

Letnik 62 leto 2002

1

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Jože Krašovec, **Edinstveni položaj Jeruzalema v izjavah svetopisemskih in poznejših judovskih virov**

Guy Lafon, **Položaj in naloge krščanske misli v Franciji ob zori novega tisočletja**

Jean-Michel Maldamé, **Contingence et Providence**

Alojz Pirnat, **Dialog o problematiki feministične teologije danes**

Albin Kralj, **Ogorčenje nad navzočnostjo zla v svetu kot teološki zživ**

Peter Kvaternik, **Sodelavci in svetovalci. Elementi za oblikovanje teorije o ŽPS**

Tadej Stegu, **Izzivi za katehumenat po Slovenskem plenarnem zboru**

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 šolstvo, znanost in šport RS**
- Letna naročnina:** 4800 srr, za tujino 40 USD, posamezna številka 1200 srr
Transakcijski račun pri NLB d. d., Ljubljana, številka: 02014-0015204714
za tujo valuto: 50100-620-133 014-7100-1189115
- Poštnina:** plačana pri pošti 1102, Ljubljana

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 62 leto 2002

1

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2002

Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič

Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik

Jože Krašovec

Edinstveni položaj Jeruzalema v izjavah svetopisemskih in poznejših judovskih virov

Številna svetopisemska besedila omenjajo ali opisujejo edinstveni položaj Jeruzalema v zvezi s kraljevanjem Davidove hiše in postavitvijo templja.¹ Zaradi pojmovanja, da je Davidova rodovina večna in da je takšen tudi tempelj kot Gospodov prestol, je veljalo celotno mesto Jeruzalem za posvečeno. Tempeljska gora je dobila sinonimno ime »gora Sion« in z njim so včasih poimenovali cel Jeruzalem (prim. 1 Kr 8,1; Iz 1,27). Uporaba metaforičnih in hiperboličnih pesniških poimenovanj v različnih opisih Jeruzalema, všteti Tempeljsko goro, ob odločilnih dogodkih v človeški zgodovini, posebno ob blagostanju Jeruzalema in pričakovanju njegove vzvišene prihodnosti, je izvirala iz posebne verske in duhovne podlage. 2 Krn 3,1 grič Morijo enači z jeruzalemsko Tempeljsko goro, najbrž v povezavi z »deželo Morija«, kjer naj bi Abraham hotel zaradi Božjega ukaza žrtvovati svojega sina Izaka (prim. 1 Mz 22,2; 1 Krn 21,15; *Geneza raba* 55,7; 56,10; Palestinski talmud, *Berakot* 44,5; Babilonski talmud, *Berakot* 62b).«²

¹ Prispevek je bil prvotno objavljen v angleščini pod naslovom *The Metaphorical Interpretation of Jerusalem in Ancient Jewish and Christian Sources* v zborniku *Jerusalem in Slavic Culture* (ur. W. Moskovich, O. Luthar, S. Schwarzband), zbirka *Jews and Slavs*, zv. 6, Center for Slavic Languages and Literatures of the Hebrew University of Jerusalem / Scientific Research Center of the Slovenian Academy of Sciences and Arts, Jerusalem / Ljubljana 1999, str. 31–49.

² Za bibliografijo gl. zlasti: E. Swedenborg, *Von dem Neuen Jerusalem und seiner Himmlischen Lehre*, 1938; F. Stolz, *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem: Studien zur altorientalischen, vor. unfriühisraelitischen Religion*, de Gruyter, Berlin 1970; B. B., *Jerusalem, Encyclopedia Judaica*, zv. 9, Keter, Jerusalem 1972, 1378–2593, bibliografski stolpci 1591–1593; H. Rosenau, *Vision of the Temple: The Image of the Temple of Jerusalem in Judaism and Christianity*, Oresko, London 1979; R. J. Mouw, *When the Kings Come Marching in: Isaiah and the New Jerusalem*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids, Mich 1983; B. F. E. Peters, *Jerusalem: The Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims, and Prophets from the Days of Abraham to the Beginnings of Modern Times*, Princeton University Press, Princeton 1985; J. D. Purvis, *Jerusalem, the Holy City: A Bibliography*, American Theological Library Association: ATLA Bibliography Series 20, Scarecrow Press, Metuchen, NJ 1988; M. Barker, *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem*, SPCK, London 1991; P. J. King, *Jerusalem*, v: D. N. Freedman (ur.), *The Anchor Bible Dictionary*, zv. 3, Doubleday, New York 1992, 747–766, bibliografija str. 765–766; S. Goldsmith, *Unbuilding Jerusa-*

1. Hebrejsko Sveto pismo

Svojo izjemnost je Jeruzalem pridobil v Davidovem času, ko je bilo mesto izbrano za prestolnico kraljestva in postalo središče Gospodovega čaščenja (prim. zlasti 2 Sam 6–7; 24,18–25; 1 Krn 21,18–22,1). Hkrati je postal Jeruzalem tudi sedež Božjega kraljestva.³ V Peteroknjižju je Jeruzalem omenjen samo enkrat, in sicer z imenom Salem (1 Mz 14,18) v zvezi z Melkizedekom. V Psalmih, Prerokih in Žalostinkah sta ime in pojem Jeruzalema pogosto uporabljena kot simbol celotne Judeje, kot poosebljenje vedenja in ravnanja Judov ter kot del opisovanja pričakovane vzvišene prihodnosti Jeruzalema. Včasih povezujejo Jeruzalem z besedo pravičnost in njenimi sinonimi (prim. Iz 1,26; Jer 23,5–6: 33,16; Ps 89,15). Obstajajo tudi poimenovanja Jeruzalema, izpeljana iz besede »pravičnost«, ki so povezana z imeni predizraelskih jeruzalemskih kraljev: Melkizedeka in Adonija Cedeka (prim. Joz 10,1). Ko v Jer 33,16 napoveduje Jeremija prihodnost Jeruzalema pravi, da se bo mesto imenovalo »Gospod, naša pravičnost«. V 3,17 pravi Jeremija: »Tisti čas bodo Jeruzalem imenovali Gospodov prestol. Tja se bodo stekali vsi narodi, h Gospodovemu imenu v Jeruzalem...« V Jer 17,12 pisec z vzvišenimi besedami zatrjuje, da je pravo Božje prebivališče veliko višje in starejše kakor tempelj: »Prestol veličastva, vzvišen od začetka, je kraj našega svetišča.« Včasih imenujejo Jeruzalem »mesto (našega) Boga« (prim. Ps 46,5; 48,2,9; 87,3). V Ezekielu pomeni Jeruzalem »središče sveta«, saj je središče Božje besede o odrešenju Izraela in narodov. V Ezk 5,5 Bog oznanja: »To je Jeruzalem. V sredo narodov sem ga postavil in okoli njega dežele.« V Ezk 38,12 prerok napoveduje Božjo sodbo zoper »ljudstvo, ki je bilo znova zbrano izmed narodov, ki se ukvarja z živino in s premoženjem ter prebiva v središču sveta«. Ezekielova knjiga se končuje z izjavo. »Ime mesta naj bo poslej: Gospod je tam« (Ezk 48,35). V Ps 50,2 in v Žal 2,15 je Jeruzalem opisan kot »popolnost lepote« (prim. Ps 48,3). Poimenovanji »hči Jeruzalem(sk)a« in »hči Sion(sk)a« pa pomeni hkrati: mesto in kraljestvo.

Osrednji položaj Jeruzalema je nedvoumen tudi v Psalmu 122, ki je hvalnica občudovanja in ljubezni do Jeruzalema (prim. Ps 87). V vrsticah 3–5 psalmist vzklika:

Jeruzalem, pozidan kot mesto,
ki je v sebi hkrati sklenjeno,
tja se vzpenjajo rodovi,

lem: *Apocalypse and Romantic Representation*, Cornell University Press, Ithaca 1993; P. W. L. Walker (ur.), *Jerusalem Past and Present in the Purposes of God*, Paternoster Press, Carlisle 1994.

³ Gl. J. Schreiner, *Sion-Jerusalem Jahwes Königssitz: Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament*, Kösel, München 1963; B. C. Ollenburger, *Zion, the City of the Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult*, JSOT Press, Sheffield 1987.

Gospodovi rodovi,
pričevanje za Izraela je,
da slavi ime Gospodovo.

Zares, tam so postavljeni sodni prestoli,
prestoli za Davidovo hišo.

V Psalmu 132, ki je nastal pred izgnanstvom, slavi pisec skrinjo zaveze, izbiro Siona za Božje prebivališče in izvolitev Davidove hiše. Ker sta obljuba Davidovi hiši in izbira Siona povezani tudi drugod (prim. 2 Sam 7; Ps 78,68–72), se zdi, da gre v tem liturgičnem psalmu za utrjeno izročilo. Psalm odseva verovanje, da je ta izbira, ki jo je ukazal Bog, edina podlaga, na kateri sloni veljavnost izročila. Bog sam se odloča, kje se bo prikazoval, razodeval svoje odrešenje, varoval zemeljske voditelje in zagotavljal notranjo srečo skupnosti Božjih izvoljencev.

Za preroško literaturo je značilen metaforični jezik, kajti preroki govorijo o prihodnji obnovi (Iz 2,2–4; Jer 30,18–19; 31,38–40; Ezk 40,2; 45,1–8; 48,8–22, 30–35; Mih 4,1–3; Iz 40–66; Zah 14,16–21) in o čudežnih eshatoloških dogodkih, povezanih z Jeruzalemom (Iz 24,23; 27; 13; 54,11; Ezk 47,1–12; Jl 4,2, 12–21; Zah 12,7–14). V Iz 2,3 (prim. Mih 4,2) je rečeno, da so vsa ljudstva poklicana, naj pridejo na Tempeljsko goro:

Pridite, pojdemo na Gospodovo goro,
v hišo Jakobovega Boga.

Poučil nas bo o svojih potih
in hodili bomo po njegovih stezah.

Kajti s Siona bo prišla postava
in Gospodova beseda iz Jeruzalema.

Jeremija napoveduje obnovo, zaradi katere bo mesto postalo »sveto Gospodu« (Jer 31,40). Joel pa svojo prerokbo končuje takole (3,20–21):

Judeja pa bo naseljena na veke,
Jeruzalem iz roda v rod.

Opravičil se bom za njihovo kri, ki je prej nisem orpavičil.
In Gospod bo prebival na Sionu.

Osrednji pomen Jeruzalema je poudarjen tudi v 13. poglavju Tobitove knjige. Besedilo sestavlja Tobitova hvalnica, ki se deli na dva dela: na svarilo in tolažbo (v. 1–6); ter na hvalnico novemu Jeruzalemu (v. 7–18). V vrsticah 10–11 Tobit moli:

Jeruzalem, sveto mesto,
zaradi del tvojih sinov te kaznuje
in spet izkazuje usmiljenje sinovom pravičnih.
Vredno se zahvaljuj Gospodu,
poj hvalo Kralju vseh časov,
da bo spet postavljen tvoj šotor tebi v veselje.

V vrsticah 16–18 beremo:

Moja duša, slavi Gospoda, velikega Kralja,
zakaj Jeruzalem bo znova sezidan
in mesto bo njegovo domovanje na vse veke.

Blagor meni, če bo ostanek mojega rodu
videl tvojo slavo in se bo zahvaljeval Kralju neba.

Vrata Jeruzalemska bodo zgrajena iz safirja in smaragda,
vse njegovo obzidje bo sezidano iz dragih kamnov.

Jeruzalemski mestni stolpi bodo narejeni iz zlata
in vsi njihovi nadzidki iz čistega zlata.

Jeruzalemske ceste bodo tlakovane z granitom
in z dragimi kamni iz Ofirja.

Jeruzalemska vrata bodo prepevala pesmi veselja,
vse tamkajšnje hiše bodo prepevale:

Aleluja, slavljen, Bog Izraelov!

In blagoslovljeni bodo slavili ime, ki je sveto na veke vekov.

V Knjigi modrosti se Salomon obrača k Bogu z besedami (9,8): »Ti si ukazal sezidati tempelj na tvoji sveti gori in oltar v mestu, ki si ga izbral za svoje prebivališče, posnetek svetega šotor, ki si ga bil zasnoval pred začetkom.« Ta izjava odseva rabinsko verovanje, po katerem je že pred stvarjenjem sveta obstajal nadnaravni tempelj. Podobno omenja nebeški tempelj kot bivališče modrosti Sirahova knjiga (4,8–12):

Tedaj mi je zapovedal Stvarnik vsega,
moj Stvarnik mi je odkazal prostor za šotor.

Rekel je: »V Jakobu postavi svoj šotor,
v Izraelu prevzemi svojo dediščino!«

Pred vekom, od začetka, me je ustvaril
in na veke ne bom nehala biti.

V svetem šotoru sem pred njim opravljala službo,
potem sem se utrdila na gori Sion.

Tako mi je dal, da počivam v ljubljnem mestu,
v Jeruzalemu je moja oblast.

V poveličanem ljudstvu sem se zakoreninila,
v Gospodovem deležu, v njegovi dediščini.

2. Nesvetopisemski judovski viri

Čeprav razodevajo rokopisi, najdeni ob Mrtvem morju, prepričljivo eshatološko naravnost, pa v zvezi z Jeruzalemom ne razkrivajo kakega posebnega teološkega pomena niti ne vsebujejo pomembnejših sporočil o prihodnji preobrazbi mesta. Vendar obstaja rokopis, ki se imenuje Zvitek novega Jeruzalema, ker vsebuje podrobne opise obzidanega tempeljskega

mesta in slovesnosti, ki so jih opravljali v templju ter načrt templja. Zvitek so zaradi njegove vsebine poimenovali po Jeruzalemu, čeprav ime mesta v ohranjenih delih rokopisa ni izrecno omenjeno. Ne smemo prezreti, da rokopis namiguje na idealno mesto Jeruzalem ob »koncu dni«. ⁴ Po drugi plati pa številna poročila v halaki priznavajo izjemno svetost Jeruzalema in prej navajajo različne odredbe v zvezi z njegovim položajem in navadami, ne pa kakega opisa veličastnega versko-duhovnega pomena, ki naj bi ga imelo mesto. Zato je toliko bolj pomembno, da v hagadski literaturi mrgoli hiperboličnih opisov Jeruzalema kot mesta s posebnim zgodovinskim in nadzgodovinskim pomenom, ki ga ima v mesijanski dobi. V traktatu *Pesahim* 54a iz Babilonskega talmuda pisec trdi, da je tempelj ena izmed sedmih reči, ki so bile ustvarjene prej kakor svet: »Sedem reči je bilo ustvarjeno prej, kakor je bil ustvarjen svet, in te so: Tora, kesanje, rajski vrt, gehena, prestol veličastva, tempelj in ime Mesije.« V traktatu *Joma* 54b iz Babilonskega talmuda je omenjeno mnenje, »da se je svet začel (bil ustvarjen) od Siona naprej«, kar E. Eliezer razlaga, češ da »je bil svet ustvarjen iz svojega središča«. *Midraš tehilim* ohranja v Ps 76,3 misel, da je Bog na začetku stvarjenja sveta postavil v Jeruzalemu šotor, v katerem je molil, da bi njegovi otroci izpolnjevali njegovo voljo ter da mu ne bi bilo treba uničiti svoje hiše in svojega svetišča. V *Genezi raba* 34,9 najdemo trditev, da je Adam žrtvoval »na velikem oltarju v Jeruzalemu«. V *Genezi raba* 22,7 pa je omenjen prepir med Kajnom in Abelom o vprašanju, kje bi morali zgaditi tempelj: »Eden je rekel: »Tempelj mora stati na moji zemlji«, drugi pa je trdil: »Zgrajen mora biti na moji«.« Kakor pravi *Geneza raba* 56,10, je Bog izbral ime Jeruzalem zato, da je združil imeni Salem (prim. 1 Mz 14,18) in »Gospod vidi« (prim. 1 Mz 22,14):

Če ga bom imenoval Jire kakor Abraham, bo užaljen pravični mož Sem; če ga bom poimenoval Salem, kakor ga je Sem, bo užaljen pravični mož Abraham. Torej ga bom poimenoval Jeruzalem, združil bom obe imeni Jire Salem ... Druga razlaga: Ta vrstica uči, da mu je Presveti, ki naj bo čaščen, pokazal tempelj zgrajen, uničen in znova zgrajen ...

Posebno zanimivo je znano prepričanje, da sta tempelj in Jeruzalem središče izraelske dežele, središče sveta in – povezano z Ezk 38,12 – celo »središče zemlje«. V *Knjigi jubilejev* (2. st. pr. Kr.) trdi pisec (8,19–20), da je Noe »vedel, da je bil rajski vrt najbolj svet med svetim in Gospodovo bivališče. In (da je bila) gora Sinaj sredi puščave in da (je bila) gora Sion sredi središča sveta. Vse troje je ustvaril kot svete kraje, ki so bili obrnjeni drug proti drugemu.« V svojem dolgem pismu cesarju Gaju prosi Filon Aleksandrijski za obzirnost do mesta Jeruzalema in templja (37,294):

⁴ Gl. M. Chyutin, *The New Jerusalem Scroll from Qumran: A Comprehensive Reconstruction*, JSP.S 25, Sheffield Academic Press, Sheffield 1997.

Toda čemu bi navajal pričevanja tujcev, če ti lahko predložim pričevanja številnih tvojih sorodnikov? Tvojemu staremu očetu po materi M. Agripu na primer, ki je bil v Judeji, ko je tam kraljeval moj stari oče Herod, se je zdelo primerno, da se je z obale povzpел v mesto, ki je stalo v središču dežele (*eis tèn metrópolin en mesogeío keiménen*).

Jožef Flavij opisuje položaj Jeruzalema v Judeji (*Judovska vojna* 3,51–55):

Na severni meji Judeje leži vas, ki se imenuje Anuat Boraeus; ob njeni meji z Arabci, ki je južna, saj jo dobimo, če deželo premerimo po dolžini, leži vas, ki jo tamkajšnji Judje imenujejo Jordan. Po širini se dežela širi od reke Jordan do Jope. Mesto Jeruzalem leži prav v njenem središču (*mesaitáte d'autés pólis tà Ierosólyma kéitai*), zaradi česar so mesto včasih, po pravici, imenovali »poppek« dežele. Poleg tega Judeja ni odrezana od čarov morja, saj se znižuje proti obali, čeprav jo od nje ločuje greben, ki se razteza prav do Ptolemaide. Razdeljena je na enajst krajev, med katerimi je najbolj odličen Jeruzalem kot prestolnica, saj vlada vsej svoji okolici, tako kakor se glava dviga nad telesom ...

Midraška legenda *Tanhuma*, *Levitik* 78, pravi, da je stal tempelj v samem središču sveta:

Kakor leži popek sredi človekovega telesa, tako je Erec Izrael popek sveta, saj pravijo: »ki prebiva v središču sveta« (*Ezk* 38,12). Izraelova dežela leži v središču sveta, Jeruzalem stoji v središču Erec Izrael, tempelj v središču Jeruzalema, *hekal* v središču templja, skrinja zaveze v središču *hekala* in pred *hekalom eben šetijah* (temeljni kamen), iz katerega se je začel svet.

V traktatu *Kidušin* 69a piše, da »je tempelj višji kakor preostali Erec Izrael, Erec Izrael pa višji kakor vse (druge) dežele«. V midrašu *Visoka pesem raba* 7,3, štev. 3, beremo: »Prav tako, kakor je čelo na najvišjem delu človeka, tako je Svetišče na najvišjem delu sveta.« V traktatu *Sanhedrin* 37a pa piše, da je imel sanhedrin (veliki svet) »sedež v središču sveta«. V midrašu *Eksodus raba* 23,10 pa beremo, da bo Jeruzalem »nekega dne postal prestolnica celotne zemlje«. V traktatu *Suka* iz Babilonskega talmuda pa piše v gemari 51a zagotavlja:

Naši rabini so učili: »Kdor še ni bil priča slavlju na kraju Zajemanja vode, potem v svojem življenju še ni doživel slavlja. Kdor ni videl Jeruzalema v vsem njegovem sijaju, v svojem življenju še ni videl vsečnega mesta. Kdor ni videl templja v vsej njegovi veličini, potem še ni videl v svojem življenju veličastne stavbe.⁵

⁵ Prim. *Midraš tehilim* o Psalmu 48.

Traktat *Kidušin* iz Babilonskega talmuda pravi v gemari 49b:

Deset *kab* modrosti se je spustilo na svet: devet jih je prejela Palestina in eno preostali svet. Deset *kab* lepote se je spustilo na svet: devet jih je prejel Jeruzalem in eno preostali svet. Deset *kab* izobilja se je spustilo na svet: devet so jih prejeli stari Rimljani in eno preostali svet. Deset *kab* uboštva se je spustilo na svet: devet jih je prejel Babilon in eno preostali svet.⁶

V midrašu *Estera raba* 1,4 piše: »Tako kakor se Božja navzočnost širi iz templja do Jeruzalema, tako bo Božja navzočnost nekega dne napolnila svet od enega konca do drugega.«

Posebno zanimivo je hagadsko pojmovanje nebeškega Jeruzalema in nebeškega templja, ki temelji na preroškem videnju v Iz 6 (prim. *1 Henoh* 14,16–20; 26; 90,28–29; 4 *Ezra* 7,26; 9,26–10,59; 13,35–36; *Levijev testament* 3,4–6; 5,1–2; 2 *Baruh* 4,2–6).⁷ V *1 Henoh* 90,28–29 je opisana preobrazba starega templja. Apokaliptična knjiga 4 *Ezra* (konec 1. st. po Kr.) napoveduje v 7,27 nebeški tempelj: »Glej, prišel bo čas, ko se bodo stvari, ki sem vam jih napovedal, zgodile; pojavilo se bo mesto, ki ga zdaj ni videti, in razkrila se bo zemlja, ki je zdaj skrita.« V svojem četrtem videnju (9,26–10,59), ki je navedeno v istem delu, opisuje Ezra žensko, ki globoko žaluje za svojim edincem. Trpeča ženska se nenadoma spremeni v veličastno mesto, za katero se izkaže, da je nebeški Sion na dan odrešenja (10,25–59). Ezra pravi takole: »In gledal sem, toda ženske nisem več videl, tam je namreč stalo utrjeno mesto in pokazal se je prostor z velikanskimi temelji« (10,27). Angel Uriel mu je takole razložil pomen njegovega videanja (10,41–54):

Pred kratkim se je prikazala pred teboj ženska, ki si jo videl žalovati in jo začel tolažiti — toda zdaj ne vidiš obrisov ženske, temveč se je pred teboj pojavilo utrjeno mesto — razlaga njene zgodbe o nesreči njene sina je takšna: Ženska, ki si jo videl, zdaj pa jo vidiš kot utrjeno mesto, je Sion. Njena pripoved, da je bila trideset let neplodna, pomeni, da je na svetu minilo tri tisoč let, preden je bila na njem darovana kakršna koli daritev. In po treh tisoč letih je Salomon zgradil mesto in daroval daritve; šele tedaj je jalova ženska rodila sina. In njena pripoved, da ga je skrbno vzgajala, pomeni čas prebivanja v Jeruzalemu. In ko ti je rekla: »Ko je moj sin stopil v svojo poročno sobo, je umrl«, in da se je

⁶ Kab (poslovenjeno *pehar*) je stara hebrejska mera.

⁷ Za podrobnejšo obravnavo tega vprašanja gl. A. Aptowitz, *Nebeški tempelj po hagadi* (hebrejsko), v: *Tarbiz* 2 (1931), 137–153, 257–287; J. Strugnell, *The Angelic Liturgy at Qumran*, v: *Supplements to Vetus Testamentum*, zv. 7 E. J. Brill, Leiden 1960, 318–345; R. J. McKelvey, *The New Temple*, Oxford 1969, 25–41; R. J. McKelvey in E. A. Urbach, *Lower Jerusalem and Upper Jerusalem*, v: *Jerusalem Throughout Its Generations* (hebrejsko), Jeruzalem 1969.

nadnjo zgrnila nesreča, je to pomenilo uničenje Jeruzalema. Potem si videl njeno podobo, kako je žalovala za svojim sinom, in začel si jo tolažiti zaradi tistega, kar se ji je pripetilo. Zdaj ti je Najvišji, videč, da iskreno žaluješ in si globoko zaskrbljen zanjo, pokazal sij njenega veličastva in milino njene lepote. Zato sem ti ukazal, da ostani na polju, kjer ni bila zgrajena nobena hiša, kajti vedel sem, da ti bo Najvišji razodel te stvari. Zato sem ti velel, da pojdi na polje, kjer ni bilo temeljev nobene hiše, kajti nobeno človekovo delo se ne bi moglo ohraniti na kraju, kjer naj bi bilo razodeto mesto Najvišjega.

V šestem videnju (13,1–58) vidi Ezra nekoga, podobnega možu, kako se dviga iz morja, ki bi uničil svoje sovražnike in odrešil ljudstva. V vrsticah 33–36 apokaliptik izjavlja:

In ko bodo vsi narodi slišali njegov glas, bo vsak človek zapustil svojo zemljo in opustil medsebojne prepire; in nešteti se bodo zbrali, kakor si videl, v želji, da bi prišli in ga podjarmili. Toda on bo stal na vrhu gore Sion. In Sion bo prišel in se razodel vsem ljudem, pripravljen in zgrajen, kakor si videl goro, ki je niso izklesale roke.

V spisu 2 *Baruh* (začetek 2. st po Kr.) omenja apokaliptik, ki je videl uničenje Jeruzalema, sveto mesto v 4,1–7 in 31,1–7). V 2 Bar 4,1–7 poroča o Božji razlagi, zakaj je bil Jeruzalem kaznovan in kako bo rešen:

In Gospod mi je rekel:
to mesto bo začasno rešeno,
in ljudje bodo začasno očiščeni
in svet ne bo pozabljen.

Ali meniš, da je to tisto mesto, o katerem sem rekel: *Na dlaneh svoje roke sem te izklesal*? To ni stavba, ki zdaj stoji sredi med vami; to je tista, ki bo razodeta po meni, in je pripravljena od trenutka, ko sem se odločil ustvariti raj. In pokazal sem jo Adamu, preden je grešil. Toda ko je prelomil zapoved, mu je bila odvzeta — prav tako kakor raj. Kasneje sem te reči pokazal svojemu služabniku Abrahamu tisto noč med mnogoterimi žrtvami. In spet sem jo pokazal Mojzesu na gori Sinaj, ko sem mu pokazal podobo tabernaklja in vseh njegovih posod. Glej, zdaj jo hranim pri sebi — kakor tudi raj. Zdaj pa pojdi in stori, kakor ti zapovedujem.

V 2 *Baruh* 32,1–7 apokaliptik svari ljudstvo, da se bodo pred koncem časa začele dogajati nesreče. Toda do uničenja mora priti, da bi bilo mogoče Božje delo v večnosti:

Če pa boste pripravili svoj um, da boste sejali vanj sadove postave, vas bo varoval tedaj, ko bo Vsemogočni pretresel celotno stvarstvo. Stavba Siona se bo kmalu zamajala, da bi bila spet zgrajena. Prvovrstna

stavba se ne bo ohranila; temveč bo po določenem času spet uničena in bo nekaj časa otala opustošena. Toda potem bo obnovljena v vsem sijaju in bo izpopolnjena v večnosti ...

3. Nova zaveza

Krščansko izročilo pojmuje Jeruzalem kot odločilno mesto Jezusovega poslanstva. Učil je v tamkajšnjem templju in končal svoje delovanje v Jeruzalemu kot trpeči Mesija. Med sinoptičnimi evangelisti posveča Luka v svojem evangeliju in v Apostolskih delih veliko več pozornosti zemljepisnemu vidiku kakor Matej in Marko. Jeruzalem geografsko povezuje evangelij z Apostolskimi deli. Lukov geografski vidik hkrati določa in presega zgradbo tradicionalnega evangelijskega gradiva. Lukov evangelij namreč vsebuje zgodbo o enem samem Jezusovem potovanju v Jeruzalem, vendar je v tej zgodbi geografski vidik podrejen načelu »središča časa«, kar je tudi jedro Lukovega teološkega zanimanja. Temu dejstvu posveča posebno pozornost Joseph A. Fitzmyer in trdi:

Povezovanje geografskih vidikov v Lukovih delih lahko opazimo v posebnem zanimanju za Jeruzalem, saj pomeni evangelistu mesto Jezusove usode in središče za odrešenje človeštva. Luka poudarja posebno razmerje med Jezusovo osebnostjo, njegovim delovanjem in mestom Davidovega prestola. Opisuje, kako Jezus potuje proti Jeruzalemu, ki je končni cilj njegove poti (Lk 13,32). Od tam se bo širila tudi beseda o Božjem odrešenju do konca sveta v Apostolskih delih. Jeruzalem ni samo mesto, kjer je Jezus trpel, umrl in je bil povišan v slavi, temveč je tudi kraj, kjer se je dokončno zgodilo odrešenje in od koder vnaprej določene priče širijo kerigmo o tem dogodku. Geografski vidik postane torej pomemben dejavnik v Božjem odrešenjskem načrtu.⁸

Lukov evangelij se v nasprotju z drugimi začenja in končuje v Jeruzalemu. Po posvetilu poroča Luka o Zaharijevi žgalni daritvi v templju in o razodetju v naznanilu angela Gabriela, da mu bo njegova žena Elizabeta rodila sina (Lk 1,5–25). Isti angel oznani Mariji, da bo otrok, ki se ji bo rodil, »velik in se bo imenoval Sin Najvišjega. Gospod Bog mu bo dal

⁸ Gl. *The Gospel according to Luke I–IX: Introduction, translation, and Notes*, AB 28, Doubleday, Garden City, N.Y. 1981, 164–165. Za podrobnejšo obravnavo tega vprašanja gl. J. B. Chance, *Jerusalem: The Temple and the New Age in Luke-Acts*, Mercer University Press, Macon, Ga. 1988; J.-L. Vesco, *Jérusalem et son prophète: Une lecture de l'Évangile selon saint Luc*, Cerf, Pariz 1988; P. W. L. Walker, *Jesus and the Holy City: New Testament Perspectives on Jerusalem*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids, Mich. / Cambridge 1996; K. H. Tan, *The Zion Traditions and the Aims of Jesus*, SNTS.M 91; Cambridge University Press, Cambridge 1997.

prestol njegovega očeta Davida in kraljeval bo v Jakobovi hiši vekomaj; in njegovemu kraljestvu ne bo konca» (Lk 1,32–33). To oznanjenje razodeva poseben odnos do Jeruzalema. V zvezi z Jezusovim delovanjem razlaga Lukov evangelij, da je Jezus krenil na pot v Galileji in potoval proti Jeruzalemu, mestu svoje usode; njegova pot v Jeruzalem je potovanje k pasijonu, smrti, pokopu, vstajenju in vnebovzetju/poveličanju. Ko je Jezus prispel v mesto usode, je vstopil vanj kakor zmagoviti kralj. Množica učencev je začela slaviti Boga z besedami: »Blagoslovljen kralj, ki prihaja (*ho erchómenos ho basileús*) v Gospodovem imenu! V nebesih mir in slava na višavah!« (Lk 19,38). Opazimo lahko, da v delih drugih evangelistov pri tem dogodku Jezusa ne pozdravljajo kakor »kralja«. Kraljevski prihod v Jeruzalem torej namiguje na angelovo oznanjenje, da bo Bog dal Jezusu Davidov prestol.

Na koncu svojega evangelija (v pogl. 24) Luka obsirno poroča o prikazovanju vstalega Kristusa samo v okolici Jeruzalema. V Lk 24,46–49 evangelist navaja Jezusove besede, izrečene njegovim učencem: »Tako je pisano: Mesija bo trpel in tretji dan vstal od mrtvih, in v njegovem imenu se bo oznanilo vsem narodom spreobrnjenje v odpuščanje grehov, s čimer bodo začeli v Jeruzalemu (*arxámenoi apò Ierousalém*). Vi ste priče teh reči. In glejte, jaz pošiljam na vas obljubo svojega Očeta; vi pa ostanite v mestu, dokler ne boste odeti v moč z višave.« Ta ukaz se spet ponovi v Jezusovih besedah v Apostolskih delih (1,7–8): »Ni vaša stvar, da bi vedeli za čase in trenutke, ki jih je Oče določil v svoji oblasti. Toda prejeli boste moč, ko bo Sveti Duh prišel nad vas, in boste moje priče v Jeruzalemu in po vsej Judeji in Samariji ter do skrajnih mej sveta.« Štefan ugovarja v svojem govoru zboru v Jeruzalemu (Apd 7,47–49): »Toda še Salomon mu je sezidal hišo. Vendar Najvišji ne prebiva v izdelku rok, kakor pravi prerok: »Nebo mi je prestol in zemlja podnožnik mojih nog. Kakršno hišo mi boste sezidali, govori Gospod, kjer bo kraj mojega počitka? Ali ni moja roka naredila vsega tega?«

Pavel potrjuje, da evangelij izvira iz Jeruzalema (Rim 15,18–19): »Saj si tudi ne bom upal govoriti o stvareh, ki jih ne bi bil Kristus naredil po meni zavoljo poslušnosti poganov, in sicer z besedo in z dejanjem, z močjo znamenj in čudežev, z močjo Božjega Duha. Vse od Jeruzalema tja do Ilirika sem v velikem krogu dopolnil Kristusov evangelij.« V Pismu Galačanom Pavel s pomočjo alegorije o Hagari in Sari (4,24–26) primerja željo Judov, da bi bili pokorni postavi in svobodo vere:

To je povedano v prisposobi: gre namreč za dve zavezi. Ena izvira s Sinajske gore in rodi sužnost: takšna je Hagara. Hagara je gora Sinaj, ki je v Arabiji: ta se sklada s sedanjim Jeruzalemom, ki je suženj s svojimi otroki vred. Oni Jeruzalem, ki je zgoraj (*áno Ierousalém*), pa je svoboden in ta je naša mati.

V Pismu Hebrejcem pisec svari pred zavračanjem Božje milosti, sklicujoč se na nebeški Jeruzalem (12,22–24): »Vi ste se približali gori Sionu in mestu živega Boga, nebeškemu Jeruzalemu, nepreštevni angelom in občestvu prvorojencev, ki so zapisani v nebesih, in Bogu, sodniku vseh, in duhovom pravičnih, ki so dosegli popolnost, in sredniku nove zaveze Jezusu in krvi trpljenja, ki govori boljše kakor Abelova.«

V zgodnjem krščanstvu so pogosto pojme izraelska dežela, Jeruzalem in tempelj poduhovljali. Kljub temu sta bili eshatološka obnova zemlje in povišanje Jeruzalema pojmovana kot dogodka v okviru izraelske dežele. V tem smislu se knjiga Razodetja v 3,12 in 21,2–22,5 nanaša na nebeški Jeruzalem.⁹ V sporočilu Filadelfiji (Raz 3,7–13) apokaliptik pogojno obljublja (v. 12): »Kdor zmaga, ga bom naredil za steber v svetišču svojega Boga in nikoli več ne pojde iz njega. Nanj bom napisal ime svojega Boga in ime mesta svojega Boga, novega Jeruzalema, ki prihaja z neba od mojega Boga, ter svoje novo ime.« V videnjih novega neba in novega Jeruzalema (Raz 21,2–22,5) pisec obljublja:

Videl sem tudi sveto mesto, novi Jeruzalem, ko je prihajal z neba od Boga, pripravljen kakor nevesta, ki se je ozaljšala za svojega ženina. In zaslišal sem močan glas, ki je prihajal od prestola in govoril: »Glej, prebivališče Boga med ljudmi! In prebival bo z njimi, oni bodo njegova ljudstva in Bog sam bo z njimi, njihov Bog. In obrisal bo vse solze z njihovih oči in smrti ne bo več, pa tudi žalovanja, vpitja in bolečine ne bo več. Kajti prejšnje je minilo.« Tisti, ki je sedel na prestolu, pa je dejal: »Glej, vse delam novo!« Rekel je tudi: »Zapiši, kajti te besede so zanesljive in resnične!« Nato mi je rekel: »Zgodile so se! Jaz sem Alfa in Omega, začetek in konec. Žejnemu bom dal zastonj od izvirka žive vode. ...« Nato me je angel v duhu odnesel na veliko in visoko goro ter mi pokazal sveto mesto Jeruzalem, ki je prihajalo z neba od Boga in je imelo Božje veličastvo. Njegov sijaj je bil podoben najdražjemu kamnu, kamnu, kakršen je kristalni jaspis. Mesto je imelo veliko in visoko obzidje, v njem je bilo dvanajst vrat, na vratih je stalo dvanajst angelov in nad njimi so bila napisana imena, ki so imena dvanajstih rodov Izraelovih sinov. Troje vrat je gledalo proti vzhodu, troje vrat proti severu, troje vrat proti jugu in troje vrat proti zahodu. Obzidje mesta je slonelo na dvanajstih temeljnih kamnih, na njih pa je bilo napisanih dvanajst imen dvanajstih Jagnjetovih apostolov ...«

⁹ Gl. U. Sim, *Das himmlische Jerusalem in Apg. 21,1–22,5 im Kontext biblisch-jüdischer Tradition und antiken Städtebaus* Bochumer altertumswissenschaftliches Colloquium 25; Wiss. Verl. Trier, Trier 1996.

4. Sklep

Metafizična poimenovanja in interpretacije Jeruzalema v zgodnjem judovstvu in krščanstvu lahko pravilno ocenimo samo v okviru edinstvenega pojmovanja Boga in zgodovine starega Izraela. Izraelska religija se je razvila iz širšega okolja starega Bližnjega vzhoda, vendar se je posebno izraelsko pojmovanje Boga in zgodovine končalo pri eshatološkem pričakovanju, ki presega prvotno okolje. Sega namreč čez meje sveta, kakršnega so poznali ljudje, saj obstaja nekaj onstran »konca«. Izraelska eshatologija se zelo razlikuje od pričakovanj o prihodnosti, kakršno so poznale druge stare bližnjevzhodne kulture. Judovski eshatološki nazori temeljijo na ideji Božjega kraljestva in vladanja, Božje obljube očakom, na sinajski zavezi, na Davidovem rodu in na Davidovem mestu, Sionu ali Jeruzalemu. Vsa ta izročila so vsebovala neomajna pričakovanja o prihodnjem obstoju skupnosti. Domneva o popolni zavezni pokorščini je dopuščala sinajska zavezna izročila in kraljevska izročila, z vsemi njihovimi negativnimi in pozitivnimi pričakovanji vred. Čim močnejši so bili razlogi za skepticizem o majhni možnosti za rešitev obstoječega reda in čim bolj je prevladoval monoteizem, tem bolj so izraelski pisci pričakovali neogibno posredovanje pravičnega Boga in razglašali značilno eshatološko skrb, da bi moral Bog spet popeljati ljudstvo iz pregnanstva in babilonske sužnosti, obnoviti Davidovo kraljestvo nad judovskim ljudstvom, spet obnoviti Jeruzalem in zgraditi tempelj, spet oživiti čaščenje, obnoviti rajske razmere in končno odpraviti vse človekove omejitve, kakršne so grešnost, bolezen, umrljivost in druge človeške pomanjkljivosti. »Konec« bo zaznamovalo univerzalno, trajno izkoreninjenje zla in najvišja kozmična, večna oblast Boga.

V nasprotju s cikličnim pojmovanjem zgodovine v starih bližnjevzhodnih in grško-rimskih kulturah sta judovsko in krščansko pojmovanje zgodovine linearna, saj jo opisujeta kot daljico, ki se začenja s stvarstvom in se nadaljuje naravnost proti svojemu eshatološkemu koncu. Ker mora imeti svet svoj začetek, ima tudi svoj konec. Novi red torej ni v nasprotju z starim, čeprav novi začetek po kakovosti vedno prekaša in presega prvega, zato je prihodnost pomembnejša kakor sedanjost. Novi začetek je ponovitev prvotnega začetka. Skrivni dogodki idealnih razmer v prihodnosti se skoraj ne razlikujejo od svojih dvojnikov v preteklosti. Zato se pričakovanje novega stvarstva, novega eksodusa ali nove zaveze večinoma ujema z idiličnimi dobami v preteklosti. Med predstavo začetka in njenim preoblikovanjem v eshatološka pričakovanja obstaja notranja povezava, ki odseva zavedanje, da so prihodnji dogodki povezani s sedanjimi, čeprav so dokončni in neponovljivi. Eshatološke okoliščine so torej prej razumljene kot obnovitev prvotnih razmer kakor popolnoma nova oblika življenja. V vseh sedanjih okoliščinah se lahko pokaže nekakšna »realizirana eshatologija«. Iz istih razlogov obstaja med tako imenovani-

mi kozmičnimi in individualnimi eshatologijami komplementarna nape-
tost.

To dejstvo je še posebno pomembno v krščanskem pojmovanju splošne zgodovine in Jezusa kot »središča časa« v njej. Evangeliji poudarjajo pomembnost Jezusa za sedanjost: odrešilnost eshatološkega konca je v Jezusovem poslanstvu in sporočilu že postala sedanja resničnost. Jezusov nauk razodeva paradokсно vzporednico sedanje in prihodnje podobe Božjega kraljestva: predmet skorajšnjega pričakovanja je dokončni prihod Božjega kraljestva, vendar je to že navzoče v njegovi osebi in njegovem sporočilu. Ker lahko kristijani izkusijo prihodnost že v sedanjosti kot »novo stvarjenje«, zahteva Jezus od svojih učencev sedanjo odločitev, saj bo ta vplivala na njihov prihodnji položaj pri Bogu. Zato Pavel Jezusovega vstajenja ni pojmoval kot osamljen dogodek, temveč kot prvo stopnjo v prihodnem vstajenju vseh pravičnih pokojnikov (prim. 1 Kor 15,20–23). Na teh teoloških postavkah temelji podoba novih nebes in zemlje kot »realizirane eshatologije«: novo nebo in zemlja sta ustvarjena in nebeški Jeruzalem prihaja z neba na zemljo (Raz 21,2–22,5), prinaša prenovljeni raj, v katerem lahko kristjani v večni navzočnosti Boga in Jagnjeta uživajo eshatološko odrešenje.¹⁰

¹⁰ Za prikaz Jeruzalema in templja, ki temeljijo na judovskih in krščanskih virih, gl. zlasti: H.-F. Reske, *Jerusalem caelestis: Bildformen und Gestaltungsmuster: Darbietungsformen eines christlichen Zentralgedankens in der deutschen geistlichen Dichtung des 11. und 12. Jahrhunderts*, A. Kümmerle, Göppingen 1973; J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims: Before the Crusades*, Ariel, Jeruzalem 1977; J. Dyck, *Athen und Jerusalem: Die Tradition der argumentativen Verknüpfung von Bibel und Poesie im 17. und 18. Jahrhundert*, Beck, München 1977; M. Doskow, *William Blake's Jerusalem: Structure and Meaning in Poetry and Picture*, Fairleigh Dickinson University Press, Rutherford; Associated University Presses, London 1982; W. A. McClung, *The Architecture of Paradise: Survivals of Eden and Jerusalem*, University of California Press, Berkeley 1983; F. E. Peters, *Jerusalem and Mecca: The Typology of the Holy City in the Near East*, New York University Studies in Near Eastern Civilization 11; New York University Press, New York 1986; B. Kühnel, *From the Earthly to the Heavenly Jerusalem: Representations of the Holy City in Christian Art of the First Millennium*, RQ.S 42; Herder, Freiburg im Breisgau 1987; H. Busse in G. Kretschmar, *Jerusalem Heiligtumstraditionen in altkirchlicher und frühislamischer Zeit*, O. Harrassowitz, Wiesbaden 1987; E. Farhat (ur.), *Gerusalemme nei documenti pontifici*, Studi giuridici 13, Libr. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1987; P. W. L. Walker, *Holy City, Holy Places?: Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Clarendon Press, Oxford 1990; K. Haj-Yehia, *Die Heiligkeit Jerusalems im Spiegel der arabischen Überlieferung und Geschichtsschreibung*, doktorska disertacija, Göttingen 1990; J. van Oort, *Jerusalem and Babylon: A Study into Augustine's City of God and the Sources of His Doctrine of Two Cities*, E. J. Brill, Leiden 1991; J. Rüh, *Jerusalem und das Heilige Land in der deutschen Versepik des Mittelalters: 1150–1453*, Göttinger Arbeiten zur Germanistik 571, A. Kümmerle, Göttingen 1992.

