa se obhaja in ponavzočuje v evharistični daritvi. Zato se Cerkev nenehno zbira k obhajanju velikonočne skrivnosti, da bi pri tem brala, »kar je bilo o njem (Gospodu) v vseh pismih« (Lk 24,27), obhajala evharistijo, v kateri se »ponavzočuje zmaga in zmagoslavje njegove smrti« in se hkrati v Kristusu Jezusu zahvaljevala »Bogu za neizrekljivi dar« (2 Kor 9,15) »v slavo njegovega veličastva« (Ef 1,12), vse v moči Svetega Duha (B 6).

Cerkev se k obhajanju te najsvetejše skrivnosti zbira *v Svetem Duhu* kot občestvo, zbrano v »edinosti Svetega Duha«, kot ekklesia. Cerkev hkrati tudi prosi Boga Očeta *za Svetega Duha*. Zaveda se namreč, da brez Božjega Duha ne more obstajati kot Cerkev. In prav ta prošnja k Očetu, da pošlje svojega Duha, spada k prastarim oblikam krščanske molitve in jo imenujemo »epiklezo« (v širšem smislu). S tem ostaja Cerkev zvesta naročilu svojega Učitelja, ki naroča, naj prosimo za obljubljenega Svetega Duha: »Oče (bo) obdaril s Svetim Duhom tiste, ki ga prosijo« (Lk 11,13; prim. Raz 1,14). Katekizem pravi: »Poslan od Očeta, ki uslišuje epiklezo Cerkve, podarja Duh življenje tistim, ki ga sprejmejo, in je zanje že sedaj 'ara' (poroštvo) njihove dediščine«.[51] Sicer pa Jezus sam obljublja, da bo prosil Očeta, da pošlje »drugega Tolažnika« (Jn 14,16s). Tako so vse liturgične molitve bogate teh prošenj, saj se Cerkev zaveda, da brez njegove pomoči ne more prav častiti nebeškega Očeta, se mu za darove zahvaljevati in iz evharistične daritve živeti. Vsaka evharistična daritev povzema preteklost (spomin), sedanjost (obhajanje) in prihodnost (»dokler ne prideš v slavi«, vzklik po spremenjenju). Celotno dogajanje se uresničuje po Svetem Duhu. Sveti Duh ponavzočuje Kristusovo smrt in vstajenje pri vsaki evharistični daritvi, »uteleša« Kristusa tako, da spreminja kruh in vino v Kristusovo telo in kri ter nas po obhajanju evharistije usmerja k dokončni svatbeni gostiji v nebesih. Sveti Duh je dejavno navzoč pri Kristusovem prihodu »v telesu«, pri njegovem prihodu »pod podobo kruha in vina« in bo navzoč pri Kristusovem »prihodu v slavi«. Ta vloga Svetega Duha je tako rekoč »logična« posledica vloge, ki jo je imel v Jezusovem življenju, predvsem pa pri njegovi krvavi daritvi na križu. Kristus se je daroval na križu »v Duhu« (Heb 9,14), tako je tudi vsaka nekrvava Kristusova daritev na oltarju izvršena »v Svetem Duhu«, je »duhovna daritev«.[52]

Svete skrivnosti, ki jih kristjani obhajamo, niso nekakšno neurejeno dogajanje, saj Sveti Duh vse modro ureja in je »véliki liturg«.[53] Že takoj

---

[51] KKC 1107.

[52] Prim. Grivec, *Skrivnostno telo*, Ljubljana 1944, 137 s. Nav. A. Strle, *Zakramenti II. knjiga*, 11-12.

[53] Prim. Janez Krizostom, *Hom. in I Cor* 41,4.

na začetku (prim. Raz 2,41-47) se je Cerkev pod vodstvom Svetega Duha izražala in utrjevala po evharistiji,[54] saj je tukaj navzoč ves krščanski spomin, življenje in upanje. Kristus po svojem vnebohodu prihaja na nov način, v moči delovanja Svetega Duha. »Novi Kristusov 'prihod' po delovanju Svetega Duha, njegova stalna navzočnost in delovanje v duhovnem življenju se udejanja v zakramentalni stvarnosti. Kristus, ki je po svoji vidni človeškosti odšel, prihaja, je navzoč in deluje v Cerkvi tako globoko notranje, da jo spreminja v svoje telo. Tako Cerkev živi, deluje in raste 'do konca sveta'. Vse to se uresničuje po Svetem Duhu.«[55]

Evharistija kot »delo« Svetega Duha pride na poseben način do izraza pri klicanju Svetega Duha ali *epiklezi*.[56] »Zato evharistija nujno postane prošnja za pomoč Svetega Duha, da bi dovršil delo odrešenja, ki se ponavzočuje v anamnezi. Epikleza je zato notranja *duša evharistije*.«[57]

Sveti Duh je eshatološki dar, zato je za Pavla Duh (pnéuma) ključni pojem za umevanje evharistije (prim. 1 Kor 10,3 s). Po pričevanju Jn 6,52 s. in 1 Kor 10,3 s. je že prvotno izročilo razlikovalo med duhovnim in zgolj snovnim (materialnim) prejemanjem evharistije. Prav epikleza, klicanje Svetega Duha, nad darove in vernike je jasen dokaz, da evharistija ni »povzročena« od Cerkve ali njenega predstavnika duhovnika, da ne pozna nikakršnih avtomatizmov, temveč da je ponižna, vendar pa popolnoma legitimna prošnja za »poseg« Svetega Duha. Samo tako postane ta evharistična daritev »oblatio rationabilis«, kot se izražajo liturgična besedila, ko se sklicujejo na Rim 12,1 in 1 Pt 2,5.[58]

Cerkev kliče Svetega Duha, da bi posvetil prinesene darove in da prek teh darov, ki so bili od njega posvečeni in so tako postali realno znamenje realne Kristusove navzočnosti, zedini vernike v edino telo našega Gospoda. Sveti Duh uresničuje obljubo, ki je vsebovana v besedah postavitve, in ponavzočuje njega, ki je za nas umrl in vstal, v evharističnih znamenjih in v Cerkvi in tako združuje krščene z Očetom po Kristusu in krščene med seboj v njem. Sad Duha v evharistiji je nujno obenem občestvo s Sveto Trojico in bratsko občestvo.[59] Delo Svetega Duha je, da to skrivnostno telo zedinja s Kristusom in med seboj, tako da postanejo udje tega telesa »eno telo in en duh v Kristusu« (tretja evharistična molitev). Lomljenja

[54] Prim. Janez Pavel II., okrožnica *O Svetem Duhu (Dominum et vivificantem)* 62, v: V znamenju Svete Trojice, Ljubljana 1999.

[55] *Dominum et vivificantem* 61.

[56] Epikleza je po besedi katekizma prošnja, »v kateri duhovnik prosi Očeta, naj pošlje Duha posvečevalca, da bi darovi postali Kristusovo telo in kri, in da bi verniki, ko jih bodo prejeli, tudi sami postali živa daritev Bogu.« Tako v členih: 1105-1107 in 1353. Prim. tudi epiklezo pri vsakem posameznem zakramentu, o čemer smo govorili v prvem poglavju.

[57] A. Štrukelj, *Slavje vere*, 83-98; tu 94-95.

[58] Prim. W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 313.

[59] Prim. KKC 1108.

kruha, ki ga imenujemo tudi »Gospodova večerja« (1 Kor 11,20), tako vzpostavlja ljudstvo nove zaveze, saj je v njej navzoč vstali Kristus, ki iz vseh tistih, ki so deležni istega kruha in istega keliha, sestavlja eno telo v Svetem Duhu (prim. 1 Kor 10,16-17). Zato pa pomenijo ločitve znotraj tega občestva preslabo razumevanje izvirnega smisla evharistije kot občestva s Kristusom in brati (prim. 1 Kor 11,17-22).[60]

Vez med obhajanjem evharistije in skrivnostjo trinitaričnega Boga razodeva Svetega Duha kot tistega, ki posedanja ter ponavzočuje in oživlja Jezusovo zgodovinsko Besedo. Zato ni mogoče ločevati Kristusa od Svetega Duha ne v evharistiji ne v Cerkvi: velikonočni spomin se uresničuje v moči Svetega Duha; in občestvo, ki je tu rojeno, ni niti zgolj zgodovinska ustanova niti zgolj duhovni dogodek, ampak Kristusovo telo in tempelj Svetega Duha obenem; pravzaprav je Kristusovo telo prav zato, ker ga vzpostavlja in oživlja Sveti Duh. O tej epiklezi govori Evdokimov kot o »evharističnih binkoštih«. Vzhodna liturgija prosi nebeškega Očeta, naj pošlje svojega Svetega Duha nad vernike in nad darove; Sveti Duh naj vernike prenovi prav tako, kakor je prenovil apostole ob prihodu na binkošti, prinesene darove pa spremeni v Jezusovo telo in kri.[61] Izraz »evharistične binkošti« in primerjava z binkoštnim dogodkom nam pomaga razumeti posvečujočo vlogo Svetega Duha v evharistični skrivnosti. R. Fisichella v tem smislu podobno pravi, da »navzočnost Svetega Duha v evharistiji stori, da obhajanje tega zakramenta postane kakor »večne binkošti«, v katerih se udejanja učinkoviti prihod Duha.«[62]

Evharistija izraža in uresničuje odrešenjski načrt Boga Očeta, je spomin in ponavzočenje Kristusove odrešenjske skrivnosti ter naznačuje in udejanja podaritev Svetega Duha. V evharistiji je združena celotna zgodovina odrešenja! Sveti Duh pa je tisto »Božje območje« (milieu divin), v katerem se evharistija (kakor tudi zgodovina odrešenja) realizira, hkrati pa tisti, ki ponavzočuje Kristusa v Cerkvi na zakramentalni in realni način. Evharistija ima povsem trinitarično vsebino, saj je *sinteza* in *izraz* trinitarične Božje ljubezni do nas ljudi in nam tako omogoča najglobljo bližino in vstop v skrivnost troedinega Boga. Vse pa se dogaja »v Svetem Duhu«.

Sklep

Pričujočo razpravo bi mogli povzeti z besedami: *Troedini Bog kot ljubeči*, ki nas spominjajo na Janezov lapidarni stavek: *Bog je ljubezen.* Ta resnica se najmočneje razodeva v troedinosti Boga, ki se v svoji vzvišeni,

[60] Prim. Papeški odbor za mednarodne evharistične kongrese, *Evharistija in svoboda*, 15: CD 69.

[61] Prim. Božja liturgija sv. Janeza Zlatoustega (slov. prev.), Rim-Trst 1965, 52.

[62] R. Fisichella, n.d., 74.

svobodni in nikomur dolgovani ljubezni zavzema za svet in za človeka. »Bog je svet tako ljubil, da je dal zanj svojega edinorojenega Sina« (Jn 3,16). Trajen spomenik svoje neizmerne ljubezni nam je troedini Bog zapustil v zakramentu svete evharistije. - Evharistija in Sveta Trojica sta bistveno naravnani druga na drugo in se med seboj prešinjata. Njun skupni temelj je Božja ljubezen. Vendar ne ostaneta vase zaprti skrivnosti, marveč se odpirata za človeka. Skrivnost evharistije tako izhaja iz Svete Trojice, ki je njen pralik. Preko osebe darovanega Sina kaže na darovalca Očeta in na Duha, ki je sam daritev. Kaže torej na Božji način bivanja, ki je vsakokrat razsipno-razdajajoča se ljubezen.[63]

V tej razpravi obravnavana vprašanja mojstrsko povzame Franc Grivec, ko pravi: »Učlovečenje Besede v Marijinem telesu je že naznanjalo presveto evharistijo. To krasno sonce, ki naj duše poživlja in prenavlja, je torej vzšlo v Nazaretu, svoj poldan pa je doseglo v svetem Rešnjem Telesu, ki je mejnik Božje ljubezni na zemlji. Seme Božjega žita je bilo na dan učlovečenja vsejano v čisto Marijino telo. Seme je zraslo in umrlo; zmleli so ga, da iz njega napravijo evharistični kruh. Učlovečenje je tako povezano s svetim Rešnjim Telesom, da bi besede sv. Janez lahko takole obrnili: Beseda je kruh postala ... V obhajilu postanemo deležni Marijine časti in slave ... Najvišjo moč daje obhajilu drugo in do konca trajajoče učlovečenje Jezusa Kristusa, vzajemno življenje in ljubezen med Jezusom Kristusom in človekom. Skratka, obhajilo je za Jezusa novo življenje.«[64]

Evharistija je tisti pravi šotor na zemlji, v katerem se je naselila sveta Trojica. Evharistija je resnično prebivališče Boga med ljudmi, prostor, kjer se zemlja stika z nebesi, ker so se nebesa nepreklicno sklonila k njej. »Evharistija je čaša, v kateri je vse povzeto«, odlično pravi sv. Irenej.[65]

Povzetek: **Marija Zupančič, Evharistija: čaša, v kateri je vse povzeto**

Skrivnost Božje inkarnatorične bližine in navzočnosti je za krščanstvo bistvenega pomena. Ta črta gre od učlovečenja Jezusa Kristusa preko križa vse do evharistije. Z učlovečenjem je Božji Sin *postal* Bog z nami, v evharistiji pa je *ostal* Bog z nami. Evharistija je najodličnejši način Božje navzočnosti med ljudmi in je kot takšna srce sveta. Evharistija temelji v Sveti Trojici, ki je sama v sebi večno podarjanje, hvaležno sprejemanje in neločljivo občestvo. Zato evharistije ne moremo razumeti zunaj Svete Trojice ali brez nje. Evharistija namreč izhaja iz Svete Trojice, je njen sad in k njej

[63] Prim. B. Albrecht, *Eine Theologie des Katholischen. Einführung in das Werk Adrienne von Speyrs, Bd. II: Darstellung*, Johannes Verlag Einsiedeln 1973, 67-68; 116.
[64] Prim. F. Grivec, *Skrivnostno telo*, 137 s. Nav. A. Strle, *Zakramenti II. knjiga*, 11-12.
[65] Sv. Irenej, *Adv. haer.* 5,33.

usmerja. Kar je v evharistiji navzoče zakramentalno, to je v Sveti Trojici navzoče ontološko. Evharistija je posoda Svete Trojice, najbolj živi in najbolj prepričljivi dokaz brezmejne Božje ljubezni: »V tem smo spoznali ljubezen, da je on dal življenje za nas ł Bog je ljubezen« (1 Jn 3,16; 4,8).

Ključne besede: Evharistija, Sveta Trojica, navzočnost, češčenje, zahvaljevanje.

Summary: **Marija Zupančič, Eucharist as a Cup Wherein Everything is Summed Up**

The mystery of God's incarnational nearness and presence is of essential importance for christianity. The line runs from Christ's incarnation over the cross to the Eucharist. By his incarnation God's Son *became* God with us, in the Eucharist he has *remained* God with us. The Eucharist is the first and foremost manner of God's presence among people and, as such, it is the heart of the world. The Eucharist is based on the Holy Trinity being an eternal giving, grateful accepting and indissoluble community. Therefore the Eucharist cannot be understood outside the Holy Trinity or without it. Namely, the Eucharist originates from the Holy Trinity, is a fruit thereof and directs to it. What is present in the Eucharist in a sacramental way, is present in the Holy Trinity in an ontological way. The Eucharist is a vessel of the Holy Trinity, the deepest and the most persuasive proof of boundless God's love: »By this we know love, that he laid down his life for us; for God is love« (1 Jn 3.16; 4.8).

Key words: Eucharist, Holy Trinity, presence, worship, thanksgiving.

Razprava (1.01) UDK 141.31:111.83

Branko Klun

Pojmovanje resnice pri Tomažu Akvinskem

Vprašanje resnice ni zgolj ena izmed filozofskih tem. Resnica je notranje gibalo filozofije in hkrati njen zadnji cilj. V tem smislu resnica utemeljuje tisti način biti, ki je lasten filozofiji - spraševanje in razumevanje tega, kar (resnično) je. Toda težnja filozofije po lastni prosojnosti, po samorazvidnosti kot notranja zavezanost resnici, se ne zadovolji zgolj s spoznanjem resnice bivajočega, temveč vodi k refleksiji spoznanja kot takega oz. k vprašanju po bistvu resnice. Pri tem ne gre le za to, kaj *je* resnično ali kaj *resnično* je, marveč kaj resnico dela resnico, kaj je bistvo resnice kot take.

Osnovni problem vsake razprave o vprašanju resnice je njena tematska omejitev. Vprašanja namreč ni moč obravnavati ločeno in neodvisno od celote neke filozofske misli prav zato, ker resnica ni del celote, temveč njen (često neekspliciran) temelj. V pojmovanju resnice se zrcali razumevanje celote. Ta misel mora spremljati tudi pričujoči poskus, ki želi predstaviti pojmovanje resnice pri sv. Tomažu Akvinskem. Čeprav se zdi, da je Tomaževa opredelitev resnice kot skladnosti (adekvacije) med umom in stvarnostjo, ki jo lahko označimo za klasično,[1] neodvisna od filozofsko-teološkega konteksta Akvinčeve misli, pa temu ni tako. Razvoj novoveške filozofije kaže, da klasična teorija adekvacije nikakor ni samoumevna in preuranjeno bi bilo trditi, da njeno opuščanje hkrati vodi tudi k razkroju pojma resnice.[2] To z drugimi besedami pomeni, da Tomaževega pojmovanja resnice ne moremo razumeti kot nadčasno veljaven in absolutni kriterij resnice ter da k zastavljenemu vprašanju lahko pristopimo le na zgodovinsko-hermenevtični način. S tem sta podani dve predpostavki, ki bosta vodili pričujočo razpravo: upoštevanje širšega konteksta Tomaževega pogleda na svet in hermenevtični pristop, ki se zaveda vloge interpretativnega elementa pri razumevanju dane misli. S tem pa se zaveda tudi omejenosti lastne interpretacije.

---

[1] Prim. geslo »Wahrheit«, v: Krings-Baumgartner-Wild (izd.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München 1973-74, str. 1651.

[2] To želi sugerirati J. Simon v svojem delu: *Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie*, Berlin-New York 1978. Simon pravilno ugotavlja tendenco novoveške misli, da v pojem resnice vnaša razsežnost svobode. Toda to ne postavlja pod vprašaj resnice, temveč le določeno (klasično) razumevanje resnice.

Za izhodišče te razprave služi znani Tomažev tekst o resnici, ki se nahaja v »Quaestiones disputatae de veritate« (QDV), ki so nastajale med leti 1256 in 1259, ko je Tomaž kot magister poučeval na pariški univerzi.[3] Med 29 disputacijami (razpravami)[4] je prva posvečena prav vprašanju resnice in razdeljena na dvanajst členov (articuli).[5] V prvih treh členih Tomaž opredeli bistvo in mesto resnice, nato se sprašuje po odnosu resnice do svojega temelja v Bogu (večna in nespremenljiva resnica), zadnji štirje členi pa jasneje določajo odnos resnice do Tomaževe spoznavne teorije (resnica in zmota v umu in čutilih).

1. Ontološke predpostavke

»Filozofija je od nekdaj postavljala skupaj resnico in bit«, upravičeno ugotavlja M. Heidegger.[6] Tudi Tomaž za izhodišče svojih razmišljanj vzame Avguštinovo opredelitev resnice, ko pravi: »Resnično je to, kar je« (verum est id quod est).[7] Resnica je v bistveni, čeprav zaenkrat še nepoznani povezavi z bitjo. Zato se Tomaž vpraša, ali ne pomeni »verum« (resnično)[8] prav toliko kot »ens« (bivajoče),[9] ali ni resnično povsem isto

[3] M.-D. Chenu v svojem odličnem uvodu v Tomažev opus piše, da imamo pri *Quaestiones disputatae* opraviti »z dovršenim izdelkom sholastičnega (filozofskega in teološkega) mišljenja in hkrati z delom, ki ga v največji meri zaznamuje genij svetega Tomaža.« (M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1950, citirano po nemškem prevodu: *Das Werk des Hl. Thomas von Aquin*, Graz-Wien-Köln Ē1982, 317). O poteku javne disputacije in o nastanku *Quaestiones disputatae* prim. M.-D. Chenu, n.d., 83-103 in 317-324, ter R.-W. Mulligan, *Truth. St. Thomas Aquinas*, I. Chicago 1952, XIV-XVII.

[4] Poleg obširne disputacije o resnici (De veritate) so med drugim tudi razprave o vednosti Boga (De scientia Dei), o predestinaciji (De praedestinatione), o vesti (De conscientia), o svobodni volji (De libero arbitrio), o milosti (De gratia) idr. Medtem ko so te pretežno teološke, je razprava »De veritate« filozofska v pomenu visoke sholastike.

[5] Latinski original je vzet iz kritične izdaje »Leonine«: *S. Thomae de Aquino Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, Tomus XXII, Quaestiones disputatae de veritate, Vol. I, Fasc.2, Qq. 1-7, Romae 1970. Prvi trije členi so prevedeni tudi v slovenski izdaji: T. Akvinski, *Izbrani filozofski spisi*, Ljubljana 1999, 169-179. Ob tem sta bila upoštevana še dva nemška prevoda: Thomas von Aquin, *Von der Wahrheit - De Veritate, Quaestio 1.* Ausgewählt, übersetzt und herausgegeben von A. Zimmermann, Hamburg 1986 in prevod bl. E. Stein, *Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*, I. Band (Quaestio 1-13), Breslau 1931.

[6] M. Heidegger, *Bit in čas*, § 44, Ljubljana 1997, 293.

[7] QDV 1,1. Ta Avguštinova opredelitev se nahaja v Soliloquia II, 5, 8: »(...) nam verum mihi videtur esse id quod est.« O različnih (štirih) opredelbah resnice pri sv. Avguštinu prim. C. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris Ē1940, str. 10-12.

[8] Prevod »verum« kot »resnično« lahko zavaja, če le-tega v slovenščini slišimo v prislovnem pomenu (čemur bi ustrezal »vere«) in ne v pomenu (samostalnega) pridevnika.

[9] Običajni slovenski prevod za »ens« je *bitje*. Toda *bitje* v slovenščini zakrije svoj deležniški značaj participa »ens«, ki izhaja iz glagola *biti* (esse). Tomaž pravi: »Ens sumitur ab actu essendi« (QDV 1,1). Res pa je, da v slovenščini ni mogoče tvoriti deležnika glagola »biti« v sedanjiku (»bijoč«), zato se zatečemo k najbližjemu sosednjemu glagolu »biva-

(omnino idem) kot bivajoče. Očitno je namreč, da se »resničen« in »bivajoč« ne razlikujeta po bistvu, niti ni med njima vrstne razlike, ki bi predpostavljala nek skupen rod. Toda obenem obe besedi nista sinonima, ki bi imela povsem isti pomen. Kako torej določiti njun medsebojen odnos?

Da bi odgovoril na to vprašanje in s tem določil pojem resnice, mora Tomaž podati temeljne ontološke premise svoje misli. Pri tem nosi osrednjo vlogo prav »bivajoče« (ens). »To, kar um (intellectus) najprej pojmuje (primo concipit) kot njemu najbolj znano (quasi notissimum) in v kar razgradi (resolvit) vse pojmovano (omnes conceptiones), je bivajoče (ens).«[10] Ko um misli neko določeno stvar, le-to vedno misli tudi kot bivajočo. Vse, kar je predmet uma, je obenem tudi bivajoče. Četudi pojmovana stvar ne obstaja v stvarnosti, je na nek način bivajoča - bivajoča na način mišljenosti (kot »ens rationis«). Zato je »bivajoče« prvi in izvorni »predmet« umevanja.

Hkrati pa se lahko vse, kar je mišljeno ali pojmovano lahko zvede, razgradi (resolvit) na to prvo in najbolj obče - na »bivajoče«. Zato je »ens« najsplošnejši pojem, oziroma - če smo povsem natančni - zaradi svoje univerzalne občosti sploh ni pojem, če pojem (conceptus) razumemo v smislu rodu (genus). »Bivajoče« ni rodovni pojem[11] ali kategorija, ker zaobjema in presega (transcendere) vse kategorije. Potemtakem je bivajoče »nomen transcendens«.

V navedenem Tomaževem stavku pa lahko razkrijemo tudi globljo razsežnost tega posebnega deležnika »ens«. »To, kar um najprej pojmuje kot njemu najbolj znano in v kar razgradi (zvede) vse pojmovano, je bivajoče« - ta stavek govori tudi, da pri vseh pojmih um hkrati razumeva, *da so* (imajo delež na biti; jih razumeva *kot* bivajoče) oz. um vedno hkrati

---

ti« ter tvorimo »bivajoč«. V tej razpravi bo »ens« prevajan kot »bivajoče«, pri čemer se je potrebno zavedati, da s tem želimo izraziti deležnik glagola »biti«. Čeprav se utegne na prvi pogled zdeti, da gre za nepotrebne malenkostne spremembe, pa temu ni tako. Medtem ko samostalnik »bitje« izraža neko samostojno bivajočnost, pa »bivajoče« kot deležnik konotira verbalni pomen, ker je utemeljen v (ima »delež« na) glagolskem dogajanju »biti«. V terminologiji se na svoj način zrcali razumevanje biti. Za takšno branje Tomaža in njegovih ontoloških temeljev prim. G. Pöltner, *Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin*, Wien-Freiburg-Basel 1978, ter K. A. Wucherer-Huldenfeld, *Fußfassen im anderen Anfang. Gedanken zur Wieder-holung der denkgeschichtlichen Überlieferung philosophischer Theologie*, v: P. L. Coriando, *Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Martin Heidegger und die Gottesfrage*, Frankfurt/M 1998, 159-181. Kar se tiče zgodovinskega razvoja temeljnih ontoloških pojmov prim. E. Gilson, *L'être et l'essence*, (Apendice I: Notes sur le vocabulaire de l'être), Paris Ē1962, 335-349.

[10] QDV 1,1 - v lastnem prevodu (sl. prevod: »bitje (je) tisto, kar um najprej doume kot nekaj najbolj znanega, in tisto, pri čemer sklene vse svoje ugotovitve», T. Akvinski, *Izbrani filozofski spisi*, 170-171).

[11] Po Tomažu je očitno »quod ens non potest esse genus« (QDV 1,1). Prim tudi »(...) quod ens non sit genus« (ScG I, 25, n. 232).

razumeva - kot tisto njemu najbolj znano (quasi notissimum) -, kaj pomeni »biti«, kaj je smisel ali pomen »biti«. Razumevanje biti je torej tista izvorna vsebina uma, tisto kar je vedno že doumeto (čeprav morda nikoli ni eksplicitno reflektirano). V fenomenološkem jeziku bi lahko rekli, da je um razkritost smisla biti.

Toda vrnimo se nazaj k vprašanju, kako misliti odnos med »bivajoč« in »resničen«. Pojem »verum« (resnično) se od »ens« (bivajoče) ne more razlikovati na način, da bi le-temu dodal nekaj od zunaj (aliqua extranea), ko pa je »ens« najsplošnejši pojem. Zato vsa nadaljnja artikulacija bivajočega (ens), t. j. določila, ki sledijo bivajočemu kot takemu, lahko zadevajo le njegove načine (modi) biti (načine, kako bivajoče je), ki jih beseda »ens« ne izraža.[12] Gre torej za modalni pristop, ki ga v polnosti razumemo šele ob verbalnem razumevanju deležnika »bivajoče«. Bivajoče »vrši svoje biti« na različne načine - vsak posamezen modus (način) s svojega vidika eksplicira eno in isto »izvrševanje biti«, ki ga uteleša bivajoče.[13]

Kot je znano, Tomaž razlikuje poseben način bivajočega (modus specialis entis) in obči način bivajočega (modus generalis entis). Posebni načini bivajočega so imenovani kategorije, katere Tomaž prevzame od Aristotela. Npr. prva kategorija - kategorija substance ali podstati - ne pomeni neke resničnosti, ki bi bila pridana bivajočemu, temveč izraža nek *poseben način biti* - namreč biti bivajoč po sebi (ens per se).[14] Ni nujno, da je vsako bivajoče substanca, zato ta način biti ni splošen. Nasprotno pa obstajajo obči načini biti (bivajočega) - modi generales entis -, ki so imeno-

---

[12] Gre za določila »v kolikor se v njih izraza način samega bivajočega, ki ga beseda 'bivajoče' ne izraža (in quantum exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur).« (QDV 1,1).

[13] Ob tem se čuti razlika do tradicionalnega govora o »načinih bitja«, ki *ens* razume statično (kot bitje), s tem pa povsem preskoči verbalno razsežnost (glagola) »biti« (esse). Da je primarno razumevanje »esse» pri Tomažu verbalno (dogajanje, izvrševanje biti) in ne nominalno (substancialno, samostalniško) prim. G. Pöltner, *Die Schönheit*, 37-42, in R. Schönberger, Die *Transformationen des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter* (Quellen und Studien zur Philosophie, hrsg. von G. Patzig u.a., Bd.21), Berlin 1986. Schönberger predstavi metafore visoke sholastike za »esse»: fluere, fluxus, diffundere, diffusivum sui, effundere, emanare, emanatio, accidere, processus, productio (61-73). Ker »bit» v slovenščini sploh ni glagolnik in zato preveč substantivira glagol »biti», se v tekstu občasno uporablja nekoliko nenavaden govor, ki neposredno sklanja glagol »biti» (npr. naše biti, našega biti itd.). Vendar pa s tem odpira nove perspektive razumevanja, kajti v slovenščini se povsem drugače sliši npr. »človeška bit» ali »človeško biti».

[14] Če substanco (podstat) razumemo v že omenjeni verbalni razsežnosti, potem ta kategorija ne pomeni v prvi vrsti nek (statičen) »podkladek«, ki ostane, potem ko odvzamemo vse akcidentalne lastnosti, temveč gre za poseben *način biti*: gre za »samostojno biti« ali zato, kar Tomaž pravi »(ratio substantiae est), quod per se subsistat« (II Sent. 6,1,1c), kjer *sub-sistere* dobesedno pomeni »se od spodaj gor postaviti«, podobno kot »se držati pokonci« (sustentare) - v smislu samostojnega biti.

vani transcendentalije. Ti pripadajo vsemu, kar je bivajoče (consequens omne ens) in jih lahko označimo kot soizvorne aspekte (enega) »biti« bivajočega.

Znotraj občega načina Tomaž razlikuje dva načina biti (modi essendi): 1) bivajoče v sebi samem (ens in se), bivajoč glede na sebe samega in 2) bivajoče v odnosu do drugega (ens in ordine ad aliud). Pri prvem načinu gledanja spet razlikuje dve možnosti. V afirmativnem smislu je vsako bivajoče kot bivajoče neka »res« ali stvar. Z drugimi besedami to pomeni, da je bivajoče v sebi vedno neko bistvo, neka »essentia« ali kajstvo (quidditas). Če gledam na bivajoče *modo negative*, pa je bivajoče eno (unum). Enost izraža nedeljenost (indivisio) bivajočega oz. individualnost v formalno logičnem smislu. Tudi v drugem oziru - pri bivajočem v odnosu do drugega - obstajata dve možnosti. Prvič gre za odnos ločenosti enega od drugega (secundum divisionem unius ab altero). Vsako bivajoče je »nekaj« (aliquid), nek drugi-kaj (aliud-quid) v odnosu do drugega bivajočega. Lahko bi rekli, da je bivajoče, kolikor je *indivisum in se*, eno; kolikor pa je *divisum ab altero*, je nekaj. Druga možnost pa zadeva odnos skladnosti (convenientia) enega bivajočega z drugim. Tu smo soočeni s povsem specifično situacijo. »Convenientia« izvira iz »priti skupaj« (convenire) v smislu srečati se, skladati se, ujemati se. Tomaž pravi, da mora v tem primeru obstajati neko bivajoče, čigar bistvo ali narava je v zmožnosti, da »pride skupaj« z vsakim bivajočim (aliquid quod natum est convenire cum omni ente).[15]

To bivajoče, ki v sebi nosi zmožnost odnosa do vsakega bivajočega in ki je na ta način odprto do celote bivajočega (ki je na nek način vse), je po Tomažu duša: »hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia« (QDV 1,1). Neposreden vir za Tomaža je Aristotel s svojim znanim stavkom: »hè psychè tà ónta pôs estin, pánta gàr è aisthètà tà ónta è noètá.«[16] Vsako bivajoče je dostopno bodisi na način zaznavanja (aísthêsis), bodisi na način mišljenja (nóesis). Ker duša lahko usvoji vsako bivajoče, je duša na nek način vse. Za Tomaža se odprtost duše do bivajočega ne vrši le kot umevanje, temveč tudi kot hotenje. Obe ključni sposobnosti (vis) duše - um (intellectus) in hotenje (appetitus), spoznavna moč (vis cognitiva) in hotenjska moč (vis appetitiva) - sta odprti in usmerjeni v bivajoče. Skladnost bivajočega s hotenjem duše (convenientia entis ad appetitum) je torej transcendentalna dobrost (bonum) bivajočega. Skladnost bivajočega z umom (convenientia entis ad intellectum) pa je transcendentalna resničnost bivajočega, je »resnično« (verum) kot transcendentalno določilo bivajočega.

[15] Vsi citati ostajajo v prvem členu - QDV 1,1.

[16] *De anima*, III, 8, 431b 21.

2. Bistvo resnice

»Resnično« (verum) je način biti bivajočega, v katerem se izraža skladnost (convenientia) bivajočega s človeško dušo ali natančneje z umno človeško dušo (anima intellectiva). Človek pa je tisto bivajoče, čigar biti se razlikuje od biti vsakega drugega bivajočega ravno zaradi njegove odprtosti v svet, zaradi zmožnosti, da vzpostavi odnos (spoznanja in hotenja) do vsakega bivajočega. Človeški um je odprtost kot sposobnost umevanja vsega, kar je.[17] Obenem pa je bivajoče resnično le toliko, kolikor je sposobno biti umevano s strani uma, kolikor je umljivo ali inteligibilno. »Resnično« (verum) ni določilo bivajočega v sebi (ens in se), temveč bivajočega v odnosu (ens ad aliud) - kar pomeni, da je »resnično« utemeljeno v odnosu. Ali to pomeni, da resnice ne bi bilo brez človeške duše kot ključnega momenta v odnosu? Ta sklep, ki karakterizira pojmovanje resnice v sodobnem času, je pri Tomažu napačen, kajti prvi in izvorni odnos vsakega bivajočega je odnos do Boga. Zato človeški um za resnico ne bo nujen v konstitutivnem smislu, nasprotno pa bo resnično (verum) izvorno utemeljeno v božjem umu.

Ker je resnično (verum) konstitutirano v odnosu, bo vprašanje resnice enako vprašanju pravilno razumljenega odnosa med bivajočim (stvarjo) in spoznavanjem uma. Kako se dogodi spoznanje bivajočega? Tomaž odgovarja: »(...) s prilagoditvijo (per assimilationem) spoznavajočega spoznani stvari.«[18] »Assimilatio« izvorno pomeni »postati podoben«, postati tak, kot je stvar oz. umevati stvar, *kakor* stvar *je*. Globlje od spoznanja, čeprav se v spoznanju izraža, pa je resnica,[19] ki bo prav tako opredeljena kot pravi odnos med umom in stvarjo. Resnično (verum) ali resnica (veritas) je po znani opredelbi »adaequatio rei et intellectus«, kjer bi »adekvaciji« najbolj ustrezal sicer neroden, toda dobeseden prevod »poenačenja«. Resnica se dogaja v poenačenju uma s stvarjo (čeprav na tej točki ostaja odprto, kaj to poenačenje konkretno pomeni). Tomaž uprablja tudi druge izraze, s katerimi želi opisati odnos resnice. Med umom in stvarjo pri resnici vlada »concordia« (usklajenost v smislu »soglasnosti« ali sloge), »conformitas« (»sooblikovanost«, od koder pride »priličenje«)[20] ali tudi »(recta) proportio« (pravo razmerje, so-razmernost ali ustreznost).

---

[17] Tako lahko beremo Tomažev stavek: »Intellectus (...) est vis passiva respectu totius entis universalis.« (STh I, 79, 2, ad 3).

[18] »Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam.« (QDV 1,1).

[19] Spoznanje (cognitio) je po Tomažu »quidam veritatis effectus« (QDV 1,1), t.j. nekakšen učinek resnice. Skladnost uma in stvari (resnica) rodi spoznanje.

[20] »Priličenje« često velja kot prevod za »adaequatio« (prim. T. Akvinski, *Izbrani filozofski spisi*, 172).