Povzetek: Jože Krašovec, Edinstveni položaj Jeruzalema v izjavah svetopisemskih in poznejših judovskih virov

Svetopisemski in poznejši judovski viri omenjajo ali opisujejo edinstveni položaj Jeruzalema v pojmovanju večne Davidove dinastije, postavitve templja in pričakovanja veličastne prihodnosti, ki vključuje stvarjenje nebeškega Jeruzalema. Edinstveno religiozno ozadje Jeruzalema je dajalo povod za uporabo metaforičnih in hiperboličnih pesniških podob v raznovrstnih opisih. Jeruzalem velja kot »središče sveta« ali »popolnost lepote«. Krščansko izročilo Jeruzalem razume kot odločilno mesto Jezusovega poslanstva. Lukov evangelij tradicionalno evangeljsko gradivo podreja načelu o »središču časa«, ki se dopolni v Jeruzalemu. Pavel v Jeruzalemu vidi izvor svojega evangelija, pisec knjige Razodetja pa svoje videenje o »realizirani eshatologiji« povezuje z oznanilom o novem nebu in novem Jeruzalemu. Vsi opisi zrcalijo notranjo povezavo med predstavo začetka in njenim preoblikovanjem v eshatološka pričakovanja. V eshatoloških pogojih vidijo obnovo prvotnih razmer in dovršitev univerzalnega Božjega odrešenjskega načrta.

Ključne besede: Jeruzalem, Davidova hiša, Temepljska gora, središče sveta, realizirana eshatologija, središče časa.

Summary: Jože Krašovec, The Unique Status of Jerusalem in the Statements of Biblical and Later Jewish Sources

Biblical and later Jewish sources mention or describe the unique status of Jerusalem in the concept of the eternal dynasty of David, the erection of the Temple, and the expectation of an exalted future including the creation of the heavenly Jerusalem. The unique religious background of Jerusalem occasioned the use of metaphorical and hyperbolic poetic imagery in various descriptions. Jerusalem is considered as a seat of the divine kingship and accordingly named as »the centre of the earth« or »the perfection of beauty«. The Christian tradition understands Jerusalem as the decisive place of Jesus's ministry. The Lucan Gospel subordinates traditional gospel material to the principle of »the centre of time« accomplished in Jerusalem. Paul acknowledges Jerusalem as the origin of the gospel, while the writer of the book of Revelation illustrates his vision of the »realized eschatology« by referring to the announcement of the New Heaven and the New Jerusalem. All descriptions reflect an inner connection between protological imagery and its transformation in eschatological expectations. Eschatological conditions are understood as a restoration of primal conditions and as a completion of the universal God's plan of salvation.

Key words: Jerusalem, the House of David, the Temple Mount, the navel of the earth, realized eschatology, the centre of time.

Guy Lafon

Položaj in naloge krščanske misli v Franciji ob zori novega tisočletja

Predstaviti vam nameravam položaj in naloge krščanske misli danes, tako kot jih morem sam videti v Franciji po dolгих letih poučevanja, razmišljanja in pastoralnega dela.¹ Moje podajanje ne sodi torej na področje informiranja, marveč prej na področje pričevanja. Ne bi se namreč čutil poklicanega za obravnavanje takšne teme, če ne bi bil sam angažiran v službi krščanske misli v duhovnem ozračju, ki je značilno za mojo domovino. Zato ne razmišljam kot gledalec, temveč kot akter.

Menim, da moramo izpolnjevati tri naloge, ki jih podajam najprej kot izhodišča.

Prvič, verujemo naj tako, da bi ob tem ne pozabili tega, kar se je zgodilo. Svoj razum moramo tako uporabljati, da nikoli ne zapostavljamo svojega spomina. Tako bomo naredili vidno zastojnost vere, ko bomo hkrati nenehno odkrivali svoje presenečenje nad tem, da verujemo.

Potem, v Cerkvi naj verujemo tako, da sodelujemo v neizmernem koncertu verovanj. V vedrem sprejemanju te dvojne pripadnosti moramo živeti enkratnost svoje krščanske vere.

In končno, verujemo naj tako, da v svojo vero neločljivo vključujemo odnos do prav določenega povsem Drugega in odnos do slehernega drugega, kdor koli že je.

To so torej tri izhodišča, ki jih nameravam sedaj razviti.

1. Zastojnost vere²

Kaj se je zgodilo?

V življenju slehernega od nas se je zgodilo mnogo dogodkov. Verovati za tem, kar se je zgodilo v nekem življenju je vedno izziv. To, kar se je zgodilo, je potem še bolj resnično. Videli smo strašno podobo človeka. V prejšnjem stoletju je bil človek do konca ponižan, in še vedno je. Auschwitz je samo en primer tega dejstva, najstrašnejši od vseh. Zato poti do vere

¹ Njegova Excellenca Msgr. Edmond Farhat, apostolski nuncij v Sloveniji, me je povabil, da bi podal ta referat. Prisrčno se mu zahvaljujem za ta izraz spoštovanja in prijateljstva!

² Vse opombe, podnaslove in povzetek dodal prevajalec dr. Drago Ocvirk.

ne ovira več prepričanje o splošnem determinizmu kot v časih bojevitiga racionalizma. Zid, ob katerega sedaj trčimo vsi, je vez, ki se je vzpostavila v družbi, tako kaže, med človeško hudobijo in tem determinizmom. Vse nas navaja k misli, da je človek naravnan na nasilje. Različne vede, naj jih imenujemo »eksaktne« ali »humanistične« danes dokazujejo nezmožnost verovanja.

Ko verujemo, se zaradi tega in na povsem nov način kaže zastonjskost vere. Nič več ne moremo misliti, da bi bila vera nekakšna naravna posledica človeškega stremljenja. Vera ni nadaljevanje zmaličene človeškosti, kakršno živimo. Z določenega vidika se tudi vera ne more kazati drugače kot nasilje: je nasilje proti nekemu drugemu nasilju. Vera vznikla iz človeške zgodovine, ne kot rezultat kakšnega dokazovanja, marveč kot dogodek, ki sodi k pričevanju in oznanjevanju; to je sicer verjetno vedno bila, le da smo to pozabili.

Potemtakem, v zvestobi uvidom, ki so se pojavili v samih začetkih krščanstva, vere ne moremo več razumeti niti kot nekega znamenja, niti kot neke modrosti, kolikor bi bila to znamenje in ta modrost skladna s povpraševanjem, ki bi postavilo, da tako rečemo, okvir za odgovor, ki ga podaja vera. Če je vera, kot je zatrdil Pavel, modrost – in to je – in če je moč – in tudi to je – je vse to zaradi tega, kar sam imenuje »oznanjevanje«. »Judje namreč zahtevajo znamenja, Grki iščejo modrost – oni zahtevajo, oni iščejo; oboji se izražajo tako, da formulirajo neko željo, željo po znamenju, željo po modrosti – mi pa oznanjamo križanega Mesija, ki je Judom v spotiko, poganom norost. Tistim pa, ki so poklicani, Judom in Grkom, je Mesija, Božja moč in Božja modrost. Kajti Božja norost je modrejša od ljudi in Božja slabotnost močnejša od ljudi« (1 Kor 1,22–25).

To tudi vodi verne, da so presenečeni, ali, če imate raje, da se čudijo, ker verujejo. To je treba dobro razlikovati od namere, da bi verovali vsemu navkljub, kar bi lahko izrazili z »in vendar verujem«, »hočem verovati, naj se zgodi karkoli«. To čudenje nad tem, da verujemo, je podoba, ki jo prevzame v našem življenju naša hvaležnost. V svojem zahvaljevanju smo kot pred prejetim darom, ki si ga nismo z ničimer zaslužili in je proti vsem pričakovanjem, a vendarle ni absurden. Zastonjskost ni namreč absurd. A da bi razumeli, kako vera ni skok v nesmisel, čeprav je vendarle hvaležen sprejem nekega daru, do katerega nimamo nobene pravice, je potrebno prav to razlikovanje dovolj poglobiti. Nedvomno in brez oklevanja moremo reči, da vera rešuje smisel. To je res! Toda naučili smo se, in tega ne smemo pozabiti, da ga rešuje »vendar kakor skozi ogenj« (prim. 1 Kor 3,15; 1 Pt 1,7).

Ko končujem komentar prvega izhodišča, bi rad spomnil na besede iz naslova dela Michela de Certeauja: imamo »slabost, da verujemo«.³ Ker

³ Michel de Certeau, *Faiblesse de croire*, Seuil, Pariz 1987.

imamo slabost, da verujemo, živimo v presenečenju, da verujemo. Ta slabost ni zanikanje moči, razen svoje lastne. Ta slabost nas vodi do priznanja, da je slabost Boga samega, kot pravi Pavel, močnejša kot ljudje. Ta slabost je poklon prav moči Boga, živet v hvaležnosti in radosti.

2. Enkratnost vere

Verujemo naj v Cerkvi tako, da sodelujemo v neizmernem koncertu verovanj. V vedrem sprejemanju te dvojne pripadnosti moramo živeti enkratnost svoje krščanske vere.

Dejstvo je, da verujem skupaj z mnogimi drugimi kot pripadnik Katoliške cerkve. Dejansko smo od nje prejeli vabilo, naj verujemo. Naša vera se nekam umešča, in to tako v določen kraj kakor določen trenutek, v neko izročilo. Čeprav je res, da se mora sleherni od nas potruditi, da veruje, pa nihče ne veruje brez drugih, ki verujejo z njim, sočasno z njim. Skratka, verujemo znotraj neke zaveze. Od te zveze se ne moremo nič bolj ločiti, kakor se lahko loči mož od svoje žene, s katero je v zakonski zvezi. Naj sta čar in lepota drugih žensk še tako resnična, ga ne moreta prepričati, da bi zapustil svojo ženo.

Ta vez zaveze s Cerkvijo naše vere, ki je daleč od tega, da bi nas pohabila ali zapirala – če bi bilo tako, bi bilo treba pomilovati vse zakonce – nas vabi, naj *hkrati* zavzamemo dve držī.

Najprej vedro priznavamo, da verjamemo v to, kar sem poimenoval, neizmeren koncert verovanj. »Koncert« pravim, ne »simfonija«. Koncert je vedno srečanje med orkestrom in klavirjem ali violino ali flavto; v njem se klavir, violina, flavta spopada v nekakšnem kosanju z drugimi glasbili. Nekoč sem zapisal tale stavek: »Morda so vsi bogovi *enakovredni*, toda ljubezen, s katero ljubim svojega, *nima cene*.« Ko zavzamemo takšno držo, takrat odobrimo slehernemu duhovnemu izročilu kredit brez omejitve. Konec koncev zakaj ne bi moglo takšno angažiranje v veri voditi slehernega tja, kamor vodi nas same naše lastno izročilo? Glejte, prav to je vprašanje, ki vznikne iz naše pripadnosti tako Cerkvi kot koncertu verovanj.

Sočasno pa je treba zavzeti še neko drugo držo. Ta izhaja iz tega, kar sem pravkar povedal. Če ostajamo zvesti izročilu, v katerem smo prejeli povabilo, naj verujemo, je to zato, ker nas je to izročilo sposobno peljati dalje, do konca. Do konca česa? Do konca ljubezni. Če bi se mi torej, *po nemogočem*, zgodilo, da bi podvomil v sposobnost svojega duhovnega izročila, da me vodi do konca ljubezni, če bi podvomil v njegove moči, dobro veste, kaj bi bilo treba storiti: treba bi ga bilo zapustiti. Ko torej sodimo, da more sleherni v tem neizmernem koncertu verovanj iti daleč, a hkrati nismo kjer koli in sprejemamo, da ostajamo tam, kjer smo, in to z veseljem, je to zato, ker imamo ta kraj za izvir, ki nam omogoča, da gremo v ljubezni vse do konca (prim. Jn 13,1). V tem izročilu zvemo od svojih

predhodnikov, da je cilj vsega ljubezen: »*porque el fin de todo es el amor*«, pravi Janez od Križa, in naš Pascal: »*Edini namen (objekt) Svetega pisma je ljubezen*«. ⁴

Glede na vse to je razumljivo, da imamo dovolj radi svojo krščansko identiteto, da v njej črpamo gotovost, da nam – slehernemu od nas – prav ona omogoča postajati bolj in bolj enkratna bitja, in ravno zaradi tega, v istem zamahu, dela iz nas univerzalne brate in sestre. Vedno bomo posamezniki: zaradi svoje starosti, spola, domovine, jezika, gospodarskega in družbenega položaja. Nihče se ne more znebiti posamičnosti, partikularnosti. Toda nekaj drugega je, če živimo v okviru te posamičnosti to, kar predlagam, da imenujemo enkratnost.

Skrivnosti enkratnosti ne odkrijemo takrat, ko imamo radi vse povprek, ampak ko sprejmemo, da ljubimo kogar koli. Z »vsemi« še vedno ostajamo v svetu množine in dobro vemo, da vseh ne moremo imeti radi. Toda ljubiti »kogar koli« razodeva nam samim, čeprav ostajamo posamična bitja, da to posamičnost dovolj obdelujemo zato, da postajamo enkratni.

Ker je moje podajanje pričevanje, brez oklevanja tudi danes navajam pesnika, ki sem ga že citiral v kakšni svojih knjig. René Char je v delu *Iskanje osnove in vrha*⁵ zapisal: »*Izguba vernika je v tem, da sreča svojo cerkev. Nam v škodo, ker ne bo več bratski v osnovi*«. ⁶ Ne bom vam prikrival, da sem se ves čas, kar poskušam misliti krščansko vero, trudil, da bi pesnika postavil na laž! Izguba vernika: izraz je miselno bogat, ker označuje izgubo, ki nas doleti, nas, ki ne verujemo, in tudi izgubo, ki doleti vernika samega, kajti izgubi se! René Char dodaja, nadvse prodorno in zelo prijateljsko, »*nam v škodo*«. In zakaj? »*Ker ne bo več bratski v osnovi*«. V redu, naj bo! Toda sprejmimo to misel kot nalogo, ki se zastavlja vsakemu, ki danes veruje: vernikova dolžnost je, da postavi pesnika na laž!

3. Dvojni odnos

Prišel sem do tretje zahteve. In končno, verujemo naj tako, da v svojo vero neločljivo vključujemo odnos do Tapovsem Drugega in odnos do slehernega drugega, kdor koli že je.

Naj vam nekaj zaupam. Mlad slovenski frančiškan se je odločil, da bo napravil doktorsko disertacijo o tem, kar sem doslej ustvaril. Kot vodilno misel je vzel tale naslov: »*Misel 'povsem drugega' pri Lafonu*«. ⁷ Njegov jezik mu pri tem izvrstno pomaga. Mi drugi, Francozi, smo zelo ponosni na svoj jezik s členom. Toda v tem primeru nam je lahko naše bogastvo v napo-

⁴ B. Pascal, *Misli*, Mohorjeva, Celje 1999, 237, (Misel 670).

⁵ *Recherche de la base et du sommet*.

⁶ »*La perte du croyant, c'est de rencontrer son église. Pour notre dommage, car il ne sera plus fraternel par le fond*«.

⁷ To raziskavo končuje mag. Mari Jože Osredkar.

to. Slovenščina ne pozna člena. Tako je »misel povsem drugega« hkrati neločljivo »misel Tapovsem Drugega« in »misel vsakega drugega«, kdor si že bodi.

Da bi se dvignili nad anekdotičnost, vas bom spomnil, da lahko francoska beseda »*autre*« (drugi) označuje »*un autre*« (allos), »nekdo drug«, ali »*l'autre*« (heteros), »drugačen«. Z »*un autre*«, »nekdo drug«, stopamo v množičnost: nekdo drug pa še nekdo drug. S členom – tokrat se Francozi lahko veselimo svojega jezika, ki nam daje na razpolago člen – »*l'autre*«, »drugačen«, je tisti, ki se ne seštevja skupaj z nami, tisti, ki ni serijski. Zdi se mi, da je ena od izvirnosti krščanske misli ta, da nas stori misliti *serijo drugih* tako, da jo prežme z *mislijo drugega*. Kateri koli drug je vedno sled in navzočnost Drugega, ki ne lebdi nad serijo, tudi ne na njenem koncu, če že menimo, da ga ima.

Gotovost za to najdemo v odlomku, ki ga ne prebiramo nikoli dovolj: »Farizeji pa so slišali, da je saduceje prisilil k molku, in so se zbrali na istem kraju. Eden izmed njih, učitelj postave, ga je preizkušal z vprašanjem: 'Učitelj, katera je največja zapoved v postavi?' Rekel mu je: 'Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem, z vso dušo in z vsem mišljenjem. To je največja in prva zapoved. Druga pa je njej podobna: Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe. Na teh dveh zapovedih stoji vsa postava in pre-roki'« (prim. Mt 22, 34 in dalje).

Jezusa so vprašali, katera je največja zapoved. Toda o največji zapovedi ne more govoriti, ne da bi jo izrazil, neločljivo, v dvojni obliki. Kajti med dvema formulacijama je kot nekakšna komunikacija. Ko vernik ljubi z vsem srcem, z vso dušo in z vsem mišljenjem, pokaže, da se v tej ljubezni ves izprazni. Ves se izprazni, istočasno, pa se ustanavlja, utemeljuje, vzpostavlja, kolikor se ta ljubezen, s katero se povsem razdaja, razdeljuje med vse, ki so drugi, *začenši pri sebi*, ki ga ljubi ponižno kot nekoga drugega.

Zdi se mi, da je v tem posebnost krščanske vere. Prav to tudi omogoča vernim kristjanom, da delajo skupaj z drugimi, ne brez drugih. Delati ne pomeni nekaj teoretično zatrjevati, marveč praktično živeti ta dvojen odnos: odnos do Tapovsem drugega in odnos do vsakega drugega. To je naloga, ki je zagotovo že bila izpolnjena. Vendar je za nalogo, ko verujemo, značilno, da se mora vedno znova izvrševati.

Tako, in s tem sem začel, ne moremo več verovati, ne da bi se spominjali, niti se ne moremo opirati na svoje spomine, ne da bi verovali. Prav tako pa se ne moremo zatekati v svoje spomine (tradicijo), da bi se izognili stalnemu iznajdevanju vere skupaj z vsemi drugimi.

4. Sklep

Krščanska misel mora sprejeti, tako vse kaže, da se predstavlja drugim in vernim samim, kot da jo navdihuje moč paradokсне vere. V takšno vero se uteleša paradoks Jezusa Kristusa samega.

- Nič ni manj *absurdno* kot vera. Toda nič ni bolj *zastonj* kot njena razumnost.

- Nič ni bolj *enkratno* kot vera. Toda nič ni manj *samotarsko*, bolj občestveno kot vera.

- Nič ni bolj presežno kot *cilj* vere, ki je Oče. Nič ni bolj imanentno kot *pot* k Očetu, ker se ustvarja v odnosu do vseh sester in bratov.

Povzetek: Guy Lafon, Položaj in naloge krščanske misli v Franciji ob zori novega tisočletja

Avtor predstavi na podlagi treh izhodišč, kako je mogoče vero misliti danes. Prvič, verujemo naj tako, da bi ob tem ne pozabili tega, kar se je zgodilo. Tu ima v mislih vse tisto, kar je zmaličilo podobo človeka. Auschwitz je vrh ledene gore hudega. V tem okviru vera ni več uresničitev nekega naravnega verskega stremljenja, marveč zastonjski dogodek ob katerem smo vedno znova presenečeni, da verujemo, in za to hvaležni. Drugič, verujemo naj v Cerkvi tako, da sodelujemo v neizmernem koncertu verovanj. V vedrem sprejemanju te dvojne pripadnosti moramo živeti enkratnost svoje krščanske vere. V tej dvojni pripadnosti odkrivamo, da vera, vse vere, vodijo k enemu samemu cilju: k ljubezni. Zato je danes naloga vernika, da postavi pod vprašaj pesnika, ki pravi: »*Izguba vernika je, da sreča svojo cerkev. Nam v škodo, ker ne bo več bratski v globini.*» In tretjič, verujemo naj tako, da v svojo vero neločljivo vključujemo odnos do prav določenega povsem Drugega in odnos do slehernega drugega, kdor koli že je.

Ključne besede: Postmoderna teologija, krščanska vera, Cerkev, D/drugi, zastonjskost, absurdnost-razumskost, enkratnost, ljubezen.

Summary: Guy Lafon, Situation and Tasks of Christian Thought in France at the Dawn of the New Millennium

From three angles the author shows how faith can be thought today. Firstly, we should believe without forgetting what has happened in the past. Thereby he means everything that has distorted the image of man. Auschwitz is just the tip of the iceberg of evil. Faith is not the fulfilment of a natural religious striving any more, but a disinterested occurrence making us again and again surprised and thankful that we believe. Secondly, we should believe in the Church in such a manner that we take part in a vast concert of beliefs. Cheerfully accepting this double affiliation we have to live the uniqueness of our Christian faith. In this double affiliation we discover that faith, all faiths lead to only one aim: love. Therefore the believer is nowadays invited to question the poet's statement: »*The loss*

of the believer is to meet his church. This is harmful because he will not be brotherly any more at bottom.» And thirdly, we should believe in such a manner that our faith will inseparably include a relationship with the Entirely Other as well as a relationship with any other whoever he may be.

Key words: postmodern theology, Christian faith, Church, O/other, disinterestedness, absurdity-rationality, uniqueness, love.

Iz francoščine prevedel *Drago Ocvirk*

Jean-Michel Maldamé

Contingence et Providence

Histoire du salut et nouveau paradigme scientifique

Les sciences de la nature permettent de retracer une histoire cosmique qui englobe l'histoire de la Terre et de la vie au cours de laquelle l'humanité est apparue. Dans cette vaste fresque, la place de l'homme s'inscrit dans le devenir universel. L'homme n'est pas venu au monde comme un étranger; il en émerge. Aussi certains comprennent toute l'histoire de la vie et celle des éléments qui la portent à partir de ce fait. Il leur semble alors logique de relire l'histoire naturelle à partir de l'événement ultime dans le temps et qualitativement supérieur, comme si elle avait été motivée par l'émergence de l'esprit. C'est ce que font nombre de scientifiques chrétiens, heureux même de pouvoir utiliser le principe anthropique, dont l'interprétation reconnaît une intention à l'oeuvre dans la nature. Mais face à cette affirmation l'épistémologue demande: »N'y a-t-il pas un abus à donner à la nature une intention - ce qui lui attribue une capacité qui ne vaut que pour l'action humaine?« Le théologien demande lui aussi: »Les connaissances actuelles permettent-elles vraiment de renouer avec l'argumentation classique qui voit dans le dynamisme des êtres irrationnels la marque de l'action d'un Dieu créateur et provident?«

Ces interrogations invitent donc à ne pas ignorer les résultats de la science. Il importe sur ce point de constater qu'un changement important s'est opéré et qu'il convient d'examiner quels sont les fondements du savoir. Il faut en effet ne pas oublier que si la théologie est souveraine en son domaine, le théologien doit être très prudent avant de dire à ses collègues scientifiques et philosophes: »voilà ce que Dieu a dit de lui-même et qui me permet de juger de ce que vous dites«. L'histoire de la science montre que cette manière de procéder a conduit les notions théologiques à devenir des »obstacles épistémologiques« quand elles étaient trop liées à une vision spiritualiste de l'homme ou à une interprétation providentialiste de l'histoire naturelle, pour pouvoir laisser place au jeu des possibles dans le cadre d'une rationalité pensée autrement que par la philosophie scolastique.

Parce qu'il n'y a pas d'expérience immédiate de Dieu, le théologien est invité à reprendre le chemin de l'expérience humaine où sciences de la

nature et sciences de l'homme jouent un rôle fondamental. Il ne peut se contenter de commenter des textes bibliques, ni de poser des affirmations dogmatiques intemporelles. Il doit examiner les nouveaux concepts qui permettent de décrire le monde. Il doit aussi critiquer son langage pour dire l'action de Dieu dans la nature et dans l'histoire.

C'est dans ce contexte que la réflexion qui suit sera attentive d'abord au langage pour voir quel nouveau paradigme domine le savoir actuel et enfin en tirer des leçons sur la manière dont Dieu agit dans l'histoire.

I. Un changement de paradigme

Les débats actuels montrent combien il est nécessaire d'être attentif aux divers registres de langage qui se croisent dans les sciences, ces systèmes d'interprétation.

1. Questions de langage

1. Pour entrer dans le débat sur la manière dont Dieu agit, je reprends un exemple que j'emploie souvent avec des étudiants.

Je suis sur la plage et vois sur le côté, à quelques dizaines de mètres, un enfant en difficulté sur l'eau; le vent pousse au large la bouée sur laquelle il est couché et l'enfant n'a pas la force de revenir avec sa bouée sur le rivage. Je peux sans difficulté le ramener sur la plage; il n'est pas nécessaire d'alerter qui que ce soit, ni d'inquiéter ses parents, occupés à autre chose. Je dois pourtant aller rejoindre cet enfant le plus vite possible. Dans un espace homogène, la ligne droite serait le plus court chemin; mais comme ma vitesse de déplacement est plus lente dans l'eau que sur la plage, cette solution n'est pas bonne. Ma trajectoire consistera donc à parcourir plus de distance sur le sol, où je cours plus vite que dans l'eau, où je nage plus lentement. La trajectoire sera brisée; par rapport à la ligne de séparation des éléments, le trajet sur le sol sera nettement moins incliné que le trajet dans l'eau. Or cette trajectoire rappelle celle décrite en optique et formalisées depuis le dix-septième siècle par Fermat et Descartes.

Le parcours peut donc être décrit en deux langages différents. Le premier relève de l'action humaine et dit que dans l'intention d'aller dans le temps le plus court pour être auprès de l'enfant, j'ai choisi le meilleur chemin. Le second relève de la physique: pour aller dans le temps le plus bref au terme de mon action, j'ai suivi la loi générale et universelle qui régit le déplacement des éléments dans des milieux différents. Dans le premier registre de langage, le mouvement est compris par appel à un principe de finalité; dans le second, il fait appel à une loi physique d'où la finalité est absente.

Cet exemple montre qu'un même phénomène naturel peut être décrit en utilisant la notion d'intention, pour le justifier, ou au contraire en refusant de l'employer pour mieux le décrire et en prévoir le cours. Ces deux registres de langage se sont opposés lors de la naissance de la science à l'âge classique où le refus du recours à la cause finale a été nécessaire à la constitution du corpus scientifique. Cette opposition est-elle irréductible?

2. Un autre exemple peut être donné à propos d'une notion introduite dans l'explication scientifique, la notion d'attracteur. Elle se trouve au cœur de débats très vifs en matière d'évolution des vivants.

Rappelons que les physiciens appellent «attracteur étrange» l'état ou la configuration d'un système qui présente des caractéristiques telles que l'itération d'un phénomène physique y mène lorsque le processus se répète indéfiniment. Le processus est aléatoire, mais l'itération fait apparaître un ordre. Le terme d'attracteur dit que tout se passe comme si le processus était conduit à se stabiliser sur ce point particulier. Un tel phénomène peut être décrit de deux manières. On peut le décrire comme la réalisation d'une loi stochastique (processus que dépend à la fois du temps et du hasard) donnant la probabilité d'obtenir un état donné, ou bien le décrire en terme de but à atteindre, et dire que le phénomène tend à réaliser cette configuration ou est attiré vers elle, comme le dit le terme même d'attracteur.

Un tel choix n'est pas indifférent en matière d'intelligence du sens de l'évolution d'un système. Aujourd'hui, à partir des observations de la paléontologie humaine, on peut ne voir, dans la détermination d'une forme optimale pour le crâne humain, que la réalisation d'un processus aléatoire; si à un certain moment un mécanisme a donné la configuration qui a entraîné l'apparition d'un point d'équilibre, ce processus n'obéit à aucune intention préalable. Au contraire, les disciples de Teilhard de Chardin présentent l'évolution du cerveau humain comme orientée vers la réalisation optimale d'une configuration crânienne liée au développement de l'esprit. Ils proposent une interprétation finaliste du processus de l'hominisation, plus largement inscrite dans le processus d'évolution de tous les vivants.

3. Ces exemples montrent comment un même phénomène qui se déroule dans le cours du temps peut être présenté de deux manières différentes. Il peut être compris comme l'application de lois qui régissent des forces de manière réglée sans qu'il soit nécessaire de faire appel à la notion d'intention; il peut être décrit en terme de finalité, au sens où le résultat ultime explique le déroulement d'un processus temporel. Selon cette dernière lecture, qui joue sur les deux sens du terme français fin (but ou

état ultime), chaque événement est ponctuellement aléatoire, mais le processus est globalement orienté, au point qu'on peut légitimement transposer à son sujet le langage de l'action humaine en terme de fin et de moyens.

Le choix du registre de langage montre qu'un type de description peut très bien coexister avec un autre, chaque formalisme ayant ses avantages et ses inconvénients. Cette manière de faire n'est-elle pas une esquivé de la difficulté? Il suffirait de choisir tel ou tel cadre conceptuel pour développer telle ou telle explication. Le conflit qui a marqué le rejet de la finalité dans les sciences exactes ne serait alors qu'un malentendu. Cette réponse nous paraît trop simpliste. Elle considère la science comme un discours descriptif. Or celle-ci a pour ambition d'expliquer, car elle est connaissance du réel. Elle ne se contente pas de poser des concepts ou des modèles, elle porte des jugements dans l'intention de dire ce qui est.

Ainsi la notion de finalité intervient. Dans les diverses acceptions de ce terme, la notion de finalité ne se contente pas de relever une cohérence qui ne pourrait être que langagière, elle vise une dimension proprement ontologique. La cohérence explorée par la science est – directement ou indirectement – fondée sur un ordre intime à la réalité.

La difficulté n'est pas alors de coordonner deux types de langages, en marquant des frontières, mais bien de voir comment l'un et l'autre se rapportent à la réalité. La science et la théologie parlent de ce qui leur est donné à comprendre, ce qui est donné comme domaine d'enquête à leur pénétration; elles relèvent d'une même exigence de rationalité. Cette exigence ne porte pas seulement sur l'organisation de la pensée et son enchaînement logique, elle est fondée sur une même confiance dans la rationalité du réel, source de son intelligibilité.

2. L'ordre du discours

En développant les implications de ce fondement, les sciences de la nature et la théologie construisent des discours spécifiques. C'est à l'intérieur d'un système langagier que les termes prennent sens et que les jugements se forment. On constate que c'est dans le cadre d'un récit englobant que tout prend sens. Or qu'est-ce qu'un tel récit, sinon la mise en ordre d'éléments qui agissent les uns sur les autres? Le fruit de l'action est de faire apparaître une certaine cohérence. Celle-ci apparaît dans le déroulement du temps et dans la mise en perspective qui relève de l'usage du temps des verbes qui structurent la pensée. Si la finalité de l'action humaine est de adapter les moyens à la fin, le discours qui la fonde s'articule selon divers temps; il va du passé au présent pour considérer le futur.

Pour cette raison, le discours scientifique et le discours théologique obéissent aux mêmes exigences. Ils marquent des liens entre des êtres

donnés en des moments différents; ils reconnaissent des liens de dépendance qui structurent la durée. Aussi le déroulement du temps n'est pas le déploiement indifférent d'un cadre, à la manière dont une imprimante déroule le papier vierge, disponible pour recevoir n'importe quel caractère. La durée n'est pas un cadre vide et indifférent; il est tissé par les événements eux-même et leur lien. Aussi le temps n'est pas le même en physique et en biologie. Les rétroactions (ou l'effet joue sur ses causes) ne sont pas un retour, mais la manifestation d'une cohérence et d'une unité qui est d'un autre ordre que le déroulement du temps astronomique qui fonde le calendrier. Ainsi les finalités comme les temps réels se diversifient-elles selon les disciplines qui étudient les événements. Il importe donc de dire la spécificité de la théologie chrétienne dans cette reconnaissance de la pluralité. Sa spécificité ne saurait être un splendide isolement; parce que l'esprit vise le même réel dans toutes les disciplines, les exigences de la rationalité dans des disciplines diverses ne sauraient être sans lien et sans rapport.

Un élément fondamental commun à toutes les disciplines consiste à mettre en récit les phénomènes observés au cours du déroulement du temps. Le modèle standard de la cosmologie retrace les transformations de la matière-espace-temps; la théorie de l'évolution place l'apparition des formes nouvelles de la vie selon un arbre de croissance vers une grande diversification et une complexité qui croît au fur et à mesure du passage du temps. L'histoire des sociétés humaines montre elle-même des transformations et une évolution au cours des âges.

La psychologie retrace elle aussi une histoire du sujet et articule des effets et des causes en retraçant des moments où la relation et la décision personnelle ont structuré la personne.

En tous ces domaines, il y a une mise en ordre qui est le fruit d'une interprétation de séquences d'événements; cette mise en ordre ne se fait que par la médiation du langage et à partir d'une activité de l'esprit privilégiant une idée ou un concept. Cette créativité langagière se déroule de manière éminente dans le domaine de la théologie.

La révélation biblique se présente elle aussi comme une étape de la transformation de l'humanité dont la source ultime et fondamentale est une nouvelle conception de Dieu, connu par révélation d'abord aux patriarches, puis à Moïse et enfin aux apôtres. La théologie utilise des termes qui sont issus de l'expérience de l'action humaine. Elle parle de dessein de Dieu, de plan du salut, de projet. La notion d'histoire du salut regroupe tous ces termes. Elle introduit une conception spécifique de la finalité, en lien avec l'action de Dieu.

3. Un paradigme nouveau

La reconnaissance de la pluralité de registres de langage ne suffit pas. Si tel était le dernier mot de toute réflexion, ce serait le triomphe de Babel. Les discours communiquent parce qu'ils s'inscrivent non seulement dans une même visée, celle que nous avons nommée: à savoir l'ambition de rendre raison de la réalité, mais parce qu'ils participent d'une même activité de l'esprit dans des médiations conceptuelles. Tout effort de pensée s'inscrit dans un ensemble qui repose sur des principes d'intelligibilité que l'on appelle aujourd'hui de manière commune un paradigme.

a) Un paradigme

On appelle paradigme une idée générale qui sert à organiser le savoir, tant pour la théorisation que pour l'expérimentation et qui permet également la communication entre les personnes. Par exemple, l'astronomie antique des Grecs à Kepler (Copernic et Galilée compris) était basée sur la conviction que le mouvement des astres était parfait et donc se déroulait selon les lois du mouvement parfait, c'est-à-dire le mouvement circulaire uniforme.

L'étude des sciences montre que la science a changé de visage au cours du vingtième siècle, non seulement par l'abondance de ses résultats et des succès, mais parce qu'elle a changé de paradigme.

Le paradigme qui a dominé la science depuis sa fondation au dix-septième siècle peut être qualifié de déterministe. Un tel paradigme est toujours présent dans la culture parce que les premières notions scientifiques apprises au collège et au lycée relèvent encore de la science classique et donc dépendent ou participent de ce paradigme. Il est bâti sur le modèle mathématique : ayant posé les prémisses, on obtient nécessairement les conclusions. En physique un tel paradigme permet de prévoir. Tout événement advient selon des lois rigoureuses qui ne souffrent pas d'exception. Ainsi, connaissant ces lois et les conditions initiales, on peut prévoir avec certitude les effets à court et à long terme. Les prévisions astronomiques confirmaient cette vision des choses – pensons à la célèbre comète de Halley.

Les progrès de la science ont montré que cette vision était trop simpliste et on a renoncé aujourd'hui à l'absolu de ce paradigme.

D'une part on sait que le savoir est limité et qu'il est vain d'imaginer que l'on pourrait tout savoir des lois et des conditions initiales: les météorologues le rappellent souvent. On ne peut prévoir le temps à l'avance en toute rigueur, faute de saisir toutes les données qui en déterminent l'évolution. Mais, d'autre part surtout, l'intime de la réalité échappe aux règles déterministes, comme le savent les physiciens qui travaillent en physique quantique, en biologie et dans les sciences humaines.

Un nouveau paradigme se met donc en place. Il s'oppose au déterminisme. On peut l'appeler pour cette raison paradigme de l'aléatoire, ou plus exactement de l'histoire. Donnons quelques éléments sur ce point.

b) Complexité et émergence

Faut-il préciser que l'aléatoire n'est pas l'anarchique? L'aléatoire n'empêche pas toute prévision; il intervient selon des lois qui ne sont plus, certes, exprimées de manière déterministe, mais par le langage des probabilités. Ce n'est pas un renoncement à l'idéal de la science classique, mais son élargissement grâce à des moyens mathématiques plus puissants et plus englobants.

Le changement de paradigme a pour effet d'obliger à un changement de regard sur la nature qui retrouve son sens premier.

Le terme de nature en effet vient du latin -naître – et fait référence à la naissance. Or dans une naissance, il y a deux aspects. Il y a d'abord l'avènement d'une identité qui dure, mais aussi l'ouverture d'un champ de possibilités. La nature est la possibilité d'une réalisation toujours meilleure de ce qui est donné en germe.

Si le paradigme nouveau brise avec le déterminisme, il ouvre sur une vision de la réalité plus large. Il donne sens à deux termes majeurs du langage scientifique: le terme d'émergence et le terme de complexité.

Il y a émergence parce qu'avènement d'une nouveauté au sens strict, puisque ce qui est advenu dans le processus est irréductible aux éléments qui le précédaient et qui d'une certaine manière le constituent encore.

L'émergence se fait donc dans le cadre d'un enrichissement et d'une augmentation de la richesse de l'être. La théorie de l'évolution le montre à tout moment dans les passages des seuils décisifs de la vie.

La notion d'émergence est liée à la notion de système complexe. La complexité dans le langage scientifique actuel indique que l'unité qui se réalise intègre des facteurs multiples non-séparable et qu'ainsi s'accomplit une unité qui assume une diversité.

c) Le nouveau paradigme: l'aléatoire et le contingent

Si le terme de hasard est surchargé d'affects qui rendent son usage délicat, le terme d'aléatoire, employé dans les sciences, a le mérite d'être plus précis et moins surchargé d'images contraires à la notion même de rationalité. On peut employer également le terme de lois stochastiques qui a le mérite de reconnaître que les phénomènes de la nature ne sont pas sans raison et que l'usage des mathématiques de la probabilité ne réduisent pas à néant l'idéal de formalisation mathématique qui habite la science.

En effet, les distributions de probabilité – qui entrent dans la formulation mathématique – ne sont pas sans règles et sans lois. Ce que l'on peut

appeler »une mathématique du hasard« prend forme et donne naissance à une nouvelle manière de comprendre la réalité. De même la notion de »chaos déterministe« indique que si les prévisions sont impossibles, le monde n'est pas un chaos. Il est construit selon des lois qui définissent un ordre. De même la notion de »système dynamique différentiable« ou celle »d'attracteur étrange« ne livre pas la nature à l'arbitraire, mais au contraire permet de situer un événement fortuit dans un enchaînement d'actions en les inscrivant dans des unités de temps selon des règles.

La notion de contingence apparaît alors. Elle est liée à la perception de la dimension temporelle de tous les phénomènes de la nature. Il y a donc une histoire au sens le plus général du terme qui est un enchaînement d'événements qui ne sont pas nécessaires et dont l'enchaînement lui-même n'est pas nécessaire – même s'il est réglé et intelligible grâce à un formalisme mathématique.

Le terme de contingence est donc important et permet d'entrer dans la philosophie sans faire violence à la démarche scientifique.

En premier lieu, la notion de contingence a un sens proprement opératoire qui est celui des sciences. Ce qui n'entre pas dans une démarche déductive et dans un chemin de prévisibilité est dit contingent. Ensuite, la contingence a un aspect épistémologique.

En second lieu, dans la détermination d'un modèle ou dans la formalisation d'une structure, la contingence caractérise ce qui est donné et qui ne peut être totalement justifié dans le cadre de la théorie scientifique où il joue un rôle. La contingence est ici relative à la théorie qui la contient, ou à son référentiel.

Le terme de contingence s'ouvre aussi sur une dimension où le temps est à l'oeuvre, celle de l'histoire. L'histoire est constituée par des événements. Ils ont eu lieu, mais ils auraient pu ne pas être; ils ne peuvent plus ne pas avoir eu lieu. La temporalité est ainsi le signe d'une dimension ontologique des êtres. Le sens du mot contingence est enfin métaphysique: la contingence caractérise ce qui est comme ayant pu ne pas être. C'est une non-nécessité et donc une fragilité ontologique. Les exemples qui permettent de le saisir sont tirés de l'histoire, tant l'histoire générale que celle d'un individu, où l'on voit comment un événement advenu révèle la précarité de l'existence. Pascal écrivit que: »Le nez de Cléopâtre s'il eut été plus court, toute la face de la terre aurait été changé« allusion à une pièce de Corneille et transmise aujourd'hui par les bandes dessinées.

Il importe de reconnaître enfin que la notion de contingence n'implique pas que les êtres de la nature soient dans le chaos; ils sont dans un même univers qui constitue un ordre, lequel n'est pas réduit à néant par leur caractère contingent.

C'est dans ce contexte que le nouveau paradigme qui privilégie l'être historique, et donc l'aléatoire et le contingent, a une influence sur la théol-

ogie. Elle lui permet de sortir d'un certain nombre d'impasses dues au fait que le paradigme déterministe a durci – et même déformé – certaines thèses classiques.

II. Histoire du salut et dessein de Dieu

Le nouveau paradigme est présent dans les études théologiques fondées sur l'étude plus attentive de la Bible et de la tradition en privilégiant la notion d'histoire du salut.

1. Les difficultés du modèle déterministe

1. La théologie sous le paradigme déterministe

La théologie sous le paradigme déterministe peut être caractérisée par l'emploi de l'expression »intervention de Dieu«.

1. Le mot intervention est habituellement entendu sinon comme une violence, du moins comme une certaine manière de présenter les interventions de Dieu selon une séquence régie par le déterminisme. Voyant tout de toute éternité, Dieu dispose ses interventions de manière à conduire l'histoire humaine vers son accomplissement et chacun à son salut ou à sa perte. Il commence un travail pédagogique avec une tribu de nomades pour les séparer de l'idolâtrie ambiante; il continue en les rassemblant en une communauté politique par une loi donnée dans le feu et la fureur; il leur donne une terre, un système politique, puis un temple. Mais ensuite, il les disperse afin d'ensemencer l'histoire universelle du trésor à eux confié. Ainsi l'histoire du salut devient simple à comprendre: elle était due à l'action de Dieu intervenant sans cesse, pour arracher l'homme à la corruption de sa nature. Une telle explication était exhaustive, puisque le bien est compris comme une récompense et le mal comme un châtiement !

Dans ce cadre d'explication, le concept d'intervention divine prend un sens absolu: sachant tout à l'avance et disposant de la toute-puissance, Dieu peut mener chaque chose à sa fin, nommée achèvement ou accomplissement. Si quelque chose échappe à l'intelligence ou scandalise le sens humain de la justice ou de la bonté, le croyant doit se rapporter à l'avenir; il doit reconnaître qu'au terme de l'histoire aura lieu un acte de jugement par lequel sera établie toute justice.

2. On retrouve la même difficulté lors de l'emploi du terme de »miracle« qu'elle présentait comme une dispense de soumission à l'ordre de la nature. Les événements salvifiques sont des miracles au sens où ils s'écartent des lois de la nature, les ignorent, en suspendent le cours ou même les nient. Ainsi, dans le récit de l'Exode, cette théologie comprend

de manière littérale l'épopée et le cantique de victoire des enfants des Hébreux; elle voit Dieu fendre la mer en deux parts et tenir à distance les murailles d'eau pour laisser passer son peuple et y engager soldats, chars et cavaliers égyptiens, afin de mieux les noyer. Il en va de même de la manière d'entendre les guérisons accomplies par les prophètes.

3. Cette même difficulté apparaît enfin dans l'usage du terme de »prédestination«. Le terme qui chez saint Thomas par exemple signifie la prévoyance de Dieu et le souci spécial qu'il avait du salut de l'homme, en est venu à désigner une décision arbitraire, infaillible et inexorable qui mènerait le fidèle au salut ou à la damnation, de manière arbitraire sans que soient pris en compte sa propre vie.

On le voit, les énoncés traditionnels ont été durcis, voire déformés, par l'usage du paradigme déterministe. Les difficultés sont patentes.

2. Les difficultés de cette présentation

1. La notion interventionniste de conduite des événements par la Toute-puissance souveraine de Dieu a été remise en cause par le souci de donner une pleine autonomie à l'action humaine. Le schéma déterministe qui préside à cet aspect des choses ne saurait convaincre ceux qui savent que Dieu se dit comme Père et que son action ne saurait être conduite avec ruse ou avec violence. Parler d'accomplissement ne saurait se faire sans un minimum de respect de l'acteur humain. La théologie moderne se trouve donc devant l'exigence de rendre à l'homme la maîtrise de son histoire et de sa destinée. Il en va de même dans les sciences de la nature où l'intervention de Dieu présentée comme une falsification des lois de la nature rend tout énoncé religieux non seulement inopportun, mais contradictoire avec la notion de nature.

2. Ce travail a eu lieu de manière exemplaire en matière de théologie de l'inspiration. Selon le paradigme déterministe, l'inspiration est comprise comme une sortie hors de soi de l'écrivain qui a reçu un message qui dépassait ses connaissances purement humaines, ou encore comme une violente intrusion dans sa conscience d'une parole qui lui resterait étrangère. Les travaux de l'Ecole biblique de Jérusalem ont montré que l'auteur humain n'était pas passif. Il était pleinement actif, aussi le sens littéral doit se comprendre en référence à son intention et aux connaissances disponibles de son temps. La notion de genre littéraire permet de répondre aux objections prisonnières d'un schéma d'inspiration compris comme une dictée. Les auteurs participaient d'une culture particulière, donc imparfaite.

Le schéma de la progression de la révélation reste valable dans ce cadre de pensée, où la théologie de l'histoire est devenue plus modeste et plus attentive à scruter les événements et à les situer dans leur singularité. Il

convient donc de renoncer à parler d'intervention de Dieu, mais plutôt de redonner sens au terme d'événement. Ce qui invite à renouer avec la notion de contingence, puisque des événements aléatoires ou contingents qui, comme tels, échappent à une mise en série dans une séquence bien ordonnée, participent de la nature de l'événement.

3. Face à une conception de la toute-puissance de Dieu qui rend celui-ci immédiatement responsable de tout ce qui arrive, l'objection majeure est celle du malheur du juste et de l'innocent. L'explication providentialiste rattache tout mal à l'intention de Dieu. Pour adoucir la présentation, la punition était interprétée comme pédagogique dans l'intention de conduire au bien absolu. Il n'empêche que cette théologie heurte le sentiment de la justice et la bonté de Dieu.

3. Revenir à l'Évangile

1. L'Évangile montre le caractère odieux de cette position. Elle apparaît clairement lorsque Jésus évoque les hommes qui ont trouvé la mort lors de l'effondrement de la tour de Siloé à Jérusalem (Lc 13, 4). Elle apparaît également dans un texte plus explicite: la réponse de Jésus à ses disciples qui lui demandent à propos de l'aveugle-né: «Qui a péché? Lui ou ses parents?» (Jn 9, 1). La question s'inscrit dans le cadre de la morale qui considère comme exhaustive la division du mal, en «mal de faute» et «mal de peine». Jésus répond: «Ni lui, ni ses parents!» (Jn 9, 2). La réponse de Jésus ne se limite pas à ce constat; elle invite à agir et il donne l'exemple en guérissant cet homme.

2. La réponse de Jésus s'inscrit dans une tradition qui avait trouvé son expression dans le livre de Job. Celui-ci est la figure de l'innocent; son malheur montre l'incapacité de la théologie à rendre raison de la réalité, en liant étroitement le mal au péché. Le livre de Job se réfère à ce qui s'est passé lors de la prise de Jérusalem et du départ en exil à Babylone: si justifié que soit le châtiment de la ville, il a été excessif puisque le juste a péri avec le pécheur et même le pécheur, qui n'avait été que passivement complice du mal, n'avait pas mérité une si grande peine.

Dans la perspective réflexive qui est nôtre, il convient de relever qu'il faut reconnaître ce que les philosophes appellent la contingence: les événements ne sont pas le fruit d'une nécessité. Jésus invite ses disciples à reconnaître le caractère contingent des événements de la vie humaine et plus généralement des phénomènes naturels – heureux ou malheureux.

3. Dans ce même esprit, la théologie de la création reconnaît l'autonomie des créatures par rapport au Créateur. Aussi introduit-elle à la conviction que Dieu ne mène pas le monde immédiatement, mais bien par des forces réglées selon des lois qu'il est possible d'étudier et de formaliser. Une telle conviction est fondatrice de la science dont les développements actuels

els permettent de mieux formuler la théologie de l'histoire et de dépasser les insuffisances liées au terme d'intervention d'un Tout-puissant.

L'action de Dieu utilise les richesses du possible pour faire émerger du neuf, sans ruse ni violence: ceci demande du temps et une attitude qui n'est pas d'intervention, mais d'accompagnement. Seule cette attitude s'accorde avec la notion traditionnelle de création qui dit qu'elle est un acte de Dieu qui donne l'être. Or s'il y a un don, ce don est une séparation d'avec Dieu et, par conséquent, il fonde une autonomie.

2. Histoire du salut et transcendance

Le concept théologique d'histoire du salut est fondé sur la conviction que Dieu mène toute chose à une fin heureuse, tout en respectant les lois de la nature et donc la contingence des événements. Celle-ci est présentée comme l'espace de la liberté humaine qui a la responsabilité du bien comme du mal.

1. La pluralité dans la Bible

Sur cette base le théologien est tenté de construire un discours homogène qui permet de réunir les divers événements qui se sont déroulés depuis le commencement et qui trouveront dans l'achèvement une parfaite réalisation. Or une telle présentation unifiée ne se trouve pas dans le texte biblique. Certes, il y a dans la Bible des séquences narratives qui englobent l'histoire du peuple; il y a également des généalogies qui s'inscrivent dans cette perspective, mais ce ne sont que des fragments dans une totalité qui n'entre pas dans un cadre monolithique lié à une conception du déroulement pré-déterminé de la nature. Pour cette raison, le livre de Qohélet tourne en dérision, la prétention au savoir absolu. Qohélet, en sage désabusé devant le non-sens de l'existence, récusé même la perspective ouverte par l'espérance en une vie au-delà de la mort. Il met en garde le croyant contre l'illusion de justifier le présent par un appel à ce qui n'est peut-être que le fruit d'une illusion.

Pour cette raison, même si elle abonde en narrations, la Bible ne raconte pas une histoire où tout deviendrait rationnel et pourrait se comprendre. La diversité des genres littéraires, les contradictions internes et les ruptures sont une manière de récuser une conception pré-déterminée de l'histoire et de son déroulement dans le temps. L'infini de Dieu vient briser les rêves totalitaires. Tous les termes tirés par analogie avec l'expérience humaine, comme ceux de dessein, projet ou plan doivent être tenus pour des approximations qui laissent place à une liberté qui ne se mesure pas aux règles de l'expérience commune. La référence à la transcendance s'impose donc comme une exigence permanente qui doit cor-

riger à chaque instant le langage qui expose l'ordre des raisons et la raison des effets.

2. Une tentation toujours présente

Or la référence à la transcendance n'est pas sans porter en elle quelques équivoques. Il faut donc examiner de plus près la manière dont l'histoire du salut se présente comme réalisation progressive d'une fin qui suppose la liberté humaine et la contingence des événements du monde.

La difficulté du concept d'histoire sainte vient de ce que son usage vise la cohérence et que l'on est tenté de réduire les événements à des enchaînements de causalité déterministe. Celle-ci peut-elle être développée entièrement sans masquer quelque difficulté? De même que le scientifique propose des modèles pour comprendre la réalité et que ce faisant, il abstrait et ne tient compte que des éléments qui lui paraissent significatifs, de même celui qui écrit l'histoire du salut ne peut ni tout dire, ni tout prendre en compte, comme le relève saint Jean au terme de son Evangile (Jn 20, 30). Il choisit.

3. La présence de Dieu

La théologie monothéiste fondée sur la Bible reconnaît la présence libre d'un Dieu qui respecte sa créature en lui donnant d'être ce qu'elle est et sans lui refuser d'être, même si elle choisit de l'ignorer, de le nier ou de défigurer son visage.

La fin de l'oeuvre divine, tout à la fois créatrice et rédemptrice, est alors inscrite dans l'inconnaissable et l'inouï de Dieu. Dans la phrase de l'évangile de Jean citée plus haut, après avoir refusé d'inscrire la maladie dans la chaîne de causalité du péché, et ainsi reconnu la contingence de la maladie inscrite dans la faiblesse de l'homme, Jésus ajoute: »Mais c'est pour que les oeuvres de Dieu soient manifestées en lui« (Jn 9, 2). Le terme d'oeuvre de Dieu renvoie à la tradition biblique pour laquelle l'initiative de Dieu est imprévisible, incompréhensible et inscrutable pour l'intelligence humaine. Se référer à l'oeuvre de Dieu, c'est reconnaître que l'ordre de la nature, où se conjuguent contingence et nécessité, n'est pas ultime. Il y a une infinité de possibles qui ne sont ni pensables, ni imaginables selon les prévisions rationnelles. Cette reconnaissance a pour conséquence la possibilité d'une vision proprement théologique de la manière dont les phénomènes s'inscrivent dans le cours du temps. L'homme est ainsi invité à une attitude spécifique vis-à-vis de Dieu: espérer, c'est-à-dire attendre au-delà de l'espoir. Le Messie n'est-il pas celui qui est attendu dans un temps qui est marqué par le désir de sa manifestation, en un Avent qui est coextensif à toute joie comme à toute peine?

Une erreur sévit dans certains esprits; ils disent que la venue de Jésus a accompli la promesse et donc qu'il n'y a plus rien à attendre, sinon à réaliser ce qui est déjà donné. Rien n'est plus faux, car l'histoire n'a pas arrêté son cours au matin de Pâques ni à la mort du dernier apôtre. Il y a eu nouveauté et imprévisibilité, dans ce que la théologie du Concile Vatican II a appelé «Signes des temps». La foi est une ouverture de l'esprit humain; elle crée une attitude de disponibilité; elle est au principe d'une attente, forme vécue d'une espérance qui ne se réduit pas aux espoirs raisonnables.

Le maître-mot qui revient comme un *leit-motiv* à la fin de la vie publique de Jésus est celui de veille. Il signifie que l'avenir n'est pas déterminé une fois pour toutes. Il est ouvert. S'il n'est pas ouvert sur une infinité de possibles, il n'est jamais clos. Aussi l'intention de Dieu peut-elle être reconnue comme la reconnaissance que dans l'accomplissement déjà donné se donne à voir l'anticipation du futur qui prendra un visage imprévu. En effet, l'histoire du salut va de surprise en surprise. C'est une attestation que le don dépasse la promesse.

Ainsi l'histoire du salut consiste-t-elle en une série d'événements qui ne se réduisent pas à des phénomènes inscrits dans une continuité qui exclurait toute nouveauté.

3. Face au malheur

Qui écrit l'histoire? L'histoire est écrite le plus souvent par les vainqueurs. Telle est la source qui fait que, si précise et si minutieuse que soit l'histoire racontée, elle ne peut correspondre à la réalité. Le point de vue du vainqueur est toujours bâti sur le silence des vaincus qui sont privés de parole, de droit et de vie.

a) La parole donnée aux vaincus

L'histoire écrite par les vainqueurs représente les péripéties comme des préparations de la victoire finale. Pour le vainqueur, les événements ont convergé vers le moment où s'est instauré un ordre nouveau, dont il voit les avantages. De ce point de vue, l'histoire officielle est écrite comme une victoire de la civilisation sur la barbarie, de l'ordre sur le désordre, de la culture sur l'ignorance, du bien sur le mal. Certes le narrateur reconnaît qu'il y a eu des épreuves et des souffrances. Il consent à reconnaître des erreurs et des injustices commises par les héros - patriarches, rois, prêtres ou prophètes - , mais au terme tout est dévoilé et justifié.

Une telle manière d'écrire l'histoire ne correspond pas au livre qui fonde la foi chrétienne. En effet, un des éléments qui caractérise les Ecritures est de donner la parole aux vaincus. Il y a place pour eux dans les silences et les ruptures du texte biblique.

La figure exemplaire de ce renversement est donnée dans le texte du prophète Isaïe, bien connu grâce à la liturgie chrétienne du vendredi saint (Is 52,13 – 53, 1–12). Son originalité se comprend par comparaison avec les psaumes. Dans les psaumes de supplication, le malade, le prisonnier, le persécuté ou le désespéré clament leur détresse; mais ils sont encore là pour dire comment Dieu les a exaucés – même si c'est autrement que ce qu'ils attendaient. Pour le mystérieux personnage que la liturgie chrétienne appelle «le Serviteur souffrant», la mort est réelle; il se tait à jamais et toute descendance est devenue impossible. C'est de son point de vue que le prophète parle au nom de Dieu, dont la parole ne peut que rompre avec le cours de l'histoire des hommes.

Ainsi la notion de salut bouleverse les récits historiques qui rapportent la geste de héros et des rois vainqueurs. Elle ne peut se réduire à un discours qui justifie le succès et légitime la disparition des opposants, elle récuse que le récit ne soit qu'une justification *a posteriori* ou une projection dans l'au-delà pour dire l'espérance d'un avenir meilleur. La notion d'histoire du salut se fonde sur l'affirmation de la personne. La philosophe Simone Weil a manifesté la richesse de cette attitude de refus d'une histoire qui oublie la souffrance humaine. Comment ne pas voir dans son oeuvre l'écho de cette dramatique qui correspond à l'attitude des femmes de Bethléem dont les enfants ont été massacrés sur l'ordre d'Hérode? Elles furent Rachel «qui refuse d'être consolée» (Mt 2, 17–18) parce que l'injustice demeure.

Une telle attitude surmonte la tentation gnostique. En effet, la gnose donne une explication logique du mal dans un discours qui systématise une mythologie de la chute et de la dégradation de l'esprit en matière. Elle prétend ainsi donner une explication globale de toute l'histoire du ciel et de la terre. Elle fait de l'homme le moment d'un drame cosmique; par là, elle supprime la radicalité de la question du mal qui habite l'histoire; elle récuse toute métaphysique de l'intemporel et empêche de tout enfermer dans le réseau d'une logique humaine.

b) La valeur de l'amour

La reconnaissance d'un projet inscrit dans la contingence permet d'englober toute l'histoire naturelle dans le même dessein. Le théologien peut reconnaître en toute la nature une inclination première vers son achèvement et vers la permanence de son être. Il y a là quelque chose d'universel. Tout être est porté par le désir d'être ce qu'il est.

Il convient, là comme pour la finalité, d'entendre cette inclination de manière analogique. Il n'empêche qu'elle est universelle, devenant plus manifeste lorsqu'elle est le fruit de la liberté. Lorsque cette inclination est liée à la connaissance et à la reconnaissance de l'autre en son altérité, elle peut être dite amour.

La mention de cette réalité universelle en terme d'amour est nécessaire parce qu'aujourd'hui la science a donné naissance à divers monismes. Selon ces philosophies, la force qui est à l'intime des choses est appelée conscience ou esprit; cette nomination permet de donner une vision large de l'histoire de l'univers et de la vie et tout particulièrement de l'émergence de l'homme. Cette compréhension spiritualiste permet de décrire les processus de l'univers en terme de finalité. Mais il y a là un abus, dans l'emploi des termes spirituels pour décrire les phénomènes naturels.

c) L'histoire du salut

Les dérives monistes, matérialistes ou spiritualistes, ne doivent pas empêcher que l'on utilise les termes d'amour ou d'inclination. Ils prennent sens dans le prolongement de la reconnaissance de la transcendance telle qu'elle a été faite pour clarifier le sens de l'expression histoire du salut. Le théologien y voit la marque de l'action de Dieu créateur. Par l'acte de la création, Dieu ne donne pas seulement d'exister selon une essence figée, il donne une inclination telle qu'en cherchant son bien, tout être répond à son créateur.

La notion d'histoire du salut prend alors un sens spécifiquement universel: elle désigne le fait que chaque être est appelé et que son devenir s'inscrit dans la dynamique d'une réponse. A partir de ce sens universel, on peut parler d'un amour premier ou d'un désir de réaliser pleinement son être. Il y a un projet de Dieu. Il concerne toute créature, mais il ne lui advient pas par manière d'intervention, de violence ou de séduction. Il advient comme la révélation de soi dans la durée.

Le terme d'histoire du salut prend un sens spécifique. Il désigne l'infinie liberté de Dieu dans l'initiative de son oeuvre qui ne saurait entrer dans le réseau serré des motivations et encore moins des contraintes. Il désigne aussi le respect de ce qui est posé dans l'être avec son inclination. Ceci vaut de manière éminente pour l'homme qui librement répond à l'appel qui le constitue dans la liberté.

Le concept théologique d'histoire du salut assume la notion de fin ultime. Elle est espérée comme le moment où, selon la parole de Paul, »Dieu sera tout en tous« (I Co 15, 28).

Conclusion

La notion d'histoire du salut joue un rôle de premier plan en théologie chrétienne soucieuse de ramener à l'unité la diversité des événements du salut. Elle ne se réduit pas à une simple application à Dieu des catégories de l'agencement des moyens et des fins dans l'ordre de l'action humaine et encore moins à celle de cohérence dans un système. Elle caractérise le chemin de la présence de Dieu qui vient répondre à une at-

tente. La notion de finalité a un sens spécifique, irréductible à ce qui se dit dans d'autres disciplines.

Cette notion est contrainte de se dépasser lorsque le croyant considère la notion de salut sans oublier le malheur auquel il fait face. La foi place alors devant un au-delà du langage, qui est tout à la fois l'indicible de Dieu et l'abîme du malheur.

Ainsi, en réfléchissant sur l'action du Messie qui récapitule toute chose, la théologie se présente comme réserve de sens. Cette réserve de sens n'est pas à mettre en opposition avec la patiente quête de vérité des philosophes et des savants. Les développements de la science ont déplacé son équilibre. On peut trouver dans le nouveau paradigme de l'aléatoire un fondement pour une théologie qui permet de surmonter un certain nombre de difficultés en faisant droit à une autre manière de rendre raison de l'amour et de la libéralité de Dieu.

Povzetek: Jean-Michel Maldamé, Prigodnost in previdnost. Zgodovina odrešenja in nova znanstvena paradigma

Naravoslovne znanosti nam omogočajo razumevanje kozmične in zemeljske zgodovine, v kateri se je pojavil človek.¹ Zato se nam zdi logično, da bi razlagali ves razvoj narave v luči tega zadnjega dogodka, kakor da bi ves kozmični razvoj potekal točno v smeri pojave duha. Toda ali smemo v naravo vnašati naše lastne težnje in namene? Teologiji lahko prevelika navezava na spiritualistično razumevanje narave tudi škoduje. Prevelika povezava med Božjo previdnostjo in razvojem v naravi lahko teologiji prepreči, da bi sprejela drugačne, bolj sodobne znanstvene modele razumevanja narave. Zato je dobro, če se teologija najprej vpraša, katera znanstvena paradigma razumevanja narave danes prevladuje.

V znanstveni govorici vidimo, da neki fizikalni pojav lahko razlagamo v luči smotrnosti, lahko pa je smotrnost celo ovira za razumevanje istega pojava, saj ta morda poteka v nasprotju z našim smiselnim pričakovanjem. Zato se danes o pojmu »privlačnosti« (drug izraz za smotrnost) veliko razpravlja. Obe razlagi sta namreč znanstveno sprejemljivi: na eni strani je to stokhastična razlaga, ki združuje časovnost in slučajnost, na drugi strani pa je razlaga »privlačnosti«, ki nam fizikalni dogodek predstavlja, kakor da bi bil voden od nekod in nekam. Obe govorici lahko sobivata v znanstvenih razpravah. Seveda pa smotrnost danes ne pomeni nujno ontološke resničnosti najvišjega bitja, ampak le neko doslednost pri zakonitostih v naravi.

¹ Avtor objavljenega predavanja Jean Michel Maldamé OP, je profesor teologije in predstojnik doktorske stopnje študija na Teološki fakulteti Katoliškega Inštituta v Toulousu, član Papeške akademije znanosti v Rimu, voditelj interdisciplinarne znanstveno raziskovalne skupine Znanost in vera na Katoliškem Inštitutu. Predavanje Prigodnost in previdnost je imel pater Maldame leta 2000 za akademike na Papeški akademiji znanosti v Rimu.

Znanstvena in teološka govorica pa imata vendarle nekaj skupnega, in to je njuna koherentnost. Ta doslednost se pri eni in drugi vzpostavi vedno v imenu neke ideje ali pojma. Tako fizika kot teologija si morata ta pojem priznati. Teološka govorica pozna takšen združevalen pojem, ki ji daje koherentnost, kot idejo »zgodovine odrešenja«.

Toda če bo teološka govorica popolnoma obšla in prezrla znanstveno govorico, se ji lahko zgodi, da bo nase priklicala prekletstvo babilonskega stolpa. Sprejeti moramo novo znanstveno paradigmo in potem izreči tudi svojo. Nova znanstvena paradigma zapuša determinizem in se odloča za načelo nepredvidljivosti. Tako se ta pojem približuje pojmu zgodovine, ki v Bibliji prav tako ni usodnostno zaznamovan. Poudariti pa je potrebno, da paradigma nepredvidljivosti ne pomeni anarhije. Naključnost vendarle ni čisto brez vsake smotrnosti, seveda pa je ta daleč od enostavnega determinizma. Nova znanstvena paradigma je zanamovana z novo kompleksnostjo in tudi s pojavljanjem novih danosti.

Če je nekaj nepredvidljivo, pa je tudi prigodno. Kar ni predvidljivo, se pač prigodi. Vsekakor pa to, kar se prigodi, ni brez smisla. Tudi če je slučaj, je vendarle to »matematični slučaj«, ki se da nakazati z verjetnostnim računom. V tem smislu bi lahko celo uporabili izraz »determinističen kaos« ali »urejen nered«. Od vseh izrazov je še najbolj sprejemljiv pojem prigodnosti, saj je najbolj prikladen tudi za razumevanje zgodovine in s tem postane vezni člen med naravoslovno znanostjo in teologijo.

Teologija, ki se je naslanjala na deterministično paradigmo, je morala uporabljati tudi pojem »Božjega posega«. Toda takšen Božji poseg so vedno razumeli kot nasilje nad naravnim zakonom. V tej paradigmi je bila zgodovina odrešenja zelo lahko razumljiva: Bog neprestano posega, da bi človeka obvaroval pred pokvarjeno naravo. Dobro je poplačano, zlo je kaznovano, če pa kaj ni razumljivo, je potrebno počakati konec časov, ko bo postalo vse jasno. V tej paradigmi pomenijo tudi čudeži nepokorščino naravnim zakonom.

Danes takšna klasična paradigma naleti na velike težave. Najprej nastane zagata, ker ne upošteva dovolj avtonomije človeške osebe in njene odgovornosti. Prav tako pa ne vzame resno avtonomije zemeljskih stvarnosti. Tej dvojni avtonomiji se ukloni tudi moderno pojmovanje navdihnjenja Svetega pisma, zato inspiracija ni več neposredni Božji narek svetopisemskemu pisatelju. Vendar pa v tej deterministični paradigmi postane problematična podoba vseмогоčnega Boga, ki dopušča trpljenje nedolžnega. Tudi pojem Božjega dopuščanja je le omilitev Božje odgovornosti za zlo v svetu.

Zato je bolje preiti k Evangeliju, ki se v pojmovanju trpljenja navezuje na Joba. V tej luči trpljenje ostaja skrivnost. Zgodovinski dogodki niso več sad nujnosti, ampak so prigodni. Bog ne posega več v zgodovino človeka in v njegovo odgovornost, ampak ga spremlja. Tudi v naravi ni več navzoč kot »intervencionist«, ampak spoštuje njeno avtonomijo. Če jo vzdržuje v

bivanju, potem tega ne dela po bibličnih besedah z neposrednim poseganjem, ampak z ločitvijo od sebe.

Sedaj se pojavi pojem previdnosti, ki pravi, da Bog vse stvari vodi k sebi tako, da spoštuje njihovo avtonomijo. Res je Biblija polna pripovedi o Božjih posegih v zgodovino, toda vedno pride potem tudi popravek teh pripovedi, ki poudarja nerazumljivost Božjega molka in njegove nedejavnosti, ki sta potrditev Božje transcendence. Božje previdnosti torej ne moremo povsem razumeti, tudi je ni mogoče na določno predvideti. Tudi Mesija, ki je že prišel in zgodovino dopolnil, nam je zapustil obljubo, da znova pride. Zato ne hodimo v luči absolutnega védenja, ampak nas vodi upanje. Seveda upanje ne sloni zgolj na odsotnosti jasnega védenja, ampak na Božji obljubi. Zato Jezus nagovarja k čuječnosti. Čuječnost je potrebna, ker zgodovina odrešenja ni dokončno določena, ampak gre od presenečenja do presenečenja.

Zgodovina odrešenja pa ni naše zgodovinopisje, ki pomeni še vedno le zgodovino zmagovalcev. Biblija pa nasprotno daje besedo tudi premagancem, tem, ki trpijo, ki so izpostavljeni zasmehu in ki na trenutke tudi obupujejo. V tej zgodovini se človeško trpljenje jemlje resno, zato je Biblija čisto nekaj drugega kot gnostičen spis, ki hoče trpljenje opravičiti, razumeti in razložiti. Biblija trpljenju sicer daje pomen, vendar ga ne razloži. Zato pomeni zgodovina odrešenja novo govorico o Bogu, saj upošteva njegovo svobodo in ga ne predestinira za ta ali oni dogodek. Tudi človek je v tej zgodovini prikazan kot svobodno bitje, ki ni prisiljeno slediti Bogu, ampak je k temu povabljen in lahko odgovori le v svobodi.

V luči nepredvidljivega razvoja narave bo teolog veliko bolj pozoren do presenečenja in svobode Boga in človeka v zgodovini odrešenja.

Ključne besede: prigradnost, previdnost, znanost, zgodovina odrešenja, determinizem, naključnost, smotrnost.

Summary: Jean-Michel Maldamé, Contingency and Providence. History of Salvation and the New Scientific Paradigm

The author is attentive to the present scientific paradigm asking fundamental questions within a speech characterized by a new complexity and a continual new emergence. Therefore the theological speech must stop leaning on deterministic models and go back to biblical speech. There it will find a new plurality and through the concepts of freedom, suffering and love it will reformulate the history of salvation. It will discover that also the scientific speech of randomness helps to illuminate the concept of providence.

Key words: contingency, providence, science, history of salvation, randomness, finality.

Alojz Pirnat

Dialog o problematiki feministične teologije danes

I. del

Da je nastop žene v javnosti eno od znamenj časa, je zapisal že papež Janez XXIII. leta 1963 v okrožnici *Mir na zemlji*.¹ Od takrat do danes se je vsaj na zunaj precej spremenilo. Ugotavljati in ocenjevati, kolikšnih razsežnosti in kakšne kakovosti je navzočnost žene v javnosti danes, vsekakor ni lahka naloga. Še zlasti zaradi v igračkanje s senzacijami in namernih zapletov polno dialektiko medosebnih odnosov, v pretiravanje resničnih ali umišljenih nasprotij ter v do nesmisla začaran krog protislovnosti usmerjenih medijskih in vseh drugih manipulacij t.i. »virtualne resničnosti« stvarnega stanja na področju kulture, znanosti ter v življenju družbe nasploh. Če šaljivci celo tako eksaktno empirično znanost, kot je ekonomija, opredeljujejo kot »mešanje malo bolj goste megle«, potem verjetno ni presenetljivo, če se v naši s skepticizmom, relativizmom in nihilizmom zaznamovani kulturi najdemo v najgostejši megli, kakor hitro spregovorimo o tem, kaj in kdo je »človek«. Kriza humanizma pa pride najbolj do izraza ravno pri vprašanju »identitete žene«. Ta negotovost glede identitete človeka korenini v akutni antropološki krizi, slednja pa ima svoj najgloblji temelj v »krizi glede resnice«.²

V takem duhovnem položaju pravzaprav ni čudno, če se sodobno žensko gibanje ponekod in pri nekaterih spreminja v pravo pravcato »kulturno revolucijo«. Kjer pa gre za »revolucijo«, tam bolj ali manj velja načelo iz *himne komunistične internacionale*: »Ta svet krivičnosti razbijmo, do tal naj boj ga naš podre, nato svoj novi svet zgradimo, bili smo nič, bodimo vse.« V javnosti se opaža miselnost takšnega prevrednotenja po napačni in neživljenjski logiki – »vse ali nič«. Ekshibicionistično glasno opozarjajo nase zagovornice radikalnega feminizma, ki se imajo za vrh in konico feminističnega gibanja.³ Svoje revolucionarne manifeste sporočajo z grafiti

¹ Prim. Janez XXIII., okr. *Mir na zemlji*, št. 4, v: J. Juhant – R. Valenčič (ur.), *Družbeni nauk Cerkve*, Celje 1994, 288.

² Prim. Janez Pavel II., *Sijaj resnice*, št. 32, (CD 52), Ljubljana 1994, 36; Janez Pavel II., *Vera in razum*, št. 5, (CD 80), Ljubljana 1999, 21-22.

³ Prim. M. Hauke, *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung*, Paderborn 1995⁴, 41.

po stenah. V Mariboru, nedaleč od stolnice, lahko beremo: »Mož me vara z drugo, jaz njega s tretjo«; »omožila sem se pomotoma, oženjena bom ostala«.

Takšni in podobni skrajnostni izrazi radikalnega feminizma nas vendarle ne bi smeli odvrniti od poštenega soočenja z omenjeno problematiko ter od poskusa, da bi z dolžnim razločevanjem duhov izluščili njene bistvene prvine. Za izhodišče lahko vzamemo misel papeža Janeza Pavla II., da je »v naši civilizaciji ženska postala predmet užitka«⁴ in da je »naraščajoč feminizem reakcija na pomanjkanje dolžnega spoštovanja do vsake ženske.«⁵

Ker je predmet pričujoče razprave zaradi obilnega slovstva že izredno obsežen (poleg tega, da je tematika, ki nenehno kroži okoli dostojanstva žene in s tem okoli doslednega spoštovanja človekovih pravic, za skupno življenje v družini in družbi nasploh velikega pomena)⁶, sestavek sam pa mišljen bolj kot strnjena in »za prvo silo« uporabna sinteza, bo nujno bolj kot ne površen, kljub prizadevanju avtorja, da bi se temu v čim večji meri izognil.

Sestavek je razdeljen na tri dele. V prvem je podan pregled osnovnih podatkov in poudarkov t. i. »feministične teologije«, kakor jih je moč razbrati iz nekaterih spisov njenih najbolj znanih predstavnic. V drugem so nanizane bistvene ugotovitve teološke kritike enega najtemeljitejših in vsestranskih poznavalcev te tematike, Manfreda Haukeja, ter tehtne pripombe nekaterih drugih velikih teologov današnjega časa. Tretji del povzema odgovor cerkvenega učiteljstva in še posebej učenje papeža Janeza Pavla II. v apostolskem pismu *O dostojanstvu žene*.⁷

I. Pojav in problematika feministične teologije

1. Definicija

Feministična teologija je teologija, ki iz ženske perspektive odkriva, spoznava in opozarja na patriarhat v religiji, cerkvi in družbi ter išče poti, kako ga premagati in odpraviti. Feministična teologija je krščanska refleksija prakse ženskega gibanja. Takšno definicijo najdemo v novi izdaji nemškega LThK.⁸ Drugi slovar poudarja, da gre za teologijo »feministično opredeljenih žensk«. Središče zanimanja feministične teologije da je iz-

⁴ Janez Pavel II., *Prestopiti prag upanja*, Ljubljana 1994, 224.

⁵ Janez Pavel II., n. d., 223.

⁶ Prim. A. Strle, *Monografija k vprašanju o »ženskem duhovništvu«*, v: isti, *Božja slava živi človek. Teološka antropologija* (IS 3), Ljubljana 1992, 432.

⁷ Janez Pavel II., *Apostolsko pismo o dostojanstvu žene*, (CD 40), Ljubljana 1989.

⁸ Prim. »Feministische Theologie«, v: *LThK III*, Herder, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1995, 1225-1226.

kustvo žensk: zatiranih, utišanih, potisnjenih na rob. Zato feministična teologija ne gre le za pravno in družbeno izenačitev (Gleichstellung) žensk, temveč za spremembo patriarhalnih struktur in androcentričnega mišljenja. V tem smislu je feministična teologija tako »ženska teologija osvoboditve« kot »teologija osvoboditve ženske«. Zato ni, noče in ne more biti zgolj teologija žene (Theologie der Frau). Abstraktno bistvo ženske in specifičnost ženskosti kot take je sploh ne zanimajo. Izrečno zavrača stereotipe o »ženskih« vlogah v družbi in abstraktno ter nezgodovinsko opredeljevanje ženske »identitete«.⁹ Feministična teologija da ni dopolnilo tradicionalni teologiji, ampak kritika le-te, skratka: povsem nov način in nova zasnova teologije kot take.¹⁰ Feministična teologija tudi ni ena sama, še manj unitaristična, ker je pravzaprav ustvarjalni proces številnih oseb, ki mislijo teološko, v dialoškem soočanju z mnenji različnih izvorov.¹¹

V takšno ohlapno opredeljevanje feministične teologije je mogoče vključiti mnogovrstne vsebine in zelo različne poudarke. Katarina Halkes pravi, da je feministična teologija protest in reakcija proti stoletja trajajoči enostranski, androcentrični teologiji, ki temelji na patriarhalnem Svetem pismu in hierarhični cerkveni strukturi.¹² Feministična teologija se je rodila iz nezadovoljstva žensk, ki so ugotovile, da jim je tradicionalna teologija delala krivico, jih poniževala, jim onemogočala dostop do oltarja, torej do svetega, jih izključevala iz zgodovine in iz sveta človeške misli.¹³ Feministično teologijo posebej zanimajo odnosi med moškim in žensko.¹⁴ Kot kontekstna teologija v zgodovinski razsežnosti gibanja za osvoboditev žene odkriva prvine »her-story«, zamolčane in prikrite v izrazito pristranski, moški »his-story«. Zato je feministična teologija »teologija v genitivu« (podobno kot »teologija zemeljskih realnosti«, »teologija dela«, »teologija upanja« itd). Z njo ženske prvič v zgodovini postajajo subjekt svoje lastne verske izkušnje in njene teološke ubeseditve. In ker opozarja na seksizem in maskulinizem kot vzrok nesvobode in zatiranja žensk, je feministična teologija »kritična teologija osvoboditve«.¹⁵

⁹ Prim. C. Firer Hinze, *L'identità nel dibattito teologico femminista*, v: Concilium 2 (2000), 155-165.

¹⁰ Prim. »Feministische Theologie«, v: *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 1991, 102.

¹¹ Prim. E. Wainwright, *Osare il nuovo nell'immaginazione religiosa. »Dio« nella teologia femminista*, v: Concilium 1 (2001), 129.

¹² Prim. K. Halkes, *Primo bilancio della teologia femminista*, v: M. Hunt – R. Gibellini (ur.), *La sfida del femminismo alla teologia*, Brescia 1980, 163.

¹³ Prim. K. Halkes, n. d., 164.

¹⁴ Prim. K. Halkes, n. d., 164.

¹⁵ Prim. K. Halkes, n. d., 165-167. Glej tudi M. Hunt, *Teologia femminista e teologia della liberazione: metodi a confronto*, v: M. Hunt – R. Gibellini (ur.), *La sfida del femminismo alla teologia*, 141-162.

Novost feministične teologije je po mnenju Nelle Morton v tem, da z novo, feministično metodologijo želi premagati dualizem med razumom in telesom, naravo in zgodovino, osebnim in političnim, organskim in transcendentnim. Specifično feminističnega pogleda na svet pa ni mogoče izraziti z »moško« govorico, zato mora feministična teologija ustvariti svojo lastno govorico, tako da ustvari nove podobe in simbole in novo logiko.¹⁶ Za zgled da je treba vzeti Mary Daly, ki je na sijajen način postavila besede v službo žensk. Vsaka ženska bi morala postati sama sebi eksorcist, da bi izgnala iz svoje notranjosti »moške« in »patriarhalne« podobe.¹⁷ To da je treba storiti zato, ker je moč simbolične govorice zelo velika in je napačna raba in razumevanje simbolov lahko zelo nevarno.¹⁸ Kaj vse vključuje, in kakšno konkretno je to preoblikovanje ženske zavesti in t.i. ženske kulture, razodene mimogrede Nelle Morton, ko zapiše: »Feministične knjigarne in gostilne imajo značilna imena, ki so izraz teh novih podob: *Nove besede* v Bostonu namiguje na novo žensko govorico; *Prva stran* v Pasadeni na novi začetek; *Veselite se življenja* v New Jerseyu, *Mati korajža* v središču New Yorka in naslov *Slaščičarna Amazonk* v San Diegu pa nakazuje povezanost telesa in duha.«¹⁹

2. Feminizem

Prvi »vir« feministične teologije, pravijo, je »žensko izkustvo«, solidarno »sestrinstvo« in dejavno-zavzeta »pripadnost« ženskemu gibanju. Pri slednjem smo priče zanimivega paradoksa. Feminizem kot teorija in praksa se danes predstavlja kot najbolj brezkompromisen kritik in nasprotnik (kdaj pa kdaj celo kot »sovražnik«) krščanstva, in sicer predvsem katoliške teologije in Cerkve.²⁰ Zgovoren je primer začetnice radikalne feministične teologije Mary Daly. Leta 1968 svojo knjigo *Cerkev in drugi spol* v katoliški Cerkvi razvname razpravo, ki jo čez pet let z drugo knjigo z značilnim naslovom *Onkraj Boga Očeta (Beyond God the Father)* na presenetljiv način tudi konča, češ da feminizem s krščanstvom nima več kaj početi, ker da je neozdravljivo protislovje feminizma. Seveda druge teologinje ne mislijo tako, saj se zavedajo in priznavajo, da žensko gibanje nikakor ni izključna posebnost našega časa.²¹ Vse do 18. stoletja je namreč sleherno

¹⁶ Prim. N. Morton, *Dio/Dea - imagine diletta*, v: M. Hunt - R. Gibellini, n. d., 50-51.

¹⁷ Prim. N. Morton, n. d., 65.

¹⁸ Prim. N. Morton, n. d., 69-70.

¹⁹ N. Morton, n. d., 66-67.

²⁰ Prim. M. Rave, *Befreiungsstrategien. Der Mann als Feindbild in der feministischen Literatur*, Kleine Verlag, Bielefeld 1991; C. Meves, *Wahrheit befreit*, Christiana Verlag, Stein am Rhein 1995.

²¹ Prim. A. Riva, »Femminismo«, v: *Nuovo dizionario di spiritualità*, Edizioni Paoline, Roma 1979, 638.

razpravljanje o tej temi imelo izrazito krščansko obeležje, saj se je hranilo predvsem iz teoloških motivacij, temelječih na eksegezi prvih poglavij 1. Mojzesove knjige ter nauku apostola Pavla o enakovrednosti moškega in ženske (Gal 3,27-28).²² Na enakost bogopodobnosti ženske in moškega se sklicuje na primer Christine de Pizan v svoji zamisli »Mesta žensk« iz leta 1404/05.²³ Na anonimen spis z naslovom *Ali so ženske ljudje?* iz leta 1595 so 1600 odgovorile Benečanke Lucrezia Marinella, Moderata Fonte in Angela Tarabotti z z več strani utemeljeno nasprotno trditvijo o superiornosti žena.²⁴

Do prve zahteve po enakosti državljskih in političnih pravic žensk v zgodovini pa vendar pride šele sredi francoske revolucije leta 1791 iz ženskega kluba pisateljice Olympe de Gouge z *Izjavo o pravicah ženske*.²⁵ Avtorica je končala pod giljotino. Naslednje leto v Angliji Mary Woolstonecraft izda podoben dokument z naslovom *Zahteva pravic ženske*. Ta dokument v angleško govorečih deželah hitro postane »biblija« ženskega gibanja.²⁶

Anna Riva deli zgodovino feminističnega gibanja na tri obdobja: a) na prehodu iz 18. v 19. stoletje je cilj prizadevanja enakost spolov na splošno; b) od druge polovice 19. stoletja do prve polovice 20. stoletja se ženske borijo za volilno pravico in za enakopraven dostop do vseh poklicev; c) od konca drugega vatikanskega koncila naprej pa nezadovoljstvo žensk izbruhne v doslej najbolj množičen, splošen in radikalen protest proti »sek-sizmu«, »maskulinizmu« in »tradicionalni podobi ženske«.²⁷

V drugem obdobju omenjajo posebej Elisabeth Cady Stanton, ki je s skupino ameriških žensk izdala v dveh delih *Woman's Bible* (1895 in 1898). V njej so zbrana vsa svetopisemska besedila, ki govorijo o ženski, ter interpretacije v skladu in duhu njihovega takratnega samorazumevanja. Leta 1974 so v New Yorku ponovno izdali to knjigo z novim naslovom: *The Original Feminist Attack on the Bible*.