Pri dogajanju resnice lahko razlikujemo tri konstitutivne momente, ki jih Tomaž predstavi ob koncu svoje »responsio« v prvem členu:[21] 1) bivajočnost stvari (entitas rei), ki predstavlja temelj, da je ujemanje (convenire) sploh mogoče, 2) izvajanje ujemanja s strani uma ali »ratio veritatis« ter 3) spoznanje, ki je na nek način učinek resnice in se nanaša na resničnost sodbe. Glede na naštete momente obstajajo različne definicije resnice (diffinitiones veritatis). Prvi moment - resnica stvari - stoji v ospredju že omenjene Avguštinove opredelbe (Resnično je to, kar je) ter pri Avicenni, ki poda naslednjo definicijo: »Resnica vsake stvari je samosvojost njene biti (proprietas sui esse), ki ji trajno pripada.«[22] Tej je sorodna tudi naslednja Avicennina opredelitev: »'Resnično' je nedeljivost biti in tega, kar je« (indivisio esse et eius quod est), t. j. nedeljivost bistva stvari (»kar je«) in (biti) stvari, ker sicer stvar preneha biti to, kar je, oz. izgubi svojo resnico.

Drugi moment pri dogajanju resnice je tisti, kjer se smisel besede »resnično« v formalnem smislu dovrši (in quo formaliter ratio veri perficitur), torej tam, kjer pojem resnice doseže svoj polni smisel: v poenačenju (adaequatio), v skladnosti med umom in stvarjo. Na slednje se nanaša Anzelmova definicija resnice: »Resnica je pravilnost (rectitudo), ki jo more dojeti samo um (mens)«.[23] Ključna beseda je »rectitudo«, pravilnost ali pravšnjost, namreč poenačitve uma s stvarjo. Resnica nastopi takrat, ko um »pravilno« umeva stvar, ko se ravna (regit) po stvari. Obenem pa je v tej definiciji nakazan še en element, ki bo obravnavan kasneje: um mora imeti sposobnost, da ve za svojo pravilnost, da se resnice zaveda.

Tretji moment zadeva spoznanje ali resnično sodbo kot posledico resnice. Sem meri opredelitev Hilarija, da »'resnično' prikazuje in odkriva, kar je«,[24] pa tudi Avguštinove definicije v delu »De vera religione«: »Resnica je, po čemer se kaže to, kar je« (qua ostenditur id quod est). Tu gre torej za ubesedeno resnico, za resničnost sodb in izjav.

---

[21] Za boljše razumevanju odnosa teh momentov prim. Heideggrovo analizo teksta »De veritate« v: M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe Bd. 17, Frankfurt/Main 1994, 172.

[22] »Veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei« (QDV 1,1). Slov. prevod: »Resnica vseh stvari je posedovanje lastne, ustaljene biti.« (T. Akvinski, *Izbrani filozofski spisi*, 172). Avicenna poudarja predvsem moment stalnosti ali nujnosti, kar pravzaprav meri na bistvo (essentia) stvari. To je razvidno iz konteksta Avicennove opredelbe: »Quidquid autem est necesse esse est veritas; veritas enim uniuscujusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei; igitur nihil est dignius esse veritatem quam necesse esse.« (*Metaphysica*, VIII, VI).

[23] »Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis« (QDV 1,1). Iz: Anzelm, *De veritate*, c. 11.

[24] »Verum est declarativum et manifestativum esse« (QDV 1,1). Iz: Hilarij, *De trinitate* V, 3. E. Stein prevaja bolj fenomenološko: »Resnično je razkrivajoča in pojasnjujoča se bit«, n.d., 5.

3. Izvorno mesto resnice

Ugotovitev v prvem členu, da se resnica dogaja kot pravilnost odnosa med umom in stvarnostjo oz. kot skladnost (adekvacija) umevanja in umevane stvari, je pokazala, zakaj resnico lahko pripisujemo tako stvari kot umu in nenazadnje tudi spoznanju kot učinku (effectus) umevanja. Če tretji moment (spoznanje) združimo z drugim (pravo umevanje v formalnem smislu), potem na eni strani lahko govorimo o resnici v stvareh, po drugi strani pa o resnici v umu. Kje se torej resnica izvorneje nahaja - v umu ali v stvareh? Kje je izvorno mesto resnice? Odgovor na to vprašanje si Tomaž zastavi v drugem členu »De veritate«.

Na prvi pogled bi se zdelo, da je izvorno mesto resnice v stvareh. Um se mora ravnati po stvareh, se poenačiti z njimi, torej so stvari tisto prvo, kar narekuje spoznanje in kar je neke vrste vzrok umevanja. Zato se zdi, da resnico ali »resnično« prvotno (per prius) prediciramo (pripisujemo, izrekamo) stvarem in šele drugotno (per posterius) umu. Toda če je nekaj vzrok drugega (causa aliorum), to še ne pomeni, da se pri njem nahaja prvoten pojem nekega predikata (v našem primeru gre za predikat »resničen«). Za ponazoritev Tomaž vzame predikat »zdrav« (sanum), ki se izreka mnogim subjektom - npr. zdrava hrana, zdravo zdravilo, zdrav človek. Toda ker je zdravilo vzrok za zdravje pri človeku, to še ne pomeni, da se poln in izvoren pojem besede »zdrav« (ratio sanitatis) pripisuje zdravilu. Nasprotno, beseda »zdrav« se prvotno predicira človeku, pri človeku ta beseda doseže svoj izvoren in dovršen pomen.

Analogna argumentacija velja za besedo »resničen«. Čeprav so stvari vzrok resnice v umu, pa je poln pomen besede »resničen« (completa ratio veritatis) potrebno pripisati umu. Resnico prvotno prediciramo umu in šele drugotno stvarem. Da bi podprl svojo argumentacijo, se Tomaž nasloni na Aristotela, ki v delu »De anima« pokaže na neke vrste »krožni tok v dejavnostih duše« (circulus in actibus animae).[25] Medtem ko hotenje (appetitus) teži k stvarem in v njih doseže svoj cilj (terminus) ter dovršitev, kajti dobro in slabo sta v stvareh, pa je smer gibanja pri umevanju (intellectus) drugačna: stvari so sicer tiste, ki umevanje spodbudijo, toda cilj in dovršitev umevanja je v umu, zato Aristotel tudi pravi, da sta resnično in napačno v umu. Dovršen pojem resničnega je torej v umu, zato je torej resnica prvotno v umu (per prius in intellectu) in šele drugotno v stvareh (per posterius in rebus).

Ali Tomaž s tem, ko izvorno mesto resnice dodeli umu, odpre vrata »subjektivizmu«? Kot je že bilo omenjeno, je tak sklep preuranjen. Resnica je izvorno v umu, toda izvornejši (»prior« v smislu absolutne prioritete) kot človeški um je božji um (intellectus divinus). S tem smo prišli do tistega

[25] *De anima* III, 10, 433a.

zadnjega temelja, ki sploh omogoča odnos ujemanja med človeškim umom in stvarjo. Tomaž poda strukturo odnosa med 1) božjim umom, 2) stvarmi (res creatae) in 3) človeškim umom (intellectus humanus) z relacijo merodajnosti in sprejemanja mere (mensura, mensurare).[26] Božji um je tisti, ki je merodajen (mensurans) za stvari, medtem ko sam ni merjen (mensuratus) od nikogar. Stvari sprejemajo mero od (so »po meri«) božjega uma, same pa so merodajne za človeški um. Človeški um sprejema mero od stvari, on pa je mera za tiste stvari, ki jih sam proizvede. Zato Tomaž človeški um razdeli na teoretični (intellectus speculativus), ki sprejema mero od naravnih stvari (res creatae), in praktični um (intellectus practicus), ki je daje mero narejenim stvarem (res artificiales).

Ker je naravna stvar v odnosu tako do božjega uma kot v možnem odnosu do človeškega uma, lahko govorimo o dveh vrstah resnice stvari. Stvar imenujemo resnična glede odnosa do božjega uma »če izpolnjuje to (takšno biti), kakor jo je uredil božji um«,[27] z drugimi besedami - če uresničuje svoje (od Boga zasnovano) bistvo. V odnosu do človeškega uma pa je takrat resnična, »kolikor je sposobna (nata est) povzročiti o sebi (facere de se) pravo oceno (veram aestimationem)« oz. za stvari rečemo, da so lažne, »kadar so sposobne napraviti vtis nečesa, kar niso (sunt nata videri quae non sunt)«.[28] Vendar pa se je potrebno zavedati, da o resnici stvari lahko govorimo le v drugotnem smislu, kajti resnica je v prvi vrsti v umu. Na razliki med odnosom do božjega in človeškega uma sloni tudi tradicionalno sholastično razlikovanje med ontološko (veritas ontologica) in logično resnico (veritas logica),[29] česar pa Tomaž v tem tekstu ne tematizira.

Ontološka resnica pomeni umni »ustroj« stvari, njihovo umno naravo ali inteligibilnost ter predstavlja temelj Tomaževega realizma.[30] Vsako

---

[26] Prim. QDV 1,2. V deseti disputaciji (o duhu) Tomaž opozori na etimološko povezavo med duhom (mens) in merjenjem (mensurare); ime »mens« naj bi prihajalo od »meriti« (nomen mentis a mensurando - QDV 10, 1).

[27] Z ozirom na skladnost z božjim umom stvar imenujemo resnična »in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum« (QDV 1,2).

[28] QDV 1,2.

[29] Morda bi bil ustreznejši prevod za *veritas logica* »logiška« resnica - namreč resnica na ravni »logosa« (izjave ali govora), ker pridevnik »logičen« v tem primeru lahko vzbuja (napačen) vtis, da gre za resnico na ravni logike, t.j. v smislu (logične) veljavnosti.

[30] Takšnemu gledanju so navadno nasprotovali tisti Tomaževi interpreti, ki so poudarjali njegovo Aristotelovo dediščino in zavračali možne (neo)platoničnih vplive, pri čemer je izpostavljen primat dejavnega uma in logične resnice. Prim. J. Vande Wiele, *Le problčme de la vérité ontologique dans la philosophie de saint Thomas*, v: *Revue Philosophique de Louvain* 52 (1954), 521-571. Avtor zanika »le transcendental 'vrai« comme l'expression de l'intelligibilité même de l'être« (562), zato zanj primarno velja »ens et res convertuntur«, medtem ko »ens et verum convertuntur« razume le kot odvisnost vse biti od božjega stvariteljskega uma (571).

bivajoče (ens) pomeni udejanjeneje (actus essendi) nekega bistva (essentia). Toda bistvo (kot umljivost bivajočega, kot kajstvo) ima svoj zadnji temelj v božjem umu.[31] Stvari so umljive, ker jih v zadnji instanci misli Bog. V tem je tudi transcendentalnost resnice ali »resničnega« (verum). Inteligibilnost stvari je pogoj možnosti adekvacije in na ta način sploh omogoča skladnost človeškega uma in stvari. Zato ni človeška umna duša tista, ki s svojo zmožnostjo umevanja vsega bivajočega podeljuje stvarem njihovo transcendentalno resničnost. Nasprotno, tako naravna stvar kot umna duša imata skupen temelj, ki njuno srečanje v umevanju sploh omogoča - skupno ustvarjenost v božjem umu. Primat ontološke pred logično resnico se izraža tudi v neodvisnosti resnice stvari od človeškega uma. Četudi človeka ne bi bilo, bi resnica stvari obstajala še naprej (v odnosu do božjega uma), če pa ne bi bilo ne človeškega ne božjega uma, stvari pa bi še obstajale - kar je sicer po Tomažu nemogoče - resnica ne bi imela nobenega pomena več oz. resnice preprosto ne bi bilo.[32]

Kako pa je z logično resnico oz. resnico človeškega umevanja in govora (logos)? Zanimivo je, da Tomaž, čeprav je zvest Aristotelu[33] in slednji izvorno mesto resnice vidi v izjavi, svojih izvajanj o resnici ne prične z analizo sodb oz. izjav, temveč poskuša resnico najprej ontološko utemeljiti. V tretjem členu »De veritate« pa Tomaž preide na vprašanje logične resnice, čeprav v naslovu to ni neposredno razvidno. Naslovno vprašanje tega člena se namreč glasi: Ali je resnica samo v sestavljajočem in razstavljajočem umu?[34]

3. Predikativna resnica sodbe

Da bi razumeli, kaj Tomaž misli s sestavljajočim in razstavljajočim umom (intellectus componens et dividens), je potrebno vedeti, čemu ta um zoperstavlja. Akvinec - v navezavi na Aristotela - razlikuje pri teoretičnem umu dve temeljni sposobnosti: prva zadeva preprosto uzrtje ali usvojitev (simplex apprehensio) neke stvari, druga pa vključuje sposobnost predikacije, ki o stvari tvori neko sodbo (iudicium). Za slednjo je potrebna diskurzivna členitev (divisio) preprosto dojete stvari ter nato

---

[31] V tem se odraža platonsko-avguštinski element, ki ga nikakor ne gre podcenjevati pri sicer aristotelovsko naravnanem Akvincu. Glede te tematike prim. C. Fabro, *Participation et causalité chez st. Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris 1961.

[32] »(...) si uterque intellectus (i.e. divinus et humanus), rebus remanentibus per impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo ratio veritatis remaneret« (QDV 1,2).

[33] Tomaž je napisal (nedokončan) komentar k Aristotelovemu delu »*Peri hermeneias*« (do vključno II 2), kjer le-ta obravnava temeljno sovisje izjav in resnice.

[34] Prim. P. Wilpert, *Das Urteil als Träger der Wahrheit nach Thomas von Aquin*, v: *Philosophisches Jahrbuch* 46 (1933), 56-57. Tudi ta neosholastični avtor Tomaža označi za »pravega Aristotelika« (56) in njegovo pojmovanje resnice razlaga v kontekstu sodbe.

združitev razčlenjenih momentov v celoto (compositio), kar je podlaga vsake sodbe. Medtem ko drugi um Tomaž poimenuje sestavljajoči in razstavljajoči um, pa glede prvega nima enotne oznake. Tako govori o že omenjeni »(simplex) apprehensio«,[35] o »preprostem umu« (intellectus incomplexus),[36] o »um(evanj)u tega, kar je« (intellectus quod quid est) oz. o »umevanju nedeljivega« (intelligentia indivisibilium).[37] Najpogostejša oznaka za preprosti um pa je v De veritate »intellectus formans quiditatem (rerum)«, ki ga najustrezneje prevedemo z »um, ki usvoji kajstva (stvari)«.[38]

Preprosti um pomeni usvojitev nečesa, uzrtje (v smislu dojetja) nekega »kaj« ali vpogled v nekaj.[39] Če vzamemo primer drevesa, bi usvojitev kajstva pomenila dojetje drevesa kot neke enotnosti, določenega nekaj, znotraj množtva zaznav njegove soseščine. Gre za dojetje navzočnosti dane stvari (*kot* tiste stvari - drevesa *kot* drevesa - oz. v smislu kajstva stvari), toda še pred vsako notranjo diferenciacijo te enovitosti. Pöltner govori o »predpredikativni odprtosti stvari« z razliko od »predikativne resnice sodbe«,[40] ki je delo sestavljajočega in razstavljajočega uma. Na ravni preproste usvojitve še ni nobene možnosti resničnosti in zmotnosti; pri um(evanj)u tega, kar je, je um vedno resničen.[41] Če palico v vodi dojamemo kot prelomljeno (kar je sicer zmotno), uzrtje le tega ni napačno, temveč resnično. Napačna bi bila sodba o prelomu palice. Kljub temu pa usvoje-

---

[35] Za besedo »apprehensio« je težko najti ustrezen slovenski prevod. V njej tiči dejanje prijetja, zajetja in (umskega) dojetja. Tu bo večinoma prevajana kot »usvojitev«.

[36] »Intellectus autem incomplexus (...) apprehendit eam (i.e. quidditatem)« (ScG I, 59, 496).

[37] Tomaž ta izraz prevzame iz prevoda Aristotelovega »tôn adiairéton nóesis» v: *De anima* III, 6, 430a.

[38] Ob tem slovenski prevod »um, ki oblikuje kajstva stvari« (T. Akvinski, *Izbrani filozofski spisi*, 178) ni ustrezen, čeprav latinski »formare« običajno pomeni »oblikovati«. Tomaž prevzame izraze »formare« in »formatio« iz latinskega prevoda Aristotelovih tekstov, ki so bili prevedeni posredno, iz arabskih prevodov Aristotela. To Tomaž sam pojasni: »Cum in re due sint, quiditas (...) et esse (...), his duobus respondet duplex operatio intellectus: una quae dicitur a philosophis formatio, qua apprehendit quiditates rerum, quae etiam a Philosopho (...) dicitur indivisibilium intelligentia« (I Sent, 38, 1,3). Tako je pri Averroesu, medtem ko je pri Avicenni namesto »formatio« preprosto umevanje (Aristotelov »ton adiaireton noesis«) prevedeno kot »imaginatio«. Prevod »formare« z »oblikovati« vodi v nesporazum, ker ustvarja vtis, da je um tisto, ki tvori (oblikuje) kajstvo stvari. V resnici pa ga uzre oziroma dojame. Prim. M.-D. Chenu, n.d., 111-112 ter 153. Prim. tudi J. Owens, *Judgement and Truth in Aquinas*, v: *St. Thomas Aquinas on the Existence of God.* Collected Papers, (ed. J. R. Catan), New York 1980, 41.

[39] Opis odnosa med preprostim in diskurzivnim umom pa tudi poglobljeno analizo sovisja med resnico in sodbo pri Akvincu odlično napravi G. Pöltner v članku: *Veritas est adaequatio intellectus et rei. Der Gesprächsbeitrag des Thomas von Aquin zum Problem der Übereinstimmung*, v: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 37 (1983), 563-576.

[40] G. Pöltner, *Veritas est adaequatio intellectus et rei*, 564.

[41] »semper verus est (...) intellectus in cognoscendo quod quid est« (QDV 1, 12).

na stvar (res apprehensa) v preprostem dojetju ni le neko golo dejstvo, ki se vtisne povsem pasivnemu umu. Tudi na tej ravni je um aktiven - prav v dejanju usvojitve stvari kot take (t.j. v njenem kajstvu) se dogaja neko prvinsko, čeprav preprosto umevanje (intellectio). Šele tako dojeta stvar predstavlja podlago za analitični ali diskurzivni um oz. za dejavnost, ki ta um najgloblje karakterizira - tvorjenje sodb.[42]

Tomaž pravi, da pri preprostem dojetju ni možno nikakršno ustrezanje oz. adekvacija, ker gre na tej ravni za neke vrste »identiteto« med dojemajočim in dojetim (sam sicer govori o pojmu podobnosti - *similitudo*)[43] oz. med njima ni prave razlike. Šele takrat, ko se v umu sproži nekaj, kar je različno od neposrednega uzrtja - v čemer se kaže tudi specifika uma (proprium) in njegova različnost od dojete stvari - je možno poenačenje in posledično tudi resnica. Z drugimi besedami: sposobnost odmika od neposrednega dojetja je hkrati sposobnost *sodbe o* predmetu umevanja; prav sodba pa je tisto, kar je najbolj lastno (proprium) umu. V čem je bistvo sodbe? V izrekanju (kar je v bistvu postavljanje kot »thesis«) dojetega kot bivajočega (ali nebivajočega). »Intellectus iudicat de re apprehensa quando dicit aliquid esse vel non esse.«[44] V sodbi, torej v dejavnosti uma, ki sestavlja in razstavlja, je možna resnica in neresnica. Resnica torej ni v preprostem dojetju, ki je kot tako vedno resnično,[45] temveč v sodbi o dojetem. Na ta način pride Tomaž do Aristotelovega izhodišča, ki resnico postavi v izjavo oz. sodbo.

Ob tem pa se postavlja vprašanje, kako ustrezno misliti izvorno enotnost spoznavajočega in spoznanega v neposrednem dojetju. Spoznana stvar je namreč zunaj duha (extra animam) in zdi se, da mora Tomaž odgovoriti na spoznavno teoretski problem »mostu«. Kako je namreč zunanja stvar v enosti z umevajočim duhom? Omenjen problem se zaostri z razvojem novoveške filozofije, ki loči (duhovni) subjekt od (materialnega) objekta in poskuša naknadno vzpostaviti most med mišljeno stvarjo (v duhu) in stvarjo v zunanjem svetu. Toda ta specifično novoveški problem je Tomažu tuj. Človeška umna duša je vedno že odprta v svet in umeva bivajoče. V tej odprtosti umevanja prihaja do identitete med pogledom duha in izgledom stvari. Skupni temelj, ki srečanje stvari in uma, sploh

[42] Tu bi lahko potegnili vzporednice s »Verstand« (razum) in »Vernunft« (um) pri Kantu in Heglu. Prim. J. B. Lotz, *Verstand und Vernunft bei Thomas von Aquin, Kant und Hegel*, v: *Der Mensch im Sein*, Freiburg 1967, 76-98.

[43] Tomaž to »similitudo rei existentis extra animam« primerja s čutom, ki sprejema čutni vtis (sensus in quantum accipit species sensibilis) - ko je čut takorekoč eno s predmetom čutenja (prim. QDV 1,3).

[44] QDV 1,3.

[45] Tomaž sicer govori tudi o resnici v umu, ki usvoji kajstva, toda v drugotnem smislu (secundario et per posterius). Neresnica uzrtja se dogodi takrat, ko npr. drevo dojamemo kot umetni drog, ko gre za napačno pripisovanje (assignatio), kar Tomaž poimenuje zmotnost opredelbe (diffinitio) - prim. QDV 1,3, zaključni del »responsio«.

omogoča, Tomaž imenuje »species«.[46] V spoznavajočem umu ni stvar sama, tudi ne podoba stvari, ki bi bila kot odslikava zunanje stvari neka nova stvar, temveč *species* (»podoba« v strukturnem smislu, v smislu forme, bistva oz. umljivosti kot take) stvari. *Species* je tisto, po čemer (*quo*) je stvar spoznana, umevana, in »v« čemer se srečata spoznavajoči um in spoznana stvar. Njuno identiteto, ki se vrši *v dejanju* spoznavanja (oz. umevanja) Pöltner imenuje »energetična identiteta«.[47] »Energetična« v izvornem pomenu »energeia« kot aktualnost, dej (actus) - torej gre za identiteto v deju (in actu), v izvajanju umevanja.

Šele na podlagi te identitete v neposrednem umevanju se vzpostavi razlikovanje med spoznanim in spoznavajočim ali odmik, ki omogoča sodbo o stvari. V sodbi se dogaja izrekanje o bivajočem glede na njegovo »razkritost«[48] v neposredni usvojitvi. Pri tem se v strukturi sodbe, ki jo lahko povzamemo s klasično formulo »S (subjekt) je (kopula) P (predikat)«, zrcali odnos med transcendentalnima določiloma: bivajoče (ens) in resnično (verum). V gramatikalnem subjektu se izreka (postavlja) bivajoče, čigar biti (kopula) se vedno že vrši na način razkritosti. Predikat zato ni zgolj neka ločena lastnost, ki bi bila subjektu naknadno pridana (predicirana, pripisana), temveč v njem odseva izvorna razkritost biti subjekta (bivajočega), takorekoč njegovo transcendentalno »resničenje« (dogajanje razkritosti) oz. »verum« kot obči način biti bivajočega (modus generalis entis). Zato kopulo (»je«, »biti«) v subjektu ne smemo razumeti kot naknadno povezavo dveh ločenih delov, temveč kot izvorno središče, kot izvorno identiteto (biti), ki predstavlja temelj enotnosti in različnosti »ens« in »verum«. Členi sodbe potemtakem niso *deli* bivajočega, temveč *momenti* enotne celote v njeni razkritosti.[49]

[46] Tu se spet kažejo neoplatonični elementi. Gre za nauk o idejah, o prapodobah, ki so izvorno v Bogu, v stvareh pa trpijo zaradi omejenosti in šibkosti materije, toda obenem omogočajo bit ter umljivost stvari. Pri Avguštinu imajo pojmi *forma*, *idea*, *species* in *ratio* v veliki meri identičen pomen. Prim. K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Reklam 8342, Stuttgart 1986, 29.

[47] Vgl. G. Pöltner, *Veritas est adaequatio intellectus et rei*, 568 in 576.

[48] Ontološka »razkritost« bivajočega je drugo ime za njegovo transcendentalno resnico, obenem pa nakazuje povezavo z grškim pojmom resnice »aletheia« v smislu neskritosti oz. razkritosti.

[49] S tem so zgolj nakazane posledice verbalnega razumevanja Tomaževih ontoloških osnov za filozofijo jezika, ki v marsičem spreminjajo tradicionalno perspektivo. Sodba ni razumljena kot združba subjekta in predikata, kjer kopula nosi vlogo - če uporabimo jezik logike - golega eksistenčnega kvantifikatorja (...), temveč se tako subjekt kot predikat razumevata iz skupnega »vira« (biti), ki ga kopula bolj skriva kot razkriva. Prim. G. Pöltner, *Veritas est adaequatio intellectus et rei*, 570.

5. Reflektivnost uma in resnica

Doslej se je pokazalo, kako Tomaž opredeli bistvo in mesto resnice: resnica se vrši v skladnosti uma s stvarnostjo, njeno izvorno mesto je v umu, natančneje v sestavljajočem in razstavljajočem umu. Toda zgolj ujemanje sodbe s stvarjo, katero le-ta izreka, samo po sebi še ni resnica. Sicer bi se utegnilo zgoditi, da je to ujemanje naključno, ne da bi človek izrecno vedel zanj. Z drugimi besedami: resničnost sodbe mora um na nek način zavestno spoznati. Um mora poleg tega, da spoznava in izreka resnico stvari, tudi vedeti za to (svoje) spoznanje. Sposobnost uma, da se »upogne nazaj« (reflectit) na svoje lastno dejanje spoznavanja in umevanja, je imenovana refleksija. Resnica zahteva refleksijo uma, ki resnico tudi spozna *kot resnico*. Um je sposoben »popolnega povratka« (reditio completa) v sebe samega, v svojo lastno naravo.

O refleksivni naravi uma in znanem pojmu »reditio« (povratek) Tomaž piše v devetem členu *De veritate*. »Povratek« je nudil izhodišče najrazličnejšim razlagam. Sholastična tradicija je v njem videla bistvo zavesti kot neposredno navzočnost subjekta samemu sebi, bit-pri-samem-sebi, kot »samoposest, popolno prežetje (Selbstdurchdringung) biti same sebe in popolna samoosvetlitev«.[50] Max Müller v njem razbere pojem svobode, ki naj bi bila značilna za klasično metafiziko, namreč svobodo kot avtarkijo, kot samozadostnost.[51] Nasprotno pa Heidegger v njem vidi izrazit nastavek novoveškega subjektivizma ter njemu lasten pojem notranje zavesti.[52]

Za boljše razumevanje te tematike si velja podrobneje ogledati omenjeni deveti člen. Njegov naslov: »Ali je resnica v čutilih?«[53] že nakazuje, da Tomaž ne sprašuje neposredno po naravi uma. Nasprotno, izhodišče njegovega razmišljanja mu nudi človek, čigar biti je vedno že *telesno* biti. Človekova odprtost v svet, odprtost za celoto bivajočega, ni odprtost neke breztelesne zavesti, temveč je človeška umna duša, ki je »na nek način vse«, vedno že inkarnirana, je »forma corporis«, je »oblikovanost« človeškega telesa. Zato so tudi čuti, kot momenti odprtosti, razumljeni pozitivno: ne kot ovira neki čisti duhovni substanci v kartezijanskem smislu, temveč kot omogočanje človekovega telesnega biti-v-svetu. Potrebno se je namreč

---

[50] E. Coreth, *Metaphysik*, Innsbruck-Wien-München ē1980, 136-137. Prim. tudi »reditio completa» pri J. B. Lotz, *Ontologia*, Barcelona 1962, 313.

[51] Prim. M. Müller, *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendentale Erfahrung*, Freiburg/München 1971, 35.

[52] Heidegger poskuša ravno preko 9. člena QDV 1 napraviti prehod med Tomaževim razumevanjem resnice kot adekvacije in Descartesovim novim pojmovanjem resnice kot (subjektivne) gotovosti (*certitudo*). Prim. M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, 176-177.

[53] Utrum veritas in sensu sit, QDV 1, 9.

zavedati, da Tomaž - kot tudi ostala srednjeveška filozofija - ne pozna novoveške subjektivnosti kot samostojne (duhovne) sfere, ki je ločena od objekta, niti ne pozna pojma zavesti, ki se v novoveški misli razvija po nastavkih Descartesovega »cogita«. Tomaž, podobno kot Aristotel, v prvi vrsti izhaja iz izkustva, iz opazovanja stvari, kakor se le-te kažejo same od sebe in zato vsaka naknadna spekulacija ostaja zavezana izvornemu izkustvu.[54]

Ta pozitivni odnos do čutil potrdi Tomaž sam. Resnica se namreč ne nahaja samo v umu, temveč tudi v čutilih, toda ne v obeh na isti način.[55] Čutila na svoj način zaznavajo stvar, v zaznavanju je določeno »znanje« (znanje o navzočnosti stvari tukaj in zdaj), ki Tomaža vodi do tega, da čutom pripiše določeno zmožnost sodbe. »Iudicium sensus« obstaja v tem, da »sensus cognoscit se sentire« (da čut ve za svoje zaznavanje) in »iudicat de rebus secundum quod est« (sodi o stvari glede na njeno danost; kolikor stvar je).[56] Ker priznava čutom določeno sposobnost resnice, pa se nato Tomaž vpraša, kako se dovršitev resnice v umu razlikuje od resnice čutov. Tu napravi svoje znano razlikovanje, ki temelji na treh različnih vrstah (spoznavnega) dejanja. Na najnižji stopnji so »nečuteče zmožnosti« (potentiae insensibiles), ki ne poznajo svojega delovanja (za primer služi ogenj, ki povzroča toploto). Naslednjo stopnjo predstavljajo »čutne zmožnosti« (potentiae sensibiles), ki poleg dejanja čutenja (cognoscit sensibile) na nek način poznajo svojo dejavnost (cognoscit se sentire). Čutna zmožnost torej nosi zametek povratka k sebi sami, v svoje lastno bistvo (incipit redire ad essentiam suam), toda ta povratek ni nepopoln (non completur eius reditio). Nasprotno pa za umne substance (substantiae intellectuales) velja, da so sposobne popolnega povratka v svoje lastno bistvo (redeunt ad essentiam suam reditione completa). Tako spoznavajoči um zaznamujejo vsa tri dejanja: (1) spoznavnaje stvari (cognitio rei), (2) poznavanje lastnega spoznanja (cognitio actus cognitivi) in (3) spoznanje lastnega bistva (cognitio essentiae propriae) ali popoln povratek

[54] Zato je potrebna velika previdnost, če se Tomaževo misel razlaga z novoveško terminologijo (npr. subjekt, zavest, samozavedanje etc.), ker ti pojmi izhajajo iz povsem drugačnega miselnega horizonta. Celo Descartes, oče novoveške subjektivnosti, v latinskem besednjaku nima na voljo besede »zavest«. »Conscientia« (ki je podlaga današnji besedi v romanskih jezikih) ima izrazito moralno konotacijo, zato »conscius sum« pomeni vestnost, nikakor pa ne (spoznavno teoretskega) samozavedanja. To vlogo prevzame pri Descartesu »cogito«, ki spremlja (ve za, se zaveda) vsak predmet mišljenja (cogitatum). V prevzemanju novoveških pojmov je često tudi težava neosholastičnih interpretacij. Prim. J. B. Lotz, *Ontologia*, 313, ko govori (v latinščini napisanem učbeniku) o »consciencia sui« (!) in v oklepaju doda - v pojasnilo - svoj nemški izvirnik »Selbstbewußtsein« (samozavedanje).

[55] »(V)eritas est in intellectu et in sensu, sed non eodem modo« (QDV 1, 9).

[56] Prim. QDV 1, 9.

v samega sebe (reditio completa in seipsum). To zadnje dejanje je torej lastno le umu ter ga zato razlikuje in odlikuje med ostalim bivajočim.[57]

Ob tem je potrebno opozoriti na preuranjenost nekaterih sklepov. Tomaž uma ne poenači s Descartesovo substanco, ki bi bila neka vase zaprta in brezsvetna »res cogitans«. »Substantia intellectualis« pomeni tisto samostojno bivajoče (substantia), ki ga odlikuje umna narava (intellectualis), ki svoje biti vrši na samostojen način in je po umevanju odprto za celoto bivajočega. Da je ta odprtost ključna za umno naravo, se kaže tudi v medsebojnem sovisju dejanj. Prvo dejanje je odprtost nečemu zunaj sebe, drugo se le-tega zaveda in ga obenem predpostavlja, tretje pa prihaja po prvih dveh. To pomeni, da vedenje za svoje lastno bistvo predpostavlja pot navzven, odprtost drugosti in da ne gre za neko vase zaprto, povsem neodvisno od sveta in s tem avtarkično samozavedanje. V Husserlovem jeziku bi lahko rekli, da zavest ni zaprtost vase, temveč je vedno že intencionalna odprtost v svet. Tu se skriva tudi Tomažev odgovor Heideggrovemu očitku, da uvaja neko notranjo zavest v Brentanovem smislu. Človeško bivajoče, ki je zaradi svoje umne narave odlikovano ali dovršeno bivajoče,[58] nima le odnosa (raz)umevanja do vsega bivajočega, temveč se nahaja tudi v (umevajočem) odnosu do svojega lastnega biti. Odprto je za svoje lastno biti (kar je temeljno za »povratek«) oz. človeku je lastno biti razprto, to pa je tudi po Heideggru bistvo človeka.[59]

Da je potrebno biti previden tudi pri interpretaciji »reditio« kot popolne samoposesti, kot samoosvetlitve duha, izhaja iz dejstva, da človekovo spoznavanje ni popolno in da človek ni nikoli v posesti absolutne resnice. Človeški um ni božji um. Zato se Tomaž v preostalih treh členih prve »quaestio» sprašuje po odnosu med resnico in zmoto. Deseti člen nosi naslov: Ali je kakšna stvar neresnična?[60] Tomaž pojasni, da je v absolutnem (transcendentalno-ontološkem) smislu, ki pomeni spoznatnost stvari s strani božjega uma, vsaka stvar resnična, da pa v odnosu do človeškega uma stvari lahko označimo za lažne, »kadar se neka stvar po zaznanih lastnostih pokaže drugače, kot je tista narava, ki je njen resnični temelj.«[61] Vendar ne gre za *nujno* povzročanje zmote (non necessario falsitatem causat) s strani lažne stvari v človeškem duhu, zato je očitno, da bo potrebno temelj zmote iskati pri človeku.

---

[57] Vsi latinski navedki iz QDV 1, 9.

[58] Tomaž umne substance označi kot »perfectissima in entibus« (QDV 1, 9).

[59] Prim. M. Heidegger: »'Bistvo' tubiti (t.j. človeka, op. B.K.) je v eksistenci.» (§ 9, 70), slednja pa je (vselej moje) »(b)iti samo, do katerega je tubiti lahko v takem ali drugačnem, vedno pa v nekem razmerju» (*Bit in čas*, § 4, 32, lasten prevod).

[60] Utrum aliqua res falsa sit? (QDV 1, 10). »Falsus« ne moremo enoznačno prevesti, saj pomeni neresničnost v smislu lažnosti (lažno zlato), potvorjenosti, nepristnosti, zmotnosti.

[61] »(Q)uando in aliqua re apparent sensibiles qualitates demonstrantes naturam quae eis non subest, dicitur res illa esse falsa« (QDV 1, 10).

Če je resnica opredeljena kot skladnost ali adekvacija, pomeni neresnica neskladje ali neujemanje uma s spoznavano stvarjo. Ali se to neskladje, ki je obenem zmota, dogaja že na ravni čutil, je vprašanje enajstega člena. V določenem smislu je možno, da se čuti motijo, ker so s svojim »iudicium sensus« sposobni tudi neke osnovne resnice. Toda kakor resnica, tako je tudi zmota v prvi vrsti v umu. V zadnjem členu, ki nosi naslov »Ali je zmota v umu?« se Tomaž podrobneje posveti naravi uma. Že etimologija besede »intellectus« po Tomažu kaže temeljno poslanstvo uma, da spozna to, kar je stvari najbolj notranje (intima rei cognoscit) oz. »intelligere« (umevati, uvideti) prihaja od »intus legere« (znotraj brati). Medtem ko čuti in predstave ostajajo na površini pri nebistvenih lastnostih, pa je samo intelekt tisti, ki prodre v notranjost in doseže bistvo stvari.[62] Kar se tiče preproste usvojitve stvari, je um, kot je že bilo povedano, vedno resničen. Prav tako je um nezmotljiv pri »samoumevnih« načelih, saj slednja vedno predpostavlja in izvaja v umevanju. Tomaž jih imenuje »habitus principiorum«, torej tista načela, ki v formalnem smislu vodijo vsako (raz)umevanje. Toda ko um začne z dejavnostjo razstavljanja in sestavljanja, torej tvorjenja sodb, se lahko zmoti. Zmota je v sodbah, ki niso skladne s stvarjo, katero izrekajo. Tako Tomaž po eni strani ohranja sposobnost uma, da spozna resnico, po drugi pa k umu spada možnost zmote.