Uvod v tretje obdobje zaznamuje izvolitev prve ženske za pastorsko službo leta 1958 v švedski luteranski cerkvi ter razprava, ki jo razvnamejo knjige: *Drugi spol* (1949) Simone de Beauvoir, *Mistika ženskosti* (1963) Betty Friedan ter *Politika spolov* (1969) Kate Milet.

V tem zadnjem – postmodernem – obdobju feminističnega gibanja loči Maria Luisa Di Pietro, zdravnica-kirurginja, specialistka endokrinologije

²² Prim. E. Cattaneo, »Non est masculus neque femina« /Gal 3,28/ nell'esegesi patristica, v: AA.VV., *La Donna nella Chiesa e nel Mondo*, Napoli 1988, 235–244.

²³ Prim. H. B. Gerl-Falkovitz, *Die neuen Frauen oder: Gibt es noch ein Frauenbild?*, v: G.L. MÜLLER (ur.), *Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung*, Würzburg 1999, 25.

²⁴ Prim. H. B. Gerl-Falkovitz, n. d., 25–26.

²⁵ Prim. A. Riva, n. d., 639.

²⁶ Prim. A. Riva, n. d., 640.

²⁷ Prim. A. Riva, n. d., 647–649.

in sodne medicine ter profesorica bioetike na medicinski fakulteti v Rimu, z ozirom na bioetiko in znotraj te glede na trojno utemeljevanje etike (subjektivno, intersubjektivno in objektivno) v različnih feminističnih teorijah ali teorijah feminizma dve temeljni etični usmeritvi: feministično in žensko (femminile).²⁸ In glede na to razlikuje »liberalni feminizem«,²⁹ »radikalni feminizem«,³⁰ »socialistični feminizem«,³¹ »kulturalni feminizem ali feminizem razlike«³² in »t.i. krščanski feminizem«.³³ Z ozirom na samorazumevanje ženske v odnosu do moškega Hanna Barbara Gerl-Falkovitz ločuje: »enakostni« (Egalitätsfeminismus), »različnostni« (Differenzfeminismus) in »samoukinitveni« feminizem (»Selbstaufhebung« des Feminismus) – po dekonstruktivistični teoriji »drseče identitete« (»fliessenden Identität«).³⁴

Tako razvejeni postmoderni feminizem s tako različnimi »dušami« se danes predstavlja kot »nova oblika humanizma«.³⁵

3. Različni tokovi in smeri feministične teologije

Zgoraj omenjena različnost dobiva torej svoj izraz v precej različnih spisih t.i. feministične teologije. Če je »žensko izkustvo« odločujoče merilo feministične teologije, se avtorice razlikujejo po večji ali manjši oziroma bolj ali manj intenzivni pripadnosti ženskemu gibanju po eni strani ter po drugi strani po večji ali manjši eklezialni pripadnosti ter bolj ali manj ostri kritiki »tradicionalne« teologije in Cerkve. Še pred desetimi leti se je glede na to govorilo o »reformističnih«, »zmernih« in »radikalnih« feminističnih teologinjah.³⁶ Z ozirom na rasno, narodnostno, družbeno in socialno poreklo teologinj danes govorijo o »feministični«, »womanistični« in »mujeristični« teologiji.³⁷

²⁸ Prim. M. L. Di Pietro, *Bioetica e donna*, v: *La donna: memoria e attualità I. Una lettura secondo l'antropologia, la teologia e la bioetica*, Città del Vaticano 1999, 120-128. 133-134.

²⁹ Prim. M. L. Di Pietro, n. d., 134-135.

³⁰ Prim. M. L. Di Pietro, n. d., 135-138.

³¹ Prim. M. L. Di Pietro, n. d., 138-139.

³² Prim. M. L. Di Pietro, n. d., 139-141.

³³ Prim. M. L. Di Pietro, n. d., 141-146.

³⁴ Prim. H. B. Gerl-Falkovitz, *Die neuen Frauen*, n. d., 46 in 47-63; Še več in predvsem o tej tretji smeri feminizma piše ista avtorica v knjižici: *Vom »Unterschied der Geschlechter« zur »fliessenden Identität«? Darstellung und Kritik feministischer Thesen zur Medizin*, Wissenschaftsverlag Richard Rothe, Passau 1998.

³⁵ M. T. van Lunen-Chenu, *Donne, femminismo e teologia*, v: M. T. van Lunen-Chenu – R. Gibellini, *Donna e teologia*, Brescia 1988, 24.

³⁶ Prim. P. Vanzan, *Prefazione*, v: C. Militello, *Donna in questione. Un itinerario ecclesiale di ricerca*, Assisi 1992, 14-15.

³⁷ Prim. S. Jones, *Feminist, Womanist and Mujerista Theologies in North America*, v: R. S. Chopp – S. Greva Davaney (ur.), *Horizons in Feminist Theology. Identity, Traditions and Norms*, Minneapolis 1997.

Tudi Italijanski teolog-publicist Rosino Gibellini deli feministično teologijo v tri skupine: »znotrajkrščansko«, »post-krščansko« in novopogansko »religijo boginje«.³⁸ Prva in glavna skupina ostaja znotraj biblično-krščanskega izročila kot preroška kritika družbe in predvsem Cerkve. Glavne predstavnice so: v severni Ameriki Letty Russel,³⁹ Phyllis Tribel,⁴⁰ Elisabeth Schüssler Fiorenza,⁴¹ Nelle Morton,⁴² Anne Carr.⁴³ V Evropi Kari Elisabeth Bürresen,⁴⁴ Catharina Halkes,⁴⁵ Elisabeth Moltmann-Wendel.⁴⁶ V drugi skupini omenja Gibellini poleg Sheile Collins in Peggy Ann Way predvsem Mary Daly. Slednja je postala znana po najostrejši kritiki vere v Boga Očeta: »Če je Bog moški, potem je moški Bog.«⁴⁷ Nedolgo zatem je popolnoma prekinila zveze s Cerkvijo, ki jo je poimenovala »grob žensk«. V knjigi *Gin/Ekologija*⁴⁸ miselno zaide v radikalni gino-centrizem in v apologijo lezbijstva. Za tretjo skupino se uporablja ime »religija boginje« (Goddess Religion) ali »duhovnost boginje« (Goddess Spirituality). Navezujeta se na ponovno oživljeni poganski kult »boginje« in matriarhata, ki ju je zatrla patriarhalna religija in družba. Imena predstavnic te usmeritve so: Elisabeth Gould-Davis,⁴⁹ Merlin Stone,⁵⁰ Carol Christ,⁵¹ Naomi Goldenberg⁵² - v severni Ameriki, v Evropi pa Heide Göttner-Abendroth.⁵³ Ta »boginja« naj bi bila pomembna zato, ker kot

³⁸ Prim. R. Gibellini, *L'altra voce della teologia: lineamenti e prospettive di teologia femminista*, v: M. T. van Lunen-Chenu – R. Gibellini, *Donna e teologia*, n. d., 114-125. Glej tudi knjigo istega avtorja: *La Teologia del XX secolo*, Brescia 1992.

³⁹ L. Russell, *Teologia femminista*, Brescia 1977.

⁴⁰ P. Trieble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia 1979.

⁴¹ E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her. A feminist Theological reconstruction of Christian Origins*, New York 1983.

⁴² N. Morton, *Toward a Whole Theology*, Boston 1985.

⁴³ A. Carr, *Transforming Grace. Christian Tradition and Women's Experience*, New York – San Francisco 1988.

⁴⁴ K. E. Bürresen, *Subordination et Équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Oslo-Paris 1968.

⁴⁵ C. Halkes, *Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie*, Gütersloh 1980.

⁴⁶ E. Moltmann-Wendel, *Das Land wo Milch und Honig fließt. Perspektiven einer Feministischen Theologie*, Gütersloh 1985.

⁴⁷ Prim. M. Daly, *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston 1973, 19.

⁴⁸ M. Daly, *Gin/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*, Boston 1978.

⁴⁹ E. Gould-Davis, *The First Sex*, New York 1971.

⁵⁰ M. Stone, *When God was a Woman*, New York 1976.

⁵¹ C. Christ, *Why Women need the Goddess*, v: *Woman-spirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, New York – San Francisco 1979, 273-286.

⁵² N. Goldenberg, *Changing of Gods. Feminism and the End of Traditional Religions*, Boston 1979.

⁵³ H. Göttner-Abendroth, *Die Göttin und ihr Heros. Die matriarchalen Religionen in Mythos, Märchen und Dichtung*, München 1980.

simbol personificira novo moč, sposobnost in oblast feminističnih žensk. Z njimi se družijo tudi čaravnice iz gibanja *Wicca*. Najbolj znani sta Starhawk (psevdonim za Miriam Simos) in Zsuzsanna Budapest.⁵⁴

Verjetno je povsem nepotrebno poudariti, da pri drugi in tretji skupini sploh ne gre več za nobeno teologijo. Zato je zelo čudno, če Gibellini resno poroča, kako da si feministična teologija od te »duhovnosti boginje« izposoja »govorico in domišljajske podobe, ustvarjene v perspektivi ženske«, češ da imajo integrativno moč, s katero je mogoče preseči patriarhalna izkrivljenja in popačenja.⁵⁵

4. Kratek tematski pregled feministične teologije

a) *Nov hermenevtični pristop k razlagi Svetega pisma*

Ali Sveto pismo zares uči, da je ženska manj vredna, manj sposobna in zato podrejena moškemu? Feministična teologija zatrjuje, da so cerkve dolgo časa razlagale Sveto pismo v tem smislu, torej v škodo žensk. Ameriške ženske so konec 19. stoletja zahtevale revizijo tradicionalne interpretacije Svetega pisma, prepričane, da je Biblija patriarhalna knjiga in da je kot take ne bi smeli uporabljati kot politično orožje v boju zoper emancipacijo ženske. Odtod njihove zahteve po depatriarhalizaciji Svetega pisma. Poleg najbolj spornih seksistično, maskulinistično in androcentrično usmerjenih razlag 1 Mz 2-3 in odlomkov Pavlovih pism (1 Kor 11,1-6; 14,34-35; Ef 5,21-33; 1 Tim 2,9-15) radi navajajo najbolj protifeministično vrstico Stare zaveze: »Boljša je hudobija moškega kakor ženska, ki dela dobro« (Sir 42,14). V zvezi z 1 Mz 2 citirajo Theodorja Reika: »Svetopisemsko poročilo o rojstvu Eve je najbolj neslana šala, kar so jih v tisočletjih zagodli ženski.«⁵⁶

Feministična teologija zahteva konec antifeminizma v teologiji in Cerkvi. V ta namen dokazuje pristranost tradicionalne, patriarhalne in androcentrične eksegeze. V tej smeri so največ truda vložile Letty Russel,⁵⁷ Phyllis Trible,⁵⁸ Rosemary Radford Ruether⁵⁹ in z že omenjeno knjigo *V njen spomin* Elisabeth Schüssler Fiorenza. O prispevku slednjih dveh teologinj, ki sta danes največji avtoriteti, najbolje piše v svojem dokumentu papeška biblična komisija, ko govori o treh oblikah biblične feministične hermenevtike:

⁵⁴ Prim. R. Gibellini, n. d., 123-124.

⁵⁵ Prim. R. Gibellini, n. d., 124.

⁵⁶ T. Reik, *Psicanalisi della Bibbia*, Milano 1968.

⁵⁷ L. Russel (ur.), *Feminist Interpretation of the Bible*, Philadelphia 1985.

⁵⁸ P. Trible, »Depatriarchalizing in Biblical Interpretation«, v: *Journal of the American Academy of religion* 41(1973), 30-49.

⁵⁹ R. Radford Ruether, *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, Boston 1983.

»Pravzaprav je treba razlikovati različne biblične hermenevtike, ker uporabljajo zelo različne pristope. Njihova edinost izhaja iz skupne postavke, ženske, in zaželenega cilja: osvoboditev ženske in pridobitev enakih pravic, kot jih imajo moški.

Radikalna oblika popolnoma zavrača avtoriteto Svetega pisma in zatrjuje, da so jo sestavili moški z namenom, da bi zagotovili vlado moškega nad žensko (androcentrizem).

Neo-ortodoksna (R. Radford Ruether – moja opomba!) oblika sprejema Sveto pismo kot preroško in lahko tudi koristno, kolikor se uvršča na stran šibkejših in torej tudi ženske; ta usmeritev je sprejeta kot 'kanon v kanonu', da bi osvetlila vse, kar prispeva k osvoboditvi ženske in njenih pravic.

Kritična (E. Schüssler Fiorenza) oblika uporablja natančno metodologijo in poskuša odkriti položaj in vlogo krščanske ženske v Jezusovem gibanju in v pavlinskih cerkvah. V tisti dobi naj bi bila sprejeta enakost med spoloma. Toda ta položaj naj bi bil v veliki meri zakrit v spisih Nove zaveze in še bolj pozneje, ko je postopoma prevladal patriarhat in androcentrizem.

Feministična hermenevtika ni izdelala nove metode. Uporablja metode, ki so navzoče v eksegezi, posebno zgodovinsko-kritično. Dodaja pa dve merili za raziskavo.

Prvo je feministično merilo, ki se navdihuje pri gibanju za osvoboditev ženske, po sledi širšega gibanja teologije osvoboditve. To uporablja hermenevtiko sumničenja: ker so zgodovino po pravilu pisali zmagovalci, je za odkritje resnice potrebno, da ne zaupamo besedilom, temveč iščemo v njih oporne točke, ki bodo razodele nekaj drugega.

Drugo merilo je sociološko; opira se na preučevanje družb iz bibličnih časov, njihove družbene razslojenosti in položaja, ki ga je v njih zavzemala ženska.

Predmet preučevanja, kar zadeva novozavezne spise, navsezadnje ni pojmovanje ženske, kakor je izraženo v Novi zavezi, temveč zgodovinska obnovitev dveh različnih položajev ženske v 1. stoletju: običajen položaj v judovski in grško-rimski družbi in prenovitven položaj, vzpostavljen v Jezusovem gibanju in v pavlinskih cerkvah, kjer naj bi se izoblikovala 'skupnost Jezusovih učencev, vseh enakih'. Med besedili, ki predstavljajo osnovo za takšno gledanje na stvari, je *Gal 3,28*. Cilj je odkriti za sedanjost pozabljeno zgodovino vloge ženske v začetku Cerkve.⁶⁰

Papeška biblična komisija nato zapiše najprej pozitivno oceno:

»Koristni prispevki, ki izhajajo iz feministične eksegeze, so številni. Ženske so se tako bolj dejavno vključile v eksegetsko raziskavo; uspelo

⁶⁰ Papeška biblična komisija, *Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi*, (CD 87), Ljubljana 2000, 54-55.

jim je dojeti, večkrat bolje kakor moškim, navzočnost, pomen in vlogo ženske v Svetem pismu, v zgodovini krščanskih začetkov in v Cerkvi. Sodobno kulturno obzorje povzroča, zaradi svoje večje pozornosti do vrednotenja ženske in do njene vloge v družbi in v Cerkvi, da se bibličnemu besedilu postavljajo nova vprašanja, priložnosti za nova odkritja. Ženska občutljivost pomaga, da se odkrijejo in popravijo nekatere sodobne interpretacije, ki so bile pristranske in so hotele opravičevati vlado moškega nad žensko.

Kar zadeva Staro zavezo, so si mnoga preučevanja prizadevala, da bi prišla do boljšega razumevanja podobe Boga. Biblični Bog ni preslikava patriarhalne miselnosti. Je Oče, a je tudi Bog materinske nežnosti in ljubezni.«⁶¹

Hkrati pa komisija ne skriva svojih zadržkov, ko pripominja:

»Kolikor se feministična eksegeza opira na kljubovanje, tvega, da interpretira biblična besedila pristransko in izpodbitno.⁶² Da dokazuje svoje postavke, se mora, zaradi pomanjkanja boljšega, pogosto zatekati k dokazom iz *molka*. Takšni dokazi pa so, kakor je znano, malo verjetni in nikoli ne zadostujejo za trdno postavitev nekega sklepa. Na drugi strani pa, zaradi šibkih opornih točk, najdenih v besedilih, poskus obnovitve zgodovinskega položaja, kakršnega naj bi ista besedila hotela prikrivati, pravzaprav ne ustreza več nalogi eksegeze, ker pelje v zavračanje vsebine navdihnenih besedil in raje sprejema drugačno domnevno rekonstrukcijo.

Feministična eksegeza pogosto zastavlja vprašanje oblasti v Cerkvi, ki je, kakor je znano, predmet razprav in tudi sporov. Na tem področju bo feministična eksegeza lahko koristna Cerkvi samo toliko, kolikor ne bo padla v iste pasti, ki jih sama razgalja, in ne bo izgubila izpred oči evangeljskega nauka o oblasti kot služenju, nauku, ki ga je Jezus namenil vsem učencem, moškim in ženskam.«⁶³

b) Vloga žensk v zgodovini Cerkve

Ko so feministično teologijo leta 1985 uvrstili v redni program mednarodne teološke revije *Concilium*, je prva številka dobila značilen naslov: *Ženske – nevidne v teologiji in Cerkvi*.⁶⁴ Feministična teologija meni, da

⁶¹ Papeška biblična komisija, *Interpretacija Svetega Pisma v Cerkvi*, 55-56.

⁶² Ta stavek se v hrvaškem prevodu glasi: »Feministična eksegeza, u mjeri u kojoj polazi od unaprijed oblikovanog suda, izlaže se riziku da interpretira biblijske tekstove na tendenciozan, a prema tome i sporan način.« (Papinska biblijska komisija, *Tumačenje Biblije u Crkvi*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1995, 79). Italijanski prevod: »Nella misura in cui l'esegesi femminista si basa su un partito preso, corre il rischio di interpretare i testi biblici in modo tendenzioso e quindi impugnabile.« (Pontificia commissione biblica, *Interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano 1993, 62).

⁶³ Papeška biblična komisija, *Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi*, 56.

⁶⁴ Prim. *Donne: invisibili nella teologia e nella chiesa*, *Concilium* 6 (1985).

je takšen položaj posledica seksizma, diskriminacije žensk zaradi njihovega spola.⁶⁵ V dokaz antifeminizma v krščanskem izročilu so večkrat navedene najbolj skrajne izjave, večinoma brez omembe konteksta, kot recimo besede Tertulijana o ženski: »Ne veš, da si Eva ... Vrata hudičeva ... Ti si prva prekršila božjo zapoved; ti si prepričala njega, ki se ga hudič ni upal napasti; s kakšno lahkoto si pripomogla k padcu moža, ki je božja podoba; zaradi kazni smrti, ki si jo ti prislužila, je moral umreti celo Božji Sin.«⁶⁶ Hude kritike je deležen tudi sv. Tomaž Akvinski, ker je nekritično sprejel Aristotelovo biološko trditev o ženski kot ponesrečenem moškem – »mas occasionatus«.

Prizadevanje da bi v »his-story« odkrili delež »her-story«, je pripeljalo do večjega zanimanja za podrobnejše zgodovinsko-teološke raziskave. Niz tovrstnih študij se na angleškem govornem področju imenuje *Women Studies in Theology*, na nemškem pa *Theologische Frauenforschung*. Mednje se uvrščajo dela Joan Morris,⁶⁷ R. Radford Ruether in Eleanor McLaughlin,⁶⁸ Elisabeth Gössman,⁶⁹ Susanne Heine,⁷⁰ H.B. Gerl-Falkovitz.⁷¹

E. McLaughlin je pri tem uspelo odkriti, kako velik je delež žensk v razvoju srednjeveške duhovnosti. Ko ugotavlja, da se prav v spisih o molitvi, videnjih in življenju svetosti razodeva »ženska duša«, prihaja do enakih sklepov in istih razlogov kot drugi, moški teologi in zgodovinarji duhovnosti. Namreč: da je *ordo sanctitatis* dostopen tudi ženskam; da je duhovnost za razliko od abstraktne teologije bližja življenjskemu izkustvu ženske in da so se ženske v odlični meri uveljavile prav z religiozno govorico svojih duhovnih spisov.⁷²

Zanimiv sintetični pogled na celotno zgodovino »ženske« duhovnosti so pred letom dni prispevale tri redovnice teologinje: Marcella Farina, Giovanna della Croce in Maria Donadeo.⁷³ Veliko prostora je namenil

⁶⁵ R. Radford Ruether (ur.), *Religion and Sexism. Images of Woman in: the Jewish and Christian Traditions*, New York 1974.

⁶⁶ Prim. R. Gibellini, n. d., 135. Citat je vzet iz Tertulijanovega dela *De cultu feminarum*, *Patrologia latina* 1, 1418-1419. Nanj opozarja M. Daly, *La Chiesa e il secondo sesso*, Milano 1982, 45.

⁶⁷ J. Morris, *Storia nascosta di donne*, Bari 1980.

⁶⁸ R. Radford Ruether – E. McLaughlin, *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, New York 1979.

⁶⁹ E. Gössmann, *Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung*, I-IV, München 1986 s.

⁷⁰ S. Heine, *Frauen der frühen Christenheit. Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie*, Göttingen 1987.

⁷¹ H. B. Gerl-Falkovitz, *Freundinnen. Christliche Frauen aus zwei Jahrtausenden*, München 1995.

⁷² Tako navaja R. Gibellini, n. d., 136-137.

⁷³ M. Farina – Giovanna della Croce – M. Donadeo, *La donna: memoria e attualità. II, 2: Donna ed esperienza di Dio nei solchi della storia*, Città del Vaticano 2000.

»ženski« duhovnosti tudi lani umrli veliki duhovni teolog Charles André Bernard.⁷⁴

c) *Odpor proti »prevladi« in »zlorabi« moške simbolike v teološki govorici*

Z vso silo je to vprašanje bruhnilo na dan s knjigo Mary Daly, *Onkraj Boga Očeta*. R. Radford Ruether se ga loti v petem poglavju knjige *Seksizem in govorica o Bogu*. Temu poglavju je dala izzivalen naslov: Ali more moški Odrešenik pomagati ženskam? V italijanskem prevodu njene- ga članka z istim naslovom, ki je očitno vsebinsko predelana inačica, takoj za radikalnim vprašanjem v naslovu sledijo ostre trditve. Krščanske cerkve da se še ne zavedajo radikalnosti in tehtnosti feministične kritike patriarhalne religiozne govorice. Ali pa neresno odgovarjajo, da je Bog duh, ki ni moškega spola, in se delajo, kot da je s tem problem rešen. Ne uvidijo, da moško prevlado v družbi prav s takšno govorico sakralizirajo, ko jo malikovalsko projicirajo v naravo božanstva samega, ki mu pripisujejo moške lastnosti. In če je božji odnos do sveta takšen, kot je odnos človeških oblastnežev do podrejenih in zatiranih, potem je zaradi takšne govorice pod vprašajem sama avtoriteta bibličnega razodetja. Če namreč takšna govorica temelji na simboliki, ki odslikava zmago moškega nad žensko, potem je avtoriteta božjega razodetja nevarno zastrupljena z vladajočo (moško) ideologijo. In če je tako, potem so tudi podobe Boga, stvarjenja, odrešenja in prihodnjega življenja zaznamovane z zatiranjem polovice človeškega rodu: te podobe so torej sprevržena in bogoskrunska znamenja, ki uzakonjajo in odobravajo zlo v imenu božanstva.⁷⁵

Če pa je t. i. patriarhalna govorica in t. i. patriarhat, ki ga ta govorica tako rekoč legitimira in sakralizira, res nekaj tako slabega ali celo izvor vsega zla kot neke vrste izvirni greh, potem imajo feministke pravico in celo dolžnost poiskati rešitev in alternative.

In R. Radford Ruether razmišlja naprej, kaj je treba storiti. Morda, pravi, bomo morale poiskati nove vire svoje religioznosti, v svoje izkustvo vključiti zavržena izročila, znova premisliti o kultu Matere in Narave ter se vprašati, kaj je pravzaprav zmaga patriarhalnega monoteističnega Boga pomenila za razvoj kulture. Ponovno bo treba odkriti izgubljene vrednote ljudske religioznosti žensk, karizmatičnih sekt, krivoverk, vedeževalk in čarovnic.

Feministična kritika postavlja pod vprašaj avtoriteto temeljev Svetega pisma in zahteva revizijo njegovih izročil v imenu *višjih norm* (podčrtal

⁷⁴ Ch. A. Bernard, *Le Dieu des mystiques*, I-II, Paris 1998-2000.

⁷⁵ Prim. R. Radford Ruether, *Cristologia e femminismo. Un Salvatore maschile può aiutare le donne?*, v: M. Hunt – R. Gibellini, n. d., 126.

avtor!). Potencialno dvomi tudi v dokončni značaj judovskokrščanske tradicije. Zahteva nadaljnjo poglobitev, morda tudi novo razodevanjsko »figuro«, ki naj bi zadostila krivici, storjeni v odrešenju izključno moškega Boga in njegovega Sina. Feministke iščejo nov religiozni sistem, ki bi popravil preteklost. Čeprav feminizem ohranja vezi z bibličnimi izročili, vendar konec koncev ne more biti kaj drugega kot krivoversko (!) ali joahimitsko (!) krščanstvo.⁷⁶

Kljub temu naša avtorica zavrača model »androginije«, s katerim bi druge feministke, po sledih gnosticizma in pojmovanja nekaterih herezičnih sekt, želele rešiti problem. Rajši govori o »procesu dvojnega spreobrnjenja«, ki pa ostaja nejasen, saj na koncu zapiše, da človeštvo lahko doseže spravo z Bogom le, če Bog preneha biti moški Bog in postane temelj vzajemnosti v stvarstvu. Smrt Boga Očeta bi tedaj uničila odtujene podobe moške sebičnosti na nebu, ki sakralizirajo vsako gospodovanje in hlapčevanje na svetu.⁷⁷ Bolj razumljiva je njena misel o Jezusu kot razodevalcu »kenoze patriarhata«.

Problem prevlade ali zlorabe moške simbolike v religiozni govorici so čutili tudi nekateri teologi kot Karl Rahner, Jürgen Moltmann, Leonardo Boff in Andrew Greeley. Boff je mislil, da bi lahko rešil vprašanje s tem, da bi odnos Svetega Duha in Božje Matere Device Marije okvalificiral kot analogno hipostatični uniji. Rahner in Moltmann sta se bolj nagibala k neke vrste depatriarhalizaciji. Odmev tega vprašanja je bilo čutiti celo v nepričakovani izjavi papeža Janeza Pavla I.: »Bog je oče, a še bolj mama.« Nekatero feministično teologinjo so zahtevale uvedbo t.i. inkluzivnega jezika: Oče naš in Mati naša, Jezus Kristus in Jeza Krista, Bog/inja. M. Daly je menila, da Boga ne more izraziti noben samostalničnik, ker je za Boga bolj ustrezen glagol, ki izraža nenehno dogajanje.

d) Vprašanje ženskega službenega duhovništva

V Evropi se je začelo govoriti o tej temi šele po letu 1958, ko je prva ženska postala pastor, in sicer v švedski luteranski cerkvi. Do tedaj namreč v večjih protestantskih cerkvah ni bilo te prakse. Slednjo so od leta 1853 poznale samo nekatere svobodne cerkve (baptistična in metodistična) v Ameriki.

V katoliški Cerkvi se je vnela razprava šele po 2. vatikanskem koncilu. Prva zahteva po ženskem službenem duhovništvu je bila postavljena leta 1965.⁷⁸ Ko se je na prvi konferenci za podporo duhovniškemu posvečenju žensk v Detroitu leta 1975 zbralo skoraj 1000 oseb, je položaj dozorel za poseg cerkvenega učiteljstva. Kongregacija za verski nauk je

⁷⁶ Prim. R. Radford Ruether, n. d., 126-127.

⁷⁷ Prim. R. Radford Ruether, n. d., 140.

⁷⁸ G. Heinzelmann, *Wir schweigen nicht länger!*, Zürich 1965.

15. oktobra 1976 izdala ter 28. januarja 1977 objavila izjavo *Inter insigniores* – O vprašanju pripustitve žensk k službenemu duhovništvu.⁷⁹

Izjava odgovarja negativno na vprašanje o službenem duhovništvu ženske in utemeljuje svojo odločitev z argumentom iz tradicije in primernosti.

»Cerkev, ki skuša biti zvesta Gospodovemu zgledu, si ne lasti pravice, da bi pripuščala ženske k mašniškemu posvečenju« (6). »Če se Cerkvi zdi, da ne more sprejeti nekaterih sprememb, dela to zato, ker se zaveda, da mora ravnati tako, kakor bi ravnal Kristus sam« (24). »Praksa Cerkve ima torej veljavo pravila: v tem, da so duhovniško posvečenje podeljevali samo moškim, se skriva nepretrgano izročilo skozi vso zgodovino Cerkve; ta je vedno pazila, da zatre napačno prakso. To izročilo je bilo splošno tako na Vzhodu kakor na Zahodu. Tega pravila, ki se sklicuje na Kristusov zgled, so se držali in se ga še držijo v prepričanju, da je v skladu z božjim načrtom glede njegove Cerkve« (25).

»Krščansko duhovništvo je zakramentalne narave, duhovnik je znamenje ... To znamenje mora biti zaznavno, da verniki morejo razpoznati njegov pomen (28). Obstajajo dejanja, ki zahtevajo neizbrisno znamenje duhovniškega posvečenja; pri njih gre za ponavzočenje Kristusa samega, začetnika zaveze, ženina in glave Cerkve, ki izvršuje svoje odrešitelsko poslanstvo, kar se v najodličnejši stopnji dogaja pri evharistiji. Pri takih dejanjih mora Kristusovo vlogo – prav to je prvotni pomen besede persona – utelešati moški« (31).

Feministična teologija ima izključenost žensk iz službenega duhovništva za eno najbolj eklatantnih znamenj neenakosti in diskriminacije. Še več: v tem dejstvu vidi izraz moškega šovinizma, katoliško Cerkev pa za zadnjo trdnjavo patriarhalne miselnosti, maskulinizma in seksizma.

Vendar vse teologinje ne mislijo tako. O E. Schüssler Fiorenzi piše kardinal J. Ratzinger: »Sprva se je silovito udeleževala boja za duhovniško posvečenje, zdaj pa pravi, da je to zgrešen cilj. Izkušnja z ženskimi duhovnicami v anglikanski Cerkvi jo je – pravi – pripeljala do spoznanja: duhovniško posvečenje ni rešitev, to ni tisto, kar smo hotelel Ordinacija (duhovniško posvečenje) je subordinacija – uvrstitev v ureditev in podreditve tej ureditvi, in natančno tega nočemo ... Vstopiti v neki 'ordo' pomeni vedno tudi, stopiti v razmerje ureditve in podreditve. V našem osvobodilnem gibanju, tako pravi, pa nočemo stopiti v neki ordo, v neki subordo, v 'subordinacijo' (podreditve), temveč hočemo premagati prav ta pojav sam. Naš boj ... mora meriti na to, da duhovniško posvečenje sploh preneha in da Cerkev postane družba enakih, v kateri bo le drseče vodstvo.«⁸⁰

⁷⁹ Kongregacija za verski nauk, *Inter insigniores*, v: AAS 69 (1977), 98-116. Slov. prevod v: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani, *Okrožnica* 2 (1997), 15-26.

⁸⁰ J. Ratzinger, *Sol zemlje. Krščanstvo in katoliška Cerkev ob prelomu tisočletja*, Ljubljana 1998, 235.

e) Spravi moškega in ženske naproti

Feministična teologija je kot del ženskega gibanja treba razumeti kot protest zoper diskriminacijo žensk in kot zavzemanje za emancipacijo oziroma osvoboditev žene. Že pri razdelitvi feministične teologije smo ugotovili različne smeri, tokove, poudarke in tudi razvojne stopnje. Vsak oz. vsaka od njih je vključeval(a) tak ali drugačen odnos do moškega, s tem pa je tudi prispeval(a) k preoblikovanju celotne podobe o človeku.

Če smo na začetku rekli, da smo priče akutni antropološki krizi, bi to lahko razumeli tudi tako, da človek na prelomu tisočletij mrzlično išče samega sebe, ko ga premetava iz ene skrajnosti v drugo ali kot da vozi slalom med pretiravanji maskulinizma in feminizma. Naj bo tako ali drugače, bogopodobnost človeku ne da miru, ampak neti v njem hrepene-nje po integralnem humanizmu, ki je pravzaprav druga plat medalje prizadevanja za svetost in popolnost. Zaradi greha pa je ta harmonični razvoj vsak dan ogrožen.

V dosedanjem razvoju feministične teologije je lepo razvidno nihanje med prizadevanjem za »enakost«, »različnost« in »recipročnost«. Enakost se ne sme sprevreči v uniformizem, različnost ne v diskriminacijo. Šele skladno recipročno harmonična edinstvo v različnosti omogoči udejanje-nje sprave. In vse gibanje za osvoboditev žene bo doseglo svoj namen le, če bo v službi sprave med žensko in moškim, saj je samo takšna sprava lahko temelj za razvoj novega človeka in zares svobodne družbe.

Povzetek: Alojz Pirnat, Dialog o problematiki feministične teologije danes

Z izjavo »Inter insigniores« (o vprašanju pripustitve žensk k službenemu duhovništvu) je cerkveno učiteljstvo preko Kongregacije za verski nauk leta 1976 prvič temeljiteje poseglo v razpravo o problematiki feministične teologije. Slednja je ena izmed »kontekstualnih« ali t.i. »teologij v genitivu«, ki so nastale ali se razrasle po 2. vatikanskem koncilu.

Prispevek poskuša osvetlit, kako je ta izjava bila zares v pozitivnem smislu: »Roma locuta – causa stimolata«. Najprej na kratko navede glavne vsebinske poudarke obravnavane problematike. Sledi strnjen prikaz teološke kritike, ki se naslanja na neprecenljivo delo nespornega poznavalca te tematike, Manfreda Haukeja, ter komentarje nekaterih velikih teologov današnjega časa. Na koncu pa opozori na velik prispevek papeža Janeza Pavla II., ki je v pogovoru z V. Messorijem dejal, da je pojav feminizma »reakcija na pomanjkanje dolžnega spoštovanja do vsake ženske.«

Ključne besede: feministična teologija, dostojanstvo žene, antropologija recipročnosti, simbolična govorica, edinstvo v različnosti.

Summary: **Alojz Pirnat, Dialogue about Problems of Contemporary Feminist Theology**

By the declaration *Inter Insigniores* (on the question of the admission of women to the ministerial priesthood) of 1976, the Magisterium through the Congregation for the Doctrine of Faith for the first time intervened in a more fundamental manner in the discussion about the problems of feminist theology. Feminist theology is one of the »contextual« theologies (the so-called »theologies of ...«) that came into being or developed after the Second Vatican Council.

The author tries to show how this declaration really positively promoted the discussion according to the saying »Roma locuta – causa stimolata«. First he states the main emphases as to the contents. This is followed by a summary of theological criticism based on the invaluable work of an undisputed expert in this field, Manfred Hauke, and on the comments of some great contemporary theologians. In the end, he draws attention to the important contribution of the pope John Paul II, who in his conversation with V. Messori said that the phenomenon of feminism was »a reaction to the lack of the due respect for every woman«.

Key words: feminist theology, dignity of woman, anthropology of reciprocity, symbolic speech, unity in diversity.

Albin Kralj

Ogorčenje nad navzočnostjo zla v svetu kot teološki izziv

1. Uvod: O razlogih za eksistencialni teološki pristop

Izhodišče naše razprave o ogorčenju nad navzočnostjo zla bo prepričanje, da je vsaka teološka resnica »pro hominibus« – resnica za ljudi in v njihovo dobro. Formulacije te resnice oziroma posamezne teološke definicije (dogme) so nastale na konkretni osnovi, na osnovi omenjenega »pro«, ki jo lahko izkusimo in ki je hkrati preizkušena, drugače rečeno: na osnovi izkustva Božjega odrešenjskega delovanja v prid človeka. Niti pristno krščanstvo niti njegov biblični predhodnik starozavezni Izrael ne pozna abstraktnega Boga, ampak samo Boga, ki se je razodel znotraj konkretne zgodovine, ki je vstopil v človekov vsakdan, in sicer ne najprej z namenom manifestacije svoje veličine in moči, ampak z držo »pro hominibus«.¹

S podobnimi besedami izrazi to usmeritev tudi nicejsko-carigrajska veroizpoved, ko pravi: »... *propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis* ...«. ² Besede veroizpovedi izražajo motiv učlovečenja

¹ Prim. J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 1993, 202-204. To konkretno (antropološko) teološko usmeritev je jasno nakazal tudi papež Janez Pavel II. že ob začetku pontifikata s svojo prvo encikliko *Redemptor hominis* (prim. RH 10: *Človeška razsežnost odrešenja*) ter pozneje posebej s svojimi socialnimi okrožnicami in z drugimi dokumenti (prim. v prvi vrsti: *Človek pot Cerkve*, v: CA, zlasti 53-55; prim. tudi D. Ocvirk, *Vedno najprej človek, Ob desetletnici izvolitve Janeza Pavla II*, v: BV 48 (1988), št. 4, 409-426).

To pa je tudi prednostna smer vse številnejših znanih modernih teologov, med katerimi so mnogi pripravljali tudi podlago za prenovo teologije na 2. vatikanskem koncilu ali jo po njem nadaljevali: npr. Romana Guardinija, Henrija de Lubaca, Jeana Daniélouja, Hansa Ursa von Balthasarja, Karla Rahnerja, Johna Henryja Newmana, Hansa Künga, Heinricha Schlierja, Edwarda Schillebeckxa, Dietricha Bonhoefferja, Dorothee Sölle, Karla Vladimirja Truhlarja idr. (prim. tudi A. Strle, *Teologi za prihodnost*, Ljubljana 1998). Ključna za ta obrat v teologiji je tudi njena trdna postavitev na biblične (in patristične) temelje in vire, do česar pa je lahko prišlo zlasti po zaslugi velikega napredka biblične znanosti ter ponovne, bolj zgodovinske in aplikativne interpretacije sveto-pisemskih tekstov.

² DS 150. To veroizpoved, ki jo je sprejel cerkveni zbor v Carigradu leta 381, je uradno potrdil tridentinski koncil (prim. DS 1862-1870).

– gre za moment Božjega odrešenjskega delovanja »v prid ljudi«, ki ga tako lahko splošno označimo kot odreševanje človeškega rodu in odreševanje posameznika.

Potemtakem naj bi bila temeljna teološka dejavnost iskanje pravega pomena »odrešenja«. Kako razumemo »odrešenje«? Nauk o odrešenju predstavlja rdečo nit bibličnega oznanila, s tem pa tudi izvor in merilo vsakega teološkega prizadevanja in praktičnega krščanskega poskusa. Še bolj kot natančno poznavanje vsebine samega pojma pa se zdi v optiki te razprave pomembna človekova izkušnja, se pravi, kako doživlja človek odrešenje »na lastni koži«. Govorimo o pomenu eksistencialnega filozofsko-teološkega pogleda »od spodaj«.³ To je tudi način razmišljanja preprostega človeka, ki ni brez razlogov, čeprav jih ta večkrat ne zna pojasniti, še manj ustrezno teološko utemeljiti. Večina ljudi se namreč sprašuje, zakaj je življenje takšno, kot ga doživljajo, in kakšen je smisel njegovega dramatičnega poteka. O tem na poseben način pričujejo religiozni in ateistični »preroki«. V njihovih svetovnonazorsko sicer različnih pogledih namreč lahko najdemo neki skupni imenovalac. Eni in drugi se soočajo z navzočnostjo neke skrivnostne destruktivne sile – z navzočnostjo zla v svetu, ki v njihovi (bodisi religiozni ali ateistični) eksistencialni perspektivi ugovarja krščanskemu oznanilu o odrešenju in odrešenosti. Ta zadrega človeka, razpetega med poslušanje veselega oznanila o odrešenju in soočenega z resničnostjo zla ni le novodobna, ampak že tipično svetopisemska. Tudi Sveto pismo ob upoštevanju človeške eksistencialne problematike ne zaobide vprašanja zla.⁴

2. Krščansko oznanilo o odrešenju kot podlaga za soočenje s skrivnostjo zla

Božji poseg oziroma odrešenjsko izkušnjo označujejo različni biblični izrazi, med katerimi so najbolj pogosti: osvoboditev, opravičenje, zveličanje, pravičnost, mir, Božje kraljestvo, večno življenje, življenje v luči, Božje bivanje med ljudmi in v človeku, življenje v prijateljstvu z Bogom, ponovno

³ Po italijanskem teologemu »dal basso« za razliko od teologema »dall'alto«, ki predstavlja pot od božje k človeški resničnosti, od teoloških resnic k eksistenci. Pri prvem gre torej za induktivni, pri drugem pa za deduktivni teološki pristop.

Med številnimi deli, ki poudarjajo antropološki pomen, lahko izpostavimo ilustrativno delo J. Alfara, *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, Brescia 1991.

⁴ Pomislimo samo na življenjske in verske stiske svetopisemskega *Joba*, pa na filozofskega *Pridigarja*, *Knjigo psalmov*, *Knjigo pregovorov* in ostalo, zlasti modrostno biblično literaturo (prim. D. Cox, *Proverbs with an Introduction to Sapiential Books*, Wilmington 1982, posebej 58-66; J. A. Soggin, *Introduction to the Old Testament*, London 1989, 438-443; G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento I, Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*, Brescia 1972, 401-509).

stvarjenje, ponovno rojstvo. Pri tem je lahko poudarek na nosilcu odrešenjskega delovanja, t. j. na Jahveja v SZ ter na Boga Očeta prek Jezusa Kristusa in Svetega Duha (razodeti Sveti Trojici) v NZ (»tvorni vidik odrešenja«) ali na posledicah le-tega – tj. na odrešenosti sveta in ljudi (»trpni vidik odrešenja«).

Odrešenje je osrednje sporočilo Svetega pisma. To temeljno biblično sporočilo je tudi plod človekove zgodovinske izkušnje o Božjem delovanju, in sicer:

1. kot izkušnja izvoljenega ljudstva,
2. kot izkušnja sodobnikov učlovečenega Božjega Sina Jezusa Kristusa in
3. kot izkušnja občestva zbranega v moči Svetega Duha – prve Cerkve.

2.1. Odrešenje kot zgodovinska izkušnja izvoljenega ljudstva

Stara zaveza govori zlasti o Božjem odrešilnem delovanju v času (Izraelovega) ujetništva oziroma sužnosti. Sužnost je bilo namreč stanje, ki je simboliziralo ogroženost zaradi navzočnosti zla v najširšem pomenu besede.⁵ Lahko je kolektivna ali osebna, politična ali etična. Proces osvoboditve opisujejo simbolni modeli bibličnega časa in takratnih razmer. Na številnih mestih *Peteroknjžja* in v drugih starozaveznih knjigah pogosto srečamo odrešitelja kot osvoboditelja – odkupitelja, ki plača odkupnino za sužnja, oziroma kot nekoga, ki poplača dolgove (prim npr: 3 Mz 25,23-27, 47-49; 4 Mz 5,8; 1 Mz 20, 3-18; 1 Kr 16,11; Rt 2,20; 3,9 idr.). V takšni vlogi se v simboličnem pomenu pogosto pojavlja tudi Bog, ki sliši klice svojega ljudstva in se zanj zavzame z namenom, da ga osvobodi sužnosti, sovražnikov, malikov, smrti: »Jaz sem Gospod; izpeljem vas izpod tlake Egipčanov, rešim vas iz njihove sužnosti in vas osvobodim z iztegnjeno roko in z velikimi sodbami« (2 Mz 6,6; prim. 2 Mz 15,13; Iz 41,14; 43,1.14; 48,20; 51,10; Jer 31,11; Oz 13,14; Ps 69,19; 72,14; Job 19,25 idr.). To je najbolj značilno za obdobja ujetništev in izgnanstev: »Dobro sem videl stisko svojega ljudstva, ki je v Egiptu, in slišal, kako vpije zaradi priganjačev; da, poznam njegove bolečine. Zato sem stopil dol, da ga rešim iz rok Egipčanov in ga popeljem iz te dežele v lepo in širno deželo, v deželo, v kateri se cedita mleko in med ... In zdaj, glej, je prišlo vpitje Izraelovih sinov do mene in videl sem tudi, kako jih Egipčani zatirajo« (2 Mz 3,7-9).⁶

⁵ Uporaba tega pojma je simbolična in je ne smemo vedno zamenjati s sužnostjo, ki je bila takrat še izraz družbenih odnosov, ki niso bili nujno v povezavi z izkoriščanjem in s suženjstvom, kot ga razumemo danes (prim. tudi B. Gilléron, *Schiavo*, v: *Lessico dei termini biblici*, Torino 1992, 244-245).

⁶ Za dopolnitev seznama preostalih svetopisemskih navedkov za to temo prim. tudi B. Gilléron, *Redimere*, v: n. d., 213-215.

Odrešenje zaznamuje Božja naklonjenost in navzočnost v konkretni zgodovini oziroma v življenju posameznika, ki živi v svojem zgodovinskem okolju. Ravno dejavna navzočnost Boga v zgodovini preoblikuje resničnost, ki postaja resničen »šalom« – mir, o katerem so govorili zlasti preroki, le da ima ta biblični pojem bogatejšo vsebino od »miru« v današnji običajni rabi. »Šalom« ni le odsotnost vojne, kot bi mir pomensko osiromašeno definirali danes, ampak gre za blaginjo v najširšem pomenu besede: materialna blaginja, zdravje, osebna integriteta, ravnovesje in neokrnjenost, harmonija v odnosih, gotovost, sprava, pravičnost – skratka stanje, v katerem lahko človek zaživi v polnosti (prim. Iz 48, 18.22: 52,7; 57,21; Jer 16,5; 20, 10; 29,7.11; 1Sam 7,4; Ps 41,10 idr.).⁷

Z drugimi besedami bi uresničeni »šalom« lahko pomenil tudi stanje popolne odsotnosti zla. Božja navzočnost izključuje navzočnost zla. Stanje, ki označuje »šalom«, se zdi kot nek odmev hrepenenja po izgubljenem Raju v človeškem srcu. Je kot nostalgija po nečem dobro poznanem, obljubljenem, že od vsega začetka položenem v človekovo naravo. Človek se v njem počuti tako rekoč »doma«. Biblični človek je poznal trenutke ali tudi daljša obdobja, ki so ga spominjali na stanje odrešenja in v njihovi luči razumel in živel tudi obdobja kriz in nesreč. »Šalom« ne izrazi le razsežnosti odrešenja, ampak tudi, kako se soočiti z mračno in grozečo stvarnostjo zla. V Novi zavezi ga prepoznamo v Jezusovih besedah o »Božjem kraljestvu«. Kljub negativnim zgodovinskim izkušnjam, kljub razočaranjem, je Izraelec v zaupanju v svojega Boga – zmagovalca nad zlom, začel izražati »šalom«, če že ne vedno v zgodovinski (obdobja izgnanstva, vojn in drugih narodovih ali osebnih nesreč), pa v mesijanski in eshatološki govorici.

2.2. Odrešenje kot izkušnja Kristusovih sodobnikov

Sodobniki prepoznajo Jezusa iz Nazareta na začetku njegovega javnega delovanja kot glasnika veselega oznanila o Božjem kraljestvu in obljubljenega Mesijo: »Čas se je dopolnil in Božje kraljestvo se je približalo« (Mr

⁷ Prim. C. Boff in L. Boff, *Introducing Liberation Theology*, Kent 1997, 90; prim. tudi B. Gilléron, *Pace*, v: n. d., 168-169.

V tej analizi zlasti družbeno angažirani teologi ne vidijo več le sociološke ali eksegetske novosti, ampak zlasti v nebo vpijoče dejstvo, s tem pa tudi obvezo za posameznega kristjana in Cerkev v celoti, da se dejavno prizadeva za vzpostavitev pravične in solidarne družbe v duhu Evangelija: »»Šalom« pomeni dejansko celotnost življenja, od koder izvira tudi zahteva, da bi vzpostavili stanje pravičnosti in miru. Zato se solidarnost na temelju evangelijskih vrednot odpira na neki način vsakemu prizadevanju, da bi ustvarili pristno bratstvo in pravičnost« (G. Gutiérrez, *Guardare lontano*, *Introduzione alla nuova edizione*, v: *Teologia della liberazione, Prospettive, Edizione rivista e corretta con una nuova introduzione Guardare lontano*, Brescia 1992, 26).

1,15). Besede njegovega oznanila pa so spremljala tudi dela – znamenja Božje navzočnosti in zmage nad zlom na različnih ravneh: ozdravljenja, obujanje mrtvih, odpuščanje grehov, oblast nad demonskimi in kozmičnimi silami idr. Jezus se je zavzemal za človeka dostojno življenje, za osvoboditev zatiranih, ranjenih in grešnih.⁸

Znamenja odrešenja in potrditev oznanila o Božjem kraljestvu so bila za Jezusove sodobnike najprej ozdravljenja najrazličnejših bolezni, telesnih in duševnih motenj ter obujanja mrtvih: »Učil je po njihovih shodnicah in oznanjal evangelij kraljestva. Ozdravljaj je vsakovrstne bolezni in vsakovrstne slabosti med ljudstvom ... Prinesli so k njemu vse bolnike, ki so jih mučile različne bolezni in nadloge, tudi obsedene, božjastne in hrome, in jih je ozdravil« (Mt 4, 23-24; prim. Mr 6,55-56; Lk 7,11-17; Jn 11,1-43 idr.). Podrobne opise različnih ozdravljenj hromih, gobavcev, slepih, krvavečih, božjastnih in drugih telesno prizadetih srečamo zlasti v Lukovem evangeliju.⁹ Jezus pa se je pokazal tudi kot tisti, ki ima oblast nad demoni in hudimi duhovi: »Ko se je zvečerilo, so privedli k njemu veliko obsedenih. Z besedo je izgnal duhove« (Mt 8,16; prim tudi Mr 1,21-28; Lk 8,26-39). Med svojimi sodobniki je vzbujal začudenje, osuplost in tudi jezo, ker se je družil z grešniki in odpuščal njihove grehe (prim. Lk 7,36-50; Jn 8,3-11). Pokazal se je tudi kot tisti, ki obvladuje naravne in kozmične sile: pomiril je vihar, spremenil vodo v vino, pomnožil kruh in ribi, hodil po vodi, in ne nazadnje vstal od mrtvih.

V Jezusovem nauku in delovanju se kaže odrešenje kot kompleksna resničnost, ki obsega vse ravni človeškega življenja. Naslovljenec njegovega delovanja je bil posameznik v konkretnem osebnem in družbenem položaju. Toda zgodovinske izkušnje in stanje današnjega sveta kažejo, da Jezus ni razrešil vseh problemov, ni ozdravil vseh ljudi, ni izgnal demonov iz vseh obsedenih, ni zatrl vse nepravčnosti v svetu, ni obudil vseh umrlih, ni odpravil vsega trpljenja, nasilja in krivic. Ni storil vsega, kar bi po neki naivni človeški logiki od Mesija pričakovali. Težave z razumevanjem Jezusovega oznanila in del so imeli že njegovi sodobniki, med njimi zlasti razne nacionalistično usmerjene skupine, ki so pričakovale političnega Mesijo – Mesijo učinkov in interesov, kot npr. skupina t. i. »zelotov« – gorečnikov.

⁸ Prim. G. O'Collins, *Gesù oggi*, Milano 1993, 196-209.

⁹ Zanimivo je, da ima izraz za odrešenje v latinščini, ki je dala teologiji skozi zgodovino poseben pečat, svoj koren ravno v besedi zdravje (lat. *salus*, - *tis*). Vidik Odrešenika-Zdravnika in ustrezen besednjak je še najbolj izrazit v evangelijskem poročilu evangelista Luka, verjetno tudi zato, ker naj bi bil v skladu s tradicijo avtor tretjega evangelija po poklicu zdravnik (prim. *Introduzione al nuovo testamento, L'annuncio del vangelo* [ur. A. George in P. Grelot], Roma 1990, 127-130; F. Rozman, *Svetopisemske osnove*, Ljubljana 1992, 143-145).

2.3. Odrešenje kot izkušnja prve Cerkve

Sveti Duh, ki je po Jezusovem vnebohodu poslan zbranim učencem, ponovno oživi obljube o Božjem kraljestvu. Poleg tega tudi pokaže, da je odrešenje predvsem nov status posameznika, neka nova identiteta, neko nova mentaliteta (metanoia), ki prinaša tudi empirično preverljive učinke. Govorimo lahko o novem, ponovno ustvarjenem človeku, o deleženju Božjega življenja (božanskosti), o Božji posvojitvi človeka (Božji otrok, posinovljenec), če se izražamo v terminih pavlinske teologije, in o ponovno rojenem človeku, o življenju v luči, če uporabimo nekaj tipičnih janezovskih izrazov.¹⁰ Vera v Kristusa, umrlega in od mrtvih vstalega, se javno izrazi s krstom, ki postane na neki način pečat odrešenja.

Problematika fizičnega in kozmičnega zla se je prestavila v eshatološko dimenzijo. V luči odrešenja naj bi se človek tudi spoprijel s težavami in trpljenjem vsakdanjega življenja. Odrešenja ne razume več le v okvirih starozaveznega pojma »šalom«, ampak kot novo kvaliteto odnosa med Bogom in človekom, kot klic, da postane človek služabnik odrešenja. Zemeljsko življenje postane tako področje napetosti med »že« in »še ne«.¹¹

Odrešenje Jezusa Kristusa se je vedno razumelo kot univerzalno, tj. »... za vsakogar ...« (Heb 2,9) in »... za ves svet ...« (1 Jn 2,2), pa naj ga razumemo kot začetek dovršitve v eshatološki perspektivi ali kot izvršeno po Bogu-človeku v inkarnacijski perspektivi¹² in kot, kvalitativno gledano, dokončno in popolno, tudi če v zemeljskih okoliščinah še ni popolnoma uresničeno: »Človeštvo je – na objektivni ravni – nepreklicno odrešeno. Preostaja le še, da bi vsi ljudje postali deležni tega, kar je bilo enkrat za vselej uresničeno v Kristusu; vsak človek pa odloča o smislu svoje lastne eksistence in svoje lastne večnosti, in sicer s sprejemanjem ali z odklanjanjem te, v zgodovini se uresničujejoče skrivnosti odrešenja«.¹³

Krščansko sporočilo o odrešenju se osredotoča na osebi Jezusa Kristusa kot edinega in dokončnega Odrešenika in kot enega izmed nas ljudi. Tega, kar lahko reče kristjan o svoji odrešenosti, ne more izreči kot zunanji opazovalec, ampak kot Božji prijatelj. Bog je navzoč v njegovih naporih, trpljenju, stiskah, strahovih, padcih, v vsej življenjski tragiki in nesmislih zemeljskega vsakdana. Veselemu krščanskemu oznanilu navkljub pa ostaja še vedno izkušnja naše vsakdanje konkretnosti in pa vprašanje, zakaj in po čigavi volji je zlo (še vedno) navzoče sredi našega sveta kot izraz neodrešenosti in kot grožnja človekovi eksistenci.

¹⁰ Prim. Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo, Lo Spirito come vita*, Brescia 1989, 104-109; E. Schillebeeckx, *Il Cristo, Storia di una nuova prassi*, Brescia 1980, 545-554.

¹¹ Prim. A. Nitrola, *Escatologia*, Casale Monferrato 1992, 91-94.

¹² Prim. G. O'Collins, n. d., 250ss.

¹³ C. Rocchetta, *I sacramenti della fede*, Bologna 1993, 37.

3. Navzočnost zla v svetu kot ugovor krščanskemu oznanilu o odrešenju

Za krščansko oznanilo o odrešenju je zlo dejansko samo druga beseda za »ne-odrešenje« oziroma za neodrešenost. Zdi se, da tudi konkretna izkušnja bližine te mračne in destruktivne stvarnosti ugovarja krščanskemu oznanilu. Še toliko bolj je to očitno v primerih, ko človek doživlja zlo celo kot v njegovem trenutnem položaju prevladujočo silo v svetu.

Za nevernega človeka je navzočnost zla vir ogorčenja nad nekim »bogom« vernih, ki to dopušča, in eden glavnih razlogov za nevero. Gre za t. i. »ateizem iz protesta«. ¹⁴ Takšno radikalno zavrnitev lahko povzroči verjetno samo podoba Boga, ki ga pozna krščanstvo, t. j. podoba Boga-Ljubezn. Obljube krščanskega oznanila so dejansko velike. Pa tudi vera v Boga, ki je Ljubezen je zelo zahtevna. Uničevalna prisotnost zla lahko stre in zagreni ne le ošabnega ali pokvarjenega, ampak tudi iskrenega človeka, da ni več sposoben sprejeti ljubezni in verjeti v neko »novo utopijo«. Zgodi se, da človek obsodi Boga in se Bog tako znajde »na zatožni klopi«. ¹⁵ Ko človek zavrne dobrega Boga ljubezni, se znajde v kaotičnosti relativizma in nesmisla ali v začaranem krogu dualizma, ki v poskusu miselnega ravnovesja dobrega in zla, zlo celo pobožanstvi. S tem vprašanjem se je v preteklosti ukvarjala zlasti teodiceja, ki opravičuje Boga zaradi navzočnosti zla v svetu. ¹⁶ Danes prevladuje prepričanje, da je to vprašanje širše in da zahteva kompleksnejši interdisciplinarni (antropološki, religiološki, etični, teološki, mistični) pristop. ¹⁷

Če je navzočnost zla za nevernega razlog za pohujšanje, ostaja za vernika, ki ima izkušnjo osebnega Boga in živi z Njim v odnosu, predvsem

¹⁴ Za francoskega eksistencialističnega filozofa in pisatelja Alberta Camusa je vzrok, da v Boga ne more verovati, svet, v katerem trpijo in umirajo nedolžni otroci. Tudi *Bratje Karamazovi* Fjodorja Mihajloviča Dostojevskega nam predstavljajo z Ivanom lik upornika proti svetu in Bogu, po mnenju katerega bi bilo Bogu, ki je ustvaril takšen svet, kot se ob manifestacijah zla kaže, najbolje vrniti vstopnico za življenje. Marksistični filozof Ernst Bloch govori proti teizmu o Bogu kot o »onstran«, kjer ne eksistira noben človek (prim. J. O'Donnell, *The Mystery of the Triune God*, London 1992, 1-16; prim. tudi J. Moltmann, *The Experiment of Hope*, Philadelphia, 1975, 2; E. Jungel, *Keine Menschlosigkeit Gottes, Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus*, v: *Evangelische Theologie* 31 (1971), 376-390).

¹⁵ Prim. C. S. Lewis, *God in the Dock*, London 1979, 95-101.

¹⁶ Z namenom, da bi dokazal, da je vera v Boga združljiva s navzočnostjo zla v svetu oziroma da zaradi zla nimamo pravice dvomiti v Božjo pravičnost, je prvo teodicejo napisal nemški znanstvenik in filozof Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) (prim. A. Stres, *Človek in njegov Bog, Filozofska teologija*, Celje 1994, 10ss; B. Mondin, *Teodicea*, v: *Dizionario enciclopedico di filosofia, teologia e morale*, Milano 1989, 747-749).

¹⁷ Prim. B. Mondin, prav tam, 749.

skrivnost.¹⁸ Tudi kristjan kot človek ostane za to občutljiv. V trenutkih izkustva neodrešenosti poleg teološkega dvoma, da ni odrešen ne svet ne človek sam, tudi za kristjana vedno ostane véliki eksistencialni »zakaj«: »Zakaj je doletelo to ravno mene?« Tudi on se sprašuje o razlogih za obstoj zla, ki ga izkuša na sebi in v sebi in ki ovira uresničitev njegovega odnosa z Bogom in s soljudmi, prek tega pa tudi odnosa do samega sebe. Sprašuje se po njegovem izvoru. Tako se tudi religiozen človek ne sprašuje le, kaj je bistvo odrešenja, ampak tudi po bistvu njegovega religioznega antipoda: po bistvu zla.

3.1. Fenomenologija zla: človekovo izkustvo »kakofanije« kot manifestacije neodrešenosti

Človek doživlja navzočnost in manifestacijo zla oziroma »kakofanijo«¹⁹ na svojem telesu in v duši (tako rekoč na svoji lastni »koži«), in sicer kot trpljenje, pa naj bo to fizično, psihično ali duhovno.

Zlo je za človekovo eksistenco, tako čutno kot duhovno, nekaj rušilnega, nekaj, kar prihaja od zunaj, prek dogodkov ali oseb, ali od znotraj, kot posledica človekove svobodne odločitve ali slabosti, kar potem postane destrukcija, osiromašenje njegovega življenja. V filozofskem in teološkem jeziku to lahko opredelimo kot fizično oziroma moralno zlo.²⁰ Slednje

¹⁸ Razlikovanje med »bogom filozofov« in »Bogom vere«, s tem pa tudi med razumskim (»logiko razuma«) in osebnim pristopom (»logiko srca«) pri spoznavanju in dojemanju Boga, se uveljavi po zaslugi francoskega misleca Blaisa Pascala. Do tega spoznanja, ki je popolnoma spremenilo njegovo razmišljanje in življenje, je prišel po mističnem srečanju z Bogom, ki ga je opisal v svojem »Pomniku« (v: B. Pascal, *Misli*, Celje 1986, 213-214; njegovo pojmovanje odnosa med vero in razumom predstavijo zlasti misli št. 268-282).

¹⁹ Izraz »kakofanija« – manifestirati se, dati se spoznati, razodeti se, kazati se) – manifestacija zla je termin, ki zelo spominja na izraze »hirofanija«, »kratofanija«, »teofanija«, ki jih uporablja eden najbolj cenjenih modernih klasičnih religiologov, predstavnik fenomenološke smeri Mircea Eliade za manifestacijo oziroma tudi za razodetje svetega kot izvora religije (prim. M. Eliade, *Die Religionen und das Heilige, Elemente der Religionsgeschichte*, Frankfurt am Main-Leipzig 1998, posebej prvo poglavje, 21-61). Ta izraz je v našem kontekstu zelo ustrezen in posrečen zaradi možne primerjave z znano Elaidejevo študijo, saj gre pri manifestaciji zla v svetu za podobne fenomenološke prvine, torej za neko neobvladljivo, presežno, skrivnostno, religiozno (ali v tem primeru bolj natančno rečeno »anti-religiozno«) dimenzijo v njeni pojavnosti.

²⁰ Podlago za takšno opredelitev imamo v še danes uporabni Leibnizovi razdelitvi zla na metafizično, fizično in moralno zlo. »Trpljenje v telesnem pomenu imenuje Leibniz fizično zlo. Sem sodi vse, kar zadeva človekovo zdravje, zunanje nesreče in navsezadnje tudi smrt. Moralno zlo imenuje človekovo moralno pomanjkljivost, se pravi to, kar navadno imenujemo greh. Metafizično zlo pa imenuje relativnost, omejenost in končnost vseh bitij. To metafizično zlo je zato seveda zlo samo v prenesenem pomenu besede. Ni zlo, če je človek omejen v svojih telesnih in duhovnih zmogljivostih, pač pa je ta omejenost tista osnova, zaradi katere prihaja do dejanskega moralnega in fizičnega zla.

poznamo tudi pod pojmom greh, ki pomeni neko prostovoljno odločitev človeka proti Bogu, proti njegovemu načrtu in volji in zato tudi odločitev v škodo sebe samega in v škodo njegovih bližnjih. Zgoraj je bil govor zlasti o fizičnem zlu kot vzroku za neuresničenje in trpljenje. Teologija pa je v zgodovini v svoji prednostni skrbi »za rešitev duše« pred človekovo telesno eksistenco bolj izpostavila resničnost greha in njegove posledice. Za teologa danes pa slednja ni aktualnejša od prve, kot se morda na prvi pogled zdi. Če je, kot smo izpostavili na začetku, naslovljenec krščanskega označila in posledično teologije človek, imata oba poudarka v teologiji svoje mesto. Oba se v zgodovini odrešenja usodno tičeta odnosa človeka z Bogom, Stvarnikom in Odrešenikom.

Do istega sklepa pridemo tudi, če še naprej nadaljujemo v bolj eksistencialno-filozofskem tonu, torej če presojamo vprašanje o zgodovini odrešenja vsakega izmed nas v že omenjeni perspektivi, »od spodaj«, če torej vzamemo za izhodišče človekov življenjski »Sitz im Leben«. Fizično in moralno zlo ogrožata našo eksistenco in zahtevata poseg od zunaj in neko razlago, ki nam bo povedala več od naše človeške logike. Da bi še enkrat opozorili na pomen resne teološke obravnave tudi v primeru fizičnega zla in trpljenja, si lahko priključimo v spomin samo Jezusovo zemeljsko delovanje. Jezus ni samo odpuščal grehov, ampak je odpravljal tudi druge človeške pomanjkljivosti in motnje. Bil je Zdravnik, ki je ljudi celovito ozdravljaj. Zato ne smemo podcenjevati fizičnega zla, tudi če je klasična teološka tradicija poudarila moralno zlo kot tisto resnično uničenje in pogubo človeka ter videla v njem njegov temelj in izvor. »Kakofanijo« ali, če to prevedemo v teološki jezik, »stanje neodrešenosti« srečujemo praktično na vseh ravneh bivanja, izpostavili pa bomo naslednja našemu izkustvu najbolj očitna in ogorčenje vzbujajoča področja manifestacije zla: kozmično, individualno in socialno.

3.2. Izkustvo neodrešenosti na kozmični ravni

Zlo, ki ga srečujemo na tej ravni bivanja, ni posledica človekovega greha, ampak je nekaj izven človekove aktivnosti in odgovornosti. Nekateri pojavi niso posledice kakega zmotnega, neodgovornega ali pokvarjenega

Zato je treba tudi reči, da moralno in fizično zlo nista nujna, je pa nujna njuna možnost, kajti ta možnost ni nič drugega kot tako imenovano metafizično zlo, se pravi končnost in omejenost tega sveta» (A. Stres, Človek in njegov Bog, 402). Pojem »fizično zlo« v nadaljnji uporabi bo torej sinonim za človekovo trpljenje, »moralno zlo« pa za greh.

*Še boljše terminološko rešitev pa nam ponuja nemški jezik. V delu (v nemškem originalu): A. Görres in K. Rahner, *Il male, Le risposte della psicoterapia e del cristianesimo*, Milano 1987 avtor (Görres) enkrat uporablja pojem »das Böse« za moralno zlo in drugič pojem »das Übel« za fizično.*

delovanja človeka do sebe, soljudi ali stvarstva. V njih se manifestira nepopolnost stvarjenja, neka pomanjkljivost na kozmični ravni, ki mogoče ne bi imela nobenega odmeva v skrivnostni igri vesolja, če ne bi ranila človeka. Kako elementarna nesreča še zdaleč ne more porušiti harmonije vesolja, včasih niti ne harmonije »zelenega planeta«, lahko pa ogrozi človeška življenje. Če naštejemo le nekaj primerov, bo jasno, da gre na tej ravni za nevarnost in grožnjo človeku. Gre za potrese, poplave, orkane, neozdravljive bolezni, za že od rojstva prizadete otroke idr.

Marsikdaj ti pojavi prizadenejo množico ljudi, zato nas prisilijo, da o njih veliko razmišljamo. Gre le za kako manjšo »napako« ob stvarjenju? Tudi če bi to lahko tako preprosto formulirali, bi bila ta resničnost v očeh večine ljudi vzrok za ogorčenje in protest: toliko človeških življenj v nevarnosti, številni tudi prikrajšani za možnost normalnega življenja, in to pogosto na krut način in brez možnosti izbire – otroci, mladi, odrasli, starejši. V nekem zgodovinskem trenutku se to preprosto zgodi. V tem primeru lahko govorimo o navzočnosti zla oziroma neodrešenosti, ki se manifestira kot uničujoča sila, nasprotna Božjemu načrtu, ki nikakor ne more biti v človekovo škodo. Lastno trpljenje ali trpljenje drugih žrtev, ki v solidarnosti z vsem človeštvom prizadene tudi posameznika, daje še dodatno težo znanim vprašanjem o izvoru zla in podobi Boga Stvarnika, saj je človek ob teh pojavih popolnoma brez krivde in odgovornosti. Tu ne moremo iskati vzroka ne v prekoračitvi meja s strani znanosti, kar je v moderni dobi pogost vzrok globalnih problemov, ne v zavednem ali nezavednem ravnanju proti Božjemu načrtu. Gre torej za človeško logiko popolnoma nerazumljive in nerazložljive pojave. Z eksistencialnega vidika ni to nič drugega kot absurd.

3.3. Izkustvo neodrešenosti na individualni ravni

Izkustvo zla na tem področju lahko delimo na dva dela:

1. na izkušnjo zla zunaj človeka (»ad extra«) in
2. na izkušnjo zla, izvirajočega iz človeka (»ad intra«).

Ko rečemo »ad extra«, imamo v mislih vse tisto, kar je nasprotno človekovi eksistenci in izvira od zunaj, kar torej ni posledica njegovega lastnega greha ali napake, je pa, za razliko od izkušnje na kozmični ravni, sad človekovega delovanja. Izvor tega je torej možno v večini primerov iskati v zmotni drži, naj bo ta zavestna, neodgovorna ali neodločna, torej v krivdi drugega. Vzrok tega zla (trpljenja drugega) je lahko tudi človeška omejenost in šibkost, npr. neznanje, nepozornost, utrujenost, nerodnost, ki je nenamerna. V tem drugem primeru ne moremo govoriti o popolni etični odgovornosti in pojav sploh ne bi delal težav našemu razmišljanju, če ne bi povzročil trpljenja in nekoga prikrajšal v njegovi eksistenci. Tudi tu naletimo na neko razumsko neobvladljivo situacijo, na slučaj-

nost, ki nas vodi k že znanim vprašanjem iz prejšnje točke. Z vidikom »ad extra« želimo omeniti tudi človekovo odgovornost za navzočnost zla in nedolžnost tistega, ki to zlo potem doživlja in tako postane žrtev. O tej vrsti od človeka povzročene zla, ki posredno prizadene nekoga poleg njegovega povzročitelja, bo obširneje spregovorila točka o zlu na socialni ravni.

O izkustvu zla, ki ga neposredno povzroča človek, pa govorimo z vidikom »ad intra«. Če je šlo primeru »ad extra« za posameznika kot nemočno in nedolžno žrtev zla, pa je le-ta v primeru »ad extra« v vlogi povzročitelja, nosilca neodrešenosti. Gre za notranji proces, za vpliv zla na človekovo svobodno voljo in razum, ki se manifestira kot destruktivna sila. Tu bi lahko vključili vso razpravo o grehu, ki je kot oblika zla filozofsko lažje razložljiva, saj je moralno zlo posledica človekovih zavestnih in svobodnih dejanj. V nadaljevanju se bomo bolj omejili na stvarnost, ki je z razpravo bolj neposredno povezana. Gre za človekovo splošno izkušnjo o samem sebi: razdeljenost v njem samem, osebnostno neintegriteto, ki ponovno prikličje v spomin tudi vprašanje o človekovi (ne)odrešenosti. Na novo se torej zaostri vprašanje o navzočnosti zla v primeru krščenega, tj. po krščanskem nauku novega človeka. Spet smo pred novim primerom pohujšanja, pred novim potencialnim ugovorom krščanskemu oznanilu o odrešenju zaradi navzočnosti zla.

Klasična teološko izročilo obravnava to vprašanje kot poželjivost (*»concupiscentia«*). Tematiko so obravnavali tudi nekateri koncili, npr. tridentinski in 2. vatikanski. Tridentinski koncil se je s tem problemom ukvarjal na peti seji znotraj razprave o izvirnem grehu.²¹ Vprašanje, ki se je udeležencem koncila zastavljalo, je bilo, zakaj ostaja to neurejeno stanje v človeku tudi po krstu? Krst naj bi po krščanskem nauku skupaj z vsemi grehi do korenin odvezal (odpustil), ne le »postrgal« (lat. *radi*),²² tudi to človekovo slabost, katere izvor se tradicionalno pripisuje posledicam upora prvega človeka Bogu. Iz koncilskega sporočila lahko razberemo, da krst vsekakor izbriše vse grehe. Potrdi pa tudi obstoj poželjivosti po krstu. Ta sama po sebi še ni greh, kot bi lahko včasih razumeli apostola Pavla (npr. Rim 6,12-15), ampak *»ex peccato est et ad peccatum inclinat«* (»iz greha izhaja in v greh nagiba«). V skladu s koncilom je grešno nagnjenje ostalo za človekov »duhovni boj« (lat. *ad agonem*) in ne more škodovati tistemu, ki vanj ne privoli in se mu s pomočjo Kristusove milosti pogumno upirajo.²³

Spet pa se ne da odgovoriti, zakaj je tako. Lahko pa opišemo, kar nas v eksistencialno-antropološki perspektivi zanima, tj. podobo od zla ranje-

²¹ Prim. *»Decretum de peccato originali«* (DS 1510-1516).

²² Prim. DS 1510-1516.

²³ Prim. DS 1515; KKC 405, 407.

nega človeka. Gre za stanje, ki ga človek doživlja, kot je formuliral tudi tridentinski koncil, kot nagnjenost (inklinacijo) človeka h grehu, kot »*nagnjenost k slabemu in potopljenost v tako številne nesreče*«, ki zahteva trd boj in stalno čuječnost, in tudi, kot zasledimo v pastoralni konstituciji *Gaudium et spes* 2. vatikanskega koncila, kot »*dramatičen boj med dobrim in zlim, med lučjo in temo*«, kot »*temeljno neravnovesje, ki ima svoje korenine v človekovem srcu*«. ²⁴ »Tako [človek] v samem sebi trpi razdvojenost, iz katere izvirajo tudi tako številni in tolikšni razdori v družbi«. ²⁵

3.4. Izkustvo neodrešenosti na družbeni ravni

Ko govorimo o zlu, ki vlada svetu, običajno nimamo v mislih zla niti na kozmični niti na individualni ravni, ampak predvsem njegovo družbeno razsežnost. Zlo, ki ga v tem primeru povzroča človek kot izraz poželjivosti in napačne rabe (zlo-rabe) svoje svobode (»svobodnjajstva«), škoduje zlasti odnosom znotraj človeške skupnosti (družbena dimenzija) in tudi našemu življenjskemu prostoru (ekološka dimenzija). Obe dimenziji sta predmet zanimanja in raziskovanja zlasti v zadnjem obdobju, sta tako rekoč moderna problema, ki dobivata vse bolj globalne razsežnosti. V zvezi z našim življenjskim okoljem se vse bolj dviga glas okoljevarstvenikov kot močno priporočilo, naj bo uporaba z vajeti uhajajoče tehnike bolj odgovorna in pravno določena, če nočemo uničiti življenja na našem planetu in s tem ogroziti obstoja človeške vrste. Zaradi potencialnih katastrofalnih posledic pa tudi zaradi samega odnosa Boga do stvarstva (misterij stvarjenja pa tudi misterij učlovečenja) ima ekološki problem poleg etične tudi teološko razsežnost. ²⁶

Neodrešenost se na poseben način kaže v neodrešenih medčloveških odnosih, ki povzročajo toliko gorja v celotni zgodovini, kar se v moderni dobi, paradoksalno, še stopnjuje. Gre za greh človeka proti človeku. V svetopisemski pripovedi o Kajnu in Abelu se zlom človeške solidarnosti razlaga kot neposredno posledico porušenega odnosa človeka z Bogom (prim. 1Mz 3-4). Človek postane na ta način aktivni nosilec zla in hkrati njegova žrtev. Tako so spodkopani temeljni odnosi ljubezni do bližnjega in pravičnosti, ki so spet očitno znamenje neodrešenosti; ta prodira tudi v družbene strukture in institucije ter tako vključuje posameznike in skupine v držah, ki nasprotujejo Božjemu načrtu. Govorimo lahko o ti. »struk-

²⁴ GS 13, 10.

²⁵ GS 10; prim. 37. Dokument se sklicuje tudi na Pavlove besede: »*!...! ne delam namreč tega, kar hočem, temveč počenjam tisto, kar sovražim*« (Rim 7,15).

²⁶ Prim. A. Auer, *Etica del ambiente, Un contributo teologico al dibattito ecologico*, Brescia 1988; A. T. Hennelly, *Liberation Theologies, The Global Pursuit of Justice*, Connecticut 1997, 265-299; Jürgen Moltmann, *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God*, San Francisco 1985.

turnem zlu« ali tudi o »grešnih družbenih strukturah«, ²⁷ in sicer »ne da bi posameznika razbremenili od njegove osebne odgovornosti, ampak da bi bolj jasno izrazili strukturno dimenzijo človeške nepravčnosti, kot se dandanes uresničuje v nespoštovanju pravic človeka in narodov. Vendar pa je tudi družbeni greh posledica moralno napačne uporabe svobode in negiranje stvarjenjske odvisnosti od Boga«. ²⁸ Opisano situacijo bi težko poistovetili z bibličnim mesijanskim kraljestvom pravičnosti, miru, ljubezni, bratstva, sloge, solidarnosti, enakosti med vsemi ljudmi, v spoštovanju posameznikovega dostojanstva in pravic. Na naši zemeljski obli se, vsaj tako se zdi, pred in po Kristusu nadaljuje zmaga zla in njegove logike: sovraštva, vojn, različnih oblik nasilja, nepravčnosti, egoizma ter gospostvo njegovih krivičnih struktur: diskriminacije, revščine, obubožanja, izkoriščanja, zatiranja, narkomanije, prostitucije, pornografije idr. Skupnosti ljudi in različnih narodov so žrtve rivalstva in bojov med različnimi družbenimi razredi, kastami in rasami. ²⁹

To zlo, ki ga povzroča človek človeku, vedno znova izzove novo zlo, ki se širi kot epidemična bolezen. Človek beži pred njo v iluzije, ki pa so le nova začasna laž. Še več, ta beg razočaranega človeka predstavlja plodna tla za druge oblike zla, ki jih znajo v današnjem času dobro podpirati in izkoristiti mediji in kovači tistega dobička, ki zahteva svoj razčlovečujoči davek. Možna in pričakovana reakcija človeka na to bi bil boj z vsemi razpoložljivimi človeškimi močmi proti tem strukturam, kar pa se lahko vedno znova konča v novih pasteh zla, kot npr. dokazujejo mnogi revolucionarni poskusi v zgodovini.

In kaj ima s tem v zvezi povedati teologija? Tradicionalni krščanski nauk uči, da bomo dokončno uresničenje Božjega kraljestva miru in pravičnosti in s tem dokončni poraz zla dosegli šele v eshatološkem dogodku ob koncu časov. Vendar niti vsi teologi ne soglašajo s to, navidez pasivno in svetobežno držo. Številni sledijo sodobnim teološkim tokovom, katerih relevantnost je potrdil tudi 2. vatikanski koncil. S kritično netradicionalno metodo (»zgodovinsko-kritični« in še bolj ti. »kontekstualni pristopi« ³⁰) pri herme-

²⁷ Prim. *Sollicitudo rei socialis* 36-38; *Reconciliatio et paenitentia* 16; prim. tudi C. Boff in L. Boff, *Introducing Liberation Theology*, 62.

²⁸ G. Höver, *Colpa/Peccato*, v: *Nuovo Dizionario delle Religioni*, Milano 1993, 139.

²⁹ Prim. S. A. Panimolle, *Regno di Dio*, v: *Nuovo Dizionario della Teologia biblica*, Milano 1991, 1321.

³⁰ Med »kontekstualne pristope« ponavadi uvrščajo zlasti osvobodilni in feministični pristop (prim. Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano 1993, zlasti str. 57-62 (slov. izdaja: Papeška biblična komisija, *Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi*, Ljubljana 2000, zlasti 51-56), čeprav gre v bistvu za metodo vseh osvobodilnih in emancipativnih teologij.

»Kontekstualni pristopi« za razliko od drugih bolj poudarjajo odvisnost razlage teksta od trenutne miselnosti in problematike, torej od realnosti, ki jo živi občestvo vernih, ki Sveto pismo bere. Gre torej za branje in interpretiranje teksta v luči (lahko rečemo

nevtiki in aktualizaciji Svetega pisma (»tradicionalni« pristop se jim je zdel namreč preveč »individualističen, privatističen, intimističen in spekulativen«) bolj poudarijo medosebno, socialno, politično, praktično dimenzijo, torej realno družbeno-ekonomsko stanje ljudi kot naslovljencev evangeljskega oznanila. Na podlagi tega predlagajo »več kot zgolj kontemplativno držo, to je neko praktično dejavnost, s katero bi posegli v ekonomsko, politično in družbeno stvarnost, v njej odpravili zle, krivične in zatiralne strukture in tako vnesli klice Božjega kraljestva«. ³¹ Vendar pa obstajajo različno oblike in stopnje tega kritičnega pristopa, od bolj zmernih pacifističnih pa do skrajno revolucionarnih, ki v stiku z marksističnimi pogledi, če bi bilo za doseg njihovega cilja treba, ne izključujejo niti nujnosti uporabe nasilja. V teh modernih teoloških težnjah, ki jih poznamo v Evropi bolj pod imenom »politična teologija« (njeni vidnejši predstavniki: Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann, Harvey Cox idr.), lahko iščemo tudi nastavke in usmeritve »teologije osvoboditve« (z začetniki: Peruancem Gustavom Gutiérrerezom in Brazilci Leonardom in Clodovisom Boffom in Hugom Assmannom), ki se je pojavila in doživela največji odmev v začetku sedemdesetih let v deželah Tretjega sveta, tj. v svetu številnih ubogih, izkoriščanih in zatiranih. S posebnim ozirom na družbeno-politični položaj v Latinski Ameriki – kjer tudi v modernem času vladajo zatiralske kulturne razmere in politične strukture ter kot posledica izkoriščanje, revščina, nepravilnost, kar je v kričečem nasprotju z evangeljskim oznanilom – razvije teologija osvoboditve ti. »teologijo ubogih« in s svojim kritičnim glasom poziva in izziva vesoljno Cerkev in posameznega kristjana, da do tega zavzameta svoje stališče. S tem, da vzame za svoje izhodišče realno družbeno-ekonomsko stanje ljudi (z njihovimi potrebami in s trpljenjem), katerim je Evangelij namenjen (torej z aplikacijo teološke metode »od spodaj« in »kontekstualnim pristopom« pri hermenevtiki Svetega pisma),

tudi iz) konkretnega »kon-teksta« oziroma iz zakoreninjenosti občestva v njihov specifični življenjski »Sitz im Leben«. V svojih delih na ta način različni eksegeti dodajajo nove vidike, ki bolj ustrezajo določenim, do zdaj ne dovolj upoštevanim sodobnim miselnim tokovom, kar je gotovo prispevek tega pristopa, vendar pa morajo biti le-ti seveda v skladu z znanstveno-kritičnimi eksegetskimi merili. Pri takšnem pristopu obstaja namreč nevarnost, da bi bralec (občestvo) hote ali nehote dajal(o) prednost nekaterim subjektivnim ali zgolj v lastno resničnost in v ta svet zazrtim vidikom in spregledal(o) ostale. Več o tem tudi J. Pixley, *Die Lektüre der Bibel in der Theologie der Befreiung*, v: *Befreiungstheologie, Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft II* Šur. R. Fornet-Betancourt], Mainz 1997, 161-183; J. Konings, *Die neue Art der Bibellektüre in Lateinamerika nach dem II. Vatikanum*, v: *Befreiungstheologie I*, 62-69; G. West, *The Bible and the poor: a new way of doing theology*, v: *The Cambridge Companion to Liberation Theology* Šur. C. Rowland], Cambridge UK, 1999, 129-152; C. Rowland in M. Corner, *Liberating Exegesis, The Challenge of Liberation Theology to Biblical Studies*, London 1990.

³¹ B. Mondin, *Teologia politica*, v: n. d., 755-756.

obravnava družbeno-politično dimenzijo kot konstitutivno in integralno antropološko dimenzijo, ki je tudi potrebna odrešenja.