Toda omejenost človeka ni le v možnosti zmote, temveč tudi v nezmožnosti, da bi njegov um izčrpno in v celoti spoznal stvarnost oz. da bi postal enak Božjemu umu. Zato je potrebno stavek, da »um doseže notranjost in bistvo stvari« dopolniti s stavkom: »bistva stvari so nam neznana.«[63] Znana je Tomaževa trditev, da niti bistva muhe ni mogel izčrpno raziskati noben filozof.[64] Kako torej misliti dva na videz nasprotna stavka? V skladu s celovitim Tomaževim pogledom, kjer ima človeško spoznanje delež na Božji resnici. Vse, kar je, vse bivajoče, se človeškemu umu razkriva v svojem bistvu, toda to bistvo temelji v spoznanosti ali mišljenosti vsega bivajočega s strani Božjega uma. Zato se sploh lahko kaže v svoji umljivosti. To ne pomeni, da ima človek le »del« resnice, temveč da jo je deležen na delen način (per participationem), nikoli pa ne celovito (totaliter). Tega pa spet ne gre razumeti negativno, češ človek ne dospe nikoli do zadnjega in dokočnega spoznanja stvarnosti, temveč nasprotno: človeku je sploh dano umevati bivajoče in sebe samega, človek je deležen umevajočega odnosa do stvarnosti in to ga navdaja s čudenjem in hvaležnostjo.

[62] »Sensus enim et imaginatio sola accidentia exteriora cognoscunt; solus autem intellectus ad interiora et essentiam rei pertingit.« (QDV 1, 12). Na drugem mestu podobno: »Intellectus vero penetrat usque ad rei essentiam.« (STh I/II, 31, 5c).

[63] »(R)erum essentiae sunt nobis ignotae« (QDV 10, 1).

[64] »Cognitio nostra est adeo debilis, quod nullus philosophus potuit unquam perfectae investigare naturam unius muscae.« (Symb. Apost., Prolog., n. 864).

6. Božja in ustvarjena resnica

Poskus uravnoteženega odnosa med človeškim umom in njegovo sposobnostjo spoznanja resnice ter božjim umom z njegovo večno resnico predstavljajo členi od štiri do osem, med katerimi je sedmi člen izrazito teološki[65] in odstopa od siceršnje tematike. V vseh členih se čuti, da Tomaž sprejema človekovo končnost in omejenost. Res je, da je pri tem verjetno igral določeno vlogo tudi spor s t. i. »radikalnimi aristoteliki«,[66] ki so tajili individualnost uma ravno zaradi precenjevanja njegovih sposobnosti: um naj bi namreč v spoznanju večnih resnic presegal končno in časno zemeljsko stvarnost. Nasprotno pa Tomaž ohranja omejenost človeškega umevanja. Tako v četrtem členu, ki nosi vprašanje »Ali je samo ena resnica, po kateri (*qua*) je vse resnično?« odgovarja nikalno. Takšen odgovor sledi že iz dejstva, da »resničen« (verum) podobno kot »bivajoč« (ens) ne moremo izrekati enoznačno. Resnica se izreka na analogen način. Če govorimo o resnici v Bogu (v božjem umu), gre tu za resnico v primarnem (primo) in pristnem smislu (proprie). Tu gre tudi za eno samo resnico. V človeškem umu pa je resnica v drugotnem (secundario), čeprav pristnem smislu. V stvareh je resnica v drugotnem in nepristnem smislu (improprie), kajti pristni pomen resnice je vezan na um, kot je bilo ugotovljeno že v drugem členu. Pri resnici v človeškem umu Tomaž izrecno govori o pluralnosti resnic, čeprav imajo vse svoj temelj v Božjem umu (so iz slednjega »izpeljane« – »derivantur»).[67] Za ponazoritev Tomaž to primerja z enim obrazom, ki na različne načine odseva v zrcalu (plures similitudines in speculo). Kajti človeška resnica je pri Tomažu vedno posredovana s svetom, z ustvarjenimi stvarmi, in ne sprejema platonično-avguštinske iluminacije kot neposrednega stika med človeškim in Božjim umom.

V naslednjem členu Tomaž v svoje razmišljanje vključi še časovno razsežnost in se sprašuje, ali je še kakšna druga resnica razen prve resnice (v Bogu) večna. V diferenciranem odgovoru pokaže, da je govor o večnih resnicah (v množini) zmoten, kajti v Bogu je ena sama resnica, ki ne pozna ne mnoštva ne časa (čas pa je pojmovan kot mnoštvo pod vidikom časovnega spreminjanja).[68] Posledično bi lahko rekli, da človeški um prin-

---

[65] Naslovno vprašanje se glasi: »Ali resnico v Bogu izrekamo glede na njegovo bistvo (*essentialiter*) ali glede na (božje) osebe (*personaliter*)?« (QDV 1, 7).

[66] Prim. K. Flasch, 355-362. Običajno so imenovani tudi »(latinski) Averroisti«, pri čemer sta mišljena predvsem Siger iz Brabanta in Boecij iz Dacije.

[67] »Veritas ergo intellectus divini est una tantum, a qua in intellectu humano derivantur plures veritates.« (QDV 1, 4).

[68] »[Deus] non enim de diversis rebus diversas cognitiones habet sed una cognitione cognoscit omnia (...) similiter etiam sua cognitio non concernit aliquod tempus, cum aeternitate mensuretur quae abstrahit ab omni tempore omne tempus continens. Unde relinquitur quod non sunt plures veritates ab aeterno« (QDV 1, 5).

cipielno ne more biti v posesti večne resnice. Če je večna resnica le pri Bogu, to pomeni, da nobena ustvarjena resnica ni nespremenljiva (immutabilis). Prav to je predmet šestega člena.[69] Tudi tu si Tomaž prizadeva za pravo razumevanje odnosa med prvo, nespremenljivo resnico in spremenljivo resnico stvari (spremenljivost v smislu časovnega spreminjanja stvari). V tem kontekstu izrecno govori o odnosu deležnosti (participatio): ustvarjene stvari so deležne, imajo delež na prvi resnici (po svoji ontološki resnici), čeprav so same podvržene spreminjanju.[70] Osmi člen poskuša odnos do prve resnice zagovarjati pred težavo, ki jo povzroča obstoj umanjkanja. Če je umanjkanje prav tako resnično (npr. slepota), se pojavi dvom, ali vsaka resnica zares izhaja iz prve resnice (a veritate prima sit). Toda negacija, kateri ne ustreza kaka pozitivna realnost, je zgolj dejanje uma. To dejanje pa je nekaj (pozitivnega) in kot tako ima svoj izvir v Bogu.

Tomaž torej tudi pri obravnavanju sposobnosti človeškega uma, da doseže resnico, ostaja »realist« s posluhom za izkustveno stvarnost. Čeprav takorekoč samoumevno predpostavlja prvo, absolutno in večno resnico, slednja kot taka ostaja človeškemu umu nedosegljiva. Toda ta resnica človeku ni tuja in zaprta, temveč se mu razkriva in daje. »Naš duh (mens) vidi včasih več, včasih manj resnice same (de ipsa veritate), medtem ko ona ostaja v sebi in se ne veča niti ne manjša.«[71] Človek je resnice deležen; povabljen je, da se odpre njenemu deležu (kar pa ne pomeni »delu«), da sprejme delež (»partem capere«, ki etimološko utemeljuje »participatio«) na njej in je soudeležen pri njenem sijaju (splendor veritatis).

7. Po Tomažu Akvinskem

Akvinčevo pojmovanje resnice je neločljivo povezano z ontološkimi temelji njegove filozofije. Slednja predpostavlja (transcendentalen) red v stvarstvu, ki izhaja iz Božjega stvariteljskega uma. Vsako bivajoče (ens), ki mu je dano biti (esse, actus essendi), je obče umljivo oz. uteleša neko univerzalno bistvo (essentia). Ta transcendentalna umljivost ali resničnost bivajočega je temelj adekvacije. Stvari narekujejo svojo resnico umu; one so merilo umevanja. Toda ontološkega reda v svetu ni moč misliti brez njihovega temelja, brez Božjega uma, ki prav v »razkritosti« (resnici) bivajočega razodeva sam sebe, »se komunicira« (v etimološkem pomenu) in vzpostavlja občestvo (communio) s človekom.

---

[69] »Sexto quaeritur an veritas creata sit immutabilis« (QDV 1, 6).

[70] »[R]es creatae variantur quidem in participatione veritatis primae, ipsa tamen veritas prima secundum dicuntur vera nullo modo mutatur« (QDV 1, 6).

[71] Ta Avguštinov citat iz dela »De libero arbitrio« navaja Tomaž v QDV 1, 6.

Novoveški premik resnice (um) v svobodo[72] (volja) pa ima svoje nastavke že neposredno po Tomažu Akvinskem. Janez Duns Scotus s svojo esencialistično metafiziko, ki obenem - le na prvi pogled paradoksalno - vodi v ultrarealizem, postavlja povsem drugačen pogled na svet.[73] Aristotelsko-Tomažev primat intelekta in občosti se umika posamičnosti. Na račun večje vloge posameznika, izza katere stoji pojmovanje Boga kot ljubezni in volje (ki po svoji volji ustvarja enkratne in neponovljive pozameznike), se v ozadje pomika razumevanje Boga kot modrosti in umnosti, pri katerem občost - ki je lastna umu - vedno preveva posamično stvaritev. Viljem Ockham to težnjo zgolj dovrši: izhodišče ni več bivajoče (ens), ki uteleša obče bistvo, temveč stvar (res) kot absolutna posameznost, ustvarjena po volji Boga, ki bi mogel ustvarjati tudi drugače. S tem je dokončno izgubljen ontološki red sveta, ki bi imel svoj temelj v Božjem umu. Človek je tisti, ki je s svojim umom poklican v mnoštvu posamičnih stvari zasnovati nek red (nekaj občega), kjer pa je to snovanje povsem prepuščeno njemu in ima zato celotna vednost (znanost) provizoričen in hipotetičen značaj. Nastavek kopernikanskega obrata leži že tukaj - ne ravna se um po stvareh, kot je to po Tomažu, temveč um sam zasnuje red med stvarmi. Resnica izgubi naravo adekvacije.

Descartes je prvi, ki je bivanjsko začutil odsotnost »notranje« resnice sveta in zato resnico iskal tam, kjer se mu je zdelo edino mogoče: v svoji lastni subjektivni *gotovosti*. »Verum« je zveden na »certum«. Kant resnico, ki jo je novi vek prenesel v subjekt, poskuša rešiti subjektivne poljubnosti s formalno strukturo uma, z občimi kategorijami, ki so sicer »v« subjektu, toda objektivnejše kot vsaka (zunanja) objektivnost in ki edine zagotavljajo od subjekta neodvisno vednost ter resnico. Kant je v nekem smislu diametralno nasprotje Tomažu, njegova resnica je »obrnjena adekvacija«, kjer se stvari ravnajo po umu. Primat volje in subjektivnosti, ki zaznamuje novi vek, pa dokončno razgali Nietzsche, ki resnico poistoveti z voljo, ta volja pa ima svojo notranjo »resnico« - namreč moč. Volja je vedno volja do moči, v njeni službi pa stoji tudi resnica. Ključni problem pri tem ni izguba resnice kot objektivnosti, marveč izguba nekega načina biti (človeka), ki bi bilo odprto za resnico kot nekaj, kar ga presega, kar ni v njegovi oblasti, kar pa mu obenem podarja njegovo lastno razumevanje in s tem njega samega. To prizadevanje stoji izza sodobnega Heideggrovega mišljenja biti, ki resnico pojmuje kot nerazpoložljivo razkritost biti, ki se človeku razpira v njenem zgodovinskem dogajanju. Prav ta moment odprtosti, spoštovanja in hvaležnosti resnici, ki nosi globljo ek-

[72] Prim. op. 2.

[73] Glede pojmovanja biti pri Dunsu Scotusu in njegovega vpliva na novi vek prim. L. Honnefelder, *Scientia transcendens: Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus - Suarez - Wolff - Kant - Pierce)*, Hamburg 1990.

sistencialno razsežnost, pa preveva tudi Tomaževo pojmovanje resnice.

Pri iskanju odgovora na izziv današnjega zgodovinskega trenutka z njemu lastnim iskanjem resnice zato lahko tudi Tomaž Akvinski postane ploden sogovornik. Toda ob tem ne sme biti v ospredju nekritično povzemanje njegovega nauka, ki ga predstavljajo - pogosto pa tudi zakrivajo - naknadne interpretacije, temveč tisto Tomaževo izvorno in celovito bivanjsko izkustvo, ki je navdihovalo njegovo misel: izkustvo danosti (podarjenosti) bivajočega, ki zastonjsko prejema biti iz brezdanjega vira (origo) in temelja (principium). Misleci ne učijo nobenega nauka, temveč (nam) dajo za misliti, pravi Heidegger.[74] Kadar se poskušamo približati Tomažu v tem izkustvu, ko nas nagovori tudi njegov molk, ki je zaznamoval konec njegovega življenja,[75] takrat nam da veliko za misliti.

Povzetek: **Branko Klun: Pojmovanje resnice pri Tomažu Akvinskem**

Članek analizira pojmovanje resnice pri Tomažu Akvinskem na podlagi njegovega dela *De veritate*. Pri tem uvaja drugačen interpretativni horizont Tomaževe ontologije, ki vključuje verbalno razumevanje »biti« (esse) in deležniški značaj participa »bivajoče« (ens). Ob spremenjenih ontoloških izhodiščih na novo opredeli razmerje med človeškim umom, stvarnostjo in Božjim umom. Tomaževa definicija resnice kot adekvacije predpostavlja ontološko umljivost stvarnosti (ontološka resnica, ki ima temelj v Božjem umu), kar je pogoj za resnico sodbe (logična resnica, ki jo izreka človeški um). Za razliko od večne resnice Božjega uma je človeški um dovzeten za zmoto in je deležen resnice le na končen in omejen način.

Ključne besede: Tomaž Akvinski, ontologija, epistemologija, metafizika, srednjeveška filozofija, resnica, intelekt.

Summary: **Branko Klun, Conception of Truth with Thomas Aquinas**

The author analyzes the conception of truth with Thomas Aquinas on the basis of his work *De veritate*. He introduces a different interpretative horizon of Thomas' ontology including the verbal understanding of Being *(esse)* and the participial character of being *(ens)*. On the basis of the changed ontological starting points he re-defines the relation between human intellect, reality and Divine intellect. Thomas' definition of truth

[74] M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart (7. izd.) 1994, 214.
[75] Prim. B. Forte, *Ko je Tomaž umolknil*, Ljubljana 1999.

as adequation presupposes ontological intellegibility of reality (ontological truth based on Divine intellect), which is a condition for the truth of judgement (logical truth expressed by human intellect). In contrast to the eternal truth of Divine intellect, human intellect is susceptible to error and participates in truth only in a finite and limited manner.

Key words: Thomas Aquin, ontology, epistemology, metaphysics, medieval philosophy, truth, intellect.

Razprava (1.01) UDK 821.163.6:159.942

Katarina Kompan Erzar

Strah in pogum narcističnega sveta

V našem prispevku bi radi podali pogled na Kocbeka skozi njegove štiri vojne novele, zbrane v zbirki Strah in pogum. Zanimalo nas bo, o čem v resnici govorijo novele, ki so ostale zavite v dvoumnost in nasprotujoče si kritike.[1] Pri tem bomo sledili temeljnemu afektu, ki ga v različnih položajih izražajo glavni junaki novel. Zanimalo nas bo kakšne odnose imajo, kakšen je svet, v katerem živijo in se odločajo. Skozi čustveno strukturo odnosov, kakor jih doživljajo glavni junaki, se bomo približali tudi dobi, v kateri živijo in jo sooblikujejo.

Najprej bomo pogledali, kakšni so junaki, ki vstopijo v vojno, kdo so ti mladi fantje, ki so v vojni prepoznali možnost za svoje uresničenje. So to res trdni, samozavestni heroji, ali morda fantje, ki so v vojno že vstopili utrujeni, izpraznjeni in so v vojni videli priložnost, da si dokažejo, da so zmožni velikih dejanj, da pomirijo svoj razrvani in osamljeni notranji svet? Videli bomo, da ti fantje in dekleta ne izražajo sočutja, ne lajšajo bolečine sebi in drugim, ne vzbudi se jim »nagon po preživetju«, ampak šele v vojnih razmerah vidijo prvo možnost, da bi uresničili sami sebe in da bi pokazali svetu svoj pravi jaz, ki je pogumen, odločen, živ in samozavesten, zmožen velikih dejanj.

Običajno te junake predstavljajo kot ljudi dvoma, ljudi pred odločitvijo: »Junaki vseh štirih besedil, izobraženci, so postavljeni v mejne položaje, v katerih se odločajo med strahom in pogumom, med nepristno in pristno eksistenco, med zvestobo zgodovini in zvestobo lastni osebi.«[2]

Seveda ne gre za to, da bi bili ti posamezniki postavljeni v neko mejno situacijo, ne odločajo se zanjo, ampak smejo začutiti svoj pravi jaz šele takrat, ko se zunanji svet sesuje. In ta pravi jaz je krhek, razdrobljen, ponižan, potlačen in na smrt prestrašen, predvsem pa ni navajen živeti v zunanjem svetu, ni pripravljen stopiti med ljudi drugače kot v izrednih razmerah. Glavni junaki so izgubili vsako oporo za svoj lažni jaz, tisti, ki se svetu prilagaja, saj se na nepredvidljivost ne moreš prilagoditi. Tako v noveli Temna stran meseca izvemo, kdo je glavni junak: »Sem namreč eden tistih, ki so sami sebi odtujeni.« [3] In od kod prihaja: »Naj odkrito povem,

[1] Prim. spremna beseda v: E. Kocbek, *Strah in pogum,* Klasje, Ljubljana, 1996.
[2] J. Virk, spremna beseda v: E. Kocbek, *Strah in pogum,* Klasje, Ljubljana, 1996, str. 24.
[3] Vsi citati so iz: E. Kocbek, *Strah in pogum,* Klasje, Ljubljana 1996.

da sem bil vse življenje strahopetec in da sem se doslej brez uspeha bojeval zoper to telesno in duševno muko. Bojazen je bila že od vsega začetka sestavni del moje narave. Kar pomnim, sem bil podvržen grozi pred neznanim in nenadnim. V družini me nihče ni plašil, celo trudili so se, da me obvarujejo pred neumnimi strašilnimi igrami, /.../ in vendar sem bil kljub temu neprestan in brezupen plen strahu in nemira.«[4] Kasneje je ta strah postajal vedno hujši. »Spominjam se, kako me je jesenske dneve, ko sem začel hoditi v drugi razred ljudske šole, obšla vselej, kadar sem legel v posteljo, taka neznanska groza, da sem zakričal, sicer bi me zahliknilo.«[5] Edini način, kako je lahko razrešil notranjo tesnobo in strah, je bil beg pred notranjim strahom v velika dejanja.

»Začel sem se braniti z junaštvi, ki sem se silil vanje /.../ Čim bolj me je tesnilo, tem bolj sem se skušal rešiti v dejanju, po drugi strani pa me je tem bolj pogrezalo v grozo, čim bolj sem se skušal določiti.«[6]

1. Ranljivost narcističnega sveta

Izredne razmere, vojna, izdajstvo, ki predstavljajo okvir Kocbekovih novel, se v posamezniku, ki je narcistično čustveno ranljiv[7] in odziven na popolno dvoumnost vojnih razmer, zrcalijo kot raztreščenje jaza, kot nevzdržna napetost in občutje praznine. Hkrati pa je to vzdušje zanj zelo domače, v tem vzdušju se v njem prebudi želja, da bi se uresničil, ne pa želja, da bi pomagal drugim, da bi slišal drugega. Drugi bi v izrednih razmerah občutili jezo, bes, željo po samoohranitvi in po stiku, po odnosu, narcistična osebnost pa najde možnost, da uresniči sama sebe.[8]

Tudi sama se zave svojega zanikanja, prikrivanja, lažnega jaza, lahko bi rekli, da na dan pride njena do tedaj uspešno prikrita čustvena vojna.

»Spoznal sem, da vse življenje živim v bunkerju, da živim nepristno, izumetničeno življenje. Neizmeren sram me je obšel, ko sem kakor v ogledalu videl svoj kramarski obraz, same račune na vse strani, do preteklosti, do sedanjosti, do prihodnosti, do prijatelja in celo do sovražnika. Ohraniti sem se hotel s čim manjšimi napori, ohraniti sem se hotel sredi dobe, ki je eno samo žrtvovanje,«[9] pravi glavni junak prve novele. Samota, ki jo zdaj doživlja v zunanjem svetu, je zanj tako boleča, da se z njo ne more soočiti, frustracija tako huda in jeza tako razdiralna, da se z bunkerjem poistoveti.

---

[4] N.d., 46.
[5] N.d., 47.
[6] N.d., 47.
[7] R. Klein, R., *Closet narcissistic disorder, The Masterson Approach,* Newbridge professional programs, New York 1995.
[8] A. Miller, *Drama je biti otrok,* Tangram, Ljubljana 1992.
[9] E. Kocbek, *Strah in pogum,* Klasje, Ljubljana 1996, 74.

Prvič v svojem življenju se je prisiljen soočiti s sramom, s čutenjem, ki je eno osnovnih čutenj vsakega otroka ob njegovem vstopu v svet in ločitvi od staršev. In če je moral kot otrok vsa ta čustva zanikati in potlačiti, ker jih ni nihče slišal, ga bodo šele najostrejše zunanje razmere prisilile, da se jih znova zave.[10] Občutje prebujanja temeljne potrebe po samostojnosti, iniciativnosti bo izbruhnilo na dan. In Kocbekov opis je eden najmočnejših opisov bolečine tega prebujanja jaza.

»Vse življenje sem prebil v bunkerju, mladost sem preživel v temi, obdal sem se s pretirano varnostjo, nadel sem si umetno, nepristno naravo, sam sem se spremenil v bunker. Čimprej moram iz oklepa, izpostaviti se moram čistemu vetru, stopiti moram na čistino zgodovine. Spoprijeti se moram z njo tak, kakršen sem, ne smem več odlašati.«[11]

Drugi obraz prestrašenega in potlačenega pravega jaza, praznine je molk.[12] Ali se zaprem v bunker ali pa molčim. »Molk mu je postal resnica tudi v najtežjih trenutkih. Kadar koli je mogel, se je zapredel vanj in z mislimi segal v globino, da bi se dotipal dna. Toda dna doslej še ni otipal, kljub izkustvu, ki se je čistilo, in kljub misleni izobrazbi, ki jo je nadaljeval v partizanih, si še ni mogel zgraditi trdnih temeljev. Kljub vsemu se je še vedno hranil iz nedoločene in nepreverjene resničnosti. Tema in svetloba okrog njega sta bili enako neizprosni in enako vabljivi.«[13] Junaki se soočajo z občutji praznine, nemoči, ujetosti, norosti, gnusa in sramu. Če zunaj ni več kriterija pristnosti in nepristnosti, kaj posamezniku ostane, kako naj se odloča, kaj je tisti notranji kriterij, ki naj ga vodi? Kaj je pravi jaz? Junaki nam na vprašanje »Kdo sem?« ponujajo več rešitev: rešitev v krščanskem etosu, v marksistični ideologiji, v odporu proti sovražniku, v lojalnosti do soborcev, lojalnosti do institucije, krščanski idologiji, in nič od tega jih ne pripelje do pravih odločitev, do pravega dejanja, ki bi jim dalo temeljno gotovost. Zakaj ne? Ker nihče izmed njih ne vzpostavi niti enega pristnega odnosa. Nihče izmed njih ne ponudi rešitve v odnosu. Nihče izmed njih namreč ne more nikogar drugega začutiti, se v drugega ne more vživeti, ker nima stika s sabo. Edino, kar ga prebudi v življenje, je groza vojnih razmer. Zunanje okoliščine mu začnejo zrcaliti njegovo notranjost, posameznik se v njih prepozna, ponotranji jih kot svoje in se, ker so te okoliščine izrazito boleče in razdiralne, znajde v najhujši stiski, kar jih opisuje psihoterapevtska literatura. To je stiska raztreščenja jaza, narcistične praznine. »Hodil je s Štefanom in poslušal skupne pridušene stopinje. Še vedno sta hodila v korak, včasih je zvok odmeval zamolklo, včasih pa se je popolnoma zgubil v mehkih tleh. Hodila sta enakomerno in nenehno vzdrževala isto razdaljo. Štefan je delal vedno enake korake,

[10] A. Miller, *Drama je biti otrok*, Tangram, Ljubljana 1992.
[11] E. Kocbek, *Strah in pogum*, Klasje, Ljubljana 1996, 53.
[12] M. Maine, *Father hunger*, Gürze Books, Carlsbad 1991.

Damjanu pa se je zdelo, da ga brez volje posnema. Naenkrat je začutil, da je ujet v ustroj preproste telesne navade, ki mu je bila od nekdaj ljuba, zdaj pa je odkril njeno zavratnost. Izginjal je v podzavestni strasti, tonil je v besne kretnje, vedel je, da ga glušijo in delajo topega.«[14] Morda je to eden najlepših opisov nemega besa, ki razjeda krhki pravi jaz. Če posameznik tega besa ne more občutiti, potem se njegov jaz razkroji. »Branil se je preproste omame in ni mogel nič zoper njo. Vedno bolj ga je razvezavalo, drobil se je in razpadal.« [15]

Najbolj zanimivo pri vseh junakih novel je, da nihče ne čuti jeze, besa, krivice, da se nihče nikoli ne razjezi, nikoli ne preklinja vojne, krutosti, se ne upre medsebojnemu sumničenju in prikrivanju. Vsi igrajo igro zanikanja, leporečja, dvoumnosti, vsi skušajo ohraniti trezno glavo in mirno kri ter se skrivajo za velike ideale in vzvišena čustva, okrog njih pa teče kri in se razrašča sovraštvo. Kje so vsa ta čutenja pri glavnih junakih? Kaj jih zadržuje? Svojega čutenja ne morejo vzeti zares, ne vzamejo ga nase, ampak ga pripišejo okoliščinam. Ali se poistovetijo z zunanjostjo, zaprejo v molk in s tem izognejo sebi, ali pa za svoje čutenje okrivijo zunanjost in odgovornost za svoje čutenje, mišljenje in življenje ločijo od sebe. Tako imamo na eni strani te boleče praznine tip neodločneža, ki se zapre vase in ne vzpostavi nobenega odnosa, zato da se ne bi bilo treba soočiti z jezo, ponižanjem in razvrednotenjem, ki ga čuti otrok-bunker, na drugi pa tip fanatika, ki druge okrivi za svojo nesrečo in pred odnosi in soočenjem s seboj pobegne v togo in povsem mehansko izvrševanje nekih pravil. To naredi junak v noveli Ogenj: »Vi ste bili mladi v srečni dobi, ko je bil svet še navidezno enoten, mi pa živimo svojo mladost v popolnoma razbiti dobi. Vse je razdrobljeno v človeku in izven njega. Prav zato pa si danes mlad človek tem strastneje želi enotnosti vsega, kar obstaja. Naša težnja po enotnem počelu se je spremenila v strast in ta strast se ne more potešiti prej, preden cilj ne bo dosežen.«[16]

Idealizacija preteklosti mu omogoči, da sploh upa stopiti v svet, kjer nastopi kot žrtev razmer. Vse, kar je v njem, doživlja, kot da bi se dogajalo izven njega. Razsutje svojega lažnega jaza, praznino, ki nastopi, ko se podrejo zunanja hierarhična razmerja, skuša rešiti z lojalnostjo do zunanjega gospodarja. Poišče trenutno najmočnejšega zunanjega gospodarja, v tem primeru okupatorja, in slepo sledi njegovim navodilom.

Pravi jaz je tudi pri fanatiku tako globoko potlačen, da čustev dejansko ne doživlja več, zato je v izjemnih razmerah lahko učinkovit in zmožen radikalnih, a mehaničnih dejanj.

---

[13] E. Kocbek, *Strah in pogum*, Klasje, Ljubljana 1996, 181.
[14] N.d., 100.
[15] N.d., 100.
[16] N.d., 129.

Edino, kar lahko posameznika reši pred dokončnim soočenjem in s čimer se izogne sprejemanju odgovornosti za svoje življenje, čutenje in mišljenje, je zavest krivde. Otrok, ki so ga starši kljub skrbi in toplini preslišali, bo razočaranje nad njimi ponotranjil kot svojo krivdo, kar se bo pokazalo ob vsakem novem razočaranju v njegovem odraslem življenju. Močna občutja razočaranja, jeze in besa bo tako tudi v kasnejši dobi interpretiral kot krivdo. Raje bo postal edini hudič v svetu, ki ga vodi angel, kot da bi se moral soočiti s tem, da svet vodi hudič in da položaja ne nadzoruje več, da je vse postalo nepredvidljivo in nevarno. Občutek, da je brez kontrole, je zanj uničujoč. In na tej točki se vzpostavi odnos žrtev-neodločnež in rabelj-fanatik. Na tej točki se začnejo vojne, nasilje, zloraba, odtujenost in se podrejo vse meje človeškosti.

2. Strah pred čustvovanjem

Kateri temeljni afekt, kakšna psihična strukutra omogoča ohraniti odnose žrtev in rabljev? Poglejmo si zaplete novel.

V noveli Blažena krivda se avtor ukvarja z odnosom med dvema mladima borcema, od katerih je eden osumljen izdaje, drugi pa postavljen pred nalogo, da izdajalca likvidira. Stiska je tako huda, da likvidatorja po tem, ko domnevnega izdajalca ustreli, pripelje na rob samomora. Veliko dejanje ga je pripeljalo nazaj v realnost. In kaj je realnost tega junaka?

»Tako brezupen je bil ostanek njegovega življenja, da ga njegove možnosti niso več zanimale. Vse naglice njegovega življenja in čakanja, vsi upa polni trenutki in iščoča tavanja, vse to se je zdaj izteklo v poslednjo uro popolne ravnodušnosti.«[17] Bolečina in groza je bila premočna, da bi jo smel začutiti in prvo občutje, ki ga je bil kasneje sposoben prepoznati, je bil gnus. »Zdelo se mu je, da ga bo razneslo od studa nad samim seboj.«[18]

Pot iz bunkerja vodi v svobodo preko uboja. Junak se odloči pobegniti na svobodo. »Moja predstava se je začela. Pričel se je moj veliki izpit. Prevzelo me je slovesno občutje, slednja mišica je zatrepetala v meni. Čutil sem, da stojim s posebno pomembnostjo sredi noči. Na vse strani je bilo enako nevarno in enako varno. Vedel sem, da živim poslednje trenutke svojega dosedanjega življenja.«[19] Strah je prekrila zavest o lastni pomembnosti in »Roke so ga zgrabile, kakor, da bi bile iz jekla. Stisnil sem ga tako nepričakovano in s tako silo, da sem škrtnil z zobmi. Bil je močan in v drugih okoliščinah ga nikakor ne bi spravil ob tla /.../ Naglo, vendar brez razburjenja sem si oblekel njegov plašč, si obul čevlje in se pokril z nje-

[17] N.d., 111.
[18] N.d., 115.
[19] N.d., 78.

govo čepico.«[20] Junak je bil rešen. »Nihče se ni ganil, vse je mirovalo. Zaslišal sem le srce, ki je do takrat čudovito molčalo. Takrat pa je začelo biti, kakor še nikoli v življenju. Zdelo se mi je, da mi bo skočilo iz prsi. Vse telo je začelo drhteti, oblil me je znoj, noge so se mi zašibile, moral sem se nasloniti. Hkrati me je zagrnilo morje novega življenja, tujega in neznanega. Čas se je ustavil, od vsepovsod so se zazrli vame radovedni obrazi.«[21] In kaj zdaj? »Zdaj tudi vem, da ima pogumni človek isto izhodišče kakor strahopetnež, obema je nevarnost edina resničnost.«[22] Oba lahko čutita samo nevarnost in ne sočutja. Strahopetec v svojem velikem dejanju sreča strah, neodločnež sreča gnus, fanatik strah, ki ga prekrije z mehansko rutino, nihče pa ne sreča drugega. Junaki po opravljenem dejanju postanejo lojalni, vendar dokončno odrezani od drugih. Največ, kar so zmogli poiskati v svetu, so bili odnosi lojalnosti, odnosi rabljev in žrtev.

Odsotnost sočutja in intimnih odnosov zadeva samo jedro narcizma. Strah pred intimo je tema zadnje izmed štirih novel, novele Črna orhideja.

V tej noveli Kocbek opisuje odnos med mladim partizanom in slovenskim dekletom, ki jo zaloti v družbi z nekim nemškim vojakom. Ali je izdajalka ali ne? Je dejansko izdajala partizane ali je njeno izdajstvo samo to, da se je zaljubila v napačnega moškega, v nemškega vojaka in ne v partizana? Je ljubezen nekaj, kar presega vse okvire, ali je vendarle vpeta v nek okvir? Je resnica zunaj ali znotraj, je dekle sumljivo samo zaradi zunanjih okoliščin, samo zato, ker je zdaj vojna, ali je pokvarjeno od znotraj? V odnosu, ki se razvije med glavnima junakoma, se pokaže še ena plat narcizma, strah pred intimnostjo. Ko se pred nemškim letalom skupaj skrijeta pod skalo, Kocbek opisuje prizor takole: »Ujetnica se je zganila in se stisnila k njemu /.../ Gregor se je skušal odmakniti, pa se ni mogel /.../ Glavo je v jezni zadregi odmaknil od nje, kakor da bi hotel pogledati za letalom. Tedaj je občutil v sebi strah. V dušo mu je legla tuja omama. To je bila nejasna groza pred intimnostjo.«[23]

Strah pred intimnostjo je prvi pokazatelj, kje bi se odnos lahko začel, vendar narcis na ta strah odgovori s pobegom, občutkom krivde. Na tej točki vzpostaviti odnos bi namreč pomenilo priznati svojo ranljivost, zaupati drugemu, kar bi hkrati pomenilo izgubiti izključno kontrolo nad situacijo. Glavni junak je postavljen pred izbiro, ali dekle ubije, ali ... In ta druga možnost, ki bi pomenila odnos, je zanj nesprejemljiva, saj bi pomenila odpoved slepi poslušnosti zunanjim pravilom, ki za izdajalca narekujejo smrt. Narcistični svet se sklene. Če bi hotel vstopiti v odnos, bi se mo-

[20] N.d., 78.
[21] N.d., 78-79.
[22] N.d., 79.
[23] N.d., 189.

ral soočiti s svojimi temeljnimi potrebami po varnosti, sprejetosti in ljubljenosti, ki jih je potlačil že v svojem otroštvu in zanj pomenijo grozo, strah in izgubo samega sebe, saj so v otroštvu pomenile izgubo staršev. Tako kot so bile takrat »ubite« te potrebe, je treba zdaj ubiti tistega, ki spominja nanje, ob katerem bi jih bilo treba ponovno doživeti. V trenutku intime, ki je nastal med njima, se partizan odloči dekle ujeti in odpeljati s seboj v taborišče. »Naenkrat je bil utrujen od prisiljenega, nenaravnega vedenja do ujetega dekleta. Njena ujetost sama je bila nenaravna in neskladna z njeno pojavo. Govoril si je: mlado in lepo žensko peljem v pogubo, čuden nemir me spreletava, življenje ima neskončno večji in višji smisel od smrti. Neslišni glas mu je začel mrko odgovarjati: človek šele nastaja, človečnost se počasi razvija iz nečlovečnosti in premagati jo moreš le tako, da si neusmiljen do nje.«[24] Glas strahu pred intimnostjo in pred raztreščenjem jaza je najmočnejši glas narcizma in ta glas v trenutku nemira hitro pripravi veliko parolo, v imenu katere se posameznik lahko izogne soočenju s samim sabo. Lahko bi vspostavil odnos, pa bo raje neusmiljen. Od kod prihaja ta izjemna ranljivost narcistične strukture? »Ranljivost izhaja iz pomanjkanja pozitivnih občutij in afektov: sprejetosti, potrditve, občudovanja, ljubljenosti, željenosti; in relativne moči negativnih občutij in afektov: zavrnitve, nepotrditve, nespoštovanja, zavrženosti, zanemarjenosti.[25] Vsako najmanjše znamenje kritike oziroma zavrnitve vodi do skrajnih reakcij sramu, občutka ponižanja, izgube jaza. Zato je edini način, da lahko posameznik zdrži ob ranljivosti, ki jo vzbudi strah pred intimnostjo, iskanje krivca za to obupno stanje. Krivda zakrije vsa globoka občutja in dvigne zapleten položaj na raven rabljev in žrtev.