Da bi bilo odrešenje človeka zares celovito in popolno, vidijo novejša teološka gibanja v Kristusu predvsem osvoboditelja od družbenega greha, ki zaradi svoje strukturalnosti in institucionaliziranosti po njihovem mnenju predstavlja zlo par excellence in s tem najvišjo grožnjo življenju. Trdijo namreč, da evangelijsko spreobrnjenje (»metanoia«) ne zahteva le spreobrnjenja srca, ampak tudi »družbeno spreobrnjenje«, torej prakso, angažma, boj za preobrazbo družbe in osvoboditev družbenih struktur vse do evangelijskega ideala »kraljestva«, ki tako ne bi moglo več predstavljati podlage za grešne vzorce vedenja, tj. možnosti za razširitev zla.³² Zato po besedah Gustava Gutiérreza, enega od protagonistov teologije osvoboditve, »*boj proti revščini in izkoriščanju ter ustvarjanje neke pravične družbe že pomeni vključitev v gibanje odrešenja, vključitev na pot proti njegovi polni izpolnitvi. Konkretno pa vse to pomeni, da izgradnja zemeljskega sveta ni le neka preprosta stopnja »humanizacije« ali »pred-evangelizacije«, kot se je še pred nekaj leti govorilo v teologiji. Pomeni namreč postavitev v odrešilni proces, ki zaobjema celotnega človeka in celotno zgodovino človeštva.*»³³

4. Izvor in bistvo zla

Potem ko smo predstavili, kako se zlo (neodrešenost) manifestira v svetu in kakšni so njegovi destruktivni in za človeka boleči učinki ter tudi nekatere reakcije na prisotnost zla v svetu, ali z drugimi besedami, ko smo predstavili človekovo izkušnjo sveta, v skladu s katero lahko razmišljamo o stanju nepopolne odrešenosti na zgodovinski ravni, zdaj prehajamo še k vprašanju, ki je v fenomenološkem delu stalo v ozadju razmišljanja, to je k vprašanju o izvoru in bistvu te skrivnostne stvarnosti: »*Problem zla, vprašanje njegovega izvora, njegovega vzroka, njegovega bistva in vpliva, njegove manifestacije in zmage nad njim in njegovega preseganja je star kot zgodovina človeštva. Poskusi, da bi osvetlili skrivnost zla in hudobije v svetu, se vrstijo v pravljičah, mitih in obredih različnih ljudstev, v umetnosti, religiji, teologiji, filozofiji, psihologiji in družbenopolitičnem delovanju. Različne družbe in kulture se razlikujejo po svojih izkušnjah, poimenovanjih in poskusih, da bi zlo premagali, tako da je problem zla v svoji kompleksnosti določen z različnimi pojavi specifičnega družbenokulturnega prostora.*»³⁴

³² C. Boff in L. Boff, n. d., 62.

³³ G. Gutiérrez, *Teologia della liberazione, Prospettive, Edizione rivista e corretta con una nuova introduzione Guardare lontano*, 161.

³⁴ P. Parusel, *Dualismo*, v: *Nuovo Dizionario delle Religioni*, 273.

Po tej splošni označbi se bomo torej takoj omejili na naš konkretni, današnji evropski družbeno-kulturni prostor, ki, kar lahko še vedno trdimo, korenini v antično grški kulturi, pa tudi v biblično-krščanski miselnosti. Že v predhodni analizi je bilo dovolj jasno vidno, da vprašanje zla presega zgolj eksistencialno-antropološko problematiko in se s človekovega gledišča (najsi bo to »ad intra« ali »ad extra«) kaže in izkuša tudi kot od njega drugačna, neodvisna stvarnost oziroma kot nekaj, kar ne sodi bistveno k človekovi naravi. Z antropološkim pogledom še nismo dokazali, ali lahko zlo obravnavamo tudi kot samostojno, samo v sebi stoječo resničnost.

4.1. Dualizem: zadovoljiva razlaga stvarnosti zla?

Trditev, da je naša zemlja prizorišče boja med silami dobrega in zla, se zdi na prvi pogled najbolj splošna in verjetna, zato jo predstavljamo kot prvi možni odgovor. Prisotnost dveh principov, ki sta v medsebojni odvisnosti in pogosto postavljena nasproti eden drugemu, tvori temelj različnih mitologij, religioznih nauk in tokov. »*Ta dihotomija ima lahko svoj izvor v opazovanju naravnih antitetičnih pojavov, kot so svetloba in tema, naravna členitev sveta na nebo in zemljo, ali v zvezi s človekom v polarnosti ženskega in moškega, v ločitvi telesa in duha in v etičnem nasprotju med dobrim in zlim*«. ³⁵ Vpliv tega mišljenja je verjetno, čeprav je to težko prepričljivo dokumentirati, preko perzijske religije dosegel tudi Sveto pismo, še bolj pa apokaliptično in qumransko medzavezno literaturo, krščansko gnozo in nekatere predstavnike patristike ter tako kasneje zaznamoval zlasti ljudsko krščansko pobožnost in mišljenje kakor tudi krščansko teološko izročilo. Za razliko od perzijskega absolutnega dualizma pa gre v krščanskem primeru za nek »omejen dualizem«, pri katerem imamo res dve strani, ki sta v medsebojni odvisnosti in hkrati v stalnem boju, vendar pa to dogajanje ni nikoli brez nadzora s strani Boga, ki je ustvaril nebo in zemljo, torej celotno vesolje in je gospodar nad vsem. Iz tega sledi, da je v boju med dobrim in zlom izključena kakršnakoli možnost, da bi enakovredno postavljali zlo na isto raven kot Boga, kot je tudi izključen vsakršen sum oziroma namig o sobivanju dveh principov v Bogu samem. ³⁶

³⁵ P. Parusel, *Dualismo*, v: *Nuovo Dizionario delle Religioni*, 273.

³⁶ Prim. B. Marconcini, A. Amato, C. Roccheta, M. Fiori, *Angeli e demoni. Il dramma della storia tra bene e il male*, Bologna 1992, 256-261. To spominja na logiko (novo)platonističnega filozofskega dualizma, ki je v zvezi z vprašanjem zla močno zaznamoval nekatere vidnejše krščanske mislece, na primer Dionizija Psevdo-Areopagita in pa zlasti Avgušтина vse do sholastike. Zlo in dobro v skladu s to platonsko-krščansko tradicijo nikoli nista enakovredna, saj je zlo le »*privatio boni*« – pomanjkanje dobrega. Zlo je le kot luknja v zidu, ki brez zidu ne bi mogla bivati, sam zid pa seveda

Krščanski Bog pa ni le neizpodbiten in nedotakljiv vladar, še manj le neka zadovoljiva filozofska ali teološka ideja, ampak se je razodel kot Bog – Ljubezen. To pa ponovno priključuje v spomin in še dodatno zaostri že zastavljena vprašanja teodicije o Božji dobroti in vsemogočnosti. Dualistični poskus rešitve tega vprašanja je prej kot ne le neka poenostavljena interpretacija prisotnosti zla v svetu, ki se jo še danes uporablja zlasti v simboličnem jeziku duhovnosti, nikakor pa ne zadovoljiv filozofski oziroma teološki odgovor na vprašanje o izvoru in bistvu zla.

4.2. »Padec«: zadostna razlaga o vdoru zla v naš svet?

Kot razlago izvora zla in njegovega vdora v naš svet omenja biblično-krščansko izročilo kar dva »padca«, zato tudi uporabljamo pojem »padec« in ne samo »izvirni greh« oziroma »greh Adama in Eve«, ki je v središču razmišljanja v teološkem izročilu.

Če sledimo etiološki pripovedi v 1 Mz 2-3, nas ta uvaja v nauk o izvirnem grehu, ki uči, da človekova nesreča in zlo ne prihaja od Boga, ampak je posledica človekovega upora proti Bogu, svojemu Stvarniku, iz zlo-rabe svobode ustvarjenega človeškega bitja na samem začetku človeštva. S tem dejanjem neposlušnosti naj bi prvi starši in posledično vse njihovo potomstvo zapravili možnost, da bi »živel v rajskem vrtu« – v »stanju izvirne svetosti in pravičnosti«³⁷ oziroma »izvirne nedolžnosti«.³⁸ Ta izvirni prestop naj bi povzročil tudi izgubo izvirne milosti, kar je drugače rečeno pretrganje intimnega in prijateljskega odnosa človeka z Bogom. Kot vidna in takojšnja posledica tega razkola je bila tudi porušitev stanja prvotne harmonije z ostalimi ljudmi (družbena razsežnost) in znotraj sveta nasploh (kozmična razsežnost). Človek postane podvržen smrti, suženj poželjivosti (*concupiscentia*), podvržen je trpljenju in boleznim, trdemu in napornemu delu, ni več vseveden itd.³⁹ O teh darovih, ki jim pravimo tudi »nadnaravni« darovi, je dalo cerkveno učiteljstvo relativno malo razlag, pri čemer se je osredotočilo zlasti na nesmrtnost in odsotnost poželenja, ki sta mogoče najbolj izstopajoči in aktualni tudi za današnjega človeka.⁴⁰ Pri vsem tem morda ni najpomembnejše iskati le natančen opis prvotnega stanja, ampak je še bolj pomembno najti teološki pomen tega sporoči-

lahko obstaja tudi brez nje. Na ta način zla ne moremo smatrati za bitje, za navzočnost, danost. »Če bi torej kaj izgubilo vse svoje dobro, bi bilo nič: dokler potemtakem biva, toliko časa je dobro. Iz tega sledi, da je, kar koli biva, dobro. Tisto zlo pa, ki sem spraševal, od kod bi utegnilo biti, ni neka bit, kajti če bi bilo bit, bi bilo dobro« (A. Avguštin, *Izpovedi*, Celje 1978, 136 (VII, 12); prim tudi 47, (III, 7)).

³⁷ Prim. DzS 1511-1512; KKC 375.

³⁸ Prim. DzS 1521.

³⁹ Prim. KKC 374-379; 384.

⁴⁰ Prim. L. Ladaria, *Antropologia teologica*, Roma-Casale Monferrato 1993, 141-151.

la: »Ne gre samo za določitev tistega, kar se je zgodilo, ampak najti pomen, ki ga ima za nas ponudba milosti prvemu človeku«. ⁴¹ Ne smemo torej pozabiti pozitivnega izhodišča, ki je bilo človeku dano s prvim povabilom v občestvo z Bogom.

Teorija o izvirnem grehu se je v zgodovini kar hitro priljubila. ⁴² Na osnovi nauka o izvirnem grehu je namreč zelo preprosto strukturirati linijo zgodovine odrešenja in »neodrešenja« človeštva: popolnost stvarjenja – človekov padec – odrešenje v Kristusu. Na tej podlagi je tudi preprosto utemeljiti prakso krščevanja: dediščina greha, ki spremlja vsakogar iz Adamovega rodu, predstavlja potrebo po odrešenju v Kristusu, torej potrebo po krstu za človekovo zveličanje. Ta nauk pa je nenazadnje tudi možna podlaga za vsaj navidez zelo zadovoljiv odgovor na večno vprašanje o izvoru in razširjenosti zla v svetu. S te plati nudi nauk o izvirnem grehu razlago, ki se zdi najbolj umestna, saj ta na eni strani razlaga človekov status, hkrati pa je apologija podobe Boga-Ljubezni: človek sam je namreč kriv za ves absurd, ki ga doživljamo okrog sebe. ⁴³

Toda, ali je mogoče pripisati prvemu človeškemu grehu takšne kozmične razsežnosti? Res je, da je bilo človeku v skladu z biblično-krščanskim izročilom odmerjeno posebno mesto in je bil kot krona stvarstva povzdignjen nad vsa druga ustvarjena bitja (prim. zlasti 1 Mz 1-2). Vseh posledic dejanja, ki naj bi se zgodilo na začetku človeške zgodovine, gotovo ni mogoče presojati. O tem namreč ni na voljo nobenega objektivnega vira. To preprosto uhaja našim racionalnim zmožnostim. Tudi če v poslušnosti vere sprejmemo to sporočilo svetopisemskega besedila in tudi teološko izročilo, pa vendarle ostaja pomembno vprašanje o izvoru zla, namreč, ali je bilo zlo na kakršen koli način že prisotno pred človeškim dejanjem upora proti Bogu. Če hipotetično predpostavimo pritrdilen odgovor, pa se ponuja še vprašanje o vplivu tega stanja na človekovo odločitev. Gre torej za vprašanje o potencialnem »zakulisju« dogajanja.

V uvodu k tej točki je bil govor o dveh padcih. Tudi svetopisemska pripoved ne govori samo o človeškem paru, ampak tudi o kači, ki zapelje Evo in po njej tudi Adama, da jesta od prepovedanega drevesa. Na ta način lahko zaznamo prisotnost nečesa pogubnega že pred izvirnim grehom. Da bi to razložili govori izročilo tudi o nekem drugem padcu, o »padcu angelov«. Angeli, ki so bili podobno kot človek od Boga ustvarjeni kot dobri, so sami od sebe postali zlobni, ⁴⁴ tako imenovani zli duhovi oziroma demoni. Vzroka za njihov padec sta po razlagah, ki se naslanjajo na neka-

⁴¹ L. Ladaria, n. d., 141.

⁴² Prim. J. Feiner in L. Vischer, *Neues Glaubensbuch*, Freiburg 1973, 328.

⁴³ Prim. J. Feiner in L. Vischer, n. d., 328-330.

⁴⁴ Prim. DzS 800.

tera apokrifna dela,⁴⁵ dva: prvič, da so spolno grešili z ženskami – človeškimi hčerami, in drugič, da je bil vzrok njihovega padca napuh, oholost, ker naj bi hoteli postati enaki Bogu.⁴⁶ Če pustimo ob strani podrobnosti, lahko opazimo neko podobnost med padcem prvega človeka in padlimi angeli. V obeh primerih je v središču ideja o uporabi ustvarjenega bitja (kreature) proti Stvarniku in njegovemu načrtu. V obeh primerih gre za bitja, ki jim je Stvarnik dal svobodno voljo, tako da lahko nasprotujeta tudi njemu samemu. Kjer je prostor za svobodo, je tudi prostor za podobo Boga-Ljubezni, ki je temeljna za začetek razmišljanja o razsežnosti zla in ogorčenja nad njim. Božja ljubezen, ki ne more zatajiti sama sebe, zato »ne more« (noče) odvzeti svobode bitjem, ki jih je ustvarila svobodne, čeprav pri tem tvega morebitne zlorabe in njihove posledice, ki jih ljudje iz dneva v dan izkušamo na lastni koži.

Omembra svobode pa nas opozori še na neki nov vidik, o katerem bo potrebno razmisliti v nadaljevanju. Vsaj v našem kulturno-zgodovinskem prostoru je svoboda značilnost in bistvena lastnost osebe. Ali je potem takem odgovor o bistvu in izvoru zla skrit v Bogu nasprotujoči sili, ki ima osebne poteze?

4.3. Zlo kot oseba: najustreznejši odgovor na vprašanje o izvora zla?

V teološkem izročilu so do današnjih dni v rabi nekateri izrazi, za katere se zdi, da dajejo zlu tudi personalni značaj. Zlo je poznano kot »Zlo«, torej kot »Nekdo« zlasti pod imenom »Satan« ali »Hudič«, ki ima v vsakdanji neznanstveni rabi praktično vlogo Božjega antagonista v boju med dobrim in zlom, to je vlogo voditelja zlohodne vojske v tem boju. Obe imeni sta bibličnega izvora. Prva beseda je hebrejska, druga pa izvira iz njenega grškega prevoda. Njen prvoten pomen je: nasprotnik, sovražnik ali tudi tožnik na sodišču. V tem zadnjem pomenu srečamo v Stari zavezi ta zlo poosebljajoči lik celo v vlogi enega izmed »porotnikov« na nebeškem sodnem dvoru, ki se predstavi kot človeku izrazito nenaklonjen (prim. Job 1-2).

Nikakor pa v bibličnem smislu ne moremo govoriti o Satanu kot o kakem Bogu enakovrednem tekmecu. Njegova vloga se zelo razširi v medzaveznem obdobju, ko ta postane univerzalni in glavni lik v zvezi z vsem, kar se tiče zla. Tudi v Novi zavezi mu je pripisan širok spekter vlog: podlež, sovražnik, skušnjavec, zapeljivec, stara kača, lažnivec in morilec vse

⁴⁵ Zlasti na starozavezne apokrifne: *Henohova knjiga*, *Življenje Adame in Eve* in *Knjiga jubilejev*, imenovana tudi *Mojzesova apokalipsa* ali *Mala Geneza* (prim. *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I-II, [ur. P. Sacchi], Milano 1997, zlasti I. del, 60-69 in II. del, 579-633; F. Rozman, *Svetopisemske osnove*, Ljubljana 1992, 224-226).

⁴⁶ Prim. B. Marconcini, A. Amato, C. Roccheta, M. Fiori, n. d., 355-359.

od začetka, knez tega sveta itd. Nova zaveza stalno predstavlja Satana kot Božjega nasprotnika, kot Jezusovega skušnjavca in protiigralca v njegovem javnem delovanju.

Danes sta aktualni zlasti dve vprašanji: vprašanje o Satanovem obstoju in vprašanje o njegovem personalnem bistvu oziroma o njegovem načinu bivanja. V zvezi s prvim vprašanjem sta možni samo dve stališči: negacija ali afirmacija. Prvo stališče zagovarjajo tako imenovani simbolisti, za katere je Satan samo simbol za vse zlo v svetu, samo neka udobna zunanja utemeljitev, ki pa bi jo bilo treba za bolj prečiščeno vero in bolj osveščeno osebno odgovornost demitizirati.⁴⁷ Drugo pa je stališče tako imenovanih realistov, ki vlogo Hudiča včasih tudi pretiravajo. Katoliški nauk in praktično vsi pomembnejši katoliški moderni teologi se strinjajo, da obstoja Hudiča ne moremo zanikati.⁴⁸ To potrjujejo tudi opažanja iz našega vsakdanjega življenja: *»Medtem ko se skuša zanikati resničnost Satana in njegovega vpliva na človeka in svet pa se, paradoksalno, rojeva in razširja satanizem, ta psevdoreligiozni tok, ki se izraža v mnogovrstnosti sekt in gibanj, ki osredotočajo svojo pozornost na Satana in na vse tisto, kar lahko diabolčni človeški razum lahko misli«.*⁴⁹

Ko pa razmišljamo o morebitnem osebnostnem bistvu Satana, moramo upoštevati moderno pojmovanje osebe. V tem primeru gre za razmerje »jaz« – »ti«, torej za dialoško razmerje, za komunikacijo, odgovornost in končno tudi za potrditev osebe v njeni zmožnosti, da ljubi. Hudič pa, nasprotno, kaže tendenco zakrinka, varanja in brezimnosti. Na podlagi upoštevanja modernega pojmovanja osebe lahko rečemo, da diabolčno v svojem bistvu manifestira tipično »a-personalne« strukture.⁵⁰ Le nekoliko drugače formulirano pa najdemo isto misel tudi pri drugih avtorjih: *»Hudič ni kak osebnostni lik, temveč ne-lik, ki se razkraja v nekaj anonimnega in brezobličnega, neko bitje ki se sprevrča v ne-bitje: je oseba na način ne-osebe«.*⁵¹

5. Poskus sinteze: Ogorčenje nad navzočnostjo zla v svetu (neodrešenostjo) kot aktualen teološki izziv?

Na koncu razprave o navzočnosti zla v svetu in biblično-krščanskem pojmovanju odrešenja lahko povzamemo: nekega Boga, ki (s človeškega

⁴⁷ Prim. B. Marconcini, A. Amato, C. Roccheta, M. Fiori, n. d., 317sl.

⁴⁸ Prim. poudarke študije Karla Rahnerja o demonologiji v *Sacramentum Mundi* III, ki so podčrtani v: B. Marconcini, A. Amato, C. Roccheta, M. Fiori, n. d., 333.

⁴⁹ B. Marconcini, A. Amato, C. Roccheta, M. Fiori, n. d., 320.

⁵⁰ Prim. K. Lehmann, *Il diavolo – anche la persona? v: Diavoli – Demoni – Possessione. Sulla realtà del male*, [ur. W. Kasper in K. Lehmann], Brescia 1985, 104-107.

⁵¹ W. Kasper, *Il problema teologico del male v: Diavoli – Demoni – Possessione. Sulla realtà del male*, n. d., 72.

zornega kota) »tolerira« prisotnost zla v svetu, lahko sicer priznavamo in v strahospoštovanju sprejememo kot vsemogočnega »Gospodarja vseh stvari«, težje pa ga prepoznamo kot evangeljskega ljubečega in usmiljenega Očeta. Razmerje ljubezni se ne izraža v strahu, ampak v zahvali in slavljenju. Če bi manjkala ta razsežnost, bi krščanstvo zašlo v protislovje, saj ne bi bilo ljubečega odnosa med Bogom, ki se je razodel kot Ljubezen, in človekom, ki ga je Bog ustvaril kot svojega sogovornika. Navzočnost zla lahko ovira vzpostavitev ljubečega odnosa do Boga, ki nas (včasih za našo logiko popolnoma brez razloga) pušča v trpljenju. Gre namreč za primere, ki se jih ne da racionalno razložiti le z neposlušnostjo in uporništvom svobodnih bitij proti Bogu, ampak imajo globlje in bolj skrivnostne razsežnosti. Izvor zla ostaja človeku skrivnosten, vendar pa ne more biti izven Božjega načrta. Kot ne moremo vstopiti v vse podrobnosti Božjih misli, tudi ne moremo v celoti pojasniti vprašanja o zlu. Tako lahko sklenemo, da Bog zla noče, ga pa dopušča.

O kakšni »šibkosti« pri Bogu je torej govora? Ne gre za pomanjkanje moči ali inteligence, ampak za ranljivost ljubezni. Podlago za takšno trditev nam daje Bog sam, ki se je dokončno razodel po Jezusu Kristusu, križanem in vstalem. Resnični Božji »obraz« se razodeva v skrivnosti križa. Križ ni le zunanje znamenja krščanstva, ni le simbol človeškega življenja na zemlji, ampak je prostor, kjer se nahaja trpeči Bog, in sicer ne zunaj, ampak v središču naše zgodovine. Na križu srečamo Boga, ki je sam ranjen od zla. To se zdi cena za dostojanstvo nekega svobodnega bitja. Ljubezen lahko svetuje, prosi, ne more pa v celoti prepovedati uveljavljanja svobode, tudi če je to nasprotno svojemu namenu, nasprotno samemu sebi, destruktivno.

Bogu tako ne »preostaja« nič drugega kot solidarnost z žrtvami te svobode, kar pripelje do tega, da On sam postane njena žrtev. Na križu je moč videti resnično držo in resnično čustvo, ki ga Bog goji do človeka: Bog človeka ljubi. Ta poziv k razmišljanju o ljubečem odnosu pa nam nudi tudi možen odgovor na vprašanje o tem, kaj je pravzaprav odrešenje. Vsak preveč samo na vidne učinke osredotočen poskus odgovora na to vprašanje, vsako iskanje Božjega kraljestva v podobi nekega idealiziranega Raja na zemlji, je prej ali slej obsojeno na neuspeh, ker se pri tem pozablja na vzrok in temeljni namen krščanske eksistence – na življenje v občestvu z Bogom, v katerega nas je poklical v svoji nedoumljivi volji.

Vprašanje o navzočnosti zla v svetu pa je, kot kažejo zlasti primeri različnih modernih teoloških smeri, zanimiv in potreben izziv vsakemu teološkemu iskanju. Eksistencialno-antropološko perspektivo »od spodaj« in »kontekstualno« branje Svetega pisma lahko privzamemo celo kot temeljno teološko izhodišče, morda celo kot teološki izziv par excellence. Ta perspektiva je vedno dovolj konkretna in aktualna, saj teologiji ne dopušča nikakršnega »zatekanja« v pretirano spekulativno abstraktnost

oziroma v površne, cenene in neosebne (»znanstvene«) odgovore. Soočenje z vprašanjem zla oziroma (ne)odrešenostjo sveta in človeka se dotika samega bistva bivanjske problematike, ki koncentrira okrog sebe tako teološko in širše interdisciplinarno prizadevanje kot tudi medreligijsko sodelovanje.

Poleg utemeljitve legitimnosti in aktualnosti eksistencialne in kontekstualne teološke perspektive »od spodaj«, ki se uveljavlja po 2. vatikanskem koncilu, je temeljni prispevek in izvirnost te razprave zlasti pri pristopu k vprašanju zla v njegovih različnih pojavnih oblikah, ki je predstavljeno kot eden od temeljnih ugovorov krščanskemu nauku o odrešenju tako na praktični kot na teoretični ravni. Ob že znanih pristopih in vprašanjih, ki so pod ključem problematike o navzočnosti zla kot teološkega izziva zbrani v tej razpravi, sem vanjo vključil tudi izvirni fenomenološki pristop (»fenomenologija zla«). Tako pri obravnavi problematike ne sledim le klasičnim teološkim in filozofskim shemam, (te so deloma vključene v celotni okvir ali vsaj implicitno prisotne v ozadju razmišljanja), ampak vzamem kot osnovo človekovo eksistencialno izkustvo različnih manifestacij zla v svetu, ki predstavljajo konkreten in aktualen izziv teologiji in človeškemu razmišljanju nasploh. Gre za dojemanje naše stvarnosti (kozmične, individualne, socialne), ki je blizu univerzalnemu izkustvu (glede na posameznikovo versko, kulturno ali svetovnonazorsko pripadnost) različnih ljudi. Pri obravnavi vprašanja zla uvajam po zgledu fenomenologov religije (M. Eliade) tudi nov pojem: »kakofanija« (manifestacija zla).

Povzetek: Albin Kralj, Ogorčenje nad navzočnostjo zla v svetu kot teološki izziv

Človekov konkretni položaj v svetu kot teološki izziv je pot, ki jo zlasti po 2. vatikanskem koncilu poudarjajo nekatere moderne teološke smeri, kot so teologija osvoboditve, različne politične teologije, feministični in ekološki teološki poskusi, teologija upanja idr. Čeprav se zdijo razlogi za njihovo usmeritev prepričljivi, pa zgodovinsko gledano ne gre niti za najbolj množično niti za edino teološko pot. Seveda pa s tem tudi ni zanikana legitimnost eksistencialne in kontekstualne teološke perspektive »od spodaj« ter ni zmanjšan njen pomen.

V optiki eksistencialnega pristopa (ki spominja na filozofsko naravno teologijo) vzbuja ogorčenje zlasti navzočnost zla v svojih različnih manifestacijah: kozmični, individualni, socialni. S svojo destruktivnostjo, silovitostjo in skrivnostnostjo ogroža človeka ter vzbuja pomisleke glede krščanskega sporočila o univerzalnem, dokončnem in popolnem odrešenju. Teološko soočenje z navzočnostjo zla oziroma z (ne)odrešenostjo sveta in človeka predstavlja enega od temeljnih izzivov tako krščanski teologiji

kot tudi drugim znanstvenim področjem in drugim verstvom, tako da lahko postane vprašanje o zlu izziv za pot konkretnega interdisciplinarnega in medreligijskega sodelovanja.

Ključne besede: odrešenje, fenomenologija zla, kakofanija, eksistencialni teološki pristop – metoda »od spodaj«, kontekstualna interpretacija Svetega pisma, teologija osvoboditve.

Summary: Albin Kralj, Indignation at the Presence of Evil in the World as Theological Challenge

The concrete human situation in the world as a theological challenge is the road emphasized, especially after the Second Vatican Council, by some modern theological lines of thought like theology of liberation, different political theologies, feminist and ecological theological attempts, theology of hope etc. Though their reasons seem persuasive, this is – from a historical point of view – neither the most frequent nor the only theological avenue. This, however, does not deny the legitimacy of an existential and contextual theological outlook »from below« nor does it diminish its importance.

In view of the existential approach (reminiscent of philosophical natural theology), it is especially the presence of evil in its different – cosmic, individual, social – manifestations that causes indignation. The evil with its destructiveness, forcefulness and mysteriousness threatens man and, consequently, raises doubts about the Christian message of salvation being universal, final and complete. A theological confrontation with the presence of evil i.e. with the (lacking) redemption of the world and of man represents one of the basic challenges to Christian theology as well as to other areas of science and to other religions so that it might become a path of concrete interdisciplinary and interreligious cooperation.

Key words: salvation, phenomenology of evil, cacophany, existential theological approach – method »from below«, contextual interpretation of the Bible, theology of liberation.

Peter Kvaternik

Sodelavci in svetovalci Elementi za oblikovanje teorije o ŽPS

Uvod

Župnijski pastoralni sveti (ŽPS), ki imajo svoj temelj v koncilskih dokumentih, so začeli v Sloveniji nastajati tako rekoč neposredno po zaključku koncila, že v naslednjem letu 1966.¹ Njihovo število je prva leta precej hitro naraščalo, zlasti v ljubljanski in mariborski škofiji, po letu 1985 pa je do leta 2000 število stagniralo. V letu osamosvajanja Slovenije je bilo tako v ljubljanski nadškofiji 207, v mariborski škofiji 213 in v koprski 74 ŽPS. Takrat je bilo v to delo v vseh treh škofijah vključenih 9.897 laikov.²

Poseben izziv za tovrstno delo je pomenil prvi papežev obisk v Sloveniji, še bolj pa priprave na obhajanje Velikega jubileja leta 2000. Narodni odbor za pripravo Jubileja je povabil vse župnije, ki še niso imele ustanovljenega ŽPS, da bi to zagotovo storile do konca leta 2000. Odbori za ŽPS pri škofijskih pastoralnih svetih so se zavzeli za enotni pristop in stekle so priprave na prve sočasne volitve po vsej Sloveniji, po zgledu mariborske škofije, ki je to storila že eno mandatno dobo pred tem.³ K delu je spodbudilo tudi posebno pastirsko pismo slovenskih škofov. Ti so določili, da bodo prve skupne volitve v vseh župnijah v nedeljo 19. marca 2000 in hkrati potrdili pravilnik za volitve in statut za ŽPS v Sloveniji.⁴

Tudi prva slovenska sinoda je močno gradila svoje delo na razpravah v ŽPS in njihovem sodelovanju pri pripravi dekanijskih sinodalnih dni.⁵ V sklepnem dokumentu se sinoda ni veliko dotikala ŽPS, ker jih je očitno vzela za že realno dejstvo, zato pa je kot naslednji korak v tem razvoju priporočila ustanavljanje dekanijskih pastoralnih svetov.⁶

¹ Prim. Župnijski sveti, Ljubljana 1972.

² Prim. Peter Kvaternik, Župnijski pastoralni sveti – oblika sodelovanja laikov v pastoralni Cerkve na Slovenskem, magistrska naloga, Škofljica 1992, 18-36.

³ Prim. France Dular, Župnijski pastoralni svet – orodje pokoncilске prenovе, v: CSS 34 (2000), 17.

⁴ Prim. Sporočila slovenskih škofij 2/2000, priloga.

⁵ Prim. Tajništvo sinode Cerkve na Slovenskem, Drugi dekanijski sinodalni dnevi, Ljubljana 2000.

⁶ Prim. Izberi življenje, Sklepni dokument sinode Cerkve na Slovenskem, Ljubljana 2001.

1. Sedanje stanje

Ker so bile leta 2000 prve volitve v ŽPS v vseh treh škofijah hkrati, ker je bila s tem združena dolgotrajna in obširna priprava in ker so škofje v pastirskem pismu predpisali, naj ima vsaka župnija svoj ŽPS, nas zanima, kakšen premik so pomenile te volitve v sprejemanju ŽPS in kakšno je današnje dejansko stanje.

Cerkvena statistika nam pokaže⁷, da se je v letu 2000 z ozirom na leto 1999 povečalo število ŽPS v koprski škofiji za 35,1 %, v ljubljanski za 35,8 % in v mariborski za 7,3 %, skupaj torej v Sloveniji za 23,2 %. Tako obstajajo ŽPS v koprski škofiji v 83,5 % vseh župnij, v ljubljanski v 93,1 % in v mariborski v 96,5 % vseh župnij.

Število članov se je v povprečju povečalo za 22,4 %, največ v koprski škofiji (44,4 %), tako da danes znaša v vseh treh škofijah 13.334 članov. Pomembno je tudi primerjati premike v strukturi članov glede na spol in starost. Tako največje povečanje mož beleži ljubljanska nadškofija (26,5 %), najmanj pa mariborska (2,8 %). Podobno je razmerje pri povečanju števila fantov v obeh navedenih škofijah. Drugače je pri ženah, kjer je povečanje največje v koprski škofiji (78,7 %), najmanjše pa v ljubljanski (19,1 %). Največji skok navzgor beležita ljubljanska in mariborska škofija v porastu števila deklet v ŽPS. V slovenskem merilu je poraslo število mož za 14 %, žena za 30,7 %, fantov za 19,9 % in deklet za 31,6 %. V Sloveniji je bilo leta 2000 med člani ŽPS 6.090 mož (45,6 %), 5.085 žena (38,1 %), 938 fantov (7 %) in 995 deklet (7,4 %).

2. Potreba po načrtnem delu

Te številke postavljajo Cerkev na Slovenskem pred velik izziv kako te može, žene, fante in dekleta prav sprejemati in vrednotiti njihovo mesto v župnijskem občestvu, kako jim omogočiti njim specifično duhovno rast, kako ceniti njihovo pripravljenost za sodelovanje in jim zaupati tisto soodgovornost za Cerkev, ki jim gre že po zakramentu krsta, še bolj pa po izvolitvi ali postavitvi v službo, ki so jo sprejeli.

V pričujoči razpravi bomo skušali razviti osnovne elemente za teorijo o bistvu in pomenu ŽPS in sicer tako, da se bomo osredotočili na vprašanje razumevanja občestva in duhovnosti v njem, na vprašanje soodgovornosti v Cerkvi in iz njega izvirajočih pogojev za sodelovanje vseh pri odrešenjskem poslanstvu Cerkve. Pri tem bomo ves čas imeli pred očmi, kaj vse to pomeni za pastoralno nasploh in posebej za ŽPS ter za razumevanje župnikove vloge v občestvu in ŽPS.

⁷ Podatki so zbrani na podlagi poročanja Pastoralnih služb v Kopru, Ljubljani in Mariboru.

I. Razumevanje občestva

V pokoncilskem času je razpravljanje o občestvu (»communio«) ena osrednjih tem v teologiji, posebno v pastoralni teologiji in ekleziologiji. Pri tem ni mogoče prezreti velikih razlik v razumevanju občestva. Nekateri ga preprosto enačijo z župnijo, drugi ga obravnavajo kot duhovno danost ne glede na teritorialni ali personalni pravni vidik, tretji ga razumejo le v povezavi s pojmom mnogih malih občestev znotraj župnije. Ob tem se postavlja vprašanje, kaj je sploh naloga in funkcija občestva in kaj župnije? Tu se bomo osredotočili na pojem občestva v povezavi z župnijo, vendar ne v celoti kot sinonim zanjo.⁸ Občestvo nam pomeni predvsem aktivni del vernikov v župniji.⁹ Ko bomo imeli v mislih župnijo v celoti, bomo to izrecno navedli. Najprej se bomo vprašali, kaj je bistvo občestva in kaj to pomeni za ŽPS?

Koncil govori precej o občestvu.¹⁰ O vlogi župnika v njem in o njegovem odnosu do škofije govori v več dokumentih. Jasne definicije občestva pa ne podaja. Vendar se lahko iz posameznih opredelitev izlušči vsaj osnovne elemente za jasnejšo opredelitev občestva.

Ena prvih značilnosti občestva je, da predstavlja in uresničuje edinost, saj ima svoj prvi temelj v skrivnosti Svete Trojice in drugega v tem, da je Bog ustvaril vse ljudi za življenje v skupnosti. (prim. C 32) Edinost ni konstitutivni element le vesoljne Cerkve, ampak tudi krajevnih Cerkva. (prim. C 26) Vsa Cerkev je navzoča v vseh posameznih cerkvenih skupnostih, ki so v edinosti s škofom. Povezuje jih oznanjevanje, Gospodova večerja in bratstvo. Tako je »communitas« eno osnovnih razpoznavnih znamenj Cerkve.

Isto velja tudi za župnijo, katere bistveni element mora biti uresničenje edinosti. Župnijo opredeljuje njena dvojna struktura: najprej življenjska povezanost s škofom, ta pa pogojuje tudi nujno edinost krščenih med seboj. Razpoznavno znamenje te edinosti je evharistija. (prim. C 3 in 26) Ker je župnija del škofije in zato v občestvu s škofom jo to naredi za Cerkev, znamenje Boga, v določenem kraju in konkretno znamenje Božje navzočnosti v svetu. (prim. C 28) Le v njej tako posameznik iz osebne vere vstopa v dimenzijo vesoljne Cerkve. V prvih začetkih Cerkve je bil škof neposredni voditelj občestvene evharistije, danes pa ga nadomešča duhovnik (župnik) in je prav pri tem dejanju najbolj očitno dejanski voditelj

⁸ Prim. Rafko Valenčič, Nova podoba krščanskega občestva, v: BV 36 (1976), 32.

⁹ Prim. Wilhelm Zauner, Miteinander glauben – miteinander leben, v: Handbuch für den Pfarrgemeinderat, München 1996.

¹⁰ Prim. Bogdan Dolenc, Cerkev – skrivnost občestva, v: CSS 28 (1994), 146.

občestva (župnije). Koncil župnika obravnava hkrati kot tistega, ki predstavlja škofa in hkrati kot lastnega pastirja.¹¹

Druga temeljna značilnost občestva pa je, da se v njem Cerkev konkretno uresničuje v trojnem poslanstvu. Koncil izrecno navaja oznanjevanje (predicatio), skupno zbiranje (congregatio) in bratstvo (fraternitas) ter na poseben način slavljenje evharistije. (prim. C 26) Oznanjevanje je po koncilskem nauku začetek izgradnje krščanskega občestva (prim. C 25 in 35), pri čemer občestvo ni le poslušalec Božje besede, ampak je tudi sam aktiven oznanjevalec.¹² Oznanjevanje Božje besede je tisto, ki zbira občestvo nekega kraja v Božjo Cerkev.¹³

»Nobeno krščansko občestvo pa ne raste, če nima svojih korenin in svojega središča v obhajanju svete evharistije; tu se mora začeti vsaka vzgoja občestvenega duha.« (D 6) V njej se naj »razcvete zavest župnijskega občestva«. (prim. B 42) Tudi vsi drugi zakramenti so naravnani nanjo. (prim D 5)

Evharistija svojo verodostojnost dobi v delih ljubezni do bližnjega. (prim. D 6) Občestvo ni namenjeno samo sebi, ampak nujno služi širjenju Božjega kraljestva, zato dela tudi za pravičnost in mir na svetu. (prim. CS 39) Po eni strani te pastoralne dejavnosti gradijo občestvo od znotraj, po drugi strani pa ga istočasno usposablja in pošilja v služenje pri odrešenju sveta. Teh dveh vidikov ni mogoče ločiti enega od drugega.

Na koncu bi lahko sprejeli za občestvo naslednjo opredelitev: »Občestvo (župnija) je kot 'Božja Cerkev' kraj, kjer se skupnost verujočih v Jezusa Kristusa pod vodstvom duhovnika (župnika) v tesni povezanosti s škofom uresničuje v oznanjevanju, bratstvu in posebej v evharističnem zbiranju, pa tudi v ostalih liturgičnih dejanjih, ter deluje misijonarsko.«¹⁴

1. Kaj to pomeni za pastoralo?

Občestvo je dejstvo, s katerim se sreča vsak posamezni vernik. Gre za nekakšno objektivnost krajeve Cerkve. Je tisto torišče, okrog katerega se lahko povežejo med seboj vse različne skupine in sloji vernikov. Krajevna navzočnost Cerkve je stalni izziv za pastoralo, saj se konkretno izraža v župniji. Gre za nedvomno prednost krajeve župnije pred kategorialno

¹¹ Pri opredeljevanju župnikove vloge v župniji koncil namreč pravi: »Na prav poseben način pa so škofovi sodelavci župniki, katerim je kot pravim pastirjem izročena skrb za duše v določenem delu škofije pod škofovo oblastjo.« (Š 30)

¹² Prim. Leon Joseph, *Die Mitverantwortung in der Kirche*, Salzburg 1968, 167.

¹³ Prim. Norbert Schuster, *Gemeindeleitung und Pfarrgemeinderat*, München 1994, 183.

¹⁴ Hermann Wieh, *Das Gemeindeverständnis des Konzils und der Synode*, v: Hubert Frankemölle (Hrsg.), *Kirche von unten: Alternative Gemeinden; Modelle, Erfahrungen, Refleksionen*, München/Mainz 1981, 69.

župnijo, kar pomeni, da mora biti krajevna Cerkev odprta za vse manjše skupnosti, le-te pa morajo prispevati k edinosti Cerkve tega kraja.

Široko razumevanje oznanjevanja ne obsega le pridige in kateheze, ampak v prvi vrsti pričevanje življenja. Sem sodi npr. tudi izobraževanje odraslih, različne (pogovorne) skupine in svetovanje posameznikov. Razviti je potrebno celo vrsto možnosti za župnijsko oznanjevanje. Bogoslužje v občestvu je centralna življenjska naloga za obstoj nekega občestva. V ospredju nismo mi, ampak Bog, ki preko evharistije deluje v nas. Naloga občestva je, da vedno znova preiskuje nove možnosti sodelovanja vseh pri liturgiji in to tako, da je vsem v duhovno korist in pomoč.

Neizogibna dimenzija vsakega občestva je medsebojno bratstvo, *koinonia*. Živeta diakonija je nujna sestavina krščanskega življenja. Potrebno je nenehno preverjati, koliko institucij nam je na voljo, ki to pospešujejo in omogočajo. Prav po tej dimenziji bi morali presoјati življenjsko moč občestva. Ob tem je potrebno razmisliti ali se naša pastoralna posveča le angažiranim kristjanom ali vključuje tudi bolne, žalujoče, ločene, zapuščene in »grešnike« vseh vrst? Kakšne možnosti imajo, da se vključijo v župnijo in da jih obsije Božja milost?

Temeljna dimenzija občestva je njegova misijonska odprtost. Božjo blagovest in nauk o pravičnosti in miru je potrebno ne le sprejeti, ampak tudi oznanjati drugim. Ali je občestvo kot celota misijonsko dejavno ali pa se je zaprlo v svoj lastni geto?