Kaj vzdržuje logiko žrtev in rabljev? Kako je mogoče, da posamezniki tičijo v odnosih žrtev in rabljev, iz katerih ni nobenega drugega izhoda kakor smrt? Kocbekove novele opisujejo prav ta krč brezizhodne ujetosti v ambivalenci, nedorečenosti in nejasnosti lastnih občutij, ki pridejo na dan v konfliktnih situacijah. Stiska, ki jo junaki doživljajo, je brezupna, duši jih z nemo grozo, neznosnim trpinčenjem samega sebe in iskanjem odrešilnega dejanja, ki bi sprostilo ta krč dvoumnosti. Nobeden izmed njih ne zdrži negotovosti, zato sanjajo o čudežu, ki jih bo odrešil njihove muke. Njihova muka je namreč v tem, da je njihov pravi jaz tako neizkušen v zunanjem svetu, ker je bil prisiljen ždeti v bunkerju, da preprosto ne čutijo, ne doživljajo barvitosti, nians, globine odnosov in pomena, ampak so sposobni čutiti samo najbolj groba čutenja ponižanja, krivde in groze.

Ko so posamezniki soočeni z zunanjimi okoliščinami, ki so dvoumne, in se tega začnejo tudi zavedati, ni več jasnega zunanjega kriterija, kaj je

[24] N.d., 191.

[25] C. Gostečnik, *Človek v začaranem krogu*, Brat Frančišek in Frančiškanski družinski center, Ljubljana 1997, 137.

prav in kaj ne; sesuje se njihova notranja psihična gotovost. Tedaj postanejo ujetniki lastnih dvomov in se v popolnem nezaupanju drug do drugega, ko so se podrli vsi intimni, prijateljski odnosi, ko nihče več ne zaupa nikomur, oklepajo kakršnekoli rešilne bilke, ki bi jim prinesla odrešitev. Zatekajo se k poslušnosti nekim normam, ki nastajajo sproti.

Kako lahko zvestoba takim pravilom upravičí usmrtitev, ko krivda sploh ni dokazana? Z leporečjem in splošnostjo. »Njena smrt je naša moč in naša rešitev. Prišla je, da nas odreši. Vse nas, tudi tebe, mene še posebej. Ko sem se je z roko dotaknil, je prebudila mojo nemorno slo po nedolžnosti, ne samo po tisti, ki sem jo zapravil v naravi, temveč tudi po tisti, ki sem jo izgubil v zgodovini. Čutim, da mi odjemlje breme in me vrača samemu sebi. Čutim svojo moč, srčnost ostaja moja prva dolžnost.«[26] Kakšen je dialog lojalnosti ob zanikanju groze, ki jo pomeni usmrtitev ljubljene ženske: »Nekaj je Janeza vleklo h Gregorju, čutil je, da bi mu moral nekaj reči, pa ni vedel, kaj. Slutil je Gregorjevo neznano moč in svojo zadrego ob njem. Predanost usodi je dala Gregorju večjo moč kakor njemu njegova preudarnost. Razne misli je izbiral, nazadnje pa je dejal skoraj jezno: 'Danes bo vroče!' Tovariš ga je gledal in se malce začudil: 'Bodi miren Janez, vse bo v redu!' 'Zaupam ti, to sem hotel reči,' je ta odgovoril čez trenutek. 'Obljubil sem ti, da bom storil, kar boš dejal.' 'To bo kmalu.' Za hip sta oba obmolknila. Janez se je zganil in dejal nenadoma: 'Nič mi ne zameri, Gregor!'«[27] Zakaj posameznik ni zmožen uvideti položaja, globokega čutenja in doživljanja, se odloči za površno zvestobo nekim normam, kar ga ne pomiri?

Do tu sežejo odnosi, ki jih lahko vzpostavljamo z zanikanjem čustev jeze, groze, besa in praznine.

Nekaj manjka, manjka temeljno čutenje, ki bi posamezniku omogočilo, da bi v sebi odkril trden kriterij, mejo med dobrim in zlim. S to mejo pa bi lahko vstopil v odnose in jih vzpostavil na globljem nivoju zaupanja in resnice. In to čutenje, ki ga Kocbekovi junaki nikoli ne izrazijo, izrečejo ali vzamejo zares, je jeza, pristno ogorčenje. Brez jeze in ogorčenja, ki bi dajala energijo, s pomočjo katere bi se posameznik lahko odločal, saj se v odnosih ne bi zadovoljil s površnimi odgovori in navideznim razumevanjem, nobeden izmed glavnih junakov ne razreši stiske, ne pokaže smeri. Vsi utonejo, brez stika s seboj in z drugimi.

Jeza je eno najbolj pozitivnih čustev, je energetska podlaga odnosov. Potlačena jeza pa postane najnevarnejši strup, ki onemogoča odnose in jih potiska na raven lojalnosti, kjer ne more biti ne osebe, ne intimnosti, v kateri bi se lahko razkrila resnica situacije in posameznika. Hkrati pa jeza prinaša tudi meje, tveganje osamljenosti, ki je noben od junakov ne tvega.

[26] E. Kocbek, *Strah in pogum*, Klasje, Ljubljana 1996, 214.
[27] N.d., 225.

Sklep

Ločimo lahko dve ravni branja Kocbekovih del: raven dobesednega branja in preigravanja tem krivde, kazni, nedolžnosti in žrtvovanja, rabljev, žrtev, tesnobe, čakanja, nezmožnosti odločanja, ali pa poiščemo skupni imenovalec vseh teh preigravanj in se vprašamo, zakaj se avtor skozi vsa svoja dela sprašuje o krivdi, kako je biti v koži nekoga, ki gleda svet skozi oči rabljev in žrtev?

Temeljno čutenje, ki ga opisuje Kocbek v svojih novelah, je prav ambivalenca, hkratno pozitivno in negativno čutenje do sveta, drugih, z eno besedo, do objekta. Ambivalenca je tudi temeljni pojem relacijske psihoanalize in vogelni kamen preloma s Freudom in njegovim linearnim razumevanjem človeške psihične strukture in nezavednega. Tam, kjer je Freud videl napetost med nagonom smrti in spolnim nagonom, je v resnici odnos. Ambivalenca, temeljna dvojnost psihične strukture, je izhodišče človekovega vstopa v svet, z besedami relacijske teorije bomo temu rekli, da je odnos primarna enota človekove psihične strukture.[28] Osnovna enota opazovanja človekove psihične strukture torej ni posameznik, temveč odnos, družina. Globinsko vzdušje v družini pa je tisto vzdušje, ki ga bo otrok povzel v svoji notranjosti in ga iskal v kasnejših odnosih. V družini, kjer so jeza in druga negativna čutenja zanikana in potlačena, bo eden od otrok, tisti, ki bo najmočneje zaznal to prikrito ali odkrito napetost, začel to napetost izražati z neprimernim vedenjem, identificiral se bo s to napetostjo, posrkal jo bo vase in ker bo stiska, ki jo bo ta razkol med čustvi in dejanji prinesel zanj, nevzdržna, se bo naredil za krivca te stiske, začel jo bo udejanjati.[29] S tem bo dobil občutek, da položaj obvladuje, hkrati pa se bo razklala njegova psihična struktura, dojemanje sveta, doživljanje, saj bo ves v službi zunanje napetosti ter bo za uravnotežanje sistema žrtvoval svojo iniciativo, svoje čutenje, mišljenje in dojemanje. »Namesto da bi čutil to, kar čuti, bo začel čutiti to, kar mu bodo drugi rekli, da mora čutiti, namesto da bi mislil to, kar misli, bo mislil to, kar mu bodo drugi rekli, da mora misliti.«[30] Družina bo, zato da bo ohranila ravnotežje, tega otroka žrtvovala, nanj se bo zlil ves bes sistema, sistem bo tako varen in miren, otrok pa bo postal grešni kozel. In prav to se je ob izidu novel zgodilo Kocbeku. Ko je njegovo vztrajanje v izražanju stiske, ki se v zgodovini ni razrešila, začelo ovirati sistem v njegovem ravnotežju in ko je ta drža začela zahtevati spremembo sistema, soočenje s potlačenim nezadovoljstvom, razočaranjem jezo in ponižanjem, ga je sistem zavrgel. Ta čustva

[28] K. Kompan-Erzar, *Človek kot bitje odnosov,* Doktorsko delo, Ljubljana 1999.

[29] C. Gostečnik, *Človek v začaranem krogu,* brat Frančišek in Frančiškanski družinski center, Ljubljana 1997.

[30] N.d., 186.

pa bodo ostala spojena s Kocbekovo osebo, ker jih nikoli ni zapisal. Ostala bodo skrita v vzdušju, ki ga vzbudijo junaki njegovih novel.

Pravo, pristno sočutje, ki ga med junaki novel ni, je prav tisto sočutje, ki ga pogrešamo tudi v interpretacijah in kritikah Kocbekovega življenja in dela. Šele sočutje bi namreč razbilo mite o enovitih junakih in omogočilo preseganje pomilovanja ter idealiziranja avtorja. Hkrati pa bi nam odprlo pogled na tisto manj prijetno, narcistično plat, ki je v vsakem izmed nas.

Povzetek: **Katarina Kompan Erzar, Strah in pogum narcističnega sveta**

V noveli *Strah in pogum* je prikazan narcistični način čustvovanja in dojemanja sveta. Narcizem pomeni nesposobnost sočutja do sebe in drugih. Kocbek je v novelah z vso pretanjenostjo dobrega poznavalca narcistične ranjenosti, prikazal vojne razmere skozi psihično strukturo posameznikov, ki so vojno prepoznali kot trenutek za uresničenje vseh svojih do takrat spečih potencialov, poguma, moči in drznosti. To so ljudje, ki so v vojno že stopili vsi razžrti od notranje praznine, groze, strahu in osamljenosti. Vsa ta občutja pa so bila do takrat zanikana in potlačena, ter projecirana navzven, v razmere, ki so porušile vse stare strukture odnosov. Ko je čutenje tako globoko zablokirano, potlačeno in zanikano, šele groza in teror vojne za posameznika postane tisto stanje, v katerem se lahko začuti in prebudi. In prav ta odsotnost vsakršnega sočutja v novelah vzbuja v nas sočutje in spoštovanje do njihovega avtorja.

Ključne besede: narcizem, narcistična osebnost, psihologija, psihoanaliza, odnosnost, strah, sočutje, literatura.

Summary: **Katarina Kompan Erzar, Fear and Courage of Narcistic World**

Edvard Kocbek's short stories *Fear and Courage* are one of the most complete descriptions of the narcistic way of feeling and understanding the world. Narcism is an inability of empathizing with oneself and with others. In his short stories Kocbek with a great subtlety of somebody who knows much about narcist wounds showed war conditions through the inner psychological structure of individuals recognizing war as a moment to realize all their hitherto dormant potentials, courage, power and daring. These individuals already entered the war consumed by inner emptiness, horror, fear and loneliness. Yet up to then, all these feelings had been denied, suppressed and projected outwards, into conditions destroying all old relational structures. Once feelings are so deeply blocked, suppressed

and denied, only the horror and the terror of the war enables the individual to feel something and to wake up. And just this nonaddressed lack of any empathy in the short stories makes us empathize with the author and respect him.

Key words: narcism, narcistic personality, psychology, psychoanalysis, mutual relations, fear, empathy, literature.

Pregledni znanstveni članek (10.2) UDK 37.01.000.282

France Škrabl

Nastanek in razvoj pedagogike religije

Religiozna vzgoja je stara toliko, kolikor so stare posamezne religije, vendar pa je znanstveno razmišljanje o njej - pedagogika religije - nastala šele v novejšem času. Človeka obravnava kot *ens religiosum* in kot *ens educandum.* Kot znanost se ukvarja predvsem s tistimi pojavi in oblikami religioznega, ki človeku pomagajo pri njegovem *počlovečenju, samouresničenju in najdenju smisla življenja.*[1] Kjer je krščanstvo religija okolja, je samo po sebi umevno, da se pedagogika religije v prvi vrsti ukvarja s teorijo katoliške religiozne vzgoje in izobraževanja. Kajti človek živi le eno religijo, ki ga s svojimi vrednotami tudi v življenju usmerja.

Ker postaja religiozna vzgoja danes vedno bolj potrebna in hkrati zahtevna, morajo biti njeni izvajalci zrele osebnosti in morajo biti strokovno dobro usposobljeni za to delo. To tudi razlog, da pedagogika religije kot znanost dobiva vedno več prostora na teoloških fakultetah in religioznopedagoških inštititutih, ki svoje študente pripravljajo za religioznopedagoško delovanje.

Za vsako znanstveno disciplino velja, da je njena sedanja oblika v odločilni meri zgodovinsko pogojena. To je velja tudi za pedagogiko religije. Zato bomo tudi tukaj najprej na kratko obravnavali zgodovinski razvoj religiozne oz. krščanske vzgoje, potem pa nastanek in razvoj pedagogike religije, razlikovanje med župnijsko katehezo in religioznim poukom v šoli, ki je dalo razvoju pedagogike religije še poseben zagon, ter predmet pedagogike religije kot znanosti.

1. Žarišča religioznopedagoške zgodovine

1.1. Prvotna Cerkev

Od vsega začetka spada oznanjevanje vere oz. krščanski pouk k temeljnim nalogam Cerkve. Krščanski pouk je bil v prvotni Cerkvi namenjen v prvi vrsti odraslim kandidatom za krst, t. j. tistim osebam, ki so imele namen postati kristjani. Zanje je bil uveden triletni čas za poučevanja in

[1] Prim. H. Schrödter, *Die Religion der Religionspädagogik. Untersuchung zu einem vielgebrauchten Begriff und seiner Rolle für die Praxis,* Benziger, Zürich-Einsiedeln-Köln 1975.

prizkušnje; imenoval se je katehumenat.[2] *Avguštin iz Hipona* (354 do 430) je eden prvih, ki je napisal teološka in pedagoškokatehetska razmišljanja o uvajanju v krščanstvo. Ta razmišljanja so objavljena v njegovi knjigi *De catechizandis rudibus,* okrog 401. po Kr.[3]

1.2. Srednji vek

V srednjem veku ni bilo nobene ustanove, ki bi se lahko primerjala s katehumenatom. Država, znanost in družba so bili pod močnim vplivom Cerkve in katoliške vere. Ker je bilo takrat okolje krščansko, je bil to čas močne verske socializacije, saj je bilo okolje odločilni dejavnik pri verski vzgoji. Takrat se je izobraževalo zelo malo otrok. Obisk samostanskih šol je bil marsikje privilegij le plemiških otrok. Splošna verska in krščanska socializacija je zadostovala za večino ljudi, razen za tiste, ki so želeli vstopiti v redovniški poklic.[4]

V srednjem veku je vera bila vera dejanj, konkretnega sodelovanja pri liturgiji, prakticiranja verskih običajev in ljudskih pobožnosti. Senčna stran tega časa pa je bilo zelo razširjeno versko neznanje, ne samo med verniki, ampak tudi med duhovniki. Vse to pa je negativno vplivalo na etično življenje in prav v tem pojavu je treba iskati prve vzroke za reformacijo.[5]

1.3. Spodbude tridentinskega koncila

Odgovor na reformacijo je bil tridentiski koncil (1545-1563), ki je bil v službi prenove Cerkve in je dal smernice praktično za 400 let njenega življenja in delovanja. Koncil je dal spodbude za intenzivnejšo katehetsko dejavnost in za sestavljanje katekizmov, ki so bili skozi stoletja učinkovito sredstvo proti verskemu neznanju. Po naročilu tega koncila je že leta 1566 izšel *Rimski katekizem* (*Catechismus Romanus*),[6] ki je bil delovni pripomoček za duhovnike pri krščanskem nauku. Poleg tega katekizma pa je imel velik vpliv v Cerkvi tudi katekizem jezuita *Petra Kanizija* (1521-1597). To je bil čas, ko se je zelo poudarjalo versko znanje. Tega pa ni težko razumeti, če imamo pred očmi, da so katekizmi lahko predpostavljali

---

[2] Prim. F. Škrabl, *Kratek zgodovinski pregled krstne pastorale in kateheze,* v: Pedagoško katehetski inštitut na TF, *Krstna kateheza - temelj vere. 26. katehetski teden - zbornik,* SKS, Ljubljana 1996, 9-33 in G. Groppo, *Katehumenat v prvi Cerkvi,* v: F. Škrabl (ur.), *Katehetsko-pedagoški leksikon (KPL),* Katehetski center-Knjižice, Ljubljana 1992, 298-301.

[3] Prim. W. Bartholomäus, *Einführung in die Religionspädagogik,* Kösel Verlag, München 1983, 2-3.

[4] Prim. G. Groppo, *Srednji vek,* v: F. Škrabl (ur.), *KPL,* n.d., 625-629.

[5] Prim. W. Bartholomäus, n.d., 7-13.

[6] Prim. L. Resines, *Rimski katekizem, v:* F. Škrabl (ur.), *KPL,* n.d., 571-572.

krščansko okolje, zanimanje ljudi za vero in versko usmerjenost v življenju. Katekizem je rabil duhovnikom, da so poglabljali svoje versko znanje, hkrati pa so ga uporabljali pri svojem oznanjevalnem delu. Preprosti ljudje pa ga skoraj niso mogli uporabljati, saj jih takrat od 80 do 90 % ni znalo brati in pisati. Temu stanju je bila prilagojena tudi sestava katekizmov: sistem vprašanj in odgovorov. Tu se opazi vpliv srednjeveške priprave na spoved. Od nje je večina katekizmov sprejela tudi obliko: razlaga apostolske vere, očenaš, zakramenti in deset Božjih zapovedi.[7]

1.4. Razsvetljenstvo

Tudi v času razsvetljenstva je bil pouk katekizma prevladujoča oblika krščanskega pouka. Toda v tem času so se pojavile že prve težave. Duhovniki so pri svojem pastoralnem in katehetskem delu naleteli na ljudi, ki niso imeli več srednjeveške duhovne kulture ter verske in cerkvene naravnanosti, kar je povzročalo napetosti. Posebno se je to začutilo pri nastajanju šolskega sistema, ki je bil v začetku popolnoma pod vplivom Cerkve, korak za korakom pa je prehajal v državne roke. Že pred reformacijo, v 13. stol., so ponekod po Evropi nastale prve državne meščanske šole. V habsburških deželah, v katere smo takrat spadali tudi Slovenci, pa se je s terezijansko šolsko uredbo *l. 1774 uvedla splošna šolska obveznost,* ki je v duhu razsvetljenstva imela močan vpliv na izobraževanje in vzgojo ljudi. Istega leta je cesarica Marija Terezija v skladu z »Osnutkom boljše ureditve teoloških šol«, ki ga je pripravil *Stephan Rautenstrauch* (1734-1785), na Dunaju ustanovila prvo stolico za pastoralno teologijo. Nastanek te stolice in vede pa je tesno povezan z duhovno naravnanostjo razsvetljenstva, za katerega je značilna usmeritev v tostranstvo, kozmopolitizem, strpnost, pedagoški entuziazem, torej predvsem antropološka temeljna naravnanost.

V znanosti dobiva sedaj večjo težo obravnavanje »naravne religije« kot posebna vprašanja posameznih konfesij (nasprotno kot v času protireformacije). V tem času so si prizadevali, da bi našli izhod iz človeške nezrelosti preko »razuma - religije«, ki presega posamezne konfesionalne religije (Kant). Zanimivo je, da je prav v tem obdobju nastala povezava med pedagogiko in religijo. Z dejavno vzgojo se je želelo doseči popolno stanje posameznika in družbe. V vzgojno službo je bila pritegnjena tudi religija. Ta razvoj pa ni mogel iti brez sledi mimo Cerkve in verskega pouka. Posledica je bila prestavitev verouka iz cerkvenih v šolske prostore in spreminjanje verouka v šolski predmet. Novi verouk se je moral prilagoditi položaju drugih predmetov. V njegovi vsebini je bila posebno poudarjena meščanska etika in »naravna religija«. Zaradi racionalistične

[7] Prim. W. Bartholomäus, n.d., 17-18.

naravnanosti te dobe je bil verouk usmerjen racionalistično in se je omejeval na šolski pouk. Tudi izraza verouk in veroučitelj izhajata iz tistega časa, nadomestila sta do takrat uporabljana izraza: kateheza in katehet. Iz racionalističnih razlogov se je teorija verskega pouka ukvarjala včasih samo z vprašanji šolskega verouka.

Pedagogi religije so v času razsvetljenstva zaradi tesne povezanosti med Cerkvijo in državo imeli močan vpliv na teorijo in prakso celotnega šolskega in vzgojnega sistema. Tukaj bom navedel tiste, ki so imeli po mnenju graškega profesorja E. J. Korherrja[8] v takratni Avstriji, kamor so spadale tudi slovenske dežele, največji vpliv:

Opat *Johann Ignaz Felbiger* (+ 1778), doma iz Sagana v Šleziji, je po naročilu Marije Terezije kot vodja nemškega šolstva v Avstriji pripravil *Allgemeine Schulordnung für die deutschen Normal- Haupt- und Trivialschulen* (1774) in z njim zakoličil avstrijski šolski sistem.[9] Felbiger je pisec številnih verskih knjig, začetnik lastne veroučne metode in izdajatelj katehetskih del. Redko so bili pisci religioznopedagoških del »samo« pedagogi religije, večkrat so opravljali tudi drugo delo.

Opat *Franz Rautenstrauch* (+ 1785), izdajatelj učnih načrtov, je napravil pedagogiko religije (kot katehetiko) za univerzitetno disciplino; pomemben je bil tudi za izobraževanje kmetov. Njegovo delovanje se je odražalo tudi v tedanjih slovenskih deželah.

Franz *Mihael Vierthaler* (+ 1827), nadzornik salzburških šol, učitelj pedagogike na univerzi v Salzburgu, ravnatelj salzburške in pozneje dunajske sirotišnice, je leta 1791 uvedel pedagogiko religije na univerzo v Salzburgu. Iz njegovega predavateljskega dela je nastala knjiga *Geist der Sokratik* (1793).

Racionalistično usmerjen verouk je imel svoj vpliv na ljudi in njihovo vero. Čustvena razsežnost verovanja je stopila v ozadje, okrepila pa se je racionalna. To pa je imelo posledice tudi v vsakdanjem življenju.

1.5. Pedagogika religije v 19. stoletju

V prvi polovici 19. stol. je nastalo cerkveno gibanje, ki ga navadno imenujemo *neosholastika.* Vračalo se je v srednjeveško sholastiko (predvsem na Tomaža Akvinskega) in je razvijalo sholastično metodo. Posebno je odklanjalo izsledke zgodovinskih in empiričnih ved in se oslanjalo predvsem na tradicionalna stališča. V skladu s tem gibanjem je nastala tudi

[8] Prim. E. J. Korherr, *Religionspädagogik* ,Österreichischer Bundesverlag, Wien 1974, 6-7.

[9] Prim. E. Paul, *Felbiger, Ignaz von, v:* F. Škrabl (ur.), *KPL,* n.d. 180-181. Ta šolski sistem je usmerjal tudi šolski sistem v slovenskih deželah in je imel daljnosežne posledice za slovenski kulturni razvoj, prim tudi V. Dermota, *Splošna šolska obveznost in slovenski katekizmi,* v: F. Škrabl (ur.), *KPL,* n.d., 606.

neosholastična katehetika, ki je veljala kot uporabna znanost dogmatike. V tem duhu je nastal tudi katekizem *Josepha Deharba (1847).* Pri verouku je bilo potrebno dogmatične vsebine posredovati učencem brez izgube bistva. V ospredju je bila jasnost in dogmatična pravilnost katehetske vsebine. S takim poukom, ki je bil povezan s krščanskim ozračjem naj bi se otroci usposobili za krščansko življenje.

Gledano z današnjega stališča je imela avtoritarna oblika katehetskega pouka v tistem času korenine v razlikovanju med učečo in poslušajočo Cerkvijo. Učečo Cerkev je predstavljala duhovnikova oz. katehetova avtoriteta, ki naj bi ponazarjala avtoriteto Božjega razodetja in Cerkve kot oskrbnice tega razodetja. Poslušajoča Cerkev pa so bili učenci, ki so se morali učiti verouk na pamet, da bi si tako prisvojili večne resnice. Razvojnopsihološki in verski položaj učencev se je komaj upošteval. Tudi verska vzgoja zunaj šole, t. j. v družini, v župniji, na to ni bila pozorna. Verouk je veljal za del dušnega pastirstva. Tukaj navajamo samo nekatere bolj znane pedagoge religije tistega časa, t.j. tiste, ki zadevajo tudi slovenske dežele.

Augustin Gruber (+ 1835) je bil od l. 1796 veroučitelj in vodja dunajske normalke sv. Ane. Od 1802 je kot vladni in dvorni svetnik imel velik vpliv na šolstvo, od l. 1816 do 1823 in od 1824 do 1835 je bil salzburški knezoškof in pisec pedagoških in katehetskih del. Čeprav je bil po rodu Nemec, se je kot ljubljanski škof naučil slovenščine in je podpiral uveljavitev slovenščine v šoli in tiskani besedi.[10] Njegove kateheze so uporabljali tudi slovenski veroučitelji. Naslonil se je na Avguštinova dela in je v nasprotju z razsvetljenci močno poudarjal razodetje in Sv. pismo kot temelj verouka. Tudi pedagoška dela mariborskega škofa *bl. Antona Martina Slomška* (+1862) so bila za oblikovanje verouka med Slovenci v tistem času odločilnega pomena. Slomšek sicer ni toliko znan kot veroučitelj, ampak kot šolnik in vzgojitelj. Pri svojem delu je znal duhovnost vključiti v šolsko delo in ljudsko vzgojo. S svojimi spisi in nagovori je močno vplival na verouk ne samo v svoji škofiji, ampak tudi v drugih slovenskih deželah. To velja še posebno za njegovo *metodiko* v priročniku za nedeljsko šolo *Blaže in Nežica v nedeljski šoli.*

Ko je bil spiritual v celovškem bogoslovnem semenišču, je tam poučeval katehetiko in pedagogiko. Ohranjen je zvezek zapiskov *Einleitung zur Katechetik,* 1825, ki ga je uporabljal pri predavanjih katehetike. Kot škof v Št. Andražu je v škofijski okrožnici objavil odlok o katehezi odraslih *Ordnung der Kirchenkatechese für Erwachsene mit praktischen Anwendung nach der Ordnung des Katechismus mit Benützung eines gut zu wählenden Handbuches mit Frag- und Antworten.* S tem je v svoji škofiji

[10] Prim. F. Dolinar, *Gruber, Avguštin,* v: M. Javornik (ur.), *Enciklopedija Slovenije (ES), 3. zv.*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1989, 400.

uvedel samostojno katehezo odraslih, ločeno od drugih pastoralnih dejavnosti. Že takrat je čutil potrebo po vseživljenjskem verskem izobraževanju ljudi. Slomšek je tudi v Mariboru spodbujal veroučitelje k resni pripravi na verouk. O tem govori obvestilo *Weisung über die Abhaltung von Kirchenkatechese.*[11]

Tudi Slomšek je bil zadržan do razsvetljenske pedagogike, zlasti pa je nasprotoval zahtevam, ki jih je po l. 1848 skušalo v šoli uveljaviti liberalno meščanstvo, da bi osnovna šola postala stvar laične države. Poživljal je vzgojo v šoli, poudarjal vlogo razuma in čustev ter z uvajanjem petja napravil šolo privlačnejšo. Po naročilu šolskega ministra L. Thuna je s sodelavci za dvojezične šole pripravil 10 učbenikov med katerimi so tudi katekizmi.[12] Domnevno je okrog l. 1851 sestavil tudi dva priročnika za veroučitelje *Navod v popoldanski krščanski nauk* in *Navod od Katekizma kerščanske katoliške vere.*

Johann Michael Leonhard (+ 1863) je po osemnajstletni dejavnosti kot šolski nadzornik in referent za ljudske šole v študijski dvorni komisiji postal škof v St. Pöltnu, pozneje pa je bil vojaški vikar. Razvijal je bogato religioznopedagoško publicistično dejavnost, pri kateri se je naslanjal na Sveto pismo. Soočal se je tudi z idejami Jeana Jacquesa Rousseauja (+1778). (Ukvarjal pa se je tudi z dobrodelnostjo in je veliko prispeval za gluhonemnico v Ljubljani.)

Religioznopedagoških vprašanj v 19. stol. ne obravnavajo samo teologi, ampak tudi nekateri pedagogi. Takšen primer je knjiga *Über Religion und religiöse Menschenbildung* (Planen 1855) liberalnega ravnatelja dunajskega učilišča in urednika revije *Paedagogium Friedricha Dittesa* (+1896).

1.6. Reformnopedagoška stremljenja

Ob koncu 19. stol. pa so zaznavna tudi reformna stremljenja. Njihov cilj je bil uporaba pedagoških in psiholoških spoznanj tudi pri verouku. L. 1889 se je prvič pojavil izraz *pedagogika religije. M. Reischle* v svojem razmišljanju o filozofiji religije oziroma o religijskih vedah piše: »Na podoben način lahko dodamo vedam o religiji še pedagogiko religije (Religionsunspaedagogik) ali religijsko tehniko (Religionstechnik)«.[13]

---

[11] Prim. J. Ambrožič, *Slomšek, Anton Martin, v:* F. Škrabl (ur.), *KPL*, n.d., 605-606.

[12] Prim. F. Dolinar in M. Turnšek, *Slomšek, Anton Martin*, v: D. Voglar (ur.), *ES, 11. zv.*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1997, 150.

[13] M. Reischle, *Die Frage nach dem Wesen der Religion. Grundlegung einer Methodologie der Religionsphilosophie*, Freiburg 1889, 11. Več o nastanku pedagogike religije glej: Ch. Grethlein, *Religionspädagogik*, Walter der Gruyter, Berlin, New York 1998, 41-48.

Pedagogika religije se začne bolj pogosto omenjati v začetku 20. stol. predvsem v nemških deželah,[14] in to v zvezi z uporabo psiholoških oziroma didaktičnih novosti na področju teorije in prakse šolskega religioznega pouka. Kot znanost pa se začne oblikovati tedaj, ko se začne teoretično razmišljanje o religioznem pouku v šoli osamosvajati in počasi oddaljevati od katehetike.[15]

V letih od 1900 do 1932 se pojavlja pedagoško reformno gibanje,[16] ki se usmerja na otroka in njegov naravni razvoj v skupnosti in po skupnosti (Maria Montessori, Peter Petersen, Heinrich Lietz, Friedrich E. Förster), kar je imelo vpliv tudi na religiozni pouk v šoli.

Za razvoj pedagogike religije sta še na poseben način zaslužna *Heinrich Stieglitz* (1868-1920) in *Joseph Göttler* (1874-1935).[17] Stiglietz je od l. 1905 prirejal münchenske katehetske tečaje, s katerimi je metodološko-didaktično usposabljal veroučitelje, ki so bili takrat večinoma duhovniki. Stieglitz je sodeloval tudi pri razvoju reformnopedagoško navdihnjene Münchenske metode verouka. Pri tem je šlo za konkretno pomoč pri načrtovanju in pri sami izvedbi verouka.

Joseph Göttler se je med prvimi lotil religioznopedagoških vprašanj na znanstven način in lahko velja za ustanovitelja znanstvene pedagogike religije. Zelo si je prizadeval za odpiranje katehetike do psihologije in pedagogike. To odpiranje je še posebno pospeševal hiter razvoj psihologije in pedagogike ob koncu 19. stol. Göttler je bil poleg tega več kot dvajset let (1909-1930) izdajatelj nemškega katehetskega lista *Katechetische Blätter,* ki je od leta 1900 povezovalni organ *Nemškega katehetskega društva.*

Vključevanje psiholoških in pedagoških spoznanj v katehetiko ob koncu 19. stol. in v začetku 20. stol. je privedlo do vprašanja metode dela. Psihološka spoznanja *J. F. Herbarta, T. Zillerja in W. Reina* so bila poenostavljena in uporabljena pri nastanku t. i. Münhenske metode. Izhodišče kateheze mora biti nazornost in ne abstraktno besedilo neosholastičnega katekizma. Pri tem gre za nagovor razuma, čustev in volje otrok. Poleg receptivnega pa je treba hkrati poudariti tudi aktivni vidik. Od l. 1898 so se zagovorniki te metode naslonili na uglednega katoliškega pedagoga O. Willmanna (1839-1920) ter se oprijeli njegove didaktike. Willmann je svetoval, da bi pet formalnih stopenj, kot jih je opisal T. Ziller, skrčil na tri, pri čemer bi se izvirne Herbartove ideje spremenile. Shema je takšna: predstavitev, razlaga, sinteza in aplikacija.[18]

---

[14] Prim. H. Schiling, *Grundlagen der Religionspädagogik. Zun Verhältnis von Theologie und Eriziehungswissenschaft,* Patmos Verlag, Düsseldorf 1970, 60.

[15] Prim. A. Exeler, *Katechese und Paedagogik: Das Problem der Eincheit von Glaubenserfahrung und Menschsein,* v: *Concilium* 8 (1970) 3, 162-166.

[16] Prim. W. Bartholomäus, n.d., 44-46.

[17] Prim. W. Simon, *Göttler, Joseph,* v: F. Škrabl (ur.), *KPL,* n. d., 197-198.

[18] Prim. U. Gianetto, *Münchenska metoda,* v: F, Škrabl (ur.), *KPL, n.d., 421-422.*

S psihološko utemeljeno Münchensko metodo, ki jo je sprejela tudi katehetika, se je verouk vključil v šolsko in pedagoško področje. Psihologija in pedagogika sta sprejeti kot pomožni vedi pri religioznem pouku. Religiozni pouk je dobival vedno večjo vzgojno dimenzijo. To je še posebno zagovarjal Joseph Götller, ki je bil pod močnim vplivom Försterja. To pa je tudi katehetiki vedno bolj odpiralo pedagoška vprašanja. Metoda religioznega pouka je izhajala iz vzgojne vede in verouk je postajal vedno bolj vzgojni predmet. V okviru katehetike so vero in življenje tesno povezali z vzgojo in religijo, kar je spodbudilo hitrejši razvoj pedagogike religije.[19]

Reformnopedagoško gibanje je dalo značilnost in slog pedagogiki religije v začetku 20. stol. Za cilj verske vzgoje in pouka je imelo povezanost med verskim znanjem in versko prakso. Poleg tega pa je poudarjalo odprtost do sveta in pripravljenost za pogovor s psihologijo in pedagogiko.

Veroučitelji in profesorji, ki so delovali na religioznopedagoškem področju, so l. 1887 ustanovili *Nemško katehetsko društvo* in l. 1912 priredili kongres na Dunaju, l.1928 v Münchnu in po drugi svetovni vojni, l. 1983, v Freiburgu.

Religioznopedagoški razvoj v Nemčij in Avstriji je imel pozitivne posledice tudi za slovenske dežele. Kongresov so se udeleževali tudi slovenski veroučitelji. In že leta 1907 je bilo tudi v Ljubljani ustanovoljeno *Slovensko katehetsko društvo*, za mariborsko škofijo pa l. 1920.

1.7. Kerigmatični verouk

Pri verouku je bil doslej poudarek na metodi, okrog l. 1933 pa poudarek prehaja na snov, na bistvene vsebine krščanskega oznanjevanja (kerigma = oznanjevanje) in si prizadeva za posredovanje celotnega oznanila. To obliko verouka je spodbujalo t. i. formalnokatehetično oz. formalnokerigmatično gibanje, ki ga je vodil innsbruški profesor *Josef Andreas Jungmann* (+ 1975). Za cilj je imelo reformo verouka predvsem na vsebinskem področju.[20]

Kerigmatično zasnovan verouk je bil posebno pozoren na zakramente (še posebno na pokoro in evharistijo), liturgijo in na določene svetopisemske téme npr. na Jezusa Kristusa, Božje kraljestvo ipd.[21]

Ta oblika verouka hoče biti oznanjevanje Cerkve v šoli. Želi biti šolska kateheza v pomenu nekdanjega katehumenata. Zato se v tem obdobju raje govori o katehetih kot o veroučiteljih, bolj se poudarja katehetika kot pedagogika religije. Cilj tega verouka je takšno oznanjevanje vere,

[19] Prim. H. Schilling, *n.d.*, 60.

[20] Prim. M. Pranjić, *Jungmann, Joseph Andreas, v*: F. Škrabl (ur.), *KPL*, n. d., 263-264.

[21] Prim. J. A. Jungmann, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Pustet, Regensburg 1936.

da bo ta dejavna v vsakdanjem življenju.[22] Poleg samega katekizma so poučevali tudi svetopisemske, liturgične in zgodovinskoodrešenjske téme.

Kerigmatični verouk je z ene strani kakovostno presegal neosholastični verouk, z druge pa je zanemarjal reformnopedagoške metode. V ospredju je bilo veselo oznanilo in katehet je bil predvsem oznanjevalec. Od učencev so pričakovali, da bodo oznanilo hvaležno sprejemali.

Obe reformni gibanji sta vplivali na razvoj pedagogike religije in katehetike v Evropi še dolgo po 2. svetovni vojni. Formalnokerigmatično gibanje je prišlo v Slovenijo s t. i. Pogačnikovimi katekizmi, ki so bili prirejeni po nemškem katekizmu iz l. 1955.[23]

1.8. Hermenevtičen verouk

Ker je postal kerigmatsko usmerjen verouk preveč zahteven za učence, ki niso imeli krščanske vzgoje v družini, so okrog l. 1960 ponekod v Evropi, posebno v Avstriji in Nemčiji, začeli uvajati hermenevtičen verouk (hermenevtika = razlaganje, interpretacija). Ta verouk si je prizadeval interpretirati pomembnejša besedila krščanske tradicije, predvsem Sveto pismo. Z zgodovinskokritično eksegezo naj bi dobil znanstveni značaj. Katehet ni več oznanjevalec, ampak *razlagalec*. Ta usmeritev verouka pa ni trajala dolgo. Izkazalo se je, da svetopisemska besedila ne dajejo neposrednih odgovorov na vprašanja družbenega razvoja ali smisla življenja. Vsekakor pa je ta usmeritev dala zagon, da so se marsikje začeli pri verouku bolj poglobljeno ukvarjati s svetopisemskimi vsebinami.[24]

2. Župnijska kateheza in religiozni pouk v šoli

2.1. Razlikovanje med župnijsko katehezo in religioznim poukom v šoli

Do okrog l. 1968 je bil verouk v šoli v večini evropskih šol kerigmatično ali hermenevtično usmerjen verouk. V obeh primerih je želel biti neke vrste kateheza. Takšna usmeritev pa je že okrog leta 1965 začela povzročati težave, ker se je verski položaj učencev v Evropi spremenil.[25] Družina in družba sta postali vedno bolj sekularizirani in učenci niso imeli več pri-

[22] Prim. J. Goldbrunner, *Zur Methodik des modernen Religionsunterricht*, v: Katechetische Blätter (KB) 82 (1957), 485-496.

[23] Prim. *Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands*, Herder, Freiburg 1955.

[24] Prim. W. Langer, *Schriftauslegung im Unterricht*, Benzinger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1968 in G. Stachel, *Der Bibelunterricht. Grudlagen und Beispiele*, Benzinger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967.

merne dispozicije za takšen pouk. To pa je spodbudilo intenzivno razmišljanje o njegovi prihodnosti. Pojavljala so se zelo različna mnenja, od najbolj umirjenih do najbolj skrajnih. Mnogi so iskali pomoč v pedagogiki, toda ta ni mogla več biti enotni sogovornik, ker se je že pred tem razcepila na različne teorije in smeri. Poglavitno delo je pri tem opravila pedagogika religije. Čeprav je bila v 60. letih še v vlogi »učenca«, ki je sprejemal spoznanja antropoloških ved, je prevzela v roke ključno vlogo pri novi usmeritvi verouka v šoli. (Če se spomnimo takratnih katehetskih tečajev na Mirenskem Gradu pri Gorici, vemo, kakšne vroče debate so bile tudi pri nas o antropoloških vedah.) L. 1968 so pedagogi religije v Nemčiji izdelali nov veroučni načrt, imenovan *Rahmenplan*.[26] Tega so že l. 1970 dopolnili in izboljšali ter ga izdali pod novim nazivom *Zielfelderplan*.[27] Ta je močno vplival skoraj na vse evropske države in njegove usmeritve v različicah še danes usmerjajo religiozni pouk v šolah. (Po tem načrtu so bili prirejene tudi veroučne knjige za 5., 6., 7. in 8. razred, ki jih ponekod v Sloveniji še danes uporabljajo.)

Z novim učnim načrtom v Nemčiji je religiozni pouk l. 1968 dobil korelacijskodidaktično usmeritev,[28] ki je ustrezala tedanjim razmeram. Istega leta je prišlo tudi v praksi do razlikovanja med šolskim veroukom in župnijsko katehezo.

O verouku v šoli je razpravljala tudi Nemška sinoda (1970-1974),[29] ki je dokončno razmejila župnijsko katehezo in religiozni pouk v šoli. Sinodalne sklepe o religioznem pouku v šoli najdemo v sinodalni listini *Religiozni pouk v šoli* (1974). Ti sklepi dajejo nekaj smernic, ki so aktualne še danes:

- Religiozni pouk v šoli je treba utemeljiti teološko in pedagoško.
- Župnijska kateheza in religiozni pouk v šoli imata različne naloge.
- Pri religioznem pouku v šoli je treba upoštevati različne položaje učencev.

---

[25] Prim. K. Wegenast, *Verkündigung oder Information*, v: N. Schneider *(ur.), Religionsunterricht - Konflikte und Konzepte. Beiträge zu einer neuen Praxis*, Fuche Verlag - Kösel Verlag, Hamburg und München 1971, 83-84.

[26] Prim. *Rahmenplan für die Glaubensunterweisung - mit Plänen für das 1.-10. Schuljahr.* Izd. Katholische Bischöfe Deutschlands durch den Deutschen Katecheten Verein, München 1967.

[27] Deutscher Katecheten Verein - Bischöfliche Hauptstelle für Schule und Erziehung (iz.), *Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht der Schuljahre 5-10 (Sekundarstufe I). Grundlegung*, München 1973; G. Miller, *Zielfelderplan*, v: F. Škrabl (ur.), *KPL*, n.d., 747-748.

[28] Prim. J. Werbick, *Wahrheit, die dem Menschen gut tut. Zur Diskussion um die Korrelationsdidaktik, v: KB* 110 (1985), 326-336.

[29] Prim. *Religionsunterricht in der Schule*, v: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversamlung. Offizielle Gesamtausgabe I.*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1985.

- Religiozni pouk v šoli mora upoštevati krščansko izročilo in probleme ter izkušnje današnjih otrok.

Oba pola religioznega pouka, krščansko izročilo in sedanji problemi in izkušnje otrok, določata koncept religioznega pouka. Religiozni pouk določa načelo korelacije, t. j. medsebojni odnos med krščanskim sporočilom in sedanjo življenjsko stvarnostjo. Obe področji se morata dopolnjevati in osvetljevati. Tukaj ne gre drugo za drugim, ampak drugo v drugem, izročilo in sedanji položaj, živa vera in sedanje življenje. Življenje se razlaga v luči vere, vera pa se odpira izkušnjam današnjega življenja.[30]

Ta oblika religioznega pouka v šoli je bila na splošno dobro sprejeta. Kljub šibkosti religiozne socializacije v družini in v družbi tako načrtovan religiozni pouk uspešno opravlja svoje poslanstvo. Cenijo ga tako veroučitelji kot učenci.

Po tem vzoru je prihajalo do razlikovanja med župnijsko katehezo in religioznim poukom tudi v drugih evropskih državah, ponekod prej, ponekod pozneje. S tem je verouk v šoli postal religiozni pouk, kateheza pa je dobila nove impulze v župniji. Med seboj se dopolnjujeta: religiozni pouk se ukvarja s splošno versko informacijo o krščanstvu in z vzgojo, medtem ko se župnijska kateheza ukvarja predvsem z uvajanjem v zakramente.[31] Danes v Evropi skorajda ne poznamo države, kjer bi bil religiozni pouk samo v šoli ali pa kateheza samo v župniji.[32]

Do l. 1968 se je v katoliškem svetu izraza pedagogika religije in katehetike največkrat uporabljala v istem pomenu. Prednost so imeli izrazi katehetika, katehetski, kateheza. Izrazom pedagogika religije, veroučitelj, verouk oz. religiozni pouk pa so začeli dajati prednost tam, kjer je bila večja usmeritev v vzgojo in informacijo o veri. Sedaj vedno bolj prihaja tudi do razlikovanja med katehetiko in pedagogiko religije, odnos med njima pa še danes ni čisto jasen. Pedagogika religije je bolj pod vplivom pedagogike, katehetika pa bolj pod vplivom teologije. Katehetika se bolj ukvarja s katehezo v župniji, pedagogika religije pa z drugimi vzgojnoreligioznimi dejavnostmi.[33]

---

[30] Prim. W. Nastaincyzk, *Religion unterrichten. Aufgaben und Möglichkeiten neu gesehen,* Domschule, Freiburg-Basel-Wien 1979, 28-31.

[31] Prim. M. Hankel, *Schulischer Religionsunterricht und gemeindliche Katechese. Ein wissenschaflicher Beitrag zur Klärung der ihrer Verhältnisbestimmung während der letzten zehn Jahre,* Deutescher Katecheten Verein, München 1977, in A. Exeler, *Wesen und Aufgabe der Katechese. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung,* Herder, Freiburg-Basel-Wien 1966.

[32] Prim. F. Škrabl, *Šolski religiozni pouk v demokratični družbi,* Katehetski center-Knjižice, Ljubljana 1992, 5-19; F. Pajer (ur.), *L'insegnamento scolastico della religione nella nuova Europa,* LDC, Torino 1991.

[33] Prim. W. Nastainczyk, *Religionspädagogik und Katechetik,* v: W. Ritter, *Religionspädagogik und Theologie,* Kohlhamer, Stuttgart-Berlin-Köln 1998, 94-106.

Po Georgu Baudlerju je religioznopedagoško delovanje usmerjeno na iskanje religiozne razsežnosti človeka. Učenci se morajo naučiti postaviti religiozno vprašanje v zvezo z lastnim življenjem.[34] Kateheza v župniji pa je usmerjena na razvoj razsežnosti vere.[35] Tako se religioznopedagoško delovanje dogaja v šoli, katehetsko pa v župniji.

2.2. Kateheza v župniji

Župnijska kateheza je sestavni del celostnega pastoralnega in misijonskega delovanja Cerkve. Njena poglavitna naloga je uvajanje odraslih, mladih in otrok v krščanstvo in vodenje cerkvene skupnosti in posameznih kristjanov k zreli veri (prim. SKP 21,2). Katehetsko delovanje predpostavlja osebno odločitev za vero in odprtost za krščanske vrednote. Kateheza ne prebuja začetne vere, ampak jo poglablja, prizadeva si za dozorevanje začetne vere in za vzgojo pravega Jezusovega učenca ter uvaja človeka v krščansko življenje.[36] Zato ima posebno mesto in vlogo v praksi krščanskega življenja za načrtno spoznavanje Jezusa Kristusa in za življenje v skladu z njegovim veselim oznanilom (prim. CT 19).

Glavni cilji kateheze v župniji so razvijanje različnih sposobnosti:

- Sposobnost doživljanja, razumevanja in iskanja samega sebe ter sposobnost oblikovanja lastnega življenja v luči vere.
- Sposobnost življenja v skupnosti in dela z drugimi v luči vere v družbi in v krščanskem občestvu.
- Sposobnost resničnega razumevanja in srečevanja ljudi različnih kultur, verskih in drugih pogledov na svet ter sposobnost njihovega vrednotenja v luči krščanskega oznanila.
- Sposobnost resničnega srečanja z Božjo besedo v Svetem pismu, kar zahteva ne le poznavanje Svetega pisma kot knjižnega dela izjemne umetniške vrednosti, temveč tudi poznavanje Svetega pisma kot navdihnjene knjige, ki je vedno aktualna za versko življenje Cerkve.
- Sposobnost verskega doživljanja, razumevanja, ustvarjalnega izpovedovanja in osebnega sprejemanja vere, sposobnost razumevanja različnih oblik življenja in delovanja v Cerkvi v preteklosti in sedanjosti ter sposobnost osebne zavzetosti na različnih področjih življenja in dela v krščanski skupnosti: na področju oznanjevanja evangelija in verske vzgoje, na področju liturgičnih in drugih molitvenih opravil, na področju »bratovskega služenja« v karitativnem delovanju in v drugih oblikah nudenja duhovne

[34] Prim. G. Baudler, *Korrelationsdidaktik: Leben durch Glauben erschlissen*, Schöningh, Paderborn 1984.

[35] Prim. E. Alberich, *Kateheza*, v: F. Škrabl (ur.), *KPL, n.d.*, 290-295.

[36] Prim. G. Baudler, *Religiöse Erziehung heute*, Ferdinand Schöning, Paderborn, München, Wien, Zürich 1979, 48-63.

in materialne pomoči, na področju sodelovanja in vodenja krščanske skupnosti.[37]

Kateheza kot »ključni trenutek« evangelizacije pri uvajanju v krščanstvo ima naslednje značilnosti:

V prvi vrsti je *služba besede,* t. j. posredovanje krščanskega oznanila in oznanjevanje Jezusa Kristusa, ki je jedro vsega oznanila. Zato je Božja beseda ena izmed bistvenih sestavin kateheze. Celovita in načrtna vzgoja v veri ni samo poučevanje, ampak predvsem vaja v krščanskem življenju.

Kateheza je *vzgoja vere,* pomoč pri rojevanju in rasti vere v skupnosti in pri posameznikih vse do njene zrelosti. Kateheza si mora prizadevati za polnost vere kot bivanjske razsežnosti, ki je skupaj z upanjem in ljubeznijo bistvo krščanskega življenja. Najboljši kraj za katehezo je krščanska skupnost, ki živi, obhaja in izpričuje vero.[38]

Kateheza je *delovanje Cerkve,* izraz cerkvene resničnosti in temeljna sestavina poslanstva Cerkve in ima naslednje oblike:

- Branje in študij Svetega pisma. To pomaga odkrivati Božja resnico tako, da spodbudi k odgovoru vere.
- Krščansko branje dogodkov. To predpostavlja poznavanje krščanskega družbenega nauka, ki pomaga pri ugotavljanju, ali so v skladu ali v nasprotju z evangeljskim naukom.
- Liturgična kateheza pripravlja na prejem zakramentov in podpira razumevanje liturgije. Razlaga vsebino molitev, pomen kretenj in znamenj.[39]

Kateheza pripravlja ljudi na prejem zakramentov uvajanja: krsta, evharistije in birme. Žal pa se pri tem večkrat dogaja, da je uvajanje v zakramente omejeno predvsem na zakramentalizacijo, ne prizadeva pa si za evangelizacijo; posledica tega pa je, da priprava na prejem zakramentov skorajda ne poglablja vere.[40] Da bi se temu izognili, je potrebna predhodna kateheza odraslih,[41] kajti odrasli lahko pomagajo otrokom, da bodo odprti za vero. Takšne iniciative poznamo marsikje po svetu.

---

[37] Prim. *Österreichisches Katechetisches Direktorium für Kinder- und Jugendarbeit,* Wien 1981, 4.

[38] Najnovejše poglede na katehezo najdemo v cerkvenem dokumentu: Kongregacija za duhovščino, *Splošni pravilnik za katehezo,* Družina, Ljubljana 1998.

[39] Več o oblikah kateheze prim. E. Alberich, *La catechesi della Chiesa,* LDC, Torino 1995, 55-237.

[40] Prim. U. Hemel, *Religionspädagogik im Kontext von Theologie und Kirche,* Patmos Verlag, Düsseldorf 1986, 114.

[41] Prim. W. Nastainczyk, *Katechese: Grundfragen und Grundformen,* Schöningh, Paderborn 1983; G. Biemer, *Katechetik der Sakramente,* Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1983; D. Emeis/K. H. Schmitt, *Grundkurs Gemeindekatechese,* Herder, Freiburg ^{3}1983.

2.3. Religiozni pouk v šoli

Religiozni pouk v šoli je navadno izbirni predmet. Pri njem lahko sodelujejo verujoči, pa tudi neverujoči učenci, tisti pač, ki so si ta predmet prostovoljno izbrali. (V Evropi obveznega religioznega pouka v šoli skorajda ne poznamo več!) Religioznopedagoško delovanje ne predpostavlja niti pripravljenosti sprejeti vero niti začetne vere. Religiozni pouk v šoli je lahko pomoč pri prebujanju religioznosti; začenja se tam, kjer se je človek pripravljen resno soočiti z religioznimi vprašanji. Religioni pouk v šoli je torej nekaj čisto drugega kot kateheza in se ne more in ne sme meriti s katehetskimi merili, kajti ima lahko samo predevangelizacijski značaj.[42]

Religiozni pouk v šoli je namenjen vsem tistim učencem, ki ga želijo obiskovati; tistim ki želijo oblikovati svojo osebnost in dobiti védenje o religiji okolja ali o drugih religijah. Religiozni pouk lahko daje prva védenja o religiji, lahko pa celo pomaga pri poglabljanju religije.[43] Zato je učitelj religioznega pouka prisiljen, da ga prilagaja različnim skupinam, ki imajo različne interese, ne da bi pri tem komu dajal prednost. V šoli so verujoči, iščoči in neverujoči učenci.[44]

Religiozni pouk je namenjen tistim, ki izražajo željo in zranimanje za tak pouk. Pri tem ne gre za to, da bi dajali prednost religioznim učencem, ali jih celo postavljali za zgled. Bolj gre za konkretno obliko sožitja v nazorsko pluralni družbi. Pri tem bodo v ospredju vrednote, kot je strpnost, pozornost in pripravljenost za dialog.

Pri religioznem pouku v šoli je treba postaviti naslednje cilje:[45]

- Neverujočim učencem pomagati, da bodo vzeli verujoče sošolce takšne, kot so, in pri tem spoznali, da imata vera in religija dejansko moč oblikovati človeka.
- Pomagati verujočim učencem, da bodo tudi oni druge sprejeli s strpnostjo.
- Vsi učenci se morajo naučiti spoštovanja do prepričanja drugih, pa tudi, da svoje osebno prepričanje odgovorno branijo in živijo.
- Verujoči učenci sprejmejo neverujoče kot takšne, jih cenijo in spoznajo, da so različni razlogi za vero, nevero in versko ravnodušnost.
- Verujoči učenci se naučijo živeti svojo vero v pluralni družbi.

Še ena stvar je pomembna. Učenci lahko pridejo do zavesti, da vera ni odvisna od del ali inteligentnosti, ampak je milost in dar. Na to opozarja

---

[42] Prim. U. Hemel, n. d. 114.

[43] Prim. F. Pajer, *Religiozni pouk, v:* F. Škrabl (ur.), *KPL,* n.d., 566-569.

[44] Prim. K. Frör, *Grundriss der Religionspädagogik im Umfeld der modernen Erziehungswissenschaft,* Konstanz 1975, 88; E. Feifel, *Schülerorientierung,* v: J. Glötzner (izd.), *Kritische Stichwörter zum Religionsunterricht,* München 1981, 273-282.

[45] Prim. U. Hemel, n. d., 117.

tudi dejstvo, da verujoči učenci niso samo najboljši ali najslabši, ampak imajo ocene od najboljših do najslabših.

Končno je treba poudariti, da je religioznost še bolj verodostojna, če je kdo sprejet kot človek. To velja še posebno za učitelje religioznega pouka. Zato je religiozni pouk najbolj uspešen tam, kjer je zaupanje med odraslimi in otroki ali doraščajočimi. Odrasel človek, v katerega imajo otroci zaupanje, ima pomembno vlogo v njihovem življenju. Če on živi iz vere, potem bo tudi mlade pritegnil k temu, da se bodo osebno soočili z vero. Pomen staršev ali učiteljev religioznega pouka je v tem, da lahko pride do identifikacije z verskim pogledom na življenje. Kako daleč je mogoče to uresničiti v praksi, je odvisno od več dejavnikov.[46]

Seveda pa razlikovanje med katehezo v župniji in religioznim poukom v šoli vedno povsem ne drži. Religiozno pedagoško delovanje se ne sme omejiti le na šolo, kajti tudi k župnijski katehezi prihajajo včasih učenci, ki na religioznem področju še niso dozoreli in tedaj je treba tudi pri katehezi religioznopedagoško delovati.

Animatorji, ki pripravljajo doraščajoče na birmo, ugotavljajo, da nekateri otroci, ki se pripravljajo na birmo, ne kažejo nobenega zanimanja za vero in nimajo primerne verske podlage. Takšnih učencev ne moremo katehetsko nagovarjati. Zaradi praktičnih in teoretičnih razlogov ima razlikovanje med religioznopedagoškim in katehetskim delovanjem velik pomen. To velja tako za katehetske zahteve, kot tudi na celovitost nauka in »celostno uvajanje v krščanstvo« (CT 21).

V zvezi z novim zagonom na religioznopedagoškem področju moramo omeniti še ustanavljanje religioznopedagoških akademij, ki se ukvarjajo z oblikovanjem učiteljev religioznega pouka. L. 1968 je bil na univerzi na Dunaju ustanovljen *Inštitut za pedagogiko religije in kerigmatiko.* Tega leta pa je bila ustanovljena tudi *delovna skupnost katoliških docentov katehetike* Nemčije, Avstrije in Švice, ki se ukvarja z religioznopedagoško problematiko v nemško govorečih deželah.

L. 1950 je bila v Rimu ustanovljena *Evropska katehetska ekipa,* ki je neuradno združenje religioznopedagoških strokovnjakov iz cele Evrope. L. 1998 je imela svoj kongres tudi v Kranju.

3. Pedagogika religije kot znanost

3.1. Izraz pedagogika religije

Doslej smo že večkrat omenili izraz pedagogika religije, vendar ga še nismo razložili, zato ga bomo tukaj. Izraz *pedagogika religije* je težko

[46] Več o religioznem pouku v šoli najdemo v zborniku: R. Göllner/B. Trocholepczy (izd.), *Religion in der Schule,* Herder, Freiburg - Basel - Wien 1995.

razumljiv, ker ni jasno, kaj je mišljeno z besedama pedagogika in religija. Znanstvenih razprav o tem je mnogo, zato se ni treba čuditi, če ima pedagogika religije več pomenov.

Pod besedo *pedagogika* se očitno skriva tesna povezanost znanstvene discipline pedagogike religije s splošno pedagogiko in drugimi humanističnimi vedami. Gre za primer medsebojnega dajanja in prejemanja, ki je bilo doslej žal le enosmerno od humanističnih ved k pedagogiki religije. Za današnjo pedagogiko religije je nujno potrebno, da se seznanja z bistvenimi raziskovalnimi izsledki psihologije, sociologije in pedagogike. Poznavanje teh izsledkov pomaga vsem tistim, ki se ukvarjajo z religiozno vzgojo, da bolj strokovno in učinkovito opravljajo svoje vzgojno delo. Nasprotno pa v pedagogiki in drugih humanističnih vedah skorajda ne zasledimo zanimanja za religiozna vprašanja.

Pod besedo *religija* se skriva vrsta odprtih vprašanj, ki disciplino pedagogike religije opredeljujejo večznačno. Če religijo pojmujemo v smislu religiologije, potem je pedagogika religije religiološka disciplina in ima religiozni pouk nalogo le informirati o religiji in religioznem izročilu brez povezanosti z določeno religijo ali konkretno s krščansko vero. Če pa je religija mišljena v smislu filozofije religije, potem je pedagogika religije filozofska veda in ima religiozni pouk nalogo ukvarjati se s temeljnimi religioznimi predispozicijami človeka, preprosto voditi človeka k religioznosti, ne glede na določeno religijo ali konfesijo. Ker pa človekova religioznost ni nekaj abstraktnega, ampak je vedno povezana z določeno religijo ali konfesijo, ki usmerja človeka, je čisto legitimno, da pedagogiko religije opredelimo v povezanosti z določeno konfesijo ter jo skušamo tudi teološko utemeljiti.

Nemški religijskopedagoški strokovnjak *Wolfgang G. Esser* zagovarja religioznofilozofsko razumevanje pojma pedagogika religije. Zanj je človek po naravi religiozen in potrebuje religiozno vzgojo. Religiozni pouk mora biti odprt do človekove religioznosti in mu mora pomagati pri poglabljanju religioznosti.[47] Ko pa *W. Nastainczyk* razmišlja o pedagogiki religije, ne govori samo o religiozno, ampak tudi o krščansko usmerjeni vzgoji in izobraževanju.[48] Sprejeti takšno pojmovanje predmeta pedagogika religije pomeni razlikovati med krščansko in nekrščansko usmerjeno vzgojo. Tako jo pojmuje tudi večina katoliških pedagogov religije v Evropi.

---

[47] Prim. W. G. Esser, *Religionsunterricht. Positionsanalyse - Grundlegung - Grundrissentwurf*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1973, 121-136.

[48] Prim. W.Nastainczyk, *Religion unterrichten, Aufgaben und Möglichkeiten neu gesehen*, Freiburg/Br.-Basel-Wien 1979, 21. Globlje razmišljanje o tem vprašanju najdemo v knjigi: W. Nastainczyk, *Temeljna vprašanja religione vzgoje*, Katehetski center, Ljubljana 1988.

3.2. Nekatere opredelitve pedagogike religije

Pedagogika religije se ukvarja z religioznovzgojno prakso; jo razlaga, utemeljuje in načrtuje. Zato je normativna in empirična veda, ki je usmerjena v prakso.

Povezanost normativnih in empiričnih vidikov se uresničuje v vzgojni dejavnosti, ki vključuje ali predpostavlja norme. Gotovo je praksa religiozne vzgoje predmet pedagogike religije, toda že ob vprašanju, kako ta predmet omejiti, nastanejo težave. Še težje je, če odnos med vero in prakso obravnavamo pod metodološkim vidikom.

Religiozno vzgojo kot življenjski transformacijski proces, ki je odvisen od osebe in okolja, sestavljajo dejavnosti, ki vplivajo na socialne, kognitivne in celo psihične procese. Te dejavnosti se nanašajo na socialne, religioznozgodovinske in psihične pogoje. Interpretirajo jezikovne in predjezikovne simbole, uzakonjujejo norme in priporočajo dejavnosti. Tudi estetski vidiki imajo določeno vlogo. Pedagogika religije se mora pri tem posluževati mnogih znanstvenih konceptov, da bi ustrezno opravljala svojo nalogo. Zaradi tega jo imenujemo *integrirajoča veda.* To ime sicer ni posrečeno, ker vsaka veda, ki se nanaša na prakso, povezuje različne vede ali teorije. Odločilno je, pod katerimi perspektivami in vrednostnimi premisami nastajajo teorije.

Pedagogika religije ima svojo vrednostno bazo v obstoječih verskih skupnostih. Lahko se zgodovinsko veže samo z eno religijo, se artikulira samo kot pedagogika v vrednostnem obzorju ene konkretne verske skupnosti. Vrednostno obzorje krščanske pedagogike religije se obravnava v krščanski teologiji, kajti pedagogika religije je hkrati teološka in pedagoška veda. Kljub temu, da je pedagogika religije razmeroma mlada veda, je njeno znanstveno področje zelo razširjeno. O tem pričajo tudi različni pogledi na to vedo.

V nemškem govornem področju je zelo razširjeno mnenje, da je predmet pedagogike religije religiozna vzgoja in izobraževanje. R. Mühlbauer jo opredeljuje kot »*znanstveno refleksijo o vzgoji in izobraževanju človeka*«.[49] Pedagogika religije je logično veda o človekovi religiozni vzgoji in izobraževanju, vendar pa se opredelitve posameznih strokovnjakov v otenkih med seboj razlikujejo. *A. Stock* izhaja iz prepričanja, da je predmet pedagogike religije »religiozna vzgoja«.[50] *R. Sauer pa* meni, da je

[49] R. Mühlbauer, *Wissenschaftstheoretische Grundlegung der Pädagogik*, v: H. Debl (ur.), *Pädagogik im Dialog mit ihren Grezwissenschaften*, Ehrenwirt Verlag, München 1971, 16.

[50] A. Stock, *Wissenschaftstheorie der Religionspaedagogik*, v: A. Stock (ur.), *Religionspädagogik als Wissenschaft, Gegenstandsbereich-Probleme-Methoden*, Benzinger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1975, 13.

pedagogika religije osredotočena na prakso religiozne vzgoje, ki pomeni vseživljenjski proces, ker obsega vsa obdobja.[51]

Podobnega mneja sta tudi *E. Bochinger* in *E. Paul*; prepričana sta, da zadeva religiozna vzgoja širši krog naslovnikov, ne le otroke in mlade. Zato predmet pedagogika religije zadeva »celostno religiozno vzgojo, ki se dogaja v vseh procesih poučevanja in učenja«[52] vse do cerkvenega izobraževanja odraslih.[53] *R. Preul* pa meni, da je pedagogika religije »teorija religioznega izobraževanja in vzgoje«,[54] ker se pojem izobraževanja nanaša tudi na odrasle kot naslovnike vseživljenjskega izobraževanja.[55]

Nekateri pedagogi religije razširjajo predmet pedagogike religije tudi na moralno vzgojo in izobraževanje. Npr. *L. Lentner* opredeljuje pedagogiko religije kot »znanstveno refleksijo o sredstvih in metodah religiozno-moralnega izobraževanja in vzgoje«.[56] Tudi za *W. Schöppinga* je pedagogika religije »veda in učenje o religiozno-moralnem izobraževanju in vzgoji«.[57] Reči je treba, da religiozne vzgoje ni brez moralne vzgoje, vendar obe področji ne moreta biti na isti ravni.

Čeprav se pedagogika religije kot teorija religiozne vzgoje in izobraževanja v prvi vrsti ukvarja z religioznim poukom v šoli, jo večina nemških pedagogov religije ne omejuje samo na to področje. Npr. *K. Baumgartner*[58] odprto nasprotuje omejevanju religijskopedagoškega delovanja izključno »na področje šolskega verouka«. Tudi *W. Bartholomäus* kritizira zoževanje pojma pedagogika religije na »veroučno didaktiko«.[59] Treba je reči, da je večina pedagogov religije prepričana, da pedagogika religije kot znanost precej presega veroučno didaktiko v šoli. *A. Stock* opisuje diskusijo članov *Delovne skupnosti katoliških docentov katehetike* iz l. 1974 in pravi, da »ni kontroverzno, da se mora pedagogika religije ukvarjati s religiozno vzgojo tudi zunaj šolskega prostora in da prav to

---

[51] Prim. R. Sauer, *Die fundamentaltheologische Dimension der Religionspaedagogik*, v: A. Stock (ur.), n.d., 58.

[52] E. Bochinger, - E. Paul, *Einführung in die Religionspädagogik*, München-Mainz 1979, 11.

[53] Prim. E. Bochinger, - E. Paul, n.d., 11.

[54] R. Preul, *Religion, Bildung, Sozialisation; Studien zur Grundlegung einer religionspädagogichen Bildungstheorie*, Gütersloher Verlag, Gütersloh 1980, 95.

[55] M. J. Langeveld, *Erziehungskunde und Wirklichkeit*, Georg Westermann Verlag, Brauschweig 1971, 63.

[56] L. Letner, *Religionspädagogik*, v: *Sacramentum Mundi, 4. zv.*, Herder Freiburg 1969, 229.

[57] W. Schöpping, *Religionspädagogik, Katholische Sicht*, v: W. Horney, - J.P. Ruppert, - W. Schultze (ur.), *Pädagogisches Lexikon in zwei Bänden, 2. zv.*, Gütersloh 1970, 724.

[58] Prim. K. Baumgartner, *Das Religionsbuch von Canisius bis zur Gegenwart, v: KB* 101 (1976), 12.

[59] E. Bartholomäus, *Der Religionslehrer zwischen Theorie und Praxis*, v: *KB* 103 (1978), 167.

zahteva veliko pozornost«.[60] Njeno razmišljanje zadeva vse, kar je povezano z religiozno vzgojo in izobraževanjem, ne glede na to, kje se dogaja in katera vzgojna ustanova jo izvaja. Mnenje, da je pedagogika religije le teorija religioznega v šoli, je le delno sprejeto; takšno pojmovanje pedagogike religije se zdi zelo pomanjkljivo, ker v precejšnji meri zožuje predmet raziskovanja. Veroučna didaktika je sicer del pedagogike religije, ni pa njena edina vsebina.

Čeprav se pedagogika religije v veliki meri ukvarja z religioznim poukom v šoli, vendar praksa kaže, da se ne ukvarja samo z njim, ampak tudi z drugimi religioznopedagoškimi dejavnostmi, kot so npr. religiozna vzgoja v otroškem vrtcu, v družini, v raznih zvezah ali društvih, religiozna formacija odraslih itd. Zato veliki priročnik pedagogike religije, ki obravnava vsa njena delovna področja, razume pedagogiko religije kot teorijo religiozne vzgoje in formacije na splošno[61].

Zdi se, da večina pedagogov religije pojmuje pedagogiko religije kot teorijo religiozne vzgoje in izobraževanja, ki obsega *celotno pedagoško in didaktično delovanje Cerkve.* To še posebno zagovarjata pedagoga religije *E. Feifel* in *G. Biemer.* Feifel pravi, da je pedagogika religije »refleksija življenjskega uresničenja Cerkve na področju vzgoje in izobraževanja«.[62] Za Biemerja je pedagogika religije praktičnoteološka (pod)disciplina, ki razpravlja o samouresničenju Cerkve na področju vzgoje in izobraževanja[63] v Cerkvi in po Cerkvi v skupnosti ljudi.[64] Temu mnenju se pridružujejo tudi mnogi drugi pedagogi religije. *G. Stachel* govori o pedagogiki religije kot o dejavni vedi znotraj praktične teologije, ki ima svoje pedagoške vidike.[65] *H. J. Doerger, J. Lott in G. Otto* menijo, da je predmet pedagogike religije »pedagoška razsežnost različnih religiozno-cerkvenih področij delovanja«.[66] *W. G. Esser* pa je prepričan, da bi pedagogika religije lahko bila »pedagoško dejavna veda Cerkve v službi svetu«.[67]

---

[60] A. Stock, *Resuemee der Diskussionen und Gespräche,* v: Stock, A. (ur.), *Religionspädagogik als Wissenschaft,* n.d., 95.

[61] Prim. E . Feifel, R. Leuengerger, G. Stachel in K. Wegenast (ur.), *Handbuch der Religonspädagogik, 3. zv.,* Gütersloch-Zürich-Einsiedeln-Köln 1977-1978.

[62] E. Feifel, *Fragestellungen und Aufgaben gegenwärtiger Religionspädagogik,* v: G. Stachel, - E. G. Esser, ur.), *Was ist Religionspädagogik,* Benzinger Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln 1971, 239.

[63] Prim. G. Biemer, *Das Methodenproblem, v:* E. Feifel, R, Leuenberger, G. Stachel, E. Wegenast, *Handbuch der Religionspädagogik, 2. zv.,* n.d., 294.

[64] Prim. G. Biemer, n.d., 304.

[65] Prim. G. Stachel, *Erfahrung interpreteren. Beiträge zu einer konkreten Religionspädagogik,* Benzinger, Zürich-Köln 1982, 151.

[66] Prim. W.F., Kasch, (ur.), *Ökumenische Bibliographie, Religionsunterricht-Religionspädagogik Christliche Erziehung,* Schöningh, Paderborn 1976, 30.

[67] W. G. Esser, *Bestimmungsversuch eines fundamentalen Religionsbegriffs und Entwurf einer anthropologischen Religionspädagogik,* v: G. Stachel, - W., Esser, n.d., 36.