2. Naloge ŽPS v župniji

Naši ŽPS največ časa pogosto posvečajo le notranjim župnijskim dejavnostim. Vsa tri pastoralna področja marsikdaj niso dovolj enakomerno obravnavana, saj večino časa ŽPS porabi za organizacijska, načrtovalna in priložnostna župnijska vprašanja. Ko govori o občestvu največ pozornosti posveča vprašanju, ki zadevajo občestvo od znotraj, pri čemer največ časa posveti bogoslužju, veliko manj pa oznanjevanju in diakoniji. Utemeljeno se zato postavlja vprašanje o temeljnih nalogah in pristojnostih ŽPS v občestvu oziroma župniji.

a) E(di)nost župnije

Obstoj in krepitev cerkvene edinosti zavisi od mnogih služb in karizem, vendar ima pri tem poseben pomen vodstvena služba. Pri tem ima osrednje mesto župnik, ki v župniji ponavzočuje škofa. V življenju župnije ima službeni predstavnik osrednjo vlogo pri oblikovanju in ohranjanju edinosti. To zahteva predvsem njegovo mesto pri evharistiji. Evharistija že sama po sebi kliče po množini in univerzalnosti, zato mora obstajati struktura, v kateri sta oba momenta primerno združena – se pravi, enost

posameznika in množičnost občestva. ŽPS je organ, ki mora premagovati napetost med enostjo in množičnostjo – kot izraz srečanja med za edinost zadolženega hierarhičnega predstavnika in zastopniki, ki predstavljajo množico laikov.¹⁵

Množica karizem kliče po množici različnih aktivnosti in oblik medsebojnih odnosov. To daje legitimnost množstvu različnih duhovnosti, teologij, modelov in metod delovanja. Edinost župnije omogoča le živ stik teh karizem in darov z edinost vzpostavljaajočo hierarhično službo. Po drugi strani hierarhična služba edinosti ne more sama uresničiti – uresničuje jo lahko le v tesnem in harmoničnem sodelovanju z različnimi karizmami in skupinami.

Župnik kot voditelj župnije ima »posebno«¹⁶ odgovornost za edinost župnije, hkrati pa so zanjo odgovorni tudi vsi drugi posamezniki in skupine. Župnikova odgovornost temelji na škofovi odgovornosti za edinost pastoralnega delovanja škofije. Škofu koncilski očetje polagajo na srce, naj za doseganje te edinosti ustanovi škofijski pastoralni svet. (prim. Š 27) Na temelju tega dejstva je nemški sinodi jasno, da je ŽPS cerkvena ustanova, ki je nastala na temelju koncilskega odloka *Christus Dominus*.¹⁶

Skrb za edinost ne sme zaiti v dve skrajnosti: ali v skrb, ki se opira zgolj na pristojnost nosilcev hierarhičnih služb ali edinost, ki bi bila le skupna vsota želja vseh župljanov. Povezati se morata cerkvena hierarhična služba in skupnost laikov. ŽPS tako postane institucionalni kraj, kjer prihaja do izmenjave med hierarhično službo in župljani. ŽPS je pravni subjekt pod pristojnostjo župnika, ki mu je zaupana temeljna naloga služenja edinosti župnije. Posebno mesto v njem pripada župniku, ki mora najprej sam skrbeti za edinost župnije in edinost s škofom ter preko njega s celotno Cerkvijo, skrbeti torej za pravo oznanjevanje in obhajanje bogoslužja ter zakramentov.

To praktično pomeni dvoje: ko gre za edinost župnije, za oznanjevanje in liturgijo, kjer je ŽPS pravno podrejen župniku, takrat ima ŽPS zgolj posvetovalno vlogo. V teh primerih so sklepi ŽPS obvezujoči samo s soglasjem župnika. Da župnik ne bi bil prisiljen vedno sproti potrjevati sklepe in da ne bi bili ti brez njegove izrecne potrditve neveljavni, je bolje govoriti o pravici do veta, ki ga na določen sklep lahko župnik da. V tem primeru mora svojo odločitev ustrezno utemeljiti.

¹⁵ Prim. Elke Hümmeler, *Mut zum Handeln*, v: *Handbuch für den Pfarrgemeinderat*, München 1996.

¹⁶ Prim. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, *Protokoll der 7. Versammlung vom 7. – 11. Mai 1975*, 172, nav. Norbert Schuster, *Gemeindeleitung und Pfarrgemeinderat*, München 1994, 192.

b) Uresničenje občestva v svetu

Cerkev je vseobsegajoči zakrament odrešenja in zato je nujno, da Božje ljudstvo kot celota postane nosilec upanja za svet in družbo.¹⁷ Znotraj tega je tudi župnija kot uresničenje Cerkve v določenem kraju poklicana, da z ene strani pokaže solidarnost do tega sveta, ko je sama deležna njegovih nalog, vprašanj in stisk, po drugi strani pa je poklicana, da pričuje za Božje odrešenje, ki ga svet sam ne more uresničiti. To se izraža v njeni diakoniji in evangelizaciji, ki sta med seboj neločljivo povezani.

Prav navzočnost župnije v svetu in njena dejavnost nujno pomenita politično učinkovanje. Pri tem so posebej dejavni laiki, ki zaradi svojega neposrednega stika s svetom lažje zaznajo vsa njegova valovanja in poznajo njegovo govorico. K temu jih kliče koncilski odlok o laiskem apostolatu. (prim. LA 26, tudi M 30) V tem pomenu se ŽPS pojmuje kot organ za koordinacijo in spodbujanje različnih laičkih aktivnosti (zveze, društva, ...). V tej vlogi ima ŽPS veliko večji pomen in torej nima le posvetovalnega značaja. Koncil v zvezi z evangelizacijo in diakonijo daje pravico odločanja (votum deliberativum), pri čemer odnos do hierarhične službe ni povsem pojasnjen. Tako tolmačenje koncila je na nemški sinodi prepričljivo zagovarjal tudi teolog Karl Rahner.¹⁸

c) ŽPS je organ z različnimi kompetencami ali pristojnostmi

Gre za pomembno vprašanje, kako v ŽPS združiti institucionalno skupno vodstveno odgovornost za edinost občestva in odgovornost hierarhičnega voditelja, ki ob skupni odgovornosti ne sme izgubiti sebi lastne, saj župnik, ki je že po funkciji voditelj, ne sme izgubiti svoje vodstvene vloge. Gre torej za problem združitve oblasti in karizem.

ŽPS je organ, ki hkrati temelji na koncilskem odloku o pastirski službi škofov v Cerkvi (prim. Š 27) in na odloku o laiskem apostolatu (prim. LA 26) Po definiciji je torej organ, ki povezuje laike pri njihovih lastnih nalogah v Cerkvi in je obenem organ, ki je podrejen župniku kot nosilcu oblasti, ki mu je bila podeljena po škofu. To pomeni, da ima ŽPS dvojni značaj, zato mora biti temu prilagojena tudi njegova notranja struktura in dejanski način delovanja.¹⁹

Naloga ŽPS je, da v skladu s škofijskimi določbami razpravlja in posvetovalno ali odločujoče sklepa o zadevah, ki zadevajo župnijsko življenje.

¹⁷ Prim. Rafko Valenčič, Ob dvajseti obletnici začetka 2. vatikanskega cerkvenega zbora (1962 – 1982), v: BV 43 (1983), 110.

¹⁸ Prim. Norbert Schuster, Gemeindeleitung und Pfarrgemeinderat, München 1994, 197.

¹⁹ Prim. Bernhard Sutor, Alles was recht ist, v: Handbuch für den Pfarrgemeinderat, München 1996.

Pri tem mora biti jasno, da odloča lahko le o stvareh, ki v službo župnika ne posegajo, ampak zadevajo področje svobodnih laičkih iniciativ v smislu koncilskega odloka o laikih.²⁰ Skrb za rast župnijskega življenja in iz njega izvirajoča odgovornost za poslanstvo v svetu nista dve med seboj povsem ločeni stvarnosti, ampak ju povezuje skupna pastoralna odgovornost. Iz zgoraj prikazane dvojne vloge ŽPS sledi tudi reševanje vprašanja, kdo je lahko predsednik ŽPS. Če je ŽPS razumljen predvsem kot posvetovalni organ, potem mu lahko predseduje le župnik, če pa ga razumemo predvsem kot organ, ki se večinoma ukvarja z zadevami laičkega apostolata, potem bi njegov predsednik moral biti laik.

d) Pastoralne posledice

Skupno in službeno duhovništvo se lahko uresničujeta le v medsebojni povezavi. Obe morata biti deležnje na Kristusovem duhovništvu, zato lahko delujeta le hkrati in drugo z drugim. To pomeni, da mora biti članom ŽPS pri postavljanju ciljev vedno pred očmi naloga, da s svojim delovanjem pomagajo tako k boljšemu uresničevanju župnikove vodstvene vloge v občestvu, kakor tudi k uresničevanju poslanstva, ki ga imajo laiki že po krstu.²¹ ŽPS ne more biti nekakšno sindikalno zastopstvo laikov, ampak je lahko samo sredstvo za uresničevanje skupne pastoralne odgovornosti vseh članov Cerkve. Kakor vere ni mogoče ločiti od življenja, tako naj bo ŽPS izraz tiste »communio«, ki se uresničuje v skrivnostnem sprejemanju in podarjanju. ŽPS stoji na dveh nogah – to je potrebno poudarjati vedno znova – na »pastoralni nogi« kot svetovalni organ in na »laiško-apostolski« nogi, kot usmerjevalni in spodbujevalni organ laikom lastne odgovornosti.²² Občestvo se svoji odgovornosti za delo odrešenja v svetu in družbi ne more odreči, pri čemer ni mogoče zaobiti svobodnih iniciativ in organizacij laikov, ki laički apostolat sploh omogočajo in podpirajo. Dokler to ni omogočeno, je ŽPS tako rekoč »invalid«, saj ima za delo na voljo le »eno nogo«. Od tega je namreč odvisno konkretno delovanje ŽPS: ali bo dajal le neobvezne predloge ali pa bo postal dejanski animator in inspirator aktivnega pastoralnega delovanja.

²⁰ Prim. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Protokoll der 7. Versammlung vom 7. – 11. Mai 1975, 156; nav. Norbert Schuster, Gemeindeführung und Pfarrgemeinderat, München 1994, 199.

²¹ Prim. Vinko Škafar, Zaupanje v samozavest laikov in kriteriji cerkvenosti, v: CSS 24 (1990), 7.

²² Žal kan. 536 ZCP naglašja samo en vidik, to je pastoralni, in s tem zaobide dekret o laičkem apostolatu.

II. Duhovnost

Vsakodnevno lahko opazamo počasno izginjanje znamenj pristne duhovnosti in s tem tudi poglobljenega duhovnega življenja po župnijah. Nasprotno temu pa je eden izmed ključnih izrazov 2. vatikanskega koncila, ko je govor o cerkveni duhovnosti in občestvenem življenju in delovanju, izraz »mysterium«. Skrivnost Cerkve je ena od središčnih teoloških idej koncila, iz katere izhajajo vse druge teološke izpeljave o Cerkvi. »Beseda skrivnost je kakor interpretacijski ključ za vse ostale izjave o Cerkvi.«²³ Lahko rečemo, da je ta izraz predznak za pojme kot »Božje ljudstvo«, »Kristusovo telo«, »tempelj Svetega Duha«. Najbolj natančno opredeljuje naravo Cerkve, ki je hkrati vidna in nevidna resničnost. Izraz je tako uporabljen že v naslovu prvega poglavja dogmatične konstitucije o Cerkvi, ki se glasi: »Skrivnost Cerkve«. Na vprašanje, zastavljeno na koncilu: »Cerkev, kaj praviš o sebi?«, je koncil že takoj na začetku pokazal na bistveno, kar povezuje Cerkev s skrivnostjo Svete Trojice.²⁴

1. Duhovnost v občestvu

a) Kompleksna resničnost

Hierarhično zgrajena skupnost in skrivnostno Kristusovo telo nista dve med seboj ločeni resničnosti, ampak tvorita v sebi prepleteno resničnost, ki je sestavljena iz človeškega in Božjega elementa. S svetopisemskim pojmom »skrivnost Cerkve« je hotel koncil preseči zgolj juridično opredeljevanje Cerkve in pokazati na njeno resnično bistvo, ki ima v sebi lastno notranjo napetost. Vidni sestav in mistično telo sta povezana v eno kompleksno resničnost. (prim. C 8 in D 2)

b) Znamenje in orodje edinosti ter neuničljive svetosti

V Cerkvi se po koncilskem nauku vedno znova uresničuje »communio« med Bogom in človekom, med Bogom in svetom. Cerkev je skrivnostna skupnost Boga in človeka ter ljudi med seboj. Ta skrivnost Cerkve je počelo njene notranje dinamike in stalne odrešitjske ekonomije, ki se navzven kaže v odrešitjski zgodovini. Cerkev v sebi nosi dinamični značaj. (prim. C 3)

V Cerkvi je na skrivnosten način navzoče, kar je Jezus prinesel na svet in kar ostaja v moči Svetega Duha še naprej dejavno. Cerkev je skrivnost,

²³ Walter Kasper, Synode, '85. Die Zukunft aus der Kraft des Konzils, Freiburg – Basel – Wien, 1986, 76.

²⁴ Prim. Leon Joseph Suenens, Das II. Vatikanische Konzil 20 Jahre später, v: Elmar Klingler in Klaus Wittstadt, Glaube im Prozess, Freiburg – Basel – Wien, 1984, 183.

ker je »communio sanctorum«, občestvo svetih. To je največja odlika njenih članov, ki prinaša tudi njihovo temeljno enakost. Svetost posameznika in skrivnost Cerkve sta neločljivo povezani. Svetost človeku prinaša notranje ozdravljenje. Verniki morajo prejeti svetost v sebi z Božjo pomočjo ohranjati in naprej razvijati. Svetost ni v prvi vrsti moralna popolnost, ampak Božji dar, ki omogoča resnično človeško življenje. Čim bolj se »communio« med Bogom in človekom uresničuje, tem bolj svetost dobiva zakramentalni značaj.

c) Pastoralni zaključki

Duhovnost je eksistencialni in temeljni element Cerkve, ki mora od znotraj prepajati vse cerkveno delovanje. Na osnovi koncilskega nauka krščanstvo, ki temelji na komunitarni teologiji, človeka nikoli ne vodi proč od sveta, ampak vedno svetu naproti z željo, da bi svet prepojilo s Kristusovim Duhom. Kristjan za to potrebuje novo, specifično duhovnost,²⁵ ki se napaja v evharistični skrivnosti. Ker smo vsi poklicani k svetosti, vsi tudi potrebujemo komunitarno duhovnost. Ker je župnija po samem bistvu »communio«, mora biti v njej ta duhovnost prepoznavna, živeta in negovana.

Konkretno to pomeni, da je prva naloga župnije, da v sebi uresničuje spajanje vidnega in nevidnega, razodetega in prikrita, kar v njeno življenje prinaša notranjo napetost. Župnijsko življenje mora biti hkrati teocentrično in antropocentrično – voditi mora k Bogu in človeku v njegovem konkretnem svetu. To pomeni, da mora biti versko življenje v župniji hkrati kairološko in pnevmatološko. Biti mora dovolj razvidno, kaj »Duh govori Cerkvam«. (prim. Raz 2,7)

Bog je tisti, ki župniji podarja svetost in Sveti Duh je tisti, ki omogoča rodovitnost svetosti. Župnija ne sme nikoli pozabiti, da je kot Cerkve skrivnost in da je pri življenju ne vzdržuje zgolj dobra organiziranost, označevanje ali načrtovanje, ampak Božji Duh, ki v njej živi in po njej deluje.

2. Duhovnost (v) ŽPS

Praktično življenje kaže, da ŽPS običajno malo skrbijo za duhovnost posameznih članov in celotnega ŽPS. Neredko se ta skrb skrči na površno molitev pred ali po seji, morda tudi na kratko meditacijo ali na oblike duhovnosti, ki se tudi sicer priporočajo vsem župljanom (npr. maša, molitvena ura, ...). Malo članov ŽPS se udeležuje duhovnih obnov ali duhovnih vaj. Bolj ali manj je skrb za duhovnost prepuščena posameznemu članu, ki si pomaga z iskanjem večje globine v duhovnem gibanju, različnih skupinah ali na romanjih.

²⁵ Prim. Alojz Rebula, Laiška duhovnost, v: CSS 21 (1987), 68.

a) Duhovnost kot razpoznavno znamenje ŽPS

Pripravljenost za delo v ŽPS in širše v župniji naj bi temeljila na pripravljenosti odzvati se Kristusovemu klicu k hoji za Njim. Duhovnost je osnova za uresničevanje skupne odgovornosti v Cerkvi. Tudi institucionalni organi Cerkve morejo biti pri svojem delu učinkoviti le, če njihovi člani gojijo globoko duhovnost. To seveda ne pomeni, da mora biti vsaka seja zgolj duhovno oblikovana, ampak da je zdrava duhovnost predpogoj za učinkovito delo na seji in po njej. Vsaka dejavnost ŽPS mora biti načrtovana in izvedena pod vidikom uresničevanja Božjega kraljestva na zemlji. ŽPS mora biti tisti socialni prostor, kjer se posamezniki učijo in navzemajo občestvene, komunitarne duhovnosti, ki naj bi jo prenašali tudi v (župnjsko) življenje.

V ŽPS mora biti posameznik pripravljen sprejeti Kristusov klic, ki je prepoznaven v evangeliju, v tradiciji Cerkve in v znamenjih časa. Pripravljen in usposobljen mora biti, da to, kar je slišal v pogovorih z drugimi, poglobi in nato podpre s svojim glasom take sklepe, ki bodo v sebi nosili duhovno razsežnost.

b) Služba pri uresničevanju občestva

ŽPS mora biti tisti kraj, kjer se občestvo najprej ustvarja in uresničuje. Da bi se to v polnosti dogajalo, mora biti navzoča najprej velikodušnost, nato pripravljenost za prepoznavanje vprašanj, stisk in situacij soljudi ter pripravljenost služiti drugim v hoji za Kristusom. Pri tem ne sme izostati osebna molitev, redno prejemanje zakramentov in poglobljanje v verskem znanju.

ŽPS mora biti »duša« župnije, nekdo, ki župnijo resnično pozna, je z njo zračen, nekdo, ki narekuje tempo duhovnosti v celotni župniji. Za to duhovnost je najprej značilno, da živi v zavesti, da je Cerkev. Iz duhovnosti tudi išče vedno nove poti, da bi župnija vedno bolj postajala v polnosti uresničena Cerkev. To je za ŽPS imperativ.

Pred ŽPS obstaja dvojna naloga in izziv: vse narediti, da bi krajevna Cerkev rasla v Duhu Jezusa Kristusa in vse narediti zato, da bi se vsi njeni člani zavedali svoje krščanske poklicanosti in posebne odgovornosti za rast Cerkve. To pomeni, v sebi nositi to, kar je bistvo občestva, mu v vsem stati ob strani in biti v službi oblikovanja občestva.

c) Služba pri počlovečenju človeka

Naloga ŽPS je, da v Cerkvi uteleša poslanstvo, ki ni samo sebi namen, ampak je v službi človeka. To ne more biti le njegova deklarativna naravnost. Ni pomembno samo, kaj za to stori, ampak tudi, kako to stori in

zakaj to stori. Celotno njegovo delovanje mora biti služenje. Delovanje se vedno dogaja v sedanji konkretni družbi, ki postaja vedno bolj potrošniška, družba, v kateri je skrivnost človeka izginila, družba, ki ni več sposobna žalovati in tolažiti, družba, ki je velikokrat sama v sebi sprta in žalostno razklana.²⁶

ŽPS je poklican, da postane branik pred resignacijo s tem, da ljudem prinaša novo duhovnost, ki bo tudi izzivala in jim dajala moč Duha za lastno spreminjanje. Župniji naj pomaga, da bo izpolnila svoje poslanstvo in javno pokazala, kako more vsebina poslanstva, to je sporočilo o krščanskem upanju, vzdržati pred vsemi različnimi tokovi in prepričanji sodobne družbe.

Prepričljivost duhovnosti ŽPS se lahko dokaže le v toliko, v kolikor postane to preroška dimenzija župnijskega poslanstva v odnosu do sveta in v odnosu do človeka tega časa. Duhovnost mora v sebi nositi neko jasno, globoko in prenavljajočo vizijo prihodnjega.

d) Pastoralni zaključki

V skupnem poslušanju Božjega Duha bo postal Kristus živa resničnost za župnijo, v skupni pozornosti drug do drugega, pa tudi resničnost za vsakega posameznika. Zato je potrebno odpreti ušesa Božji govorici in govorici soljudi. To pomeni, da bo moral ŽPS omogočiti kar najširšemu krogu posameznikov in tudi vsem različnim skupinam znotraj župnije, da izrazijo svoja izkustva v poslušanju Boga in bližnjega. V tem bo prepoznava vizije in cilje ter našel prave poti za srečno sobivanje vseh župljanov.

Za to je potrebno potrebna velika mera zaupanja znotraj ŽPS in navzven do drugih ljudi. To bo tudi v vseh ostalih župnijskih strukturah vzpodbudilo bratsko sprejemanje drug drugega in ustvarjalo medsebojno simpatijo.²⁷ Potrebno je institucionalizirati pretok informacij, ki ne sme biti prepuščen poljubnosti. Le tako bomo lahko preprečili marsikakšen konflikt in bo med nami rasla sposobnost za mirno reševanje konfliktov. Morda bomo za to potrebovali tudi zunanje svetovalce ali izvedence.

S tem je povezano tudi sprejemanje odločitev. Preglasovanje ali avtoritarni stil vodenja nista skladna z duhom evangelija. Z njim tudi ni skladen beg pred prevzemom odgovornosti ali pred odločanjem med tem, kaj je prav in dobro in kaj ne. Prav tako tudi ne, če ŽPS zgolj čaka na župnikove odločitve in jih brez osebne refleksije slepo sprejema. To tudi od

²⁶ Prim. Peter Neuner, *Moderne Apostel*, v: *Handbuch für den Pfarrgemeinderat*, München 1996.

²⁷ Prim. France Perko, *Župnija – uresničenje Cerkve sedaj in tukaj*, v: *CSS 13* (1979), 132.

župnika zahteva visoko mero discipliniranosti in potrpežljivosti pri poteku skupnega odločanja.

Duhovnost pomeni, živeti iz Duha, kar praktično pomeni stalen proces postajati vedno bolj Cerkev. Zato je nujno prepoznavanje različnih karizem in iz njih izvirajoče vizije prihodnjega župniškega življenja. ŽPS ima tako hkrati funkcijo pomirjanja, povezovanja, zbiranja in ustvarjanja edinosti ob priznavanju legitimne različnosti ter funkcijo inovativnosti, kar pomeni, dopuščati Božjemu Duhu, da odpira vedno nove horizonte razmišljanja in del(ovanj)a.

Na osnovi socioloških spoznanj ne moremo pričakovati vedno najvišje stopnje dejavnosti, ampak bodo v naravno določenih presledkih nastopala obdobja relativnega miru, zatišja in nedejavnosti. Upoštevati je potrebno časovni dejavnik, kar pomeni realistično ocenjevati trenutno »vremensko sliko«.

Za voditelja ŽPS to pomeni, da je v določenem trenutku potrebno dati več možnosti tistim članom, ki so po svoji karizmi integristi, ki znajo stvari povezovati in umirjati, ob drugih priložnostih pa zopet tistim, ki so po karizmi provokatorji in bodo znali ŽPS prebuditi iz mrtvila ter »voz potegniti naprej«. Dobro je, da obe karizmi poseduje tudi sam župnik, in sicer zato, da zna »jadra« v pravem trenutku prav nastavlja vzgibom Božjega Duha.

ŽPS ne sme imeti eklezialno preozkega pojmovanja sveta in življenja, kar se v praksi rado dogaja. Predvsem ne sme imeti strahu pred njima. Nezdržljiva s pravo duhovnostjo je zaprtost razprav in dejavnosti v ozke meje najbolj zvestih »ovčic«, pri čemer spregleda vse »ostalo, kar je na robu«. Potreben je torej temeljit preobrat od »strategije postavljanja meja« k »usposobljenosti za interakcijo«. ŽPS je tisti, ki mora skrbeti za to, da se občestvo ne zapre v znotraj-cerkvene zidove, po drugi strani pa, da se tudi nekritično ne prepusti trenutnim družbenim vplivom.

III. Soodgovornost

V sedanjem delovanju ŽPS prihaja močno do izraza zelo različno pojmovanje soodgovornosti. Nekateri jo razumejo tako, da laiki že z izpolnjevanjem župnikovih navodil uresničujejo soodgovornost, drugi tako, da župnik po svoji presoji podeli laikom delček svoje odgovornosti, tretji spet težijo k temu, da bi laiki skupaj z župnikom nosili polno odgovornost za župnijo. Podati želimo nekaj teoloških in eklezioloških izhodišč za pravilno razumevanje soodgovornosti v Cerkvi.

Nedvomno je po 2. vatikanskem koncilu soodgovornost postala eden od vodilnih principov vodenja v Cerkvi, saj je ta močno poudaril osebno odgovornost vseh vernikov.²⁸ Ta temelji na temeljni enakosti vseh udov

²⁸ Prim. Leon – Joseph Suenens, *Die Mitverantwortung in der Kirche*, Salzburg 1968, 25.

Cerkve in članov Božjega ljudstva po zakramentu krsta. Kardinalu Suenensu, članu vodilne ekipe pri koncilu, se nekaj let po koncu koncila zdi poudarek na soodgovornosti vseh kristjanov znotraj Božjega ljudstva celo ena najpomembnejših pastoralnih idej koncila²⁹, ki je najtesneje povezana s strukturo Cerkve.³⁰

1. Skupna odgovornost škofov in duhovnikov

Najmočneje prihaja do izraza soodgovornost v Cerkvi v kolegialnosti škofov. Ta se najbolj izrazi na koncilu ali na škofovski sinodi. Izhaja iz razumevanja Cerkve kot »communio ecclesiarum«, kar vključuje različnost in mnoštvo življenjskih izkušenj in doživljanja. V stopnji bratskega sprejemanja se najprej med škofi, potem pa tudi med duhovniki in laiki kaže dejanska pripravljenost za sprejemanje soodgovornosti. (prim. Š 3) Kardinal Ratzinger je v študiji o zgodovini kolegialnosti v Cerkvi pokazal, da je prvotni izraz »brat« pod vplivom rimskega prava vedno bolj nadomeščal izraz »collega« in tako je tudi izraz »fraternitas« nadomestil izraz »collegium«. Koncil je ta pojem ponovno izpostavil in nakazal vrnitev k teologiji cerkvenih očetov.³¹ Kolegialnost je temeljni princip, ki omogoča, da pridejo do izraza različne karizme in s tem omogoča hkrati pluralnost in »communio«.

Podobno so tudi duhovniki s posvečenjem vključeni v duhovniški stan, katerega temeljni princip je medsebojno bratstvo. (prim. D 8) Duhovniki skupaj s škofom kot sodelavci in pomočniki tvorijo en prezbiterij, v katerem imajo različne naloge. (prim. C 28) Duhovniki so v izvrševanju svoje službe odvisni od škofa (prim. Š 15), ki naj ga sprejemajo kot očeta, on pa duhovnike kot sinove, prijatelje in sodelavce. (prim. C 28) Škofje naj duhovnike radi »poslušajo, z njimi naj se posvetujejo in razgovarjajo o potrebah dušnega pastirstva in koristi škofije«. (prim. D 7) Ta soodgovornost duhovnikov pride do izraza v škofijskem duhovniškem svetu, ki pomeni duhovniški senat, katerega mora škof pri svojih odločitvah kar najbolj upoštevati.

1. Skupna odgovornost klerikov in laikov

Koncil utemeljuje skupno duhovništvo takole: »Kristus Gospod, izmed ljudi vzeti veliki duhovnik (prim. Hebr 5, 1-5), je novo ljudstvo 'napravil za kraljestvo in duhovnike Bogu in svojemu Očetu' (Raz 1, 6; prim. 5, 9-10)

²⁹ Prim. prav tam, 5.

³⁰ Prim. prav tam, 64.

³¹ Prim. Joseph Ratzinger, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe, v: Concilium I. 1965, 20.

Tisti, ki so krščeni, so namreč s prerojenjem in maziljenjem s Svetim Duhom posvečeni za duhovno stavbo in za sveto duhovništvo.« (C 10)

Sledeč mislim in poudarkom koncila je potrebno poudariti pomen odgovornosti vsega Božjega ljudstva, torej vse Cerkve, za odrešenje vsega sveta.³² Prav zaradi temeljne enakosti vseh po krstu, je odgovornost vseh pred katerokoli posamično odgovornostjo. Na skupnem duhovništvu je zgrajena koncilaska misel o deležnosti vseh pri trojni Kristusovi službi. V koncilskih dokumentih je govor o duhovniškem, preroškem in kraljevskem značaju Božjega ljudstva pred razčlenitvijo članov Cerkve na klerike in laike. Za vse Božje ljudstvo velja skupno poslanstvo in skupna odgovornost. Koncilaska usmeritev dobi konkretni izraz v naročilu, naj ima vsaka škofija svoj pastoralni svet, v katerem so skupaj zastopani duhovniki, redovniki in laiki. (Prim. Š 27 in M 30)

Koncil oblike uresničevanja skupne odgovornosti klerikov in laikov v praksi ni podrobneje definiral, poudaril pa je, naj se ustvarjajo pogoji za uresničevanje te odgovornosti, kar omogočajo škofijski, dekanijski in župnijski pastoralni sveti. Odgovornost za uresničevanje »odrešensko-zveličavne dejavnosti Cerkve« (prim. C 33) je skupna klerikom in laikom, zato odgovornosti ni mogoče poenostavljeno deliti na kleriško za uresničevanje Cerkve in laiško za oblikovanje sveta, saj sta ti dve razsežnosti odrešensko-zveličavni dejavnosti Cerkve v konkretnem življenju neločljivi. Poleg tega se večkrat napačno naglaša poklicanost laikov k delu za posvečenje sveta kot relativizacija njihove odgovornosti za Cerkev in zato neke vrste drugorazredno odgovornost.

2. Pastoralne posledice za župnijo

Skupna odgovornost v Cerkvi v sebi nosi notranjo razpetost med e(di)nostjo in pluralnostjo. Podobno ostaja tudi določena napetost med Cerkvijo in svetom, med delom za odrešenje in službo svetu, čeprav je koncil skušal vse to premostiti.

To se prenaša tudi na župnijsko področje. Napetost med e(di)nostjo in množtvom ostaja v občestvu latentna realnost. Ta je tista vzmet, ki zagotavlja rodovitno, dinamično in dialoško pastoralno. Naš cilj zato nikoli ne more biti vseh konfliktov rešeno občestvo, ampak tako, ki bo znalo nastale probleme sproti na miren in dialoški način reševati v skupno dobro.

V vsaki župniji mora biti osnovno pravilo skrb za povezovanje v medsebojnem zbiranju in skupnem poslanstvu. Občestvo se ne sme zapreti vase, hkrati pa v skrbi za druge njeno bistvo ne sme zvodeneti. Pastoralno prizadevanje se mora hkrati usmeriti v »zgotoviti se« in »odpreti se«. Gre

³² Prim. Jože Rajhman, Vizija neke pastorale, v: BV 35 (1975), 163.

za povezanost in odprtost, ki sta usmerjeni navznoter do središča v Jezusu Kristusu in hkrati navzven do poslednjega prebivalca župnije.

3. Soodgovornost v ŽPS

Večkrat člani ŽPS čutijo negotovost glede vloge, ki jo imajo v odnosu do župnika, župnije in med seboj. Medsebojno razumevanje in sprejemanje klerikov in laikov je za oblikovanje Cerkve nekaj konstitutivnega. Občestvo je lahko prinašalec odrešenja le ob medsebojnem sodelovanju. To ni mogoče, če ni pri vseh pravega razumevanja skupne odgovornosti.³³

V župniji ima vsak svojo osebno odgovornost, ki ji skupna odgovornost ne sme odvzeti vrednosti, ampak jo mora okrepiti in ji dati širšo razsežnost.³⁴ To se more uresničiti v ŽPS, ki mora imeti temu primerno strukturo in način dela. Uresniči se lahko le ob predpostavki, da nikomur ne gre za to, da bi imel moč in oblast, ampak da je najprej v službi občestva. To velja za župnika in župljane. Uresničevanje skupne odgovornosti lahko sproži proces neprestanega »presnavljanja« volje po moči v voljo po sodelovanju. Brez tega smo v nevarnosti, da bo versko življenje navzven dajalo videz nekonfliktnosti, dejansko pa bo ostalo v sebi sprto.

Skrčenje vloge ŽPS na dajanje predlogov brez možnosti odločanja ne more služiti uresničevanju soodgovornosti. To bi vodilo v pasivnost članov ali v konfliktnost. Samo posvetovalnemu značaju ŽPS je odločno nasprotoval Karl Rahner na nemški sinodi: »Želim dati samo ekleziološko opombo, ker se v papirjih ... zagovarja napačna ekleziološka teza. Menim, da je teološko nesporno in možno – o pastoralni primernosti ne govorim – da obstajajo v Cerkvi ne le organi z »votum consultativum«, ampak tudi »deliberativum«. Kdor temu v osnovi nasprotuje, zastopa tezo, ki ni dokazljiva in je napačna.«³⁵

Smisel ŽPS je v tem, da omogoča prostor za uresničenje osebne odgovornosti posameznega člana in hkrati omogoča skupno delovanje. Skupno delovanje je služba neprestane rasti občestva s tem, da vpliva na strukturo in procese v občestvu. Delovanje ŽPS je neprimerno bolj kompleksno vplivanje na uresničenje Cerkve v župniji kot le golo svetovanje ali odločanje.

Pri delu z ŽPS se srečamo z določenimi problemi. Poudarjeno je bilo, da je po koncilu izpostavljena osebna odgovornost, ki naj jo institucionalni

³³ Prim. Norbert Schuster, *Gemeindeleitung und Pfarrgemeinderat*, München 1994, 169.

³⁴ Prim. Lojze Šuštar, *Vzgoja laikov za odgovornost*, v: CSS 12 (1978), 163.

³⁵ Prim. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, *Protokoll der II. Vollversammlung vom 10.–14. Mai 1972*, 321; nav. Norbert Schuster, *Gemeindeleitung und Pfarrgemeinderat*, München 1994, 174.

organ podpre in ohranja. Pri tem lahko pride do dveh težav. ŽPS lahko ne-članom predlaga, da se osebni odgovornosti izognejo, saj jo v polni meri izvršujejo že člani sami, lahko pa poudarjanje vloge ŽPS v župniji demotivira in izloči ostale oblike sodelovanja vernikov v župniji. ŽPS niso in ne morejo biti edina oblika uresničevanja soodgovornosti laikov.

Dosedanji način vodenja župnije, ki je slonel izključno na župniku, je zašel v krizo, saj je obdobje »absolutne monarhije« mimo in čas zahteva drugačno izvajanje avtoritete tudi na tem področju.³⁶ Pridejo pa tudi trenutki, ko se je treba odločiti hitro in v tem primeru župnik ne more čakati na mnenje ali odločitev ŽPS in je prisiljen sam odločati.

Nekateri v nastajanju ŽPS in v njihovem delovanju vidijo preveliko prilagajanje Cerkve družbenemu okolju, ki zahteva vedno več demokracije v družbenem življenju.³⁷ Avtoriteta v Cerkvi je najbolj izpostavljena prav na najnižji strukturni ravni – v župniji, zato je tukaj potrebno iskati možne in uspešne oblike uresničevanja skupne odgovornosti ob hkratnem ohranjanju bistvene strukturne oblike Cerkve.

Ali župnijsko življenje posameznemu verniku omogoča, da s pomočjo njemu danih darov in karizem uresniči svojo vlogo in ali ga pri tem izvrševanju tudi podpira? Ali tisti, ki jim je zaupana služba vodstva župnije, vodenje zares hočejo in ali ga lahko tudi izvajajo? Ali je vodenje tako zastavljeno, da je kos zelo različnim in raznovrstnim nalogam? – To so vprašanja, ki si jih mora zastavljati ŽPS. Vodenje župnije se ne more omejiti samo na svetovanje ali odločanje, ampak mora pomeniti opozarjanje celotnega občestva na cilje njegovega obstoja, kar mora delovanje ŽPS tudi podpirati. Te cilje lahko pomaga uresničiti le trdna in obenem fleksibilna struktura skupne odgovornosti, kar ŽPS tudi želi biti.

IV. Sodelovanje

Ne le duhovniki, tudi laiki pogosto razumejo sodelovanja laikov v župniji najprej kot nekakšno »mašilo«, »nadomestilo« ali kot »pomoč« duhovniku. Dejstvo je, da je precej laikov, ki so pripravljeni prevzeti neko nalogo v župniji, pomagati in podpirati duhovnika pri delu in ga razbremeniti. Najpogosteje se tudi ŽPS razumeva v tej vlogi.

³⁶ Prim. Leon – Joseph Suenens, *Die Mitverantwortung in der Kirche*, Salzburg 1968, 82.

³⁷ Prim. Rafko Valenčič, *Župnija v spremembah časa*, v: CSS 27 (1993), 37.

1. Sodelovanje v Cerkvi

Dejstvo je tudi, da veliko večino aktivno sodelujočih v župnijskem življenju k temu delu povabi župnik. To dejstvo samo navaja k pojmovanju sodelovanja v župniji kot pomoč župniku samemu. Toda, ali je to tudi resnična zamisel sodelovanja v pokoncilski Cerkvi?

a) Sodelavci v pavlinskem smislu

Pojem »sodelavec« uporabljaja v svetem pismu predvsem apostol Pavel in ga s to uporabo tudi najbolj opredeljuje. On in njegov sodelavec sta »Božja sodelavca« (prim. 1 Kor 3, 9) Pravi sodelavec mu je tisti, ki je pripravljen tudi na žrtvovanje. (prim. Rim 16, 3) Vendar ni Pavel tisti, ki jih »angažira« ali daje posebno poslanstvo, ampak Bog sam. Ni on v središču ampak delo za Božje kraljestvo. Delo, pri katerem sodelujejo, ni Pavlovo, ampak »Kristusovo delo« (prim. Flp 2, 30) zato so zanj sodelavci v Jezusu Kristusu. (prim. Rim 16, 3) »Pavel in njegovi sodelavci so torej v isti službi, sodelujejo pri istem delu.«³⁸ Ker so vsi za to delo pooblaščen od samega Boga, so Pavlu njegovi sodelavci kakor partnerji in delovni tovariši.

b) Sodelavci po zamislih 2. vatikanskega koncila

Razvidno je, da je koncil razvil tako zamisel Cerkve in občestva, da ta že sama kliče laike k sodelovanju. Čeprav se v praksi kažejo različna pojmovanja sodelovanja, pa je jasno, da je koncil prevzel Pavlovo zamisel sodelovanja. Pri tem izhaja iz temeljne enakosti v dostojanstvu vseh in njihove skupne poklicanosti.³⁹ Koncil izpostavlja predvsem dva poudarka: Vsi udje Cerkve so poklicani k uresničitvi njene odrešitjske naloge in njenega služenja svetu, po drugi strani pa karizme in razne službe v Cerkvi niso nekak podaljšek hierarhične vodstvene službe, ampak imajo laiki svoje lastne naloge in odgovornosti.

c) Sodelavci pri Kristusovem delu

Pred vprašanjem o vlogi sodelavcev v Cerkvi koncil postavlja v ospredje Kristusovo delovanje, ki doseže svoj višek z odrešenjem sveta na križu, ki prinaša odrešenje vsem ljudem in obsega tudi zgraditev časnega reda.

³⁸ Wilhelm Zauner, Die menschliche und spirituelle Entfaltung der Mitarbeiter, v: Josef Wiener in Helmut Erharder (Hsgr), Pfarrseelsorge. Von der Gemeinde mitverantwortet, Wien – Freiburg – Basel 1977, 65.

³⁹ Prim. W. Zauner, prav tam, 67.

(prim. LA 5) Ker k rasti Cerkve prispevajo vsi njeni člani, se vsaka njena dejavnost, ki je naravnana na njen končni cilj imenuje apostolat, h katere-mu je že z včlanjenjem v Cerkev poklican vsak njen ud. Koncil se sklicuje tako na Pavlovo kot Janezovo kristologijo (prim. C 3). Pri tem je jasno, da je Jezus sam tisti, ki v moči velikonočne skrivnosti vsakogar sam pritegne k sebi. Prav v tem pa se uresničuje občestvo in preko njega odrešenje in posvečenje.

d) Sodelavci po Gospodovem klicu

Z udejanjanjem svoje vere laiki sodelujejo pri poslanstvu Cerkve. To uresničujejo pod vodstvom glave – Jezusa Kristusa, ki jih za to usposablja zlasti preko krsta in birmе. Koncil to pove neposredno, ko pravi: »Apostolat laikov je deležnost pri odrešenjskem poslanstvu Cerkve in za to jih je vse Gospod določil s krstom in birmo.« (C 33) S tem je presežen koncept nekdanje Katoliške akcije, kjer so bili laiki razumljeni zgolj kot podaljšana roka klera. Za svoje poslanstvo apostolata, laiki ne potrebujejo nobenega posebnega pooblastila duhovnikov, saj so k temu poklicani od samega Kristusa. Nasprotno, duhovniki jim morajo omogočiti, da to svojo poklicanost v Cerkvi tudi v polnosti uresničijo. To podčrta tudi papež Janez Pavel II., ko v apostolski spodbudi o krščanskih laikih pravi: »Klic se ne ozira samo na pastirje, duhovnike, redovnike in redovnice, ampak na vse ljudi: tudi krščanske laike je Gospod osebno poklical« (KL 2).

Glede na vse to je sodelovanje v Cerkvi ekleziološki princip, po katerem smo vsi poklicani za delo Kristusovih sodelavcev. Vsakega osebno kliče Jezus sam. Cerkev se ne vzpostavlja sama, ampak jo uresničuje Jezus Kristus.⁴⁰

e) Pastoralno teološke posledice

Ker smo vsi sodelavci pri isti stvari, smo v principu enakopravni, nosimo vsi polno odgovornost. Ni nobene tipične »šefovske« vloge.⁴¹ To pa niti teološko niti sociološko niti psihološko ne pomeni, da gre za skupinsko vodenje Cerkve. Pomeni le, da je v središču odgovornosti občestvo in da so vsi sodelavci v službi občestva. Sodelovanje posameznika torej nikakor ni le v funkciji večje učinkovitosti vodstvene strukture ali večjega pomena voditelja občestva.

Tri posledice so še posebej pomembne za prakso: 1. Župnik mora svoj način dela in odnos do sodelavcev stalno preverjati. 2. Župnik mora biti

⁴⁰ Prim. Vlado Pečnik, Kristusovi sodelavci, v: CSS 23 (1989), 46.

⁴¹ Prim. Reinhard Kellerhoff, Mitarbeiter gewinnen, Mitarbeiter schulen, Limburg 1973, 35.

pozoren na to, kakšen odnos ima občestvo (župnija) do prostovoljnih sodelavcev. 3. Župnik mora poskrbeti, da se kar največ vernikov vključi v proces razčiščevanja, kaj nepoklicno sodelovanje v župniji pomeni in kakšno vlogo ima za njeno življenje.