3.3. Naloge in delovna področja pedagogike religije

Iz pojmovanja pedagogike religije izhajajo tudi religioznopedagoška delovna področja, ki so predvsem trije klasični kraji religiozne vzgoje in učenja: *družina, šola in župnija.* Seveda ima pri vsem tem največjo težo šola, ki ima religiozni pouk za otroke od 6. do 19. leta skoraj v vseh deželah. Pomembna kraja učenja pa sta seveda tudi družina in župnija. Po 2. vatikanskem koncilu pa se še posebno poudarja religiozno oblikovanje odraslih (prim. CT 43), ki na poseben način vključuje versko oblikovanje staršev. Temeljni pomen družine[68] za religiozno vzgojo otrok in doraščajočih je danes na splošno priznan. Poleg že omenjenih učnih krajev je treba omeniti še četrtega: *javnost.* Pri tem učnem kraju delno sodelujeta tudi šola in župnija. K javnosti ne spadajo le množična občila (mediji), ampak še bolj njihovi odjemalci, kolikor oni ustvarjajo javno mnenje. Obstajajo npr. dejanske subkulture javnega mnenja med pripadaniki različnih socialnih slojev, različnih političnih ali kulturnih gibanj, pa tudi glede na regionalne življenjske navade naroda in načina vedenja. Razlog, da je treba govoriti tudi o javnosti, temelji na prepričanju, da javno mnenje množičnih občil in krajevnih skupin ni ravnodušno in »nevtralno« do religije. Zaradi tega javnost lahko postane »religiozni kraj« učenja. Ni vseeno, kje stoji cerkev, kje stoji križ, kapela ipd. (Iz izkušnje vemo, kako so se komunisti borili, da ne bi postavljali cerkva, če pa že so, morajo biti nekje na obrobju kraja, ne pa v središču.) Predstavljamo si, kako bi bilo, če bi v Ljubljani podrli vse cerkve in na njihovo mesto postavili mošeje. Takšen miselni eksperiment kaže, kako so krščanski simboli v javnosti postali sestavni del kulture. Še drug razlog je, zakaj je treba upoštevati občila. Dajejo možnosti prenosa vere naprej: informirajo o krščanstvu in drugih svetovnih religijah, oddajajo filme, ki izrecno ali neizrecno vključujejo religiozne teme in motive, posredujejo naravnanosti do Cerkve in vere.

Omeniti je treba tudi notranjo cerkveno javnost. K tej javnosti spadajo krščansko motivirane zveze, združenja in gibanja. Omeniti je treba še cerkveno publicistiko: radio, časopise in televizijo, ki tudi predstavljajo podobo Cerkve.

Poleg teh štirih področij je treba omeniti še *religiozno vzgojo v otroškem vrtcu in delo z mladimi.* Pedagogika religije je na tem področju storila prve korake, vendar je področje predšolske religiozne vzgoje še vedno premalo obdelano. Na področju cerkvenega dela z mladimi je sicer več napravljeno, vendar je še vse premalo načrtno in ustvarjalno. Vsako živ-

[68] Prim. W. McCready, *Die Familie und die religiöse Sozialisation, v: Concilium* 15 (1979), 15-19; E. Schulz, *Religiöse Elternbildung als Lebeshilfe,* Benzinger Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln 1979; D. Emeis, *Zielgruppe Eltern,* Herder, Freiburg/Br. ^{3}1976. W. Saris, *Kje se poraja Cerkev? Družinska kateheza,* Katehetski center-Knjižice Ljubljana 1991.

ljenjsko obdobje postavlja posebne religioznopedagoške naloge, to velja tudi za odrasle. Zato se mora pedagogika religije ukvarjati tudi z religiozno vzgojo odraslih.

Sklep

V zadnjih 30. ali 40. letih doživlja pedagogika religije svoj polni razcvet. Res pa je, da je kljub temu še veliko področij njenega dela premalo obdelanih in marsikaj je še nejasno. To se vidi z različnih pogledov pedagogov religije na nekatera vprašanja, ki se javljajo na različnih področjih. Njeni glavni nositelji so bili tako v preteklosti kot v sedanjosti nemški pedagogi religije, ki pa imajo seveda svoj vpliv tudi na druge evropske dežele. V Nemčiji je namreč več kot 300 pedagogov religije, ki na različnih univerzah ali inštitutih poučujejo pedagogiko religije. Nemška družba se je v zadnjih desetletjih hitro spreminjala, in te spremembe pospešujejo tudi razvoj religioznega pouka, ki se mora nenehno prilagajati potrebam učencev, ki živijo v vedno bolj sekularizirani družbi. Religiozni pouk ima nalogo, da prebuja religiozno razsežnost učencev in in tako pomaga pri njihovi celostni vzgoji. Po mnenju večine pedagogov religije je človekova religiozna razsežnost prirojena in jo je treba razvijati, če hočemo doseči celostno zrelost človeka.

Povzetek: **France Škrabl, Nastanek in razvoj pedagogike religije**

Pedagogika religije se kot znanost začne pojavljati ob koncu devetnajstega in v začetku dvajsetega stoletja, predvsem v nemških deželah. Razvija se v zvezi z uporabo psiholoških in didaktičnih inovacij na področju teorije in prakse šolskega religioznega pouka. Velik razcvet doživi po l. 1968 ko pride do razlikovanja med župnijsko katehezo in religioznim poukom v šoli. V tem času dajo pedagogi religije spodbudo za korelacijsko-didaktično usmeritev religioznega pouka v šoli, ki v veliki meri velja še danes. Po tej usmeritvi religiozni pouk daje učencem temeljne informacije o religiji okolja, pomaga jih pri odpiranju religiozne razsežnosti v njihovem življenju in pri iskanju smisla. S tem se religiozni pouk v šoli in župnijska kateheza dopolnjujeta in skupaj pomagata pri počlovečenju človeka. Danes pojmujemo pedagogiko religije kot teorijo religiozne vzgoje in izobraževanja, ki zadeva celotno pedagoško in didaktično delovanje Cerkve: v družini, otroškem vrtcu, župniji, na področju javnega obveščanja in še posebno pri religioznem pouku v šoli.

Ključne besede: pedagogika religije, župnijska kateheza, religiozni pouk v šoli.

Summary: **France Škrabl, Origin and Development of Theory of Religious Education**

The theory of religious education appears as a science towards the end of the 19th century and at the beginning of the 20th century, especially in German-speaking countries. It develops in connection with the application of psychological and didactic innovations in the theory and practice of religious instruction in schools. And it blossoms after 1968, when a differentiation between parish catechesis and religious instruction in schools sets in. Then religious educationalists propose a correlation-didactic orientation of religious instruction in schools, which is still largely valid. In accordance with this orientation, religious instruction gives pupils basic information about the religion of their surroundings and assists them with opening the religious dimensions of their lives and with their search for the meaning of life. Thus, religious instruction in schools and parish catechesis complement each other and together further humanisation. Nowadays, the theory of religious education and instruction is considered to concern all educational and didactic activity of the Church: in the family, in nursery schools, in the parish, in mass media and especially in religious instruction in schools.

Key words: theory of religious education, parish catechesis, religious instruction in schools.

Pregled (1.04) UDK 05 Bogoslovni vestnik »1921/2000«

Marijan Smolik

Osemdeset let Bogoslovnega vestnika

Bogoslovni vestnik je kot glasilo Bogoslovne akademije in Teološke fakultete začel izhajati že pred 80 leti, to je leta 1921, leta 2000 pa izhaja šele šestdeseti letnik, ker je povojna doba za dvajset let (med 1945 in 1964) onemogočila izhajanje.

Urednik mi je dovolil, da pišem bolj osebne spomine na fakultetno revijo kot pa znanstven pregled desetletij izhajanja in še manj analizo besedil, objavljenih na več deset tisoč potiskanih straneh. Zato začenjam pisanje z letom 1951, ko sem kot bogoslovec prvega letnika prvič prišel v stik z revijo; tudi od tedaj bo že pol stoletja mimo. V drugem letniku sem si od novega semeniškega prorektorja dr. Janeza Oražma, ki je urejal različne zapuščine v knjižnici,[1] izprosil vse dotedanje letnike. Želel sem jih imeti doma, ker v domači knjižnici te revije nismo imeli, drugih pa veliko. Pregledovanje vsebine me je pritegnilo, da sem sestavil kazalo vseh letnikov in ga v treh izvodih pretipkal (takrat še sanjali nismo o kopirnih strojih), enega zase, enega za semeniško in tretjega za fakultetno knjižnico. Seveda je temu kazalu mogoče marsikaj očitati, a z njim je le bilo mogoče najti razprave in krajše prispevke posameznih avtorjev, nekateri od njih so bili takrat naši profesorji. Kazalo se nam je zdelo še toliko bolj potrebno, ker je bil čas tak, da nihče ni mislil na ponovno izhajanje revije. O tem še pozneje.

V suhih letih po letu 1945, ko je fakulteta, takrat še del ljubljanske univerze, redno delovala, seveda profesorji niso kar opustili misli na oživitev založniške dejavnosti. Ko sem za petdesetletnico fakultete pregledoval zapisnike sej profesorskega zbora in so glavni podatki objavljeni v jubilejni številki BV,[2] sem si iz študijskega leta 1947/48 izpisal: »prizadevanje za tisk falkultetnega zbornika je ostalo zaenkrat brez uspeha.«[3]

Profesor dr. Stanko Cajnkar, ki je v isti jubilejni številki BV objavil prispevek: Delo fakultete po ločitvi od univerze, je zapisal: »Fakulteta sama je bila dolga leta po osvoboditvi nepismena. Bogoslovni vestnik ni več izhajal, teološki rokopisi so samevali v predalih«.[4] Omenja, da so profesorji pisali kratke prispevke za tednika Oznanilo in Verski list, da so

[1] M. Smolik, *Janez Oražem in knjižniče*, v: BV 50 (1990), 455-459.

[2] Prim. M. Smolik, *Kronika državne Teološke fakultete* (1919-1952), v: BV 29 (1959), 171-178.

nekateri imeli možnost objavljati drugod (npr. F. Grivec, A. Trstenjak, F. Ks. Lukman, M. Miklavčič in S. Cajnkar), zlasti pa da je precej teološkega po letu 1949 objavila revija Cirilmetodijskega društva katoliških duhovnikov Nova pot.[5] Poleg urednika Cajnkarja in A. Trstenjaka je v njej največ objavljal J. Janžekovič - praktično vse, kar je bilo pozneje ponatisnjeno v šestih zvezkih njegovih Izbranih spisov.[6]

Ko je bila teološka fakulteta izločena iz univerze (ostala je še državna fakulteta do leta 1952), so profesorji leta 1951 kot nadomestilo za BV začeli vsako leto svoje razprave in. krajše prispevke »izdajati« v tipkanem Zborniku teološke fakultete. Urejal ga je prof. F. Grivec , na dekanatu pa jih je v enotni obliki pretipkala gospa Helena Rus v petih izvodih (za fakulteto, škofijo v Ljubljani in Mariboru, za semenišče in urednika). Lepo vezane zvezke so lahko interesenti prebirali v omenjenih ustanovah. Izšlo je 12 letnikov, vsebino pa je popisala šolska sestra Gabrijela Stopar, fakultetna knjižničarka, v tipkanem kazalu, ki je pri vseh izvodih v knjižnicah.[7] Ob petstoletnici ljubljanske škofije je smel iziti prvi in edini tiskani Zbornik razprav teološke fakultete, ki ga je uredil dekan Cajnkar. Vsak profesor je predstavil svojo stroko, o dogmatični teologiji je obsežno spregovoril novi predavatelj Anton Strle, ki je nekaj razprav prispeval že v tipkanih zbornikih.[8]

Dr. Cajnkar je v svojem pregledu seveda omenil tudi večja dela, ki so v teh »suhih letih« izšla izpod profesorskih peres: Trstenjakova Pastoralna psihologija, napisana že med vojno, je izšla v Celju pri Mohorjevi leta 1946. Cajnkar je ob Novi poti izdal svoj Esej o cerkvenem govorništvu (1958), kot samostojno knjigo pa biblično teologijo: Misli o svetopisemskih knjigah (1962), nekakšen dodatek novi izdaji Svetega pisma v štirih knjigah (1959-1961), pri kateri so sodelovali profesorji biblicisti J. Aleksič, S. Cajnkar, M. Slavič in A. Snoj. Prav je, da so v tem prispevku omenjene tudi te obsežnejše izdaje, ki sicer niso izhajale pod »znamko« teološke fakultete ali Bogoslovne akademije, ki je ugasnila že leta 1945/46, vsem pa je bilo znano, da njihovi avtorji delujejo na teološki fakulteti.

---

[3] Prav tam, str. 177.

[4] Prim. S. Cajnkar, *Delo fakultete po ločitvi od univerze*, v: BV 29 (1969), 179-202, navedek na str. 181.

[5] Prim. Vida s. Kristofora Burkeljca (uršulinka, bibliotekarka v NUK-u), Nova pot. Glasilo Cirilmetedijskega društva katoliških duhovnikov LRS. Bibliografsko kazalo 1949-1970. Razmnoženo, 168 str. b.l. Ker je v reviji zelo veliko anonimnih ali psevdonimnih prispevkov, je avtorica poskušala ugotoviti avtorje, vendar ne vedno pravilno. - Za zgodovino teološkega pisanja na Slovenskem manjka tudi kazalo vzporednega Organizacijskega vestnika CMD in zbornikov z gradivom z občnih zborov tega društva.

[6] Izhajali pri Mohorjevi družbi v Celju 1976-1985.

[7] Bibliografsko kazalo Zbornika Teološke fakultete I.-XI., 1951-1962, Na bogato, a skrito vsebino zbornika sem poskušal opozoriti v BV 27 (1967), 308-309.

[8] Prim. Škuljevo Bibliografsko kazalo BV 1921-1990, BV 51 (1991), 1-91, ki predstavlja tudi tipkane Zbornike.

Ustanovitev revije in Bogoslovne akademije

Po opisu povojnega obdobja, ki mi je seveda še živo v spominu, je treba vsaj nekaj povedati o ustanovitvi revije. Začetek izhajanja v letu 1921 so nedvomno spodbudili takratni profesorji, ki so še poznali, nekateri pa celo sodelovali pri predhodnici BV: Voditelju v bogoslovnih vedah (VBV). Tega so od 1898 do sredine vojnega leta 1916 izdajali profesorji bogoslovja v Mariboru, sodelovali pa so tudi teologi iz drugih delov Slovenije. Tudi ta revija je v novejšem času dobila svoje kazalo, s katerim lahko ugotavljamo, kdo je sodeloval in kaj je v njej objavljeno.[9]

Ko je bila leta 1919 ustanovljena univerza v Ljubljani in z njo vred teološka fakulteta, je zaživela tudi Bogoslovna akademija (BA). Ustanovili so jo v Ljubljani 1. junija 1920 kot odsek Leonove družbe. V tej so že več let sodelovali krščansko usmerjeni laiki in duhovniki in že 14 let izdajali znanstveno revijo Čas. V njej je predsednik nove BA univ. prof. dr. Franc Grivec objavil poročilo o namenu, ustanovitvi, vodstvu in pravilih nove ustanove.[10] V členu II. poslovnika je določen namen BA, ki je: gojiti bogoslovno znanost. Zato pa bo »izdajala bogoslovno-znanstveni časopis, znanstvene bogoslovne spise, slovenske knjige za vse bogoslovne stroke, poljudne bogoslovne spise, prevode sv. pisma, cerkvenih očetov in klasičnih bogoslovnih, posebno ascetičnih spisov.« Takrat je bil tudi izvoljen odbor s štiriletnim mandatom, vodil ga je že omenjeni prof. Grivec, podpredsednik je bil prof. dr. Josip Ujčič, tajnik Matija Slavič, urednik Franc Lukman, blagajnik Andrej Snoj, med odborniki je bil tudi prof. Aleš Ušeničnik, torej vsi s teološke fakultete. Zunaj nje so bili odborniki Josip Lesar, Gregorij Pečjak in Frančišek Jere – ta dva sta pozneje prevajala Novo zavezo, ki jo je izdala Bogoslovna akademija.

Vsi so seveda postali sodelavci Bogoslovnega vestnika, za katerega so določili, »da bo služil ne samo znanosti, ampak tudi potrebam dušnega pastirstva ... Naj bo kolikor mogoče aktualen in praktičen.«[11] Ustanovitelji so se zavedali, da je slovenski prostor, v katerem bodo predvsem brali BV, majhen, da pa je v bližnjem hrvaškem prostoru zaradi jezikovne sorodnosti tudi mogoče pridobiti bralce. Zato so napovedali, »da v sporazumu s Hrvati in Srbi določimo bogoslovno terminologijo tako, da bodo bogoslovne znanstvene knjige brez težave razumljive vsem Jugoslovanom.«[12]

---

[9] Prim. Fran Planteu, *Bibliografsko kazalo* BV, ki ga je izdal Škofijski ordinariat v Mariboru leta 1994.

[10] Prim. F. Grivec, *Bogoslovna akademija*, v: Čas 14 (1920), 239-241. Objavljen je poslovnik, opis organizacije in uvodno pojasnilo, v katerem je navedena vzporednica: dobili smo univerzo, potrebujemo znanstveno akademijo.

[11] Prim. podobno predstavitev v BV 1 (1921), 110-112.

[12] Navedek je na str. 241 (BV 1/1921); F. Grivec je to podrobneje razložil v članku: Terminologija, BV 1 (1921), 112.

Tudi zunanjemu teološkemu svetu so se nameravali predstaviti »s posredovanjem latinščine in francoščine.« Skrbelo jih je gmotno vprašanje, zlasti ker so vsem članom BA obljubili pošiljati BV brezplačno. Izhajanje revije so obljubili že za jesen leta 1920, vendar prvi letnik nosi letnico 1921, kar je z bibliografskega ozira zelo posrečeno, saj se zadnja številka letnika ujema s številko leta. To se je ohranilo celo po dvajsetletni prekinitvi, ker je leta 1944 še izšel 24. letnik, leta 1965 pa so šteli kot 25. letnik; zato letos ob osemdesetletnici izhaja jubilejni šestdeseti letnik.

BV je izhajal v snopičih, ti so imeli mehke platnice temnejše barve, na katerih so uredniki in uprava neredko objavljali za zgodovino pomembna besedila. V prvi številki je npr. vabilo dušnim pastirjem, naj uredništvu pošiljajo vprašanja iz prakse. Tudi imena dobrotnikov, ki so prispevali dar za stroške tiska, so tam navajali, že v drugem zvezku so objavljeni naslovi knjig, ki so jih prejeli v oceno. V zadnjem, dvojnem (št. 3/4) snopiču prvega letnika je omenjen ugoden sprejem revije na Hrvaškem in v Franciji. Napovedali so tudi zvišanje naročnine, ki naj krije vsaj stroške tiska, honorar za pisanje bo še naprej »nadomeščala ljubezen do svete vede«. Ti drobci na platnicah pa so, žal, v knjižnicah nedosegljivi, ker so vezani izvodi večinoma (skoraj redno) brez »motečih« platnic.

Seveda ni mogoče na podobno natančen način spremljati izhajanja BV v naslednjih letih. V vzporedni reviji Čas, ki je bila namenjena širšemu, zlasti laiškemu krogu bralcev, so redno omenjali Bogoslovni vestnik in opozarjali na vsebino. Zanimivo je poročilo o prvi številki, kjer je tudi predstavljena nova revija v hrvaščini Život, ki so jo v Sarajevu začeli izdajati jezuiti leta 1920 in jo je urejal p. M. Vanino. Tam je predstavljena tudi nova istrska bogoslovna revija Zbornik svečenikov sv. Pavla, ki so jo slovenski in hrvaški istrski duhovniki izdajali v Gorici. Tako so skoraj istočasno začeli izhajati kar trije bogoslovni listi,[13] že od leta 1910 pa je v Zagrebu izhajala Bogoslovska smotra, a je šele v tretjem letniku postala glasilo bogoslovne falkultete zagrebške univerze cesarja Franca Jožefa.

Uredništvo BV je vzpostavilo tudi zamenjavo s sorodnimi tujimi revijami in verskimi založbami. Prejete revije in knjige, ki so .jih občasno tudi predstavili (ocenili), so omogočile osnutek znanstvene teološke knjižnice. Še zdaj je veliko knjig in revij v knjižnici ljubljanske teološke fakultete signiranih s pečatom Bogoslovne akademije. Poznejša rast knjižnice je seveda svetovala združitev posameznih fondov, saj so profesorji sprva zbirali strokovne knjige kar v seminarskih omarah.[14]

---

[13] Prim Čas 15 (1921), 141-144, kjer so pod naslovom Časopisi in revije predstavljene na str. 143 vse tri nove bogoslovne revije.

[14] V arhivu fakultetne knjižnice so shranjene inventarne knjige posameznih posebej zaznamovanih knjig.

Bogoslovna akademija je v zbirki Knjige (Opera) izdajala večje spise, v zbirki Razprave (Dissertationes) pa posebne odtise pomembnejših razprav, objavljenih v BV, in krajše študije. V vsaki skupini je do leta 1944 izšlo po 14 naslovov. Sproti so jih navajali na platnicah, sicer pa je težko ugotoviti, katera knjiga sodi med izdaje Bogoslovne akademije, da bi jo mogli iskati v katalogih knjižnic, ki jih hranijo. Zato se mi zdi prav, da ob tej priložnosti objavim tudi ta seznam.

Knjige Bogoslovne akademije:

1. Aleš Ušeničnik, Uvod v filozofijo, I. del. 1921.
2. Aleš Ušeničnik, Uvod v filozofijo, II. del. 1923.
3. Franc Grivec, Cerkveno prvenstvo in edinstvo po bizantinskem pojmovanju (Doctrina byzantina de primatu et unitate). 1921.
4. Franc Kovačič, Doctor Angelicus sv. Tomaž Akvinski. 1923.
5. Franc Grivec, Cerkev. 1924.
6. Aleš Ušeničnik, Ontologija. 1924.
7. Sveto pismo novega zakona. Del 1: Evangeliji in apostolska dela (Jere, Pečjak, Snoj). 1925. Ponatis 1937, 3. natis Celje 1948, izdaje še v Lemontu (ZDA) 1949 in Celovcu 1954.
8. Acta I. Conventus pro studiis orientalibus. 1925.
9. Sveto pismo novega zakona. Del 2: Apostolski listi in Razodetje (Jere, Pečjak, Snoj). 1929. Ponatis 1939, 3. natis Celje 1949, izdaja v Celovcu 1955.
10. Franc Grivec, Vzhodne Cerkve in vzhodni obredi. 1930 (ponatis iz BV 1930).
11. Josip Turk, Breve Pavla V. Tomažu Hrenu. 1930 (ponatis iz BV 1930 in 1931).
12. Alojzij Odar, Sodbe Rimske rote v zakonskih pravdah. 1934.
13. Sveto pismo stare zaveze. Del 1: Pet Mojzesovih knjig in Jozueova knjiga (M. Slavič), Celje 1939.
14. Vilko Fajdiga, Moralni čudeži. 1942.

Razprave Bogoslovne akademije

1. Franc Grivec, De orthodoxia SS. Cyrilli et Methodii. Pravovernost sv. Cirila in Metoda. 1921 (BV 1921).
2. Andrej Snoj, Staroslovenski Matejev evangelij. 1922 (BV 1922).
3. Franc Grivec, Boljševiška brezbožnost. 1925 (BV 1925).
4. Franc Grivec, Ob 1100 letnici sv. Cirila. 1927 (BV 1927).
5. Josip Turk, Tomaž Hren. 1928 (BV 1928).
6. Frane Grivec, Mistično telo Kristusovo. 1928 (BV 1928).
7. Franc Grivec, Rerum orientalium (Pij XI.). 1929 (BV 1929).
8. Franc Grivec, Fjodor M. Dostojevski in Vladimir Solovjev. 1931 (BV 1931).

9. Alojzij Odar, Škof in redovništvo. 1936 (BV 1935 in 1936).
10. Alojzij Odar, Postopnik za ničnostne zakonske pravde pri Škofijskih sodiščih. 1938.
11. Josip Turk, Vatikanski arhiv. 1943 (BV 1943).
12. Alojzij Odar, Cerkvena oblast in njene funkcije. 1943 (BV 1943).
13. Ivan Grafenauer, Bog - daritelj, praslovansko najvišje bitje v slovenskih kozmoloških bajkah. 1944.
14. Janez Fabijan, Nauk sv. Tomaža o milosti. 1944 (BV 1944).

Kakor vsaka revija, ki je namenjena ožjemu strokovnemu krogu, se je tudi BV otepal s finančnimi težavami. V rezervnih izvodih, ki jih hrani škofijska knjižnica v Ljubljani in so vanjo prišli iz različnih zapuščin, je v marsikateri številki še položnica, iz česar lahko sklepamo, da prejemnik ni plačal naročine. Zanimivo je, da je škof dr. Gregorij Rožman, ki je bil sam dolgoletni sotrudnik revije, kmalu po nastopu službe ljubljanskega škofa objavil vabilo, naj vsi župnijski uradi (in duhovniki) naročijo BV, ker je v finančnih težavah. Isto leto je tudi spodbudil, naj revijo berejo za poglobitev izobrazbe tako glede teologije kot prakse.[15]

Do vojnega leta 1941 je BV izhajal redno v štirih številkah, ki so bile včasih združene v treh letnih snopičih. V času italijanske in nato nemške okupacije je sicer fakulteta in njeni člani mogla delovati brez posebnih ovir, za upravo pa je bil seveda velik udarec, ker naročniki na Štajerskem in Gorenjskem niso več mogli dobivati naročene revije. Izhajala je sicer do vključno leta 1944, vendar so bile številke pogosto združene v nekakšne zbornike. V letu 1945 BV ni več izhajal, ker so vse verske revije nadomestili (seveda samo do maja) z enotno revijo Rast.

Na oživitev rednega izhajanja BV v letu 1965 nimam osebnih spominov, ker sem bil takrat na specializaciji v Parizu. V prvi dvojni številki letnika je objavljena Uvodna beseda velikega kanclerja teološke fakultete ljubljanskega nadškofa dr. Jožefa Pogačnika.[16] V njej spodbuja duhovnike, ki so v zadnjih letih bili brez možnosti spoznati, kako je teologija napredovala, naj revijo berejo. Ker so dotlej izšli že nekateri koncilski dokumenti, bo BV sodelaval pri tem, da bo teologija dobila nov polet in novo mladostno svežino. Ker je koncil pastoralen, bo tudi BV »vodnik praktičnemu dušnemu pastirju, naj v duhu Cerkve oblikuje in spopolnjuje njegovo teološko znanje, naj mu prob-

[15] Prim. Ljubljanski škofijski list 1933, 69, 93-94.
[16] BV 26 (1965), 3. Na ovitku prve dvojne številke je zapisano: Zadnja številka »Bogoslovnega vestnika« je izšla leta 1944. Teološka fakulteta s tem nadaljuje delo, ki ga je v okviru te fakultete začela »Bogoslovna akademija«, ki je od leta 1921 do 1944 izdala 24 letnikov »Bogoslovnega vestnika«. »Bogoslovni vestnik« bo sedaj izhajal v štirih številkah, vsako leto dvakrat, spomladi in jeseni, po dve številki skupaj. Na str. 2 je zapisano, da revijo ureja uredniški odbor, odgovorni urednik pa je dr. Stanko Cajnkar. Tudi uprava je na sedežu teološke fakultete v Ljubljani na Poljanski 4.

leme pokaže in mu jih tudi rešuje ... Da Bogoslovni vestnik to doseže, ni škoda nobene, še tako velike žrtve.« Prof. Vilko Fajdiga pa na koncu številke omenja, da bo BV pomagal fakulteti do še lepšega razvoja. Komaj se sam spomnim, da sem za to številko še iz Pariza poslal dva krajša prispevka.

Kdaj je ta dvojna številka izšla, poroča Družina v svoji 14 št. z datumom 15. julija pod vidnim naslovom Po dvajsetih letih zopet izšel Bogoslovni vestnik.[17] Piše, da je v vojni vihri ta list zamrl in vabi vse, »ki se zanimajo za bogoslovno znanost ter skušajo poglobiti svoje teološko znanje in jim je pri srcu razvoj Teološke fakultete«, zlasti še katoliške izobražence, naj revijo naročijo. Omenja ceno prve številke: 1400 din.

Uredniki Bogoslovnega vestnika

Prvih petnajst letnikov je uredil prof. Lukman sam, naslednje (od 15. do 24.) pa skupaj s prof. dr. Alojzijem Odarjem. Tipkani zbornik je urejal prof. dr. Grivec, tiskanega leta 1962 pa prof. dr. Cajnkar, ki je kot dekan fakultete imel dovolj avtoritete tudi pred civilno oblastjo za vlogo urednika tudi leta 1965 in dalje, ko je BV spet začel izhajati. Ker je bil takrat tudi urednik revije duhovniškega društva Nova pot, je zelo verjetno, da mu je pri urednikovanju kdo pomagal, morda slavist in teolog Jože Dolenc, vendar je to ostalo v ozadju. Ker je leta 1964 začel predavati mladi dr. Franc Perko, je verjetno, da je tudi on sodeloval pri urejanju. Po vrnitvi iz Pariza in vključitvi v predavateljski zbor teološke fakultete v jeseni 1965 sem tudi podpisani sprva vsaj sodeloval pri urejanju, končno (kdaj, ne vem) pa mi je S. Cajnkar prepustil vse delo, ohranil je le naslov urednika.[18] Leta 1974 je urednikovanje tudi formalno prevzel dr. Franc Rode, ki je začel predavati že leta 1968 in bil od leta 1971 docent: v 34. letniku, ki je izšel v drobnem zvezku 163 strani, je zapisano, tako kot prej, da ga ureja uredniški odbor. Takrat so prvič navedeni člani odbora: Franc Rode, ki je glavni in odgovorni urednik, Jože Rajhman, France Rozman in Štefan Steiner. V naslednjem letu 1975 se je spremenila tudi zunanja podoba revije, za katero je odgovoren Tone Seifert, oblikovalec pri Družini, ki je takrat prevzela tudi upravo. Prvič je naveden kot lektor slavist prof. A(vguštin) Pirnat, ki je prav letos sklenil svojo življenjsko pot. Izhajanje je s tem letom postalo redno v štirih številkah na leto. To je pomenilo tudi povečanje obsega - letno nad 500 strani. Te drobnarije naj bodo zapisane, ker so odsev sprememb na fakulteti in v Cerkvi na Slovenskem sploh.

[17] Prim. Družina 14 (1965), na str. 151. O izidu so škofje svojim duhovnikom pisali tudi v Okrožnicah (Sporočilih).

[18] Dr. Škulj je v svoje kazalo BV sicer zapisal, da naj bi urednikovala s Perkom vred že tudi pri tiskanem zborniku 1962, vendar je to popolnoma izključeno, saj sva doktorirala šele leta 1963.

Vsebinske novosti bi seveda tudi sodile v ta spominski zapis, a to bo moral storiti pozneje kdo drug.

Za Rodetom je urednikovanje prevzel leta 1981 njegov redovni sobrat in fakultetni kolega lazarist dr. Anton Stres, ki je uredil osem letnikov. Naslednja tri leta (1989-1992) je urednikoval dr. Bogdan Dolenc, nato pa (1993-1998) dr. France Oražem. V letih 1997 in 1998 mu je pomagal »pomočnik glavnega urednika« dr. Edo Škulj. Leta 1999 je postal glavni urednik dr. Ciril Sorč, kot pomočnika pa sta zapisana celo dva: dr. p. Edvard Kovač in dr. Vinko Potočnik. Ista imena so zapisana tudi v letu 2000.

Kazala

Pri vsaki reviji je kazalo ogledalo urednikove spretnosti, kako bi olajšal trajno uporabnost revije. Bogoslovni vestnik je v vseh letnikih ohranjal navado, da je bila vsebirna vsake številke (snopiča) natisnjena na ovitku, ki pa ga v večini vezanih izvodov ni več. Tako tudi ni mogoče hitro ugotoviti, v kateri številki letnika je natisnjena določena razprava ali krajši prispevek, ker paginacija revije teče skozi ves letnik, včasih pa kdo pozneje navaja, da je kaj izšlo v tej in tej številki, kar se pa v vezanem izvodu sploh ne pozna. Uredniki so navadno poskrbeli tudi za kazala vsega letnika, vendar mnogokrat ne na koncu letnika, ampak kot poseben dodatek šele v začetku naslednjega. Žal se pri vezavi ta list kaj lahko izgubi. V letno kazalo včasih niso vključili drobnih prispevkov, ki so bili vrh tega natisnjeni na platnici, ki je v večini vezanih izvodov v knjižnici tudi izgubljena. To pomanjkljivost navajam predvsem zato, da bi mladi uredniki upoštevali tudi take »malenkosti«.

Kakor sem že omenil, sem sestavil zasilno tipkano kazalo za vso predvojno serijo BV. Seveda je pomanjkljivo, ker sem ga sestavljal brez vsake izkušnje in po kazalih posameznih snopičev.

Omenil sem tudi že kazalo tipkanih in tiskanega Zbornika, ki je prav tako kot moje kazalo bilo le tipkano v nekaj izvodih.[19]

Kazalo za daljše obdobje je sestavil dr. Edo Škulj, ki je svoje Bibliografsko kazalo Bogoslovnega vestnika (1921-1990) objavil kot prvo številko 51. letnika leta 1991 (v vezanih izvodih, ga je, kot že omenjeno, zato težko najti). Na začetku je kratek pregled izhajanja revije, našteti so uredniki, vsi prispevki so uvrščeni v 16 skupinah, izmed katerih sta najobsežnejši seveda razprave in ocene. V katero skupino je avtor uvrstil določen prispevek, pa ni vedno hitro ugotovljivo.

Vsi avtorji so razdeljeni po abecedi priimkov, zato brez znanja o razvoju fakultete ni mogoče hitro videti, kaj je bilo objavljeno v prvem obdobju, kaj v tipkanih zbornikih in kaj v novejši dobi. Seveda je to navede-

[19] Glej op. 7.

no ob naslovu prispevka, ko je zapisan letnik, letnica in stran objave. Prispevki vsakega avtorja pa so (najbrž računalniško) razvrščeni po abecedi prve besede v članku, kar seveda popolnoma zabriše podobo avtorjevega dela, za katerega večkrat hočemo ugotoviti, s katero tematiko se je ukvarjal v določenem življenjskem obdobju. (Tipkano kazalo za starejše obdobje je prispevke razvrstilo kronološko.)

Druga večja razlika med obema kazaloma so ocene. V tipkanem kazalu za prvo dobo sem vse ocene razvrstil po imenih avtorjev predstavljenih knjig, oziroma naslovih skupnih ali anonimnih del. Niso pa navedeni tudi ocenjevalci in tako ne vemo, katere knjige je poznal kak naš profesor. V Škuljevem kazalu so vsa predstavljena dela uvrščena po abecedi ocenjevalca, predstavljeno delo pa spet pe abecedi avtorja oziroma naslova predstavljenega dela. Na koncu kazala so po abecedi našteti vsi naši avtorji, ki so pisali v BV, navedena je stran, na kateri je zapisan njihov prispevek. Med uporabniki bo verjetno tud kdo, ki bo iskal določenega avtorja ali knjigo, ki je bila predstavljena v BV, vendar to ostaja skrito.

Razvrstitev prispevkov v skupine je seveda stvar presoje avtorja kazala, v mojem so bile skupine enake kakor v reviji, v Škuljevem je teh skupin 16. Tipkano kazalo zbornikov teološke fakultete ima razvrstitev vseh besedil po decimalni klasifikaciji, ker ga je njena avtorica Gabrijela Stopar leta 1974 sestavila kot bibliotekarsko nalogo. Vsak prispevek je oštevilčila, zato je v abecednih kazalih avtorjev in obravnavane snovi mogoče hitro najti tudi naslov članka in druge podatke. Ker ima to kazalo, ki zajema samo 12 letnikov, kar 70 strani, si lahko predstavljamo, kako obsežno bi moralo biti »jubilejno« kazalo ob osemdesetletnici, če bi ga kdo hotel sestaviti po vseh katalogizacijskih, splošno sprejetih in koristnih pravilih. Verjetno bo treba s tem počakati do stoletnice revije. Kdor hoče natančneje pregledati, kakšno je bilo delo sodelavcev teološke fakultete v osemdesetih letih, mu ne ostane drugega, kakor da vzame v roko letnik za letnikom. Doslej objavljena kazala mu bodo seveda v pomoč, ni pa mogoče z njimi ustreči vsem iskalcem.

Jubilejni pregled Bogoslovnega vestnika ni prav nič slovesen, vsaj nekoliko pa je razkril, kaj vse se skriva v tisočih potiskanih strani, ki na knjižni polici predstavljajo kar spoštovanje vzbujajoč prostor. Vsebina nikakor ni zanimiva samo za zgodovinarja teologije na Slovenskem in v svetu, marsikaj je še danes vredno branja. To pa mora opraviti vsak sam.

Dodam še označene posebne (jubilejne) številke:

BV 28 (1968), št. 1-2: Dr. Vekoslavu Grmiču ob imenovanju za pomožnega škofa v Mariboru.

BV 28 (1968), št. 3-4: Alešu Ušeničniku (1868-1952) ob stoletnici rojstva.

BV 37 (1977), št.4: Dr. Jakobu Aleksiču ob njegovi osemdesetletnici.

BV 39(1969), št. 3-4: Slavnostna številka Bogoslovnega vestnika ob zlatem jubileju teološke fakultete v Ljubljani 1919-1969.

BV 41 (1981), št.2: Dr. Janezu Janžekoviču ob osemdesetletnici.

BV 46 (1986), št. 2: Dr. Antonu Trstenjaku ob osemdesetletnici.

BV 49 (1989), št. 4: Dr. Antonu Strletu ob petinsedemdesetletnici.

BV 50 (1990), št. 1-2: Zbornik ob sedemdesetletnici teološke fakultete v Ljubljani 1919-1989.

BV 50 (1990), št. 3: Dr. Alojziju Šuštarju ob sedemdesetletnici.

BV 50 (1990), št. 4: Dr. Janezu Oražmu ob osemdesetletnici.

BV 52 (1992), št. 3-4: Dr. Lambertu Ehrlichu ob petdesetletnici nasilne smrti.

BV 53 (1993), št. 1-2: Dr. Vekoslavu Grmiču ob sedemdesetletnici.

BV 55 (1995), št. 1-2: Dr. Antonu Strletu ob osemdesetletnici.

BV 55 (1995), št. 4: Dr. Alojziju Šuštarju ob 75. obletnici.

BV 58 (1998), št. 3: Dr. Marijanu Smoliku ob sedemdesetletnici.

BV 60 (2000), št. 1: Dr. Antonu Strletu ob petinosemdesetletnici.[20]

[20] Po zgledu tujih revij bi pričakovali, da bo v teh številkah tudi vsaj kratka predstavitev slavljenca ali celo njegova bibliografija, vendar naši uredniki na to niso mislili. Tudi to bo morda spodbuda za prihodnost.

Pregled (1.04) UDK 271.974 Unione Romana (497.4) (091)

Bogdan Kolar

Sto let Rimske unije uršulink

Velika pričakovanja vodstva Cerkve od redovnih ustanov na eni in manjša moč odgovoriti na potrebe časa zaradi razdrobljenosti in velike avtonomije posameznih skupnosti na drugi strani so papežu Leonu XIII. narekovale, da je v redovih, ki so bili razdrobljeni in organizirani po krajevnem načelu, spodbujal združevanje skupnosti in nastajanje redovnih provinc ter združenj na svetovni ravni. Na takšno pobudo so se 1892 združili cistercijani, leto kasneje 1893 puščavniki sv. Avguština, 1897 nekatere skupnosti, ki so živele po pravilu sv. Frančiška Asiškega, in leta 1900 uršulinski samostani. Da bi uskladil številne pobude in jih usmeril v skupne cilje, je pospeševal centralizacijo, katere sestavina je bilo vrhovno vodstvo v Rimu, to je v neposredni bližini rimske kurije. V Rimu naj bi vsak red ali kongregacija imel tudi vsaj kakšno ustanovo. Misel je prinesla manjše sadove pri najstarejši redovni skupnosti Zahoda, pri benediktincih, kjer se je papež tudi zavzemal za večjo povezanost in predstavniško vlogo glavnega opata. Njihova decentralizirana struktura je bolj ustrezala svoboščinam fevdalne družbe, medtem ko je sodobna industrijska družba narekovala centraliziranje moči. Slednje je bilo vodilo Leona XIII. in njegovih naslednikov, ki so delovanje Cerkve gledali v luči gospodarne rabe duhovnih moči. Pri nekaterih skupnostih takšne pobude niso bile sprejete. Za usklajevanje vseh redovnih skupnosti obeh spolov, ki so takrat obstajale v rimski Cerkvi, je papež Pij X. 29. junija 1908 z apostolsko konstitucijo *Sapienti consilio* ustanovil Kongregacijo za redovnike, ki je prevzela vse vidike življenja redov in kongregacij (ter družb apostolskega življenja).[1]

Da poenotenje pravil, stoletnih običajev posameznih skupnosti ali zmanjšanje pristojnih krajevnih škofov, katerim so bile skupnosti do takrat podrejene, le ni bil preprost postopek, čeprav se je za vsem predstavljala volja papeža, kaže dinamična zgodovina nastajanja rimske unije uršulink, ki so do konca 19. stoletja delovale v številnih državah, a so bile njihove skupnosti povsem avtonomne. Če so v nekaterih državah imele skupne ustanove, so bile le-te med seboj povezane samo ohlapno. Jubilej stolet-

[1] Prim. Storia della Chiesa. Vol. IX. La Chiesa negli Stati moderni e i movimenti sociali (1878-1914), Milano 1993, str. 337-338.

nice je bil priložnost, da so pregledale arhiv, »spomin unije«, in da so pripravile temeljito zgodovino njenega nastajanja; publikacija je izšla ob koncu leta 1999. Poleg praznične razstave, pripravljene v osrednji hiši v Rimu, so tri publikacije postale trajni izraz jubilejnega dogajanja in svojevrsten vir za poznavanje globokih sprememb, ki so jim bile podvržene redovne ustanove v letih pred razglasitvijo *Zakonika cerkvenega prava* 1917. Dvojezična izdaja ima naslov: *Roman Union of Ursulines. Journey towards Unity (L'Union Romaine des Ursulines. Une Marche Vers l'Unitč).* 1900-1926. Knjige pomenijo nadaljevanje in dopolnilo knjiga *Začetki Rimske unije do ustanovitve (1900)*,[2] ki je izšla v Rimu 1951. Prvi zvezek (375 str.) je obsežna študija začetkov in prvih petindvajset let zgodovine (do 1926), dodatna dva zvezka (282 + 265 str.) pa vsebujeta najpomembnejše dokumente. Objava virov kaže na zapleteno pot nastajanja unije ter na številne pomisleke, nasprotovanja in težave, ki so bile sad tudi zelo človeškega gledanja. »Dokler je bila ideja unije gledana od daleč, nejasno, je bila privlačna in je ogrevala srca. Ko pa jo je bilo treba odeti v resničnost, jo udejstviti ter sprejeti nekatere potrebne prilagoditve, so se ji postavile na pot različne težave. Ni bilo lahko presekati s tradicijo treh stoletij življenja v avtonomiji in obenem v natančni odvisnosti od krajevnih škofov. Velike so bile razlike v mišljenju, kulturi, živa pa so bila tudi narodnostna nasprotja. Poleg tega nekateri škofje svojim uršulinkam niso dovolili pristopa k uniji, ker bi se s tem zmanjšala njihova pristojna oblast nad samostanom.«[3]

Na intenziven način so bile v nastajanje Rimske unije vpletene skupnosti na Slovenskem, nekatere predstojnice in škofje, kar utripu Cerkve med Slovenci na začetku 20. stoletja dodaja zanimivo obogatitev in kaže na vključenost v življenje Cerkve na svetovni ravni. Na ožjem slovenskem prostoru so bili v tem času naslednji samostani: Gorica (1672), Ljubljana (1702), Škofja Loka (1782) in Mekinje (1903). Ko je bila spomladi 1906 ustanovljena avstro-ogrska provinca, so ji bili priključeni še samostani Bratislava, Linz in Trnava, torej tisti, ki so pristopili k Rimski uniji, drugi so v tem času ohranjali svojo avtonomijo. Med predstojnicami samostanov so imele vidnejšo vlogo Terezija Heidrich (Ljubljana), ki je postala prva predstojnica novoustanovljene province, in Katarina Majhnič (Škofja Loka). Iz Škofje Loke je izšla tudi Angela Lorenzutti, ki je postala druga vrhovna predstojnica Rimske unije in med najbolj vključenimi v nastajanje unije od vsega začetka. Od škofov s tega področja sta bila v nastajanje unije najbolj vpletena ljubljanski škof dr. Anton Bonaventura Jeglič

[2] Prim. M.V. Boschet, Les origines de l'Union romaine jusqu'a sa fondation (1900), Rome 1951.

[3] J. Kogoj, Uršulinke na Slovenskem, Izola 1982, str. 17.

ter goriški nadškof in kardinal Jakob Missia. Prvi je navdušeno sprejel idejo Leona XIII. in je osebno sodeloval pri zavračanju pomislekov nekaterih redovnic glede pristopa k uniji, kardinal Missia pa je sestram goriškega samostana prepovedal sodelovati pri nastajanju unije. Tako se je goriški samostan uniji priključil šele leta 1904, ko je v Gorici bil že novi nadškof Andrej Jordan, ki pa se za vprašanje tamkajšnjih uršulink ni posebej zanimal.

Pobude za tesnejše povezovanje med sicer samostojnimi samostani so se začele pojavljati v Italiji in Franciji proti koncu 19. stoletja, ko so politične razmere več skupnostim preprečevale sprejemanje novih članic. Nekoč cvetoče skupnosti in vzgojno-izobraževalne ustanove so ostale brez materialnih sredstev, ker so jim politični sistemi zaplenili premoženje, in zaradi represivnih ukrepov tudi brez večjih možnosti delovanja. Mnogi samostani so se čutili povsem osamljeni in ogroženi. Tako je oživela misel o večji medsebojni solidarnosti in izmenjavi tako ljudi kot sredstev. To povezavo so najprej uresničili samostani v Rimu, Calvi in Bloisu. Misel o združitvi je s pomočjo duhovnih voditeljev in uradnikov rimske kurije začela dobivati jasnejšo podobo po septembru 1898. V prvih mesecih naslednjega leta je na prvo povabilo od več kot tristo samostanov, ki so delovali po svetu, izrazilo svoje mnenje o prihodnji povezanosti prek sto in le desetina je nasprotovala ustanovitvi unije. Mnogi so povabilo zavrnili, ker so tako odločili krajevni škofje. Ti so želeli preprečiti, da bi samostani odšli izpod njihove kontrole in bi jim s tem bila odtegnjena znatna finančna sredstva. Večje število se za unijo ni odločilo, ker je ostala odprta vrsta vprašanj. Odločilen pa je bil delež papeža Leona XIII., ki je prek kard. Vannuttelija, prefekta Kongregacije za škofe in redovnike, pozval škofe, ki so v svojih škofijah imeli uršulinske samostane, da so povabili posamezne redovnice, da so se opredelile do načrta. Kongregacija je okrožnico razposlala 21. julija 1899. Da bi bile odločitve zares svobodne, so morali škofje dati redovnicam na voljo zadosti časa in nato zagotoviti, da so svoje mnenje izrazile tajno. Njihove odločitve so sporočali v Rim, kjer jih je zbirala Kongregacija in pripravljala naslednje korake. Prvotni načrt je predvideval poenotenje le v najbolj splošnih vprašanjih, zagotovljena je bila možnost ohranjanja v največji mogoči meri izvirnosti vsakega samostana. Po združitvi bi vse skupnosti imele vrhovno predstojnico v Rimu. Ob njej je bil predviden svet, ki bi ga sestavljale izvoljene zastopnice samostanov. Celoten red bi bil razdeljen na province, ki bi jih vodile provincialke s svetovalkami. Obrazec izpovedi redovnih zaobljub bi bil skupen za vse, pri čemer bi bila četrta zaobljuba, ki so jo imele članice nekaterih samostanov, to je zavezanost vzgojno-izobraževalnemu delu za dekleta, vsebovana v izpovedi pokorščine. Vsaj v začetku ni bilo povsem jasno, ali bodo opravljale slovesno ali le preprosto obliko zaobljub. V mnogih okoljih so se spraševale o obliki molitvenega življenja, klavzuri,

o gospodarskih vidikih novega združenja oziroma o obveznostih do krajevnega škofa v prihodnje. Vprašanje o tem, kakšna je reakcija vlad v nekaterih deželah glede šol, ki so jih vodile uršulinke, in prihodnjega vpliva Rima na izvajanje šolskih dejavnosti, nikakor ni bilo brez pomena.

Kronološki pregled do prve svetovne vojne kaže, da je zanimanje za unijo raslo. Število pridruženih samostanov se je večalo, čeprav se je dogajalo, da so posamezni izstopili in ponovno prevzeli avtonomijo. Cilj prvega vodstva je bil vzpostaviti enotnost ob spoštovanju različnosti. K manjšemu poudarjanju nacionalnih značilnosti so nehote pripomogle francoske uršulinke, ki so po dogodkih na začetku stoletja našle zatočišče v različnih italijanskih skupnostih. Izoblikoval se je enoten način redovniške vzgoje in izobraževanja ter vse stopnje priprave na večne zaobljube. Pomemben prispevek za to so bili obiski članic vrhovnega vodstva v posameznih skupnostih ter več načinov obveščanja. Med pobožnimi vajami je bil večji poudarek na skupnem opravljanju brevirja ter liturgičnih srečanj, ki so bila splošno razširjena v celotni Cerkvi. Kljub prevladujočemu pozitivnemu gledanju na unijo in njeno poslovanje je bilo potrebno znova in znova poudarjati, da so za njeno rast in uveljavitev potrebne osebne in skupne žrtve in da je ustanova odgovor na Božje delovanje.

Pod raznimi vidiki je za zgodovino rimske unije uršulink odločilno obdobje, ko je bila na čelu s. Angela N. D. Lorenzutti (1909-26), pred odhodom v Rim članica skupnosti v Škofji Loki. Njeno vodstvo je sovpadalo s prvo svetovno vojno in velikimi spremembami, ki so vojni sledile. Od skupnosti je bil najbolj izpostavljen samostan v Gorici, ki je bil nekaj časa zaradi bombardiranj prazen. Sestre so našle zatočišče v Linzu, Škofji Loki, Ljubljani, Mekinjah, Bratislavi in Trnavi. V tem času so se skupnosti po vsem svetu številčno okrepile. Noviciati so bili polni mladih sester vseh narodnosti, povsem utečena je že bila izmenjava sester med skupnostmi in državami, saj so bile pastoralne, predvsem vzgojno-izobraževalne potrebe osnovno merilo sestavljanja skupnosti. Koristno vez med njimi je začela vzpostavljati revija *Review*, ki je po letu 1910 redno izhajala in ustvarjala pogoje za boljše medsebojno poznavanje in osveščanje. Pomagala je tudi pri širjenju poznavanja sv. Angele in njenih vzgojnih načel. V istem času sta se pri oblikovanju duhovnosti ustanove pokazali dve pomembni sestavini: vedno močnejši vpliv duhovnosti sv. Ignacija Lojolskega, ki so ga uveljavljale voditeljice novink, ter 30-dnevne ignacijanske duhovne vaje v noviciatu (po desetih letih redovnega življenja jih je bilo mogoče ponoviti). Voditelji duhovnih vaj so bili pretežno jezuiti. Načrtnemu preučevanju vzgojnih načel in izobraževanja so bili namenjeni študijski dnevi in daljša srečanja, ki so jih pripravljali pretežno jezuiti. Tako se je vzgojno in izobraževalno delo uršulink vedno bolj oblikovalo tudi na jezuitskih načelih. Vrhovna predstojnica Lorenzutti pa je istočasno poskrbela, da se je poglabljalo in širilo poznanje življenja sv. Angele, njene

duhovnosti in uršulinskega izročila nasploh. K temu je pripomogla objava temeljitega življenjepisa sv. Angele in zgodovina reda sv. Uršule. Jubilejna misijonska razstava v Vatikanu, ki je bila pripravljena na pobudo papeža Pija XI., ni le pokazala velikega dela, ki so ga v misijonih že do tedaj opravile članice reda sv. Uršule, temveč jih je spodbudila, da so storile nove korake. Konec leta 1924 so odprle nov misijon v Siamu in med prvimi štirimi misijonarkami sta bili dve Slovenki: Ljubljančanka s. Ksaverija Pirc in Radovljičanka s. Rafaela Vurnik, ki sta postali ustanoviteljici katoliškega šolstva v deželi. Razmahnilo se je delo uršulink v Južni Ameriki in v Združenih državah.

Pregled zgodovine nastanka rimske unije uršulink in prvih desetletij razvoja je temeljito in obsežno zgodovinsko delo. Je rezultat desetletnega strokovnega dela raziskovalne skupine ter sodelavk, ki so od leta 1990 pregledale vse arhivsko gradivo unije, posameznih provinc ter osrednjih uradov rimske kurije. Upoštevani so bili arhivi škofij, na ozemlju katerih so do tedaj že bili uršulinski samostani. Po svoji zasnovi, upoštevanju pravil objavljanja in njihove interpretacije ter vključevanju ustanove uršulink v širši kontekst cerkvenega in družbenega življenja, predstavlja objava model za tovrstna zgodovinska dela. Posebno vrednost daje delu dejstvo, da je tako pri preučevanju arhivskega gradiva kot pri pripravi objave imela odločilen delež slovenska uršulinka s. Jasna Kogoj, sicer izvrstna poznavalka zgodovine uršulink v nekdanji Avstriji nasploh in na Slovenskem še posebej.

Pregled (1.04) UDK 268 (047.2)

France Škrabl

Kako postati kristjan v Evropi danes

Poročilo z mednarodnega kongresa pedagogov religije in katehetov v Dresdnu

Evropska katehetska ekipa (Equipe européenne de catéchése) je ob svoji petdesetletnici, od 25. do 30. maja 2000, v Schmochtitzu blizu Dresdna priredila znanstveni simpozij, ki je obravnaval temo: *Kako postati kristjan v Evropi danes.* Simpozija se je udeležilo okrog 80 pedagogov religije in katehetskih strokovnjakov iz Evrope in Južne Amerike. Iz Slovenije dr. France Škrabl. Delo simpozija je potekalo na tri načine: tematska predavanja, predstavljanja izkušenj iz raznih držav in delo po skupinah. Bilo je tudi več srečanj s škofom iz Dresdna in z lokalnimi pastoralnimi delavci, ki so nas temeljito seznanili s položajem krajevne Cerkve. Temeljna predavanja so bila tri. Uvodno je imel dr. Eberhard Tiefensee, profesor na Teološki fakulteti Univerze v Erfurtu, na temo *Tretja »konfesija« v Zahodni Evropi - kristjani in njihovi »nereligiozni« sosedje v Vzhodni Nemčiji.* Predstojnik Katoliškega inštituta v Parizu dr. Denis Villepelet je imel predavanje *Pospeševanje spoznavanja samega sebe (identitete) in občutek pripadnosti krščanski skupnosti.* Sylviane Salzmann in Ambroise Binz iz Freiburga pa sta imela predavanje *Perspektive nove oz. jutrišnje iniciacije.* Predstavniki iz raznih delov Evrope in Južne Amerike so predstavili položaj uvajanja v različnih državah, s čimer so dopolnjevali temeljna predavanja. Delo po skupinah pa je potekalo v različnih jezikovnih skupinah, kjer so se obravnavale predvsem vsebine, ki so bile predstavljene v temeljnih referatih.

Tukaj bomo predstavili vsebino tematskih predavanj, saj prav ta dajejo tudi nekatere smernice za pastoralno-katehetsko delo pri uvajanju v krščanstvo. Prof. Eberhard Tiefensee je ugotavil, da se v Zahodni Evropi poleg katoličanov in protestantov povlja še tretja skupina ljudi, ki so nereligiozni in so še posebno močno zastopani v nekdanji Vzhodni Nemčiji. Ta skupina ljudi ni nastala na temelju razmišljajoče verske odločitve, ampak v družbeno-kulturnem okolju, v katerem je veljalo pravilo cuius regio, eius religio. (Leta 1946 je bilo v nekdanji Vzhodni Nemčiji 82 % evangeličanov, 12 % katoličanov, leta 1990 le še 25-30 % evangeličanov in samo 3-5 % katoličanov, število neverujočih pa se je v tem času povzpelo na približno 67 %.) Predavatelj je povedal, da tudi po letu 1990 ni prišlo do pomemb-

nejših premikov na področju verovanja. Aktivni kristjani so se pod komunističnim režimom organizirali in delovali znotraj Cerkve, niso pa se mogli ukvarjati z družbenimi vprašanji, kajti ta so bila v domeni neverujočih. Tako so kristjani desetletja živeli v getu, ločeni od drugih državljanov. Z nereligioznimi ljudmi se niso družili in tudi poznali jih niso, kakor nereligiozni niso poznali kristjanov. Teologija in pastorala se doslej nista ukvarjali z vprašanjem nereligioznih ljudi.

Predavatelj je v nadaljevanju primerjal religiozni položaj v nekdanji Vzhodni in Zahodni Nemčiji in je ugotovil, da je religiozni položaj v Zahodni Nemčiji mnogo boljši kot v Vzhodni, saj se ima v Zahodni samo 13 % prebivalstva za nereligioznega. Razlika je očitna. Tudi če se v Zahodni Nemčiji ljudje, zaradi takšnih ali drugačnih razlogov oddaljijo od Cerkve, niso zaradi tega nereligiozni, še naprej verujejo v Boga in se imajo za kristjane. Mnogokrat po nekaj letih preko svojih otrok zopet navežejo stik s Cerkvijo in postanejo dejavni kristjani. Ljudje v Vzhodni Nemčiji pa so nereligiozni in ne čutijo potrebe, da bi iskali stik s Cerkvijo. Povedal je zanimivost, da so po prevratu prišli tja nekateri »misijonarji« z Zahoda in so mislili, da jih bodo ljudje z navdušenjem sprejeli. Toda bilo je čisto drugače: ljudje jih niso sprejemali in hitro so se vrnili tja, od koder so prišli.

Predstavil je tudi raziskavo o vernosti v evropskih in severnoameriški državah. Po tej raziskavi je Slovenija na šesnajstem mestu. Pred njo so Poljska, Irska, Severna Irska, ZDA, Italija, Portugalska, Kanada, Islandija, Avstrija, Španija, Slovaška, Madžarska, Litva, Velika Britanija, Belgija, za Slovenijo pa so Norveška, Finska, Zahodna Nemčija, Nizozemska, Litva, Danska, Francija, Latvija, nekdanja NDR, Švedska in Češka. Prof. Tiefensee je ugotovil, da je religija pri nereligioznih ljudeh v njihovem osebnem in družbenem življenju odsotna. Nereligiozni ljudje so si ustvarili svojo t.i. civilno religijo, npr. gojijo razne običaje, imajo razna praznovanja, ki nadomeščajo religijo. Nereligiozni ljudje so izgubili čut za religiozno na splošno, še posebno pa za religiozno govorico. Tako kot religiozni imajo tudi nereligiozni transcendentne izkušnje, vendar jih ne znajo zaznavati in o njih spregovoriti. To je zelo plodno polje za širjenje raznih sekt.

Vse to pa ima velike posledice za pastoralo in katehezo. Pastoralno delo je zelo težko in zahteva izredne napore. Velik odstotek nereligioznosti kar sili pastoralne delavce, da iščejo nova pota. Zaradi težavnosti položaja ponekod ne vedo, kaj bi storili, da bi spremenili stanje, vendar, pravijo, da niso obupali. Prepričani so, da takšnih duhovnih razmer ne smejo le nemo opazovati, ampak jih morajo spreminjati na bolje. Potrebna je prva evangelizacija, ki pa jo Cerkev lahko izvaja le tam, kjer je pričevalna in privlačna. Pri pastoralnem delu je velik poudarek na razmišljanju o vrednotah in iskanju smisla življenja. Pri vsem pa je treba imeti veliko potrpežljivosti in pastoralne modrosti.

Prof. Denis Villepelet pa je v svojem referatu ugotavljal, da je danes veliko ljudi, ki iščejo svojo identiteto. Posamezniki se namreč upirajo podedovani pripadnosti družini, šoli, Cerkvi in državi. Pri izbiri želijo biti svobodni. Nadalje ugotavlja, da je danes veliko ljudi, ki se imajo za kristjane, vendar se nimajo za pripadnike Cerkve. Kulturni modeli in vedenjske norme, s katerimi so se ljudje v preteklosti identificirali, danes izgubljajo pomen. Živimo v družbi, v kateri je polno sprememb in zato smo negotovi in brez jasne prihodnosti. V tej zvezi navaja besede francoskih škofov: »Na koncu 20. stol. se francoski katoličani zavedajo, da morajo, kljub temu da so simptomi današnje situacije vznemirjajoči, vztrajati.«

Kriza, ki danes prešinja svet, prihaja v veliki meri iz hitrih in globokih družbenih in kulturnih sprememb na svetovni ravni. Še posebno je zaznavna kriza identitete posameznih oseb, na katere posebej vpliva gospodarska, politična in kulturna kriza. Ta kriza identitete pa se odraža tudi v Cerkvi sami in v njenih članih. Kljub temu pa je treba odklanjati kakršnokoli hrepenenje po zlatih starih časih, ko je bilo nesporno avtoritarno načelo, ampak je treba v današnji družbi, takšni kot je, uresničiti klic evangelija. Pastoralne delavce mora predvsem zanimati, kaj je treba storiti, da bodo ljudje zopet našli svojo identiteto.

Predavatelj je potem govoril o treh polih identitete: o subjektivnem, socialnem in institucionalnem, o načinu, kako postati subjekt in kakšne so posledice za katehezo. Izhaja iz postulata, da je vsaka oseba hkrati tudi subjekt psihičnega življenja, vsaka oseba hoče biti ustvarjalec svojega življenja, hoče biti socialno dejavna v družbi.

Subjektivni pol identitete obsega vse, kar zadeva razvoj osebe, kako si zamišlja svojo notranjost, avtonomijo in potrditev sebe. Vsaka oseba ima čustva, hrepenenja, kritične misli, notranje psihično življenje, od vsega tega dobiva moč za življenje. To notranje življenje je opora v življenju. Oseba je v nenehnem razvoju in nenehno sprejema vzorce, ideale, načrte in prepovedi. To ji pomaga pri njenem samospoznavanju in načrtovanju, hkrati pa ji pomaga k njeni skladnosti, duševni trdnosti in najdenju identitete.

Socialni pol identitete se nanaša na opravljanje poklica. Subjekt je dejaven tudi na družbenem področju in mora čutiti, da je koristen skupnosti, t.j. družbi. Koristnost družbi mu daje občutek notranjega zadovoljstva. Vlaganje v družbeno razsežnost življenja daje osebi tudi ugled v družbi. Ta pol je priviligiran kraj identifikacije, brezdelnost pa človeka uničuje.

Institucionalni pol identitete zadeva institucije, ki osebo socializirajo, to so družina, šola, športni klub, veroučna skupina itn. Te institucije imajo svojo kulturo, ki socializira, prenaša jezik, simbole, vrednote, pripadnost skupini in kolektivni spomin. Subjekt se lahko v institucijo integrira ali pa tudi distancira od nje. Pri tem ima veliko svobode in možnosti samoodločanja. Tudi ta pol lahko veliko prispeva k človekovi identiteti. Vsi trije

poli pa so med seboj povezani. Identiteta pomeni najdenje ravnovesja med subjektivnim, socialnim in institucionalnim polom.

Pri najdenju identitete pa osebi lahko veliko pomaga tudi kateheza. Predavatelj se je vprašal: Kakšno katehezo potrebujejo osebe, ki se soočajo s problemom svoje identitete? Kot odgovor je postavil hipotezo. Osebo je treba potopiti v »kopel cerkvenega življenja« v močnih liturgičnih časih, tako da oseba dobi občutek pripadnosti Cerkvi. Gre za katehezo, ki je manj pouk in bolj uvajanje v krščanstvo. To katehezo naj bi razumeli kot spodbujanje dozorevanja vere; od prebujajoče se do odrasle vere, ki je dejavna in cerkvena.

Kraj kateheze je kraj komunikacije, ki omogoča razvijanje krščanske identitete. To je kraj toplega občestva, občestva izvoljenih, ki so se našli zaradi skupnih ciljev. To je občestvo bratov in sester, ki se zbirajo v Kristusu in sprejemajo in živijo njegov evangelij.

Pripadnost cerkvenemu občestvu je bratstvo, ki se ga je treba naučiti in se vanj uvajati. Brat ni isto kot prijatelj. Brata si ne izbiramo, ni izraz simpatije, ampak mi je dan. Ta dar ne zahteva protiusluge, ampak mi je preprosto dan. Bratstvo ni emocionalna, ampak etična kategorija. Odnos med krščansko identiteto in cerkveno pripadnostjo temelji na uvajanju v bratstvo v krščanski skupnosti, ki si prizadeva za bratsko življenje. Splošni pravilnik za katehezo opredeli katehezo kot »integralno krščansko uvajanje v način življenja po evangeliju«. To pa osebi omogoča, da doseže krščansko identiteto.

Profesorica Sylviane Salzmann in profesor Ambroise Binz pa sta razpravljala o perspektivah nove iniciacije v prihodnosti. Njuna temeljna teza je bila: Teološko gledano ne moremo govoriti o zorenju v veri brez iniciacije. Ni mogoče verovati brez procesa spreobrnjenja, do katerega pridemo v procesu iniciacije. Pri iniciaciji gre za globalno dogajanje, ki prevzame celotno osebo; kajti ni mogoče vstopiti v Božji misterij, ne da bi se pustili popolnoma prevzeti od Boga. Krščanska vera pozna kontinuiran in stopenjski proces dozorevanja.

Profesorja ugotavljata, da pri današnjem načinu iniciacije, ko se otroci in mladi pripravljajo na prvo obhajilo ali birmo, le redko doživijo globalno notranjo spremembo in zato pogosto ne pridejo do popolnega dozorevanja in osebne odločitve za vero. Zato postane birma večkrat zakrament zapuščanja Cerkve: »Vse sem opravil in sedaj mi ni treba več hoditi v cerkev.«

Da do tega ne bi prihajalo, pa predlagata prestavitev procesa iniciacije v odraslo dobo. Pri tem pa omenjata nekatere značilnosti današnjega časa, ki lahko bistveno vplivajo na uspešnost procesa iniciacije.

Kot prvo značilnost današnjega časa omenjata dejstvo, da so mnogi ljudje osamljeni in da si želijo bližine drugih. Medosebni odnosi lahko pozitivno vplivajo na človekovo identiteto. Človek, ki je osamljen, pa izgublja svojo identiteto.

Druga značilnost današnjega časa je iskanje smisla življenja. S tem iskanjem pa je tesno povezana tudi pot vere in najdenje človekove identitete. Vera daje človeku upanje in trdnost v življenju.

Tretja značilnost današnje družbe je pluralizem, ki je prav tako lahko pomoč pri razvoju vere in najdenju osebne identitete. V pluralni družbi lahko primerjamo svoja spoznanja in védenja s spoznanji in védenji drugih, kar omogoča poglobljeno razmišljanje o sebi in bolj trezne odločitve.

Vsekakor so te tri značilnosti današnjega časa za iniciacijo ugodne in predstavljajo izziv. Kakšna naj bi torej bila danes iniciacija? V prihodnosti bo iniciacija zadevala predvsem odrasle, in to ne samo tiste, ki so integrirani v krščansko skupnost, ampak tudi tiste, ki so na poti iskanja. To pa ne pomeni, da bomo zanemarjali katehezo otrok in mladih. Ta kateheza bo aktualna in potrebna tudi v prihodnosti, saj naj bi prispevala svoj del k t. i. intergeneracijski iniciaciji. V tej zvezi predavatelja navajate francoske škofe, ki govorijo o kraju iniciacije. Po njihovem mnenju je kraj iniciacije tam, kjer se zbirajo otroci, starši, kateheti in duhovniki. To je kraj srečanja, kjer posamezniki lahko izražajo svoja hrepenenja in izkušnje, kraj, kjer se veselo oznanilo izraža v osebnem življenju posameznikov, kraj pričevanja vseh udeležencev, kraj, ki omogoča dejavno udeležbo vseh udeležencev v veri. Na tem kraju pride do srečanja z Božjo besedo, ki vse povezuje v občestvo. Občestvo je nosilec vere in njen posredovalec. Predavatelja menita, da bodo občestva prihodnosti različne majhne skupine, npr. zakonske, svetopisemske, karitativne, molitvene, družinske itn. Vse te različne skupine bodo imele skupen cilj: poglobljeno uvajanje v krščansko vero; skupine pa bodo morale imeti primerne voditelje ali animatorje; ljudem bodo z različnimi duhovnimi naravnanostmi omogočale različne poti vere.

Pri krščanski iniciaciji naj v prihodnosti ne bi imelo prednosti znanje, ampak stik z občestvom, ki ga povezuje Jezus Kristus. Ne bo šlo več za znanje o veri, ampak za življenje iz vere, za življenjsko modrost v veri. Iniciacija se bo dogajala v skupini, ki bo utelešala krščansko vero, razmišljala o svoji veri, se o njej pogovarjala v skupini, ki bo odprta navznoter in navzven. Medsebojno zaupanje in pot skupnega odkrivanja vere bo povezano s počlovečenjem človeka. Proces iniciacije je treba gledati kot solidarnost posameznih oseb, ki se med seboj opogumljajo v veri in v življenju v cerkveni skupnosti. Takšno je človeško in krščansko dozorevanje. Proces iniciacije naj v prihodnosti ne bi bil omejen le na določen čas, ampak naj bi trajal vse življenje. V tem procesu naj bi človek rasel od ene zrelostne stopnje do druge in tako svoje človeško in krščansko bivanje nenehno prenavljal in spopolnjeval.

Mnenje udeležencev je bilo, da se je simpozij lotil zelo perečega vprašanja iniciacije, ki danes zadeva vso Cerkev. Skorajda povsod se čuti potreba po prenovljeni in poglobljeni iniciaciji. To velja tudi za Sloveni-

jo. Tudi pri nas je proces iniciacije premalo učinkovit in zato je tudi tako velik osip veroučencev po prejemu zakramenta sv. birme. Zato bomo morali tudi v slovenski Cerkvi v prihodnosti posvetiti večjo pozornost uvajanju v krščansko vero.

Mile Bogović (ur.), *Crkveno školstvo na području riječko-senjske metropolije* , Spomenica, Analecta Croatica Christiana, 31, Kršanska sadašnjost - Teologija u Rijeci, Zagreb - Rijeka 1999, 560 str.

Izid zbornika je narekovalo več zgodovinskih obletnic: 50-letnica Visoke teološke šole na Reki (1947–1997), 190-letnica omembe Teološkega učilišča v Senju (1806–1940), pa tudi na Trsatu je nekaj časa delovala frančiškanska teološka šola. Prvi obletnici je bil l. 1997 posvečen znanstveni simpozij; predavanja tega simpozija so sedaj objavljena bodisi v tem zborniku bodisi v Riječkom teološkom časopisu (1999).

Urednik zbornika je zgodovinar dr. Mile Bogović, od l. 1999 reško-senjski pomožni škof, njegovi sodelavci pa so Ivan Devčić, Emanuel Hoško, Ivan Grah, Josip Grbac, Josip Šajina in Franjo Velčić. Gradivo zbornika je razdeljeno na 6 poglavij, ki imajo glede obravnavane snovi zelo različen obseg in tudi pomen.

Uvodno poglavje (1–206) obravnava teološko šolstvo na področju nekdanje senjsko-modruške in sedanje reško-senjske škofije. Podobno kot v drugih deželah se je tudi na tem območju razvilo organizirano cerkveno šolstvo šele po tridentiskem cerkvenem zboru. Tako so jezuiti že l. 1627 ustanovili gimnazijo na Reki, nato filozofsko in teološko učilišče, ki je delovalo do razpusta jezuitskega reda l. 1773; l. 1725 je bila ustanovljena gimnazija v Senju, l. 1806 prav tam teološko učilišče, ki je delovalo do l. 1940. Licej v Senju (7. in 8. razred gimnazije) je pripravljal tudi kandidate za študij na drugih visokih šolah. Delovanje učilišča je bilo ves čas povezano s pomanjkanjem profesorskega kadra, pa tudi s pomanjkanjem študentov, tako da so nekateri škofje za nekaj časa teološko učilišče zaprli, tako škofa Josip Marušić (1919) in Viktor Burić (1940). V letih tik pred 2. svetovno vojno je šola imela cca 40 študentov teologije. Na Teološkem učilišču v Senju je v letih 1806–1940 študiralo tudi nekaj slovenskih kandidatov za duhovništvo, med profesorji pa je naveden Slovenec Josip Šnidaršič (1843–1918). Med profesorji so bila tudi znana imena, kot Viktor Burić, prvi reško-senjski nadškof (1897–1983), pesnik Milan Pavelić (1878–1939), zgodovinar Franjo Rački (1828–1894), pastoralni teolog Martin Štiglić (1837–1914).

Drugo poglavje (207–220) obravnava teološko izobraževanje na področju sedanje krške škofije, v kateri so združene nekdanji škofiji v Osorju in na Rabu. Poleg katedralnih šol so imele posebno vlogo tako imenovane »glagoljaške šole«, ki so delovale pri posameznih glagoljaških župnijah (kaptolih), vodili pa so jih duhovniki glagoljaši, medtem ko so imeli redovniki svoje šole za vzgojo klerikov v Krku, Cresu in na Glavotoku.

Naslednje, *tretje poglavje* (221–244), je posvečeno teološkim šolam v istrskih škofijah (Poreč, Pula, Pićan, Novigrad, Koper in Trst) oziroma Centralnemu semenišču v Gorici. Tradicija teološkega šolstva na

področju omenjenih škofij je zelo bogata in sega v prva krščanska stoletja (Oglej, Čedad). Pokrajinski zbori od l. 381 so združevali istrske škofe, ki so ob katedralnih šolah (scholae exteriores, canonicae) skrbeli za vzgojo duhovniških kandidatov. Po tridentinskem koncilu so se kleriki šolali bodisi v Benetkah bodisi na avstrijskih teoloških učiliščih, med drugim tudi v Ljubljani. Od l. 1710 do l. 1814 (1818) je v Kopru delovalo glagoljaško semenišče, l. 1818 pa je bilo v Gorici ustanovljeno Centralno semenišče, v katerem so študirali tudi kandidati iz istrskih škofij in kvarnerskega zaledja. Tako so do leta 1947 v Gorici skupaj študirali Italijani in Furlani, Slovenci in Hrvati, ki so po tem letu morali poiskati druge rešitve.

Posebno mesto imajo frančiškanske teološke šole (4. poglavje, 245–270), ki so že od 16. stoletja dalje gojile filozofski in teološki študij na Trsatu. Ker je samostan spadal v hrvaško-kranjsko provinco (pozneje pa v primorsko-hrvaško provinco), in so bili med profesorji in študenti tudi mnogi Slovenci, je šola izmenično delovala tudi v Ljubljani. Šola je imela frančiškanski teološki program in se v tem v marsičem oddaljila od stroge janzenistične teologije, ki je imela velik odmev na drugih teoloških učiliščih v tedanji Srednji Evropi.

Čas po 1. svetovni vojni je razdelil narode in dežele, ki so bili do tedaj povezani z mnogimi zgodovinskimi in kulturnimi vezmi (5. poglavje, 270–320). Na Reki je od l. 1926 do 1947 delovalo italijansko (malo) semenišče, v katerem so študirali tudi mnogi slovenski dijaki iz zaledja Reke. Po vojni je Pazin v Istri prevzel srednješolsko, Reka pa teološko izobrazbo bodočih duhovnikov. Visoka teološka šola na Reki (1947) je sprejela študijski program goriškega semenišča. Na njej so se šolali kandidati iz reško-senjske, krške in poreško-puljske škofije oziroma pazinske apostolske administrature. Reško bogoslovno semenišče in Visoka teološka šola sta morali l. 1955 prenehati z delovanjem za dobo 5 let zaradi montiranega političnega procesa, šest študentov pa je bilo obsojenih na zaporne kazni od 6 mesecev do 6 let. Teološka šola je v letih 1956–1965 delovala v Pazinu v Istri, profesorski zbor pa so sestavljali samo novi, domači predavatelji, da bi šola lahko nemoteno delovala. Šele l. 1966 je bila šola usposobljena za ponovno delovanje na Reki kot Visoka bogoslovna šola, po dolgotrajnih prizadevanjih pa je bila l. 1987 afiliirana Teološki fakulteti v Zagrebu. Malo pozneje sta se Bogoslovno semenišče in Visoka teološka šola preselili v novo in sodobno stavbo. Poglavje prinaša tudi seznam in življenjepise posameznih profesorjev ter podatke o študentih. Med profesorji je le imenovan, ne pa tudi predstavljen mag. Danilo Perkan, profesor Svetega pisma (1947–1955) in dolgoletni generalni vikar reške škofije. Pri V. Pirihu, ki je eno leto predaval cerkveno petje, je napačno zapisano, da je salezijanec (str. 314).

Šesto poglavje (404–484) obravnava dobo po letu 1990, ko so naro-

di nekdanje Jugoslavije dosegli mednarodno priznanje in svobodnejše versko delovanje. Visoka teološka šola je l. 1995 dosegla vključitev v Teološko fakulteto Univerze v Zagrebu kot področni študij. V okviru teološkega študija delujejo tudi nekateri inštituti, ki so predvsem namenjeni laikom (Inštitut za teološko kulturo laikov, Pastoralni inštitut). Od l. 1993 šola izdaja glasilo Riječki teološki časopis ter teološko zbirko Radovi Katoličke teologije u Rijeci.

Zadnja poglavja (7., 8. in 9.) so posvečena osebju na sedanji teološki šoli, delovanju profesorjev ter nekaterim že objavljenim drobcem iz zgodovine teološkega študija na tem območju. Sklepni del pa prinaša izvlečke v nemškem in italijanskem jeziku.

Zbornik predstavlja pionirsko delo na tem področju. Kot takšen je zanimiv dokument nekega časa in dogajanja. Gotovo ga bodo radi vzeli v roke tisti, ki so bili sami deležni izobraževanja na omenjenih teoloških učiliščih, pa tudi drugi, ki jih zanima domača teološka in kulturna preteklost. Pogrešamo pa vsaj bežno primerjavo z zažetki in tudi sedanjimi razmerami glede splošnega srednjega in visokega šolstva na tem območju, kar bi tudi teološki študij, ki je bil nedvomno prvi, ustrezno umestilo in ovrednotilo.

Rafko Valenčič

Državljanski forum za humano šolo, *Človek in kurikul*, Družina (Zbornik predavanj), Ljubljana 2000, 336 str.

Državljanski forum, ki že več let znanstveno in strokovno kritično spremlja dogajanje na področju vzgoje in izobraževanja v Sloveniji, vsako leto organizira simpozij, na katerem sodelujejo znanstveniki, strokovnjaki in praktiki. Zadnji (7. – 8. oktobra 1999 v Ljubljani) je bil namenjen široki temi Človek in kurikul. Na njem je sodelovalo 30 referentov iz Slovenije in tujine s svojimi znanstvenimi in strokovnimi prispevki, ki so natisnjeni v omenjenem zborniku.

Zbornik skuša odgovoriti na izzive časa in prostora, v katerih kurikul nastaja in jih mora upoštevati. Številni prispevki skušajo na podlagi prepletanja in medsebojnega dopolnjevanja preseči diskrepanco med kognitivno in emocionalno dimenzijo učenja. Formula »EQ + IQ« ni čarobna, je pa primerna za reševanje problemov, ki si jih zastavlja človek kot problemsko, se pravi vprašujoče, misleče in etično odgovorno bitje. Prav zato obstaja vprašanje, v kakšnem razmerju in na kakšnih ravneh se srečujeta *curriculum vitae* in *curriculum scholae*.

Premisliti šolski kurikul iz duha časa pomeni premisliti ga iz zgodovinskega trenutka, v katerem nastaja in se uresničuje. Duh časa moremo namreč dojeti le ob upoštevanju zgodovinskega konteksta in vizij, ki se porajajo kot relevantne za oblikovanje prihodnosti. Ob tem zlasti v slovenskem šolstvu opazujemo, ka-

ko storilnostne in konfliktne dimenzije kurikula skušajo povoziti partnerske in odnosne razsežnosti vzgoje in izobraževanja ter tako zavirajo družbeni in osebnostni razvoj. Na ravni formalnega snovanja in predpisov v Sloveniji odkrivamo pomanjkanje odnosnih komunikacijskih in etičnih zvez med edukandi in komunikatorji, zlasti med učenci in učitelji. Učne vsebine ne morejo nadomestiti odsotnosti odnosov in smisla. Če se zgodi praznina smisla, postanejo informacije nepotrebno breme za učenca, za učitelja pa sredstvo za obvladovanje nemotiviranih učencev. Prav tako seveda vemo, da ni smisla brez vsebine ter da še tako integrativni, interdisciplinarno in procesno usmerjeni kurikul ne more biti brezvsebinski.

Veliko pozornosti namenja zbornik antropološkim in kulturnim razsežnostim in »omejenostim« kurikularne prenove šole. Temu vprašanju so namenjeni prispevki, ki imajo pred očmi antropološko dimenzijo učenja in poučevanja ter postavljajo v ospredje ali vsaj močno upoštevajo curriculum vitae. Tako Silvo Šinkovec predstavi kurikul v človeku, Stanko Gerjolj odpira vizijo vzgoje brez sovražnikov, Helena Bizjak Paš pa nagovori učitelja kot bitje, ki svojo prakso stalno in ustvarjalno reflektira, kar v svojem prispevku na podlagi prakse podkrepi tudi Ivanka Hosta. Alenka Sovinc postavi dileme srednješolske kurikularne prenove v kontekst demografskih sprememb. Vzgoji kritičnega mišljenja (zlasti z empirično-analitičnega vidika) so posveče-ni prispevki Bogomira Novaka (Pogoji razvijanja mišljenja v šoli), Janeza Kolenca (Mišljenje v kurikulu osnovnih in srednjih šol), Bojana Žalca (Kritično mišljenje kot najpomembnejši edukacijski smoter) in Janeza Juhanta, ki kritično mišljenje dopolni s pedagoško-antropološko in filozofsko rafleksijo vloge idejnosti oziroma ideološkosti pri nastajanju in izvajanju kurikula. Zlasti v prispevku Dušana Rutarja, ki analizira razliko med zaprtim svetom šole in odprtim svetom življenja, najdemo odgovor na vprašanje Ivanke Hosta, ali želi šola vzgajati samostojne in zrele osebnosti.

Na antropološko dimenzijo šole se navezujejo tudi članki, ki razglabljajo o teoretičnih ozadjih in posledicah kurikulov. Sem sodijo prispevki Johna Ravena (Beyond the 3 RS: Achieving and evaluating the wider goals of education), Milene Ivanuš Grmek (Vrste kurikulov – teoretična osvetlitev), Fritza Bohnsacka (School Quality), Natalije Žalec (Ocenjevanje v kurikulu) in Branke Strmole Ukmar, ki predstavi kurikul Waldorfske šole.

Analize teoretikov in praktikov nas pripeljejo do skupnega spoznanja, da je v slovenski šoli eksistencialna doživljajska raven učenja in poučevanja preveč zapostavljena. V tem kontekstu je zanimiv prispevek Tončke Požek-Novak in Andreje Bačnik (Učenje mišljenja v pouku kemije na srednji stopnji izobraževanja na primeru uvajanja okoljske vsebine v pouk organske kemije), ki skuša povezati kurikul kemi-

je z nekaterimi eksistencialnimi vprašanji dijakinj in dijakov.

Jana Bezenšek in Jože Mlakar postavita dileme o avtonomiji šolstva v evropski in svetovni prostor in jih vsak s svojega zornega kota kritično reflektirata, Miroslav Gomboc pa v kontekst psihološke teorije izbire po Williamu Glasserju. Alenka Levec išče možnosti prilagoditve učnih programov za integrirane gluhe in naglušne v javnih šolah, Angelca Žerovnik razmišlja o učencih s posebnimi potrebami, Marjeta Cerar o kurikulu v dijaških domovih, Milena Ivanuš Grmek in Darja Piciga pa v svojih prispevkih odkrivata, da so tako na področju osnovnošolskega kot gimnazijskega poučevanja kurikuli dokaj zaprti, kar zavira potek sproščenega in ustvarjalnega poučevanja. V ta kontekst sodita tudi razmišljanji Petra Krašovca (Kurikularna prenova – dualni sistem na srednjih frizerskih šolah) in Alenke Sovinc (Kurikul tehničnih šol z antropološkega vidika).

Z vidika celostne vzgoje nekateri avtorji (Silvo Šinkovec – duhovna razsežnost človeka, Helena Bizjak Paš – kontemplacija kot sestavni del pedagoške prakse, Bogomir Novak – intuitivno mišljenje v odnosu do racionalnega, Matthias Scharer in Matevž Grenko – religiozna razsežnost formalnega in neformalnega izobraževanja in vzgoje) poudarjajo pomen duhovne razsežnosti v učnem procesu. Od tega, kako široko razumemo pojme učenja, mišljenja in poučevanja, je odvisno, v koliki meri je človek v celoti upoštevan v šoli.

Kar nekaj prispevkov je namenjenih predmetnim kurikulom. Z vidika zastavljenih ciljev sta (kritično) analizirana osnovnošolska kurikula slovenskega jezika s književnostjo (Miha Mohor) in matematike (Zvonko Perat) ter srednješolski kurikul sociologije (Marina Tavčar Krajnc).

Stanko Gerjolj

»Razumen človek zahteva točno razlago« (Kitajski pregovor)

(Odgovor na *Novissima Sinica* gospe doktor Maje Milčinski.)

Na tisoče kilometrov loči Slovenijo od Japonske, zato sem bil vesel, ko sem prejel *Bogoslovni vestnik* (Ljubljana 2000, letnik 60, št. 3) z njegovimi tehtnimi članki, nekoliko manj vesel, ko sem prebral na str. 403 in 404 kritiko gospe doktor Maje Milčinski (*Novissima sinica*). Moj »kritični prispevek« so tiskarski stroji tako pokvarili, da se čutim prisiljenega, da ponudim »točno razlago«.

Kakor poroča The New Encyclopedia Britannica iz leta 1994 (Micropedia 9:458,c), je 1. januarja 1979 tkzv. The State Council of the People's Republic of China for Romanization odločil, da velja 'pinyin' za angleško govoreče dežele, sistem Lessing pa za nemško govoreče. Torej smo Slovenci v tej izbiri svobodni. Za moderno Kitajsko je pinyin zares nadvse praktičen. Če pa poleg pinyina, ni kitajskih ideo-

lografov, pa naenkrat ne vemo, na koga se pinyin nanaša; predstavlja namreč mandarinsko narečje Pekinga (Beijinga). Saj zaradi neenotnosti v izgovorjavi po Kitajski sedanja kitajska vlada stremi po enotnosti pisane kitajščine vsaj v primeru transliteracije (SSKJ 1991, V:141 prevaja 'transliterirati' s 'prečrkovati').

Za Bogoslovni vestnik veljajo še zmeraj vsaj minimalni, če že ne znanstveni kriteriji. Na podlagi teh kriterijev se je odgovorni urednik odločil, da objavi mojo kritiko oziroma moj tekst; če bi bil odkril protislovja, bi me gotovo nanje opozoril. A kaj je napravila tiskarna iz mojega teksta (ta se najbrž še zdaj nahaja v arhivu tiskarne in je lahko gospe doktor na razpolago), je pa druga stvar. Pred objavo v BV mi teksta nihče ni poslal na ogled. Torej gre pri vseh napakah, ki jih gospa doktor našteva in o katerih meni, da so dokaz nekvalitetnega pisanja – tiskarske napake. Gospa doktor je – najbrž iz blagohotnosti – navedla le nekaj napak; naj tukaj podam celotno listo (za številko strani sledi tiskarska napaka in po dvopičju pravilna oblika):

565 teoizma: taoizma (v skladu z doslej veljavno zahodnjaško tradicijo, ki jo pinyin podaja kot daoizem)

566 CHao : Chuo

567 navarnost : nevarnost

568 konfucionist : konfucianist // taoidtične : taoistične

569 Jemes : James

569 Han Shu I Wen Chin : Han Shu I Wen Chih

569 Pna Ku : Pan Ku

570 družbno : družbeno

570 Kohung : Ko Hung

570 K' Ou Ch'ien – Chin : K'Ou Ch'ien – Chih

570 Ko Hsuan-u : Ko Hsüan-u

570 T'ien T'ung – Hsin : T'ien T'ung–Hsiu

570 emidizma : Amidizma

570 v panetonu : v panteonu

570 I-Ho Ch'Uan : I-Ho Ch'üan

570 Pai-Lienchiao : Pai-Lien Chiao

571 Bewrnaurdu : Bernardu.

571 njagloblje : najgloblje

571 bez : brez

571 v človeku : v človeku

571 V mogoče : V mnogočem

572 podobna tehnikamk drugih: podobna tehnikam drugih

572 na Japonskemk : na Japonskem

572 zmoižna : zmožna

573 Methue : Methuen

573 a Mentor Book : A Mentor Book

573 1961. Š6. izdaja: 1961, 6. izdaja

569 Lu Sku-kih-a: Lu Shu–Kih-a

Avtorica sama pravi, da spoštuje »uporabo drugačnih zapisov«. Kwangtze na str. 569 in Chuang Tzu na str. 570 sta imeni, kot sem ju našel v delih, ki jih navajam; ko so bila ta dela tiskana, še ni bilo pinyina.

Preden mi je odlična založba Obzorja tiskala Eseje, mi je poslala pripravljen tisk v pregled. Skrbno sem ga pregledal, a možno je, da sem to in ono spregledal. Ying-yang je v vsakem pogledu velika pomota; kitajska filozofija pozna le yin yang. Možno je, da gre tudi pri tej pomoti za tiskarsko napako, poseb-

no ker je na str. 173 natiskano Saint Bermard. Gospa doktor navaja tudi str. 172, da gre pri pisavi Saint Bernard za napako, a se moti: navajam francosko izvirno delo: v francoščini je sv. Bernard Saint Bernard. Podobno se dogaja z besedama daoizem in taoizem: držim se izvirnikov (osebno sem v svojih predavanjih na tokijski univerzi Sophia (japonsko Jōchi, po naše pisano Džōči) dosledno izgovarjal daoizem).

Z ozirom na »pojmovno dvojico« yin yang naj dobesedno prevedem tekst v Slovarju azijskih filozofij (St. Elmo Nauman Jr.: Dictionary of Asian Philosophies. Routledge & Kegan Paul, London/Henley 1979; o delu meni indijski profesor I. C. Sharma v Predgovoru, da je Dr. Nauman-ovo delo »znanstven prispevek k boljšemu umevanju azijskih filozofij na Zahodu«. Str. VII): »Yin-Yang: po nauku yin yang so vse stvari in vsi dogodki rezultat dveh sil. Yin predstavlja to, kar je negativno, pasivno, slabotno in uničevalno. Yang predstavlja to, kar je pozitivno, aktivno, močno, in ustvarjalno. Misel yin yang najdemo v klasičnih knjigah Taoizma, pri Mō Tzu-ju, v »Knjigi zgodovine« in drugih knjigah. Z izjemo (knjige) Hsün Tzu je starodavni konfucianski klasiki ne poznajo. Teorija yin yang, pripominja Wing-Tsit Chan, utemeljuje kitajske nravne in socialne nauke na kozmološkem temelju, saj razvija svoj pogled v smeri povezave vseh stvari in ji je resničnost proces nenehnega preoblikovanja. Yin yang nudi pojem harmonije v sredi ustvarjalnega napora.«

Naj navedem še H. G. Creel-ovo »Kitajsko mišljenje« (Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung. A Mentor Book. The New American Library, New York 1960): »Možno je, da se je misel pojavila v 4. stoletju pri Kr., da je mogoče razporediti vse stvari po tem koliko imajo v sebi yin kot negativno počelo, ali yang kot pozitivno počelo ... To ni nekaj takega kot zahodnjaški dualizem, n. pr. med dobrim in zlim, ali med duhom in snovjo. Nasprotno! Yin in yang se medsebojno dopolnjujeta, da ostane vesolje v harmoničnem ravnotežju; lahko celo preideta drug v drugega: tako se zima – yin, spremeni v poletje – yang« (str. 142–143).

Dvojica pomeni po SSKJ 1993 I:538 »skupino dveh oseb«, pa tudi »skupino dveh enot«. Menim, da lahko pri yin yang-u (seveda brez tiskarske pomote) govorimo o pojmovni dvojici.

Ne morem trditi, da sem popoln poznavalec vzhodnoazijskih religij in filozofij. Na filozofskem oddelku ljubljanske univerze sem lani (marca 1999) predaval o Šintoizmu in njegovi zgodovini. Profesor A. Bekeš, ki me je k temu povabil, vsaj lani ni bil mnenja, da moj akademski naziv ne garantira kvalitete. Kitajščine ne govorim; znam pa jo brati, v kolikor so ideografi še zmeraj skupni kitajščini in japonščini; seveda izgovarjam te ideografe po japonsko. V skladu s povojnimi japonskimi določili z ozirom na število in obliko kitajsko-japonskih ideografov sem moderniziral in na novo izdal (pri tujcih na Japonskem do-

bro znani) Rose-Innesov slovar, ki je doživel več kot 20. izdaj; v teku priprave sem se bavil z razvojem kitajskih ideografov in tudi z novimi, poenostavljenimi ideografi na Kitajskem. Kitajski pregovor v začetku tega spisa sestoji iz 6 ideografov, ki jih po japonsko takole berem: mei (jasnost, razumnost), jin (človek), kanarazu (na vsak način), mochi-iru (potrebovati, potrebuje), komakai (podroben), ko (razlaga, kot jo n. pr. dajejo na univerzi). Nekateri teh ideografov nastopajo v moderni japonščini le kot deli sestavljenih besed. – Zanimalo bi me, kako izkopavanja v Mawangdui ovračajo mojo razčlenitev.

Tudi če zdaj razumete, gospa doktor, da ne zamenjujem panteona za kolač panetona, se nimam ne za učitelja ne za mojstra; pri zdravi pameti se ne morem imeti za kaj takega.

Čisto naravno je, da hodiva svojo pot. A zdi se mi, da sva oba prepričana, da je poslednja razsežnost resničnosti – mistična. Iz srca Vam (in tudi sebi) želim, da jo najdete!

Upam, da tega odgovora ne bodo spet pokvarili tiskarski stroji. Najbrž bi v tem primeru zdrknil še globlje pod raven minimalne strokovnosti.

Vladimir Kos

Pripis uredništva

Prof. dr. Vladimirju Kosu se opravičujemo za tiskarske napake, ki so se pojavile v njegovem prispevku *Nekaj kritičnih pripomb k razpravi Maje Milčinski* (BV 59, 1999, 565-573) in so bile vzrok večini nesporazumov med njim in prof. dr. Majo Milčinski.

UDK 226.3:234.155

MATJAŽ Maksimilijan, doktor teologije, mag. bibličnih ved, asistent, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Kristološki pomen motiva strahu v Markovem evangeliju. I. del

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 407-425

Sn. (Sn., En.)

Razprava želi prikazati kristološko motivirano uporabo besedne skupine *fob-* v Markovem evangeliju. Najprej izpostavi specifičen Markov način razkrivanja skrivnosti Jezusove osebe, ki ne prikazuje Jezusove mesijanske resničnosti zgolj z različnimi krisotloškimi nazivi, temveč namenja veliko pozornost reakcijam poslušalcev na Jezusovo delovanje in učenje z močjo. Še posebej z motivom strahu, ki ga tvorijo izrazi besedne skupine *fob-* (*fobeomai*: 4,41; 5,15.33.36; 6,20.50; 9,32; 10,32; 11,18.32; 12,12; 16,8; *fobos*: 4,41; *ekfobos*: 9,6) in se razlikuje od motiva čudenja, ohranja Markov evangelij primaren proces kristološkega tipanja in iskanja. Neposredna povezanost motiva strahu s ključnimi kristološkimi mesti daje slutiti, da želi Marko izpostaviti pozitivno vrednost tega motiva pri razvoju kristološkega koncepta svojega evangelija.
Ključne besede: Markov evangelij, Božji strah, fobos, sveto, učenci.

UDK 141.31:111.83

KLUN Branko, doktor filozofije, asistent, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Pojmovanje resnice pri Tomažu Akvinskem

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 449-470

Sn. (Sn., En.)

Članek analizira pojmovanje resnice pri Tomažu Akvinskem na podlagi njegovega dela *De veritate*. Pri tem uvaja drugačen interpretativni horizont Tomaževe ontologije, ki vključuje verbalno razumevanje "biti" (esse) in deležniški značaj participa "bivajoče" (ens). Ob spremenjenih ontoloških izhodiščih na novo opredeli razmerje med človeškim umom, stvarnostjo in Božjim umom. Tomaževa definicija resnice kot adekvacije predpostavlja ontološko umljivost stvarnosti (ontološka resnica, ki ima temelj v Božjem umu), kar je pogoj za resnico sodbe (logična resnica, ki jo izreka človeški um). Za razliko od večne resnice Božjega uma je človeški um dovzeten za zmoto in je deležen resnice le na končen in omejen način.
Ključne besede: Tomaž Akvinski, ontologija, epistemologija, metafizika, srednjeveška filozofija, resnica, intelekt.

UDK 231.01:265.3

ZUPANČIČ Marija, magistra teologije, mlada raziskovalka, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Evharistija: čaša, v kateri je vse povzeto

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 427-447

Sn. (Sn., En.)

Skrivnost Božje inkarnatorične bližine in navzočnosti je za krščanstvo bistvenega pomena. Ta črta gre od učlovečenja Jezusa Kristusa preko križa vse do evharistije. Z učlovečenjem je Božji Sin *postal* Bog z nami, v evharistiji pa je *ostal* Bog z nami. Evharistija je najodličnejši način Božje navzočnosti med ljudmi in je kot takšna srce sveta. Evharistija temelji v Sveti Trojici, ki je sama v sebi večno podarjanje, hvaležno sprejemanje in neločljivo občestvo. Zato evharistije ne moremo razumeti zunaj Svete Trojice ali brez nje. Evharistija namreč izhaja iz Svete Trojice, je njen sad in k njej usmerja. Kar je v evharistiji navzoče zakramentalno, to je v Sveti Trojici navzoče ontološko. Evharistija je posoda Svete Trojice, najbolj živi in najbolj prepričljivi dokaz brezmejne Božje ljubezni: »V tem smo spoznali ljubezen, da je on dal življenje za nas ! Bog je ljubezen« (1 Jn 3,16; 4,8).
Ključne besede: Evharistija, sveta Trojica, navzočnost, češčenje, zahvaljevanje.

UDK 821.163.6:159.942

KOMPAN ERZAR Katarina, doktor teologije, Tržaška 47, 1000 Ljubljana

Strah in pogum narcističnega sveta

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 471-481

Sn. (Sn., En.)

V noveli *Strah in pogum* je prikazan narcistični način čustvovanja in dojemanja sveta. Narcizem pomeni nesposobnost sočutja do sebe in drugih. Kocbek je v novelah z vso pretanjenostjo dobrega poznavalca narcistične ranjenosti, prikazal vojne razmere skozi psihično strukturo posameznikov, ki so vojno prepoznali kot trenutek za uresničenje vseh svojih do takrat spečih potencialov, poguma, moči in drznosti. To so ljudje, ki so v vojno že stopili vsi razžrti od notranje praznine, groze, strahu in osamljenosti. Vsa ta občutja pa so bila do takrat zanikana in potlačena, ter projecirana navzven, v razmere, ki so porušile vse stare strukture odnosov. Ko je čutenje tako globoko zablokirano, potlačeno in zanikano, šele groza in teror vojne za posameznika postane tisto stanje, v katerem se lahko začuti in prebudi. In prav ta odsotnost vsakršnega sočutja v novelah vzbuja v nas sočutje in spoštovanje do njihovega avtorja.
Ključne besede: narcizem, narcistična osebnost, psihologija, psihoanaliza, odnosnost, strah, sočutje, literatura.

UDK 37.01.000.282

ŠKRABL France SDB, doktor pedagogike, docent, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Nastanek in razvoj pedagogike religije

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 483-504

Sn. (Sn., En.)

Pedagogika religije se kot znanost začne pojavljati ob koncu devetnajstega in v začetku dvajsetega stoletja, predvsem v nemških deželah. Razvija se v zvezi z uporabo psiholoških in didaktičnih inovacij na področju teorije in prakse šolskega religioznega pouka. Velik razcvet doživi po l. 1968 ko pride do razlikovanja med župnijsko katehezo in religioznim poukom v šoli. V tem času dajo pedagogi religije spodbudo za korelacijsko-didaktično usmeritev religioznega pouka v šoli, ki v veliki meri velja še danes. Po tej usmeritvi religiozni pouk daje učencem temeljne informacije o religiji okolja, pomaga jih pri odpiranju religiozne razsežnosti v njihovem življenju in pri iskanju smisla. S tem se religiozni pouk v šoli in župnijska kateheza dopolnjujeta in skupaj pomagata pri počlovečenju človeka. Danes pojmujemo pedagogiko religije kot teorijo religiozne vzgoje in izobraževanja, ki zadeva celotno pedagoško in didaktično delovanje Cerkve.
Ključne besede: pedagogika religije, župnijska kateheza, religiozni pouk v šoli.

UDK 141.31:111.83

KLUN Branko, Doctor of Philosophy, Assistant, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Conception of Truth with Thomas Aquinas

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 449-470

Sn. (Sn., En.)

The author analyzes the conception of truth with Thomas Aquinas on the basis of his work *De veritate*. He introduces a different interpretative horizon of Thomas' ontology including the verbal understanding of Being *(esse)* and the participial character of being *(ens)*. On the basis of the changed ontological starting points he re-defines the relation between human intellect, reality and Divine intellect. Thomas' definition of truth as adequation presupposes ontological intellegibility of reality (ontological truth based on Divine intellect), which is a condition for the truth of judgement (logical truth expressed by human intellect). In contrast to the eternal truth of Divine intellect, human intellect is susceptible to error and participates in truth only in a finite and limited manner.

Key words: Thomas Aquin, ontology, epistemology, metaphysics, medieval philosophy, truth, intellect.

UDK 821.163.6:159.942

KOMPAN ERZAR Katarina, Doctor of Theology, Tržaška 47, 1000 Ljubljana

Katarina Kompan Erzar, Fear and Courage of Narcistic World

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 471-481

Sn. (Sn., En.)

Edvard Kocbek's short stories *Fear and Courage* are one of the most complete descriptions of the narcistic way of feeling and understanding the world. Narcism is an inability of empathizing with oneself and with others. In his short stories Kocbek with a great subtlety of somebody who knows much about narcist wounds showed war conditions through the inner psychological structure of individuals recognizing war as a moment to realize all their hitherto dormant potentials, courage, power and daring. These individuals already entered the war consumed by inner emptiness, horror, fear and loneliness. Yet up to then, all these feelings had been denied, suppressed and projected outwards, into conditions destroying all old relational structures. Once feelings are so deeply blocked, suppressed and denied, only the horror and the terror of the war enables the individual to feel something and to wake up. And just this nonaddressed lack of any empathy in the short stories makes us empathize with the author and respect him.

Key words: narcism, narcistic personality, psychology, psychoanalysis, mutual relations, fear, empathy, literature.

UDK 226.3:234.155

MATJAŽ Maksimilijan, Doctor of Theology and Master's Degree in Biblical Studies, Assistant, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Christological Meaning of the Motive of Fear in St Mark's Gospel

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 407-425

Sn. (Sn., En.)

The author tries to show the christologically motivated use of the word group *fob-* in St Mark's gospel. He first emphasizes the specific manner of disclosing the secret of Jesus' person by St Mark, who does not show Jesus' messianic reality just by different christological titles, but pays much attention to listeners' reactions to Jesus' powerful actions and teaching. Especially by the motive of fear expressed by the word family *fob-* (*fobeomai*: 4.41; 5.15,33,36; 6.20,50; 9.32; 10.32; 11.18,32; 12.12; 16.8; *fobos*: 4.41; *ekfobos*: 9.6) and differing from the motive of amazement, he maintains St Mark's primary process of tentative christological search. The direct connection between the motive of fear and the key christological passages gives rise to the supposition that St. Mark wants to emphasize the positive value of this motive in the development of the christological concept of his gospel.

Key words: St Mark's Gospel, fear of God, *fobos*, the holy, disciples.

UDK 231.01:265.3

ZUPANČIČ Marija, Master's Degree in Theology, Assistant, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Eucharist as a Cup Wherein Everything is Summed Up

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 427-447

Sn. (Sn., En.)

The mystery of God's incarnational nearness and presence is of essential importance for christianity. The line runs from Christ's incarnation over the cross to the Eucharist. By his incarnation God's Son *became* God with us, in the Eucharist he has *remained* God with us. The Eucharist is the first and foremost manner of God's presence among people and, as such, it is the heart of the world. The Eucharist is based on the Holy Trinity being an eternal giving, grateful accepting and indissoluble community. Therefore the Eucharist cannot be understood outside the Holy Trinity or without it. Namely, the Eucharist originates from the Holy Trinity, is a fruit thereof and directs to it. What is present in the Eucharist in a sacramental way, is present in the Holy Trinity in an ontological way. The Eucharist is a vessel of the Holy Trinity, the deepest and the most persuasive proof of boundless God's love: »By this we know love, that he laid down his life for us; for God is love« (1 Jn 3.16; 4.8).

Key words: Eucharist, Holy Trinity, presence, worship, thanksgiving.

UDK 37.01.000.282

ŠKRABL France SDB, Doktor of pedagogike, Assistant Professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Origin and Development of Theory of Religious Education

Bogoslovni vestnik 60 (2000), 483-504

Sn. (Sn., En.)

The theory of religious education appears as a science towards the end of the 19th century and at the beginning of the 20th century. It develops in connection with the application of psychological and didactic innovations in the theory and practice of religious instruction in schools. And it blossoms after 1968, when a differentiation between parish catechesis and religious instruction in schools sets in. Then religious educationalists propose a correlation-didactic orientation of religious instruction in schools. In accordance with this orientation, religious instruction gives pupils basic information about the religion of their surroundings and assists them with opening the religious dimensions of their lives and with their search for the meaning of life. Thus, religious instruction in schools and parish catechesis complement each other and together further humanisation. Nowadays, the theory of religious education and instruction is considered to concern all educational and didactic activity of the Church.

Key words: theory of religious education, catechesis, religious instruction in schools.

Vsebina
Contents

Razprave *Articles*

407 **Maksimilijan Matjaž,** Kristološki pomen motiva strahu v Markovem evangeliju. I. del
Christological Meaning of the Motive of Fear in St Mark's Gospel

427 **Marija Zupančič,** Evharistija: čaša, v kateri je vse povzeto
Eucharist as a Cup Wherein Everything is Summed Up

449 **Branko Klun,** Pojmovanje resnice pri Tomažu Akvinskem
Conception of Truth with Thomas Aquinas

471 **Katarina Kompan Erzar,** Strah in pogum narcističnega sveta
Fear and Courage of Narcistic World

483 **France Škrabl,** Nastanek in razvoj pedagogike religije
Origin and Development of Theory of Religious Education

Pregledi:

505 **Marijan Smolik,** Osemdeset let Bogoslovnega vestnika

515 **Bogdan Kolar,** Sto let Rimske unije uršulink

521 **France Škrabl,** Kako postati kristjan v Evropi danes
Poročilo s kongresa pedagogov religije in katehetov v Dresdnu

Ocene:

527 **Rafko Valenčič,** Mile Bogović, Crkveno školstvo na području Riječ ko-Senjske metropolije

529 **Stanko Gerjolj,** Državljanski forum za humano šolo. Človek in kurikul

531 **Vladimir Kos,** »Razumen človek zahteva točno razlago« (Kitajski pregovor)

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

Doc. dr. **Stanko Gerjolj CM**, Maistrova 2, 1000 Ljubljana
Asist. dr. **Branko Klun**, Pot k ribniku 24, 1108 Ljubljana
Doc. dr. **Bogdan Kolar SDB**, Ob Ljubljanici 34, 1110 Ljubljana
Dr. **Katarina Kompan Erzar**, Tržaška 47, 1000 Ljubljana
Prof. dr. **Vladimir Kos**, Christmas Village, Nishiarai, Honchó 4-13-16, Adachi-ku, Tokyo (123), Japonska
Asist. dr. **Maksimilijan Matjaž**, Slovenska 17, 2000 Maribor
Prof. dr. **Marijan Smolik**, Dolničarjeva 4, 1000 Ljubljana
Doc. dr. France Škrabl SDB**, Rudnik I/9a, 1108 Ljubljana**
Prof. dr. **Rafko Valenčič**, Trubarjeva 80, 1000 Ljubljana
Mag. **Marija Zupančič**, Zgornje Gorje 70, 4247 Zgornje Gorje