2. Sodelovanje v ŽPS

Pogosto člani ŽPS ne vedo, v čem se njihovo delovanje v ŽPS razlikuje, v čem je specifično glede na ostalo sodelovanje v župniji. Dokler je tako, bo ŽPS težko uresničeval svojo edinstveno vlogo v župniji. Zato je treba najprej ugotoviti ali se delo v ŽPS v čem razlikuje od ostalega delovanja v župniji in če se, v čem se razlikuje in kakšen pomen ima za župnijo.

a) Sodelovanje kot odgovorno sodelovanje

Kot prvo je treba reči, da se delo v ŽPS razlikuje od ostalega sodelovanja v tem, da nosi v sebi veliko mero odgovornosti. Kako to ekleziološko pojasniti, če so vsi laiki poklicani k misijonskemu poslanstvu Cerkve? (prim. C 31) Karizme so dane vsem za uresničenje Cerkve in za njeno odrešensko poslanstvo. (prim. 1Kor 12) Glede na to so vsi v Cerkvi polno odgovorni za izvrševanje njenega poslanstva.

Vsak sodelavec mora torej nositi polno odgovornost za svoje delovanje. Vsak pa hkrati ve, da način njegovega delovanja ni edino možni način in se mora ozirati tudi na sodelovanje ostalih sodelavcev. Prav različne karizme nalagajo različne naloge in vidike odgovornosti. Govorjenje o skupni odgovornosti postane prazno govorjenje, če vsak ne prevzame svoje lastne odgovornosti za naloge, ki so njemu zaupane glede na sposobnosti, ki jih ima.

Tako obstajajo različne odgovorno prevzete naloge in različna področja delovanja in zato različne ravni odgovornosti v župniji. To teološko še ne pomeni, da so ene pomembnejše od drugih, ampak se mnoštvo različnih nalog dopolnjuje. V tem se torej delo v ŽPS ne razlikuje od ostalega sodelovanja.

b) Sodelovanje v službi celotnega občestva

Pri ŽPS gre še za dodaten element, ki sodelovanje pravzaprav omogoča. Poleg pripadnosti župniji omogoča delo v ŽPS vsakemu članu prav njegova izvolitev v ŽPS ali povabilo s strani župnika. Pravica za sodelovanje v ŽPS na osnovi krsta in birme je nekako »nadgrajena« z izvolitvijo ali povabilom za sodelovanje v tem posvetovalnem telesu. Člani ŽPS so dobili svoj mandat za delo v tem organu ali od župljanov ali od župnika, ki to župnijo vodi, končno pa tudi od škofa, ko so bili od njega potrjeni.

Vsako sodelovanje v župniji je pravzaprav v službi celotne župnije. Vendar za nobeno drugo delovanje ne sodelujejo župljani z volitvami. Tudi statut in pravilnik za volitve poudarjata pomen odgovornosti članov ŽPS za celo občestvo.

V župniji obstajajo razlike v načinu aktivnega sodelovanja. Tudi oblike tega sodelovanja so različne. Nekatere stvari lahko opravi en sam človek, drugod se angažirajo cele skupine. Ponekod gre za dolgoletno sodelovanje posameznika ali skupine, drugod le za kratkotrajno delo. Nekatere naloge zahtevajo visoko stopnjo vključenosti v župnijsko življenje, druge tega ne zahtevajo.

Vsako delo v župniji ni enako usodno za življenje župnije in ni enako pomembno za zunanjo podobo župnije. Prav zaradi tega je potrebno nekomu kot posamezniku ali celi skupini zaupati vodstveno vlogo, ki ima pred seboj dobrobit celotne župnije. Prav tu je najbolj značilna razlika od ostalih služb v župniji, saj ŽPS prevzema odgovornost za celotno župnijsko življenje. Zato je nujno, da ima ŽPS poleg posvetovalnega značaja tudi vlogo vodstvene odgovornosti za župnijo.

Odgovornost članov ŽPS se torej od drugih, ki sodelujejo v župniji ne razlikuje po količini te odgovornosti, ampak po vsebini, po predmetu (objektu) te odgovornosti. Ker sodelovanje v ŽPS vključuje odgovornost in skrb za celo župnijo, pomeni to, da ima vodstveno vlogo v službi rasti in obstoja celotnega sistema župnijskega življenja.

c) Pastoralni teološki zaključki

ŽPS mora biti za župnijo inspirator, moderator in animator. Inspirator je v tem, da daje nove iniciative, vzpodbuja in vedno znova kaže na skupni cilj, ki je v Kristusu. Moderator je v tem, da skrbi za čim večje sodelovanje vseh, da koordinira razpoložljive sile in jih povezuje ter podpira osebne iniciative. Animator pomeni, da je »anima«, duša vsega, ker živi iz duhovnih globin, ker res pozna župnijo, ker se čuti vanjo vraščen in povezan, ker v aktivno delo vedno znova vnaša potrebno duhovnost.

Iz tega izvirata dva temeljna zaključka za praktično delo:

- Posebna odgovornost dela v ŽPS se ne sme skrečiti zgolj na rutinsko, birokratsko delo. Morda ponekod po župnijah nastaja vtis, da je ŽPS nekakšna na pol uradna institucija in se po tem razlikuje od ostalih oblik sodelovanja. To pa zato, ker člani ŽPS prevzemajo najbolj vidne funkcije, govorijo v imenu župnije in so morda najpogostejše v stiku z župnikom. K temu prispeva tudi uradni sprejem v službo pri mašnem obredu. ŽPS pa nikakor ni hierarhična služba v tem smislu, da bi pomenila deležnost na posebni službi duhovnika, ampak deluje iz lastne poklicanosti in poslanstva.

- Posebna odgovornost dela v ŽPS ne sme zagospodovati nad ostalimi oblikami sodelovanja v župniji na tak način, da bi ga povsem zadušila.

Tudi če ŽPS deluje uspešno na mnogih področjih, tega ne sme početi tako, da bi nastal vtis, da vsi drugi člani občestva niso poklicani k odgovornosti za prihodnost Cerkve. Nenehno je namreč treba skrbeti za čim večje sodelovanje vseh, ker le tako lahko vsakdo doprinese svoj delež k celovitosti občestva in s tem k njenemu vodenju.

V. Vloga župnika

Konkretni način delovanja ŽPS pri nas pokaže, da župnik igra v njem ne le odločilno in odločujočo vlogo, ampak je ta vloga še v mnogih primerih tako dominantna, da težko govorimo o soodgovornosti in sodelovanju laikov. Večina vprašanj, o katerih se v ŽPS razpravlja in odloča, je namreč tako zahtevne teološke narave, da drugi kot neprofesionalci o njih težko sploh kaj rečejo, ker jih slabo ali sploh nič ne poznajo ali pa gre za vprašanja materialne narave, o katerih zopet lahko določneje govori le župnik, ki ima edini vpogled v realno finančno stanje župnije in navadno tudi edini lahko prosto razpolaga s temi sredstvi.

Poleg tega je od župnika velikokrat tudi odvisno ali bo sploh kdo pripravljen biti izvoljen ali izbran v ŽPS, saj on svojevoljno sklicuje seje, določa njihove teme, način dela na sejah, ima že vnaprej pripravljene sklepe, odloča ali predlaga komu bo zaupana kakšna naloga, ipd.⁴² Če je stanje takšno, potem je seveda od župnika skoraj v celoti odvisno, koliko bodo s svojo navzočnostjo v ŽPS laiki zadovoljni. Stil župnikovega vodenja ŽPS je odvisen od njegovega razumevanja svoje voditeljeve vloge.⁴³

1. Župnik kot voditelj občestva

Nedvomno je po Božji volji v vsaki krščanski skupnosti jasno določena avtoriteta, ki jo vodi. Avtoriteta nikjer ni neomejena in se mora ravnati v skladu z določenim redom. Načinov, kako se avtoriteto izvaja, je veliko – glede na različne okoliščine, na zgodovinske okoliščine in na posamezne kulture. Za nas je za izbiro načina vodenja nedvomno odločilen duh 2. vatikanskega koncila. Kaj lahko iz njega zaključimo o župnikovi voditeljski vlogi?

a) Služba pri prenavljanju Cerkve

»Cerkev je v svojem bistvu 'ecclesia peregrinans' in kot 'ecclesia viatorum' je tudi 'ecclesia semper reformanda'«, pravi o osnovni liniji kon-

⁴² Prim. Maria Gumpert, Der Erfolg hängt von der Sitzung ab, v: Handbuch für den Pfarrgemeinderat, München 1996.

⁴³ Prim. Walter Friedberger, Gemeindearbeit in Umbruch, Freiburg i. Br. 1988, 18.

cilske koncepcije Cerkve kot Božjega ljudstva njen soustvarjalec kardinal Franc König.⁴⁴ Ker je Cerkev tista, ki je grešna, mora biti tudi sama »subjekt prenavljanja«. Pri tem ne gre le za zunanjo prenavno, ampak njeno moralno strukturo in dogmatično obnavo. (prim. C 15 in B 1) Ta je v veliki meri odvisna od pripravljenosti duhovnikov za prenavljanje. (prim. DV 1) O tem govorita tako Konstitucija o svetem bogoslužju (prim. B 15–18) kot tudi Odlok o duhovniški vzgoji (prim. DV 4–9). Ker je Cerkev v prvi vrsti »communio«, v njej ne more prevladovati kakršnokoli vladanje in golo sklicevanje na pokorščino, ampak mora biti njen življenjski slog le dialog. (prim. DV 19) Temu mora slediti tudi župnikova vloga v župniji in v ŽPS.

b) Služba pri izgradnji občestva

Ko primerjamo to, kar pravi koncil o vlogi župnika in škofa pri graditvi cerkvenega občestva, se jasno pokažejo osnovne podobnosti, pa tudi razlike, saj je škofova vloga opisana predvsem kot koordinacija med župnijami, medtem ko ima župnik svoje mesto tako rekoč v bazi, v konkretnem občestvenem življenju. (prim. Š 30) Koncil jasno pravi, da v Cerkvi ni nikogar, ki ne bi imel deleža pri poslanstvu celega telesa. (prim. D 2) Tudi kardinal Suenens interpretira glavni cilj, ki so ga pri tem imeli koncilski očetje, v tem smislu, da je naloga duhovnika graditi in oživljati občestvo podobno kot glava in srce oživljata organizem.⁴⁵

Graditev občestva vidimo v treh konkretnih oblikah:

– Prva naloga župnika je krepiti vero posameznikov in jih medsebojno povezovati. To uresničuje s oznanjevanjem Božje besede in pričevanjem zanj ter z obhajanjem evharistije. Da bi svojo čredo dobro poznal, mora navezovati stike z družinami, združenji in posamezniki. Obiskovati mora ljudi doma ter se truditi za vzgojo mladih in oblikovanje odraslih. Posebno očetovsko ljubezen mora izkazovati ubogim in bolnim. V tem smislu vidi koncil duhovnika v nekakšni odmaknjenosti od občestva, ki ga vodi in v njem izvršuje svojo misijonsko službo.

– Druga njegova naloga je, da občestvo preko škofije povezuje z vesoljno Cerkvijo in ga vanjo vključuje. Duhovnikova vloga je, da kot vezni člen s škofom in v njegovem polnomočju ter kot njegov zastopnik, povezuje različne skupine in posamezne vernike v občestvo. Koncil župnika opredeljuje v njegovi samostojni vlogi prezbiterja kot Kristusovega

⁴⁴ Prim. Franz König, Karl Rahners theologisches Denken im Vergleich mit ausgewählten Textstellen der Dogmatischen Konstitution »Lumen Gentium«; v: Elmar Klinger u. Klaus Wittstadt, Glaube im Prozess, Freiburg – Basel – Wien 1984, 129.

⁴⁵ Prim. Leon – Joseph Suenens, Die Mitverantwortung in der Kirche, Salzburg 1968, 110.

reprezentanta in v njegovi deležnosti na škofovski službi – torej ni zgolj podaljšana roka škofa.

– Tretja župnikova naloga pri graditvi občestva pa je predsedovati evharistiji, ki mora biti višek verskega življenja občestva in središče njegove rasti navznoter in navzven.

c) Služba vodenja občestva

Župnik je voditelj župnije in v tem zastopa samega Kristusa, ki je resnični voditelj vsakega občestva (prim. M 39). To uresničuje z oznanjevanjem evangelija (prim. D 2) in vodenjem bogoslužja (prim. D 5). Ko koncil poudarja osrednjo vlogo župnika pri vodstvu župnije, pri tem naglaša, da mora to uresničevati kot pastir in oče. To pa ne pomeni, da pri vodenju občestva pripada aktivna vloga le župniku, občestvu pa zgolj pasivna. Kristus pošilja duhovnika k občestvu in hkrati z njim v svet in k ljudem. Duhovniki ne smejo iskati sami sebe, ampak morajo vodstveno službo tako izvrševati, da bodo uresničevali voljo Jezusa Kristusa. »Z vernimi laiki naj sodelujejo in sredi med njimi naj živijo po zgledu Učenika, ki med ljudi 'ni prišel, da bi se mu streglo, ampak da bi on stregel in dal svoje življenje v odkupnino za mnoge' (Mt 20, 28).« (D 9) Laiki od duhovnikov lahko pričakujejo luč in moč, ne pa usposobljenost za reševanje prav vseh vprašanj. (prim. CS 43) »Radi naj laike poslušajo, njih želje bratovsko upoštevajo, priznavajo njihovo izkušnost in pristojnost na področjih človeškega delovanja, da bi mogli z njimi vred spoznavati znamenja časov.« (D 9) Odkrivati morajo karizme, ki so laikom dane za rast občestva. (prim. LA 3)

Spособnost vodenja se pokaže v sorazmernem združevanju karizem in hierarhične službe. Koncilska in sinodalna želja po prenovi Cerkve stoji in pade v pripravljenosti duhovnikov – biti v službi občestva. Njihovo delovanje mora biti vedno konstruktivno za občestvo, saj ga trajno zaznamuje. Njihovo prizadevanje mora imeti za cilj vedno večje sodelovanje vseh pri gradnji občestva. Župnikova naloga je odkrivanje karizem, njihovo razločevanje, podpiranje in povezovanje v skupno delovanje.

d) Pastoralne posledice

Duhovnik pri nas je pred sinodalno zahtevo po prenovi in poživljanju župnije. Ta prenova župnije je v marsičem odvisna prav od njega. Pri tem je pomembno, kako se odziva na nove potrebe in zahteve. V njegovo korist je, če pozitivno vrednoti tudi prevzem odgovornosti vseh župljanov za župnijo in tudi njihovo skrb za konkretno življenje, ki se izraža v njihovem sodelovanju. Od njega je v marsičem odvisna rast vseh članov občestva v samostojnosti. Pri tem mora vzdržati napetost med zvestobo in nezvesto-

bo, tradicijo in spremembami, začetkom in koncem. On je neposredni voditelj, učitelj in pomočnik. Poleg skrbi za ohranjanje zdrave tradicije, mora biti v njem odprtost za spremembo in novost.

Lahko govorimo o potrebi po dialoški pastoralni, zato je ena temeljnih lastnosti, ki jih župnik mora imeti, pripravljenost in odprtost za dialog in usposobljenost zanj! Biti mora v stalnem preverjanju, koliko njegova pastoralna izhaja iz odlokov 2. vatikanskega koncila, pokoncilskih dokumentov in sklepov slovenske sinode ter škofijskih usmeritev. Ti mu nalagajo zvestobo zapisanim »črkam« in hkrati odprtost za argumente vernikov ter pripravljenost za soočenje z njimi oziroma za ploden dialog.

Duhovnikova naloga je, da v vernikih prebuja in utrjuje vero, ki krepi zavest občestvenosti ter prispeva k izgrajevanju konkretnega občestva. Skrb za vero posameznika ne sme zastreti skrbi za vero celotnega občestva. Vera občestva je kot presečišče, v katerem se srečuje vera posameznika z vero celotne Cerkve.⁴⁶ Župnik se mora večkrat vprašati, kakšno vero oblikuje v občestvu. Pomembno je, kakšno strukturo vere nosi sam v sebi.

Župnik sam je po svoji službi presečišče med cerkveno hierarhično vertikalo, ki ga povezuje s škofom in horizontalo, ki ga povezuje z župnijskimi strukturami in posameznim vernikom. Tudi tu mora vzdržati napetost med zvestobo hierarhični nadgradnji in pričakovanji vernikov.

Večji poudarek eni ali drugi realnosti določa slog njegovega pastoralnega delovanja, pri čemer skrajnosti v delo vnašajo napetosti in konflikte. Odnos do občestva nikoli ni končan proces, ampak zahteva precejšnjo mero potrpežljivosti in uvidevnosti. Cerkvene norme in njihovo praktično izvajanje župniku puščajo razmeroma širok prostor svobode in s tem nalagajo veliko osebno odgovornost. Nekateri to težje vzdržijo, zato se zatečejo v normiranje, ki posameznih problemov ne rešuje, ampak jih dodatno otežuje. Župnik mora ob vsem tem biti »informacijski kanal« med obema navedenima ravnema.

Duhovnik je kot voditelj evharistije poklican, da v vernikih goji zavest o zastonjskem značaju odrešenja in o tem, da mora evharistija biti znamenje edinosti. Vloga voditelja župnije dobi pri vodenju evharistije najočitnejši izraz. Ob tem ne sme pozabljati na potrebe posameznikov, ki so pri evharistiji navzoči. Župnik s službo predsedovanja evharistiji ni odgovoren le škofu, ampak tudi občestvu, ki ima »pravico« do evharistije.

Duhovnikova vloga voditelja župnije vključuje tudi služenje karizmam v občestvu. Duhovnik v občestvu deluje »in persona Christi«, obenem pa je brat med brati, zato ima njegova služba značaj služenja bratom s tem, da jim omogoča v njih samih odkriti in razviti po Svetem Duhu podeljene darove za korist celotnega občestva. Župnik se mora vprašati, koliko časa

⁴⁶ Prim. Josef Müller, Gemeinde – Reform?, Kristliches Korrektiv oder Zufluchtsort, Wien – München 1983, 80.

in napora posveti odkrivanju darov in talentov v občestvu. Le-te bo mogoč prepoznavati le ob sodelovanju z verniki, ob skupnem premišljevanju Božje besede in v molitvi. Ko jih bo odkril in prepoznal, bo moral imeti v sebi tudi preroški dar razločevanja darov, njihovega razvrščanja in vrednotenja. Ob tem je včasih postavljen v vlogo zagovornika, drugič branilca, predvsem pa vizionarja prihodnosti. Po besedah teologa Karla Rahnerja mora posedovati tudi »veselo ponižnost«, da bo pri drugih opazil in priznal talente, ki jih sam nima.⁴⁷

2. Vodenje župnije s pomočjo ŽPS

V zvezi z vodenjem župnije in vlogo ŽPS v konkretnih župnijskih skupnostih velikokrat obstaja veliko nejasnosti, posebno če ŽPS niti pri župniku niti pri župljanih ni dobro sprejet. Mnogokrat ni jasno, kaj pomeni voditi župnijo in kakšno vlogo naj pri tem ima ŽPS. Včasih je članom ŽPS ali župniku samemu nejasna njegova vloga v ŽPS, zato lahko prihaja do nerazumevanja in konfliktov.

a) Vodenje ima osebnostni značaj

Nekdanja vloga župnika kot delivca zakramentov in zato izvzetega iz župnijskega občestva, se danes pokaže za nezadostno. Koncil podaja nove poudarke. Če je bila v preteklosti v ospredju hierarhična služba, po koncilu prihaja v ospredje poslanstvo, pri katerem je pomemben osebni odnos med nosilcem oblasti ter člani občestva.⁴⁸ Ta odnos se pokaže v konkretnem medsebojnem dialogu. Duhovniku omogoča, da se približa konkretnim ljudem in njihovim problemom ter s tem razvijanju človeških zmožnosti. Avtoritarni način vodenja župnije ne omogoča pravega dialoga in postaja vedno manj človeški. Zaradi osebnostnega značaja vodenja, je vsak poskus osebnega izkoriščanja vodstvene vloge ne le neučinkovit, ampak dolgoročno tudi škodljiv.

b) ŽPS ima korekcijski značaj

Župnik in laiki so v nenehnem medsebojnem odnosu, ki je zaradi položaja enega in drugega v Cerkvi vedno napet – in tega ni mogoče odpraviti. Župnik je v odnosu do laikov stalen korektiv, prav tako velja za odnos laikov do župnika. Napetost je navzoča tudi v župniji, kjer ŽPS ni.

⁴⁷ Prim. Karl Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg 1972, 61.

⁴⁸ Prim. Norbert Glatzel, *Gemeindebildung und Gemeindestruktur*, München – Paderborn – Wien, 1976, 128.

Vloga ŽPS je v tem, da ustvari institucionalno polje, na katerem se medsebojna napetost rešuje na kulturnen in evangeljski način. Župnik torej ni zadnji voditelj občestva in ŽPS ni skupina enakomislečnih ljudi – naš skupni voditelj je Jezus Kristus, ki je središče našega življenja. Vsi, župnik in laiki, morajo v poslušnosti evangeliju služiti Božjemu odreševanju družbe in sveta – prav na tak način tvorijo Cerkev. Občestvo brez župnika ne more obstajati, prav tako pa tudi ni župnik tisti, ki ustvarja občestvo. Župnik je sodelavec občestva, vsi skupaj pa smo orodje v Božjih rokah. ŽPS vloge občestva v celoti ne more prevzeti, ampak je lahko le v njegovi službi. Skozi sodelovanje med župnikom in ŽPS se hierarhični princip Cerkve dopolnjuje s sinodalnim principom. ŽPS župnika po eni strani lahko korigira, po drugi pa mu odjema del bremena. Župnik lahko vodi župnijo v moči svojega posvečenja po poslanstvu, ki mu ga daje škof, le ob kolegialnem sodelovanju ŽPS.

c) Pastoralne posledice

V župniji lahko nastane pet centrov moči. Prvi je župnik, drugi tajnik ali predsednik ŽPS, če to ni župnik. Po eni strani sta njegova najožja sodelavca, po drugi pa konkurenta, zato je za uspešno pastoralno delo izredno pomembno njuno dobro sodelovanje. Tretji center moči je lahko skupina »redno zaposlenih«, med katerimi so morda kaplan, diakon, cerkovnik, organist, tajnik/tajnica v pisarni, katehist/inja, pastoralni(a) asistent/ka. Četrty center so lahko prostovoljni sodelavci v župniji, ki so močno aktivni, npr. pri Karitas, v pevskih zborih in različnih skupinah. Peti so nosilci različnih tradicij in utečenih navad, npr. prvi molivec ali pevec v cerkvi, ključarji, razne »sive eminence« v ozadju.

Vsi ti so pomembni, bolj ali manj potrebni, zato morajo v medsebojnih odnosih ustvariti trajno sodelovanje. Če je kakšen izmed njih preveč zane-marjen ali če premalo pride do veljave, to v župniji lahko ustvari napetost. Zato je potreben kraj medsebojnega komuniciranja in učenja skupnega življenja in dela drugega ob drugem. Bolje kot da je to prepuščeno slučajnemu reševanju odprtih vprašanj je, da imamo do določene mere institucionaliziran kraj medsebojnega srečevanja in izmenjave stališč.

Za uresničevanje tega je najbolj odgovoren župnik, ki mu je vodenje župnije posebej zaupano. On naj v drugih ne gleda konkurentov, ampak zaupnike in sodelavce. Zaradi specifičnega načina dela bo župnik redno skliceval posebne sestanke tudi z vsemi drugimi morebitno redno dejavnimi sodelavci. Vse pa mora v skupno župnijsko delo povezovati prav ŽPS.

Problemi nastanejo, če se župnik izkaže za nezmožnega na pravi način povezovati vse možne centre moči v skupno dobro vseh. Od župnika se zato pričakujejo nekatere vodstvene sposobnosti, npr. da bo znal zastaviti in do konca pripeljati proces medsebojnega usklajevanja različnih mnenj

in pričakovanj; da bo znal sposobnosti, izkustva in prepričanja posameznikov podrediti skupnemu župnijskemu cilju; da bo znal posameznike z njihovimi talenti navdušiti za delo, ki ga v župniji lahko samo on(i) najbolj opravi(jo). Pri delu se bo tudi sam učil in izpopolnjeval. To bo dosegel, če se bo v največji možni meri držal načela: »Toliko iniciativen, kolikor je potrebno in toliko zadržan, kolikor je mogoče«. ⁴⁹

Za takšno držo pa bo pri marsikom potrebno veliko potrpežljivega učenja, ki je možno samo tam, kjer predhodno pride tudi do spremembe zavesti o svoji dejanski vlogi v občestvu. Prav od tega bo namreč v največji meri odvisno tudi sprejemanje ŽPS po vseh župnijah. Tam, kjer župnik ni pripravljen na pastoralno delo, ki vključuje sodelovanje laikov, se bo delovanje ŽPS nujno omejilo na minimum. Enako previdno je treba ravnati v primeru, da je župnik sicer pripravljen za tak način dela, vendar člani ŽPS za to (še) niso usposobljeni. Sodelovanja se ne da izsiliti, zato je potrebno potrpežljivo in vztrajno delo.

Osnovna funkcija ŽPS je, da omogoča pogovor. Tega koncil opredeljuje tudi iz teoloških razlogov kot bistvo Cerkve, saj je naloga Cerkve, da »s človeško družbo, v kateri živi« (prim. Š 13), stopi v neposredni pogovor. Koncil pričakuje tako od škofov kot od laikov, da sodelujejo z vsemi ljudmi dobre volje. »Pogovarjajo naj se z njimi modro in obzirno in pri tem naj preudarjajo, kako bi družbene in javne uredbe spopolnili v evangeljskem duhu«. (LA 14) To za vse pomeni, da morajo gojiti visoko stopnjo kulture dialoga. To pa je mogoče tam, kjer je ustvarjeno medsebojno zaupanje, odprtost, pa tudi zvestoba pravilom obnašanja. Seveda je prav naloga župnika, da medsebojni pogovor ne ostane nekaj površinskega, ampak gre v bistvo problema in se dotakne človekovih globin. Župnik mora skupaj z ŽPS skrbeti tudi za to, da ta ostane v neprestanem pogovoru s celotno župnijo, oziroma s kar največjim številom prebivalcev.

Poleg skrbi za možnost pogovora je skrb ŽPS, da župnik in laiki vse moči usmerijo v skupno pastoralno delovanje, ki služi samouresničevanju Cerkve v določenem kraju preko oznanjevanja, bogoslužja in diakonije. To delovanje ne sme potekati kakorkoli, ampak usmerjeno in organizirano, tako da gre resnično za cerkvenostno delovanje. To je tisto, ki v danem trenutku na najboljši možni način odgovarja duhu evangelija. Delovanje mora biti tudi občestveno, kar pomeni, da upošteva subsidiarni in solidarnostni princip. ŽPS mora poleg tega tudi vedno znova preverjati prioriteto lestvico nalog, ki jih je potrebno prilagajati vedno novim potrebam in izzivom.

ŽPS je tako tisti organ, ki je postavljen med različne centre moči v župniji, ne da bi jih ločeval, ampak med seboj povezoval. V povezovanju

⁴⁹ Prim. Wilhelm Brüntrup in Ludwig Hönliger in Hermann Klein, idr, Pfarrgemeinderat und Pfarrer, v: Hermann Klein in Michael B. Merz in Peter Weigand, Der Dienst in der Gemeinde, Düsseldorf 1986, 68.

se pokaže njegova dinamika, saj mora iskati pravo ravnovesje med vsemi, predvsem pa obdržati naravnost na evangelij. Za uspešno delovanje ŽPS je pomembno, da ima jasno in pregledno strukturo in racionalen način delovanja, še bolj pa je pomembno, kdo ga dejansko vodi in kakšne osebne kompetence ima voditelj. To pogojuje ciljno naravnost župnije, ki se lahko ohrani le ob pravih odločitvah. Le-te so mogoče le ob vztrajnem posvetovanju, pri katerem mora ŽPS stremeti po čim višji stopnji konsenza - dogovora vseh. Tega dosežemo le, če omogočimo čim širše sodelovanje vseh pri iskanju ustreznih rešitev in odločitev. Uspešnost ŽPS se ne more meriti le s številom sej in na njih sprejetih odločitvah, ampak bo lahko resnično vodstveni organ le, če bo delal čim bolj kompetentno in v soglasju z glavnimi cilji celotne župnijske skupnosti, kot so opredeljeni v Božjem razodetju in cerkvenih dokumentih.

Povzetek: Peter Kvaternik, Sodelavci in svetovalci, Elementi za oblikovanje teorije o ŽPS

Župnijski pastoralni sveti so pridobitev Cerkve po 2. vatikanskem koncilu, ki so dandanes postali že nepogrešljiv način sodelovanja laikov v pastoralnem življenju župnij. V Sloveniji so začeli delovati že prva leta po koncilu in je njihovo število sprva precej naglo naraščalo, potem pa stagniralo. Nov zagon jim je dalo jubilejno leto 2000, ko so bile volitve v ŽPS v župnijah vseh treh slovenskih škofij na isto nedeljo.

Sedaj je še posebej pomembno kako jih bomo razumevali, kajti skladno s tem bodo dobivali večjo ali manjšo vlogo v župniji, s tem pa bo zarišan tudi njihov prihodnji razcvet ali propadanje. Za pravilno umeščenost v župnijo je pomembno koncilsko razumevanje občestva, skrb za duhovnost v njem, zavest soodgovornosti, dejansko sodelovanje laikov pri pastoralnem življenju in vloga župnika pri vsem tem. Od vizije župnikove vloge v občestvu je namreč odvisen tudi stil vodenja in vloga ŽPS pri vodenju župnijskega občestva.

Ključne besede: ŽPS (župnijski pastoralni svet), laiki, župnija, občestvo, soodgovornost, sodelovanje.

Tadej Stegu

Izzivi za katehumenat po Slovenskem plenarnem zboru

Uvod

Slovenski plenarni zbor¹ na pragu tretjega tisočletja daje Cerkvi na Slovenskem smernice, ki bodo oblikovale času primerno pastoralno in katehetsko dejavnost. Ob tem ugotavlja, da je posredovanje vere v preteklosti potekalo v okolju, ki je bilo tradicionalno verno. Ljudje so od rojstva do smrti živeli v kulturi, ki je bila polna verskih naravnosti in znamenj. S pojavom sekularizacije se stanje vedno bolj spreminja, zato danes upravičeno govorimo o razkristjanjeni družbi, v kateri se Cerkev srečuje z ljudmi, ki Kristusa ne poznajo.² Na začetku tretjega tisočletja opazamo, da je okolje, v katerem živimo, vse bolj podobno okolju, v katerem so živeli kristjani prvih stoletij:³ do krščanstva in življenja po veri ni le ravnodušno, ampak mu marsikje nasprotuje. Tudi prvotna Cerkev je živela v poganskem svetu. V krščanstvu so vztrajali le tisti, ki so bili vanj

¹ Vse tri škofije so ob koncu drugega tisočletja zasnovale in izvedle t. i. Sinodo Cerkve na Slovenskem z geslom *Izberi življenje*, ki je imela dvoje zasedanj in je dobro dokumentirana. *Delovno gradivo za 1. zasedanje*, ki je izšlo pri založbi Družina, Ljubljana 1999, pove, da je to bilo od 4. do 6. novembra 1999. *Izberi življenje, Predlog sklepnega besedila sinode Cerkve na Slovenskem*, založila Družina, Ljubljana 2000 pa je gradivo za drugo zasedanje, ki je bilo od 2. do 4. novembra 2000. Besedilo, ki je bilo prevedeno v italijanščino in poslano na pristojno kongregacijo, potem ko so ga slovenski škofje z nekaterimi popravki sprejeli na seji 17. in 18. januarja 2001, ima naslov *Izberi življenje, Sklepni dokument sinode Cerkve na Slovenskem*. V skladu s pripombo Kongregacije za verski nauk: »Opazamo neprimerno uporabo izrazov 'sinoda' in 'plenarni – pokrajinski', tako v naslovu kot v nekaterih delih dokončnega dokumenta. Ne gre za sinodo v dobesebnem pomenu in glede na to, da je Slovenija ena sama cerkvena provinca, bo potrebno izbrati med 'plenarni' in 'pokrajinski'. Predlagamo poimenovanje 'Slovenski plenarni zbor', kot ga je potrdil sveti oče« (Vatikan, 24. april 2001, A – splošna pripomba), uporabljam predlagano poimenovanje.

² Prim. Tajništvo sinode Cerkve na Slovenskem, *Izberi življenje, Sklepni dokument sinode Cerkve na Slovenskem*, Ljubljana 2001, 58. Oštevilčenje členov, ki ga uporabljam, se nanaša na navedeni dokument. Odslej: SPZ.

³ Janez Pavel II., *È necessaria in Europa una rinnovata stagione missionaria. Il discorso ai membri della Commissione degli Episcopati della Comunità Europea*, v: *L'Osservatore Romano*, 31. Marzo 2001, 5.

temeljito uvedeni in so se v svojem osebnem življenju srečali z vstalim Kristusom, kar je povsem spremenilo njihovo gledanje na svet in njihovo osebno življenje. Za takšno uvajanje je Cerkev izoblikovala načrtovano pot ali itinerarij, ki ga je imenovala katehumenat in je v večini primerov trajal več let. Katehumenska formacija se je uresničevala s svetopisemsko katehezo, osredinjeno v pripovedovanje zgodovine odrešenja; neposredna priprava na krst pa s katehezo nauka, ki je razlagala veroizpoved in očenaš z njunimi moralnimi povezavami. Nato je sledila stopnja po prejemu zakramentov uvajanja z mistagoško katehezo; ta je pomagala novokrščenim pri ponotranjanju zakramentov in pri vključitvi v občestvo. To patristično pojmovanje in trojno stopnjevanje je še vedno vir za sedanja katehumenat in za samo katehezo uvajanja v krščanstvo.

V današnji sekularizirani družbi postaja vera stvar osebne odločitve. Ni več samoumevno, da je nekdo kristjan, četudi prihaja iz krščanske družine. Zaradi odsotnosti ali pomanjkljivosti prve evangelizacije ugotavljamo potrebo po prvi evangelizaciji, katehumenatu in misijonski katehezi. Sodobno okolje narekuje nove pastoralne vzorce. Potrebno je preiti od zakramentalistične pastorale, ki nagovarja le tiste, ki so v Cerkvi, k novi evangelizaciji, ki je usmerjena tudi k oddaljenim in neverujočim na področju župnije⁴ in udejanja misijonsko poslanstvo Cerkve. Kateheza, ki je predpostavljala vero in večinsko krščansko prakso in bila predvsem usmerjena k otrokom in odrasčajočim, mora upoštevati nekrščansko in krščanstvu vse bolj nenaklonjeno okolje. Usmeriti se mora predvsem k odraslim, saj so odrasli tisti, ki so v polnosti sposobni osebne odločitve⁵ in je hkrati predvsem njihova naloga posredovati vero svojim otrokom.⁶ Kateheza odraslih, ki je danes še vedno premalo udejanjena v praksi,⁷ je poglobljena oblika kateheze, h kateri so naravnane vse druge oblike in »mora vedno bolj dobivati prednostno mesto. Gre za pospeševanje kateheze po krstu na način katehumenata s pomočjo uporabe nekaterih prvin *Reda uvajanja odraslih v krščanstvo*«. ⁸ Tako bo kateheza postala pot uvajanja v vero, kakor naroča Slovenski plenarni zbor.⁹

Uvajanje v krščanstvo (katehumenat) v prvih stoletjih po Kristusu, ki se je prav tako srečevalo z nasprotovanjem okolja, kot ga opažamo danes, je imelo zelo jasn cilj. To je novi človek, upodobljen po Kristusu. Le tak-

⁴ Prim. SPZ 428.

⁵ Prim. Janez Pavel II., *Govori v Sloveniji*, Ljubljana 1996, 22.

⁶ Prim. Kongregacija za duhovščino, *Splošni pravilnik za katehezo*, Ljubljana 1998, 59. Odslej: SPK.

⁷ Prim. F. Škrabl, *Kateheza odraslih – prvenstvena oblika kateheze*, v: BV 55 (1995), 601-607.

⁸ Kongregacija za bogoslužje, *Uvajanje odraslih v krščanstvo*, Ljubljana 1978. Odslej: UOK. Prim. SPK 258.

⁹ Prim. SPZ 349; 355.

šen človek je mogel biti v poganskem svetu znamenje, ki je tiste, ki Kristusa niso poznali, vabil na pot vere. Slovenski plenarni zbor ponovno poudarja največjo pomembnost takšnega uvajanja v krščanstvo, ki bo tudi v našem času in razmerah lahko človeka pripeljalo do odrasle vere in globlje krščanske zavesti.

Papež Janez Pavel II. v apostolskem pismu *Ob začetku novega tisočletja* pravi, da je svetost tista perspektiva, v smeri katere strmi celotna pastoralna pot. »Mar se da svetost 'načrtovati'? Kaj lahko pomeni ta beseda v logiki pastoralnega načrta? Pastoralno načrtovanje, ki je usmerjeno k svetosti, pomeni izraziti prepričanje, da če je krst zares vstop v Božjo svetost zaradi vcepitve v Kristusa in naselitve njegovega Duha, potem nima nikakršnega smisla, oziroma je temu povsem nasprotno, če se kristjan zadovolji s povprečnim življenjem, h kateremu ga navajata minimalistična etika in površna religioznost. Vprašanje katehumeni: 'Bi rad sprejel krst?' pomeni hkrati tudi: 'Bi rad postal svet?' Pomeni, postaviti na njegovo življensko pot korenitost govora na gori: 'Bodite torej popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče' (Mt 5,48)«. ¹⁰ Kakor je pojasnil že 2. vatiškanski koncil, tega ideala popolnosti ne smemo razumeti tako, kakor da bi vključeval nekakšno nenavadno življenje, ki bi ga lahko v praksi uresničili samo nekateri geniji v svetosti. Namenjen je vsem tistim, ki so že bili krščeni, kot tudi katehumenom, ki se na krst šele pripravljajo. Zato je Slovenski plenarni zbor odločno postavil temeljne usmeritve, ki naj bi konkretno pastoralno in katehetsko dejavnost vodile prav k temu cilju.

V prvem poglavju kratko podamo oris današnjega verskega stanja na Slovenskem, nato pa bomo ugotavljali, kako nanj odgovarja dosedanja katehumenatska pastoralna. Predvsem pa raziskujemo izzive za prihodnost, ki se pojavljajo v času po Slovenskem plenarnem zboru in nakazujemo prednostne odločitve, ki so hkrati z oblikovanjem primerne in enotnega pastoralnega vzorca ena temeljnih nalog Cerkve na Slovenskem.

1. Današnje stanje kot izziv katehumenatski pastoralni

Raziskave in vsakdanje izkušnje kažejo, da je bila v zadnjih desetletjih tudi slovenska družba izpostavljena močni sekularizaciji, ki je sad načrtne ateizacije po drugi svetovni vojni in razvojnih tokov modernega časa. Večina prebivalstva danes živi v mestih, ki narekujejo nove oblike verskega življenja. Če je popis prebivalstva za celotno Slovenijo leta 1991 dal še precej ugodno sliko o pripadnosti katoliški veri, to ne velja v enaki meri za večja mesta. Posebej kritična v tem smislu je generacija med 30. in 45. letom starosti. Ker se je tradicionalno verno okolje močno spremenilo, tradicionalna vernost ne more biti več edino merilo in izhodišče za pa-

¹⁰ Janez Pavel II., *Ob začetku novega tisočletja*, Ljubljana 2001, 31.

storalno delo.¹¹ Cerkev se tudi pri nas vse bolj srečuje z ljudmi, ki Kristusa ne poznajo ali pa so prejeli le zakrament krsta in birme, niso pa zaživali v Cerkvi, ki je občestvo verujočih. Bogato versko izročilo, ki je bilo nekdanj slovenskemu človeku trdna opora pri odločanju za Kristusa, za vero in življenje po njej, danes ni več dovolj za odločitev za vero in življenje po njej. Verski običaji, ljudske pobožnosti, nabožna literatura in ljudska umetnost so opora veri, vendar se mora vsak človek osebno odločiti zanj na podlagi osebne izkušnje Boga in evangeljskega oznanila.¹² Zgolj poučevanje verskih resnic v današnjih razmerah za uvajanje v krščanstvo ne zadostuje več. Na to opozarja tudi dejstvo, da se veliko odraščajočih po prejemu zakramenta sv. birme oddalji od Cerkve in vera ne usmerja njihovega življenja. To se zgodi prav v času, ko začenjajo živeti odločilno obdobje svojega življenja in se srečujejo z novimi življenjskimi okoliščinami.¹³

Slovenski plenarni zbor ugotavlja, da je tudi med sicer vernimi ljudmi mnogo takšnih, ki nimajo jasnih predstav o Bogu razodetja in tudi ne o podobi Boga Svetega pisma. Zopet drugi, med njimi predvsem mlajša generacija, težko verujejo v Jezusa Kristusa kot pravega Boga in pravega človeka ter v to, kar je učil.¹⁴ Cerkev na Slovenskem sicer z veseljem ugotavlja, da kljub sekularizaciji in nekaterim močnim, veri nenaklonjenim medijem določen del slovenske mladine ohranja stik s Cerkvijo in da je po zadnjih mednarodnih raziskavah »slovenska mlada generacija celo bolj religiozna kot generacija njenih staršev. Vendar natančnejši pogled v vero mladih razkriva, da je čut pripadnosti Cerkvi pasiven in ohlapen ter da se mladi oddaljujejo od njenega živega jedra. To oddaljevanje je pojav, ki ga zaznavajo predvsem v zahodnem svetu.«¹⁵ Nekateri danes težko sprejemajo prav tiste verske resnice, ki so v temeljih krščanske vere, tako na primer Jezusovo deviško spočetje, vstajenje, večno življenje, izvirni greh, Božjo ljubezen, evharistijo, obstoj hudega duha in pekel. Podatki o verovanju ljudi v posamezne verske resnice potrjujejo, da imamo danes tudi pri nas opraviti z nekakšnim izbirčnim vernikom, ki izbira verske in moralne resnice po svojem okusu. Zato Cerkev ne more predpostavljati, da je vse, kar oznanja, brez težav sprejeto. To ji narekuje, da bo dovolj pogosto posveča obravnavi osnovnih resnic verovanja – tako da gre tudi pri odraslih, ki so prejeli zakramente uvajanja in želijo živeti kot kristjani, za nenehno uvajanje v vero.¹⁶

¹¹ Prim. SPZ 35-36.

¹² Prim. SPZ 87.

¹³ Prim. F. Škrabl, *Iskanje nove oblike kateheze v sekularizirani družbi*, v: BV 61 (2001), 379-399.

¹⁴ Prim. SPZ 38.

¹⁵ SPZ 331.

¹⁶ Prim. SPZ 39.

Čeprav nekatera znamenja govorijo o upadanju tradicionalne vernosti, se po drugi strani krepi zanimanje za duhovnost in druge oblike religioznosti.¹⁷ Za današnjega človeka je značilno, da vse manj verjame racionalnemu utemeljevanju in dokazovanju, vse bolj pa svojim doživetjem in izkušnjam. Išče globlji smisel svojega življenja in se čuti z vseh strani ogrožen ter se zateka k lažnim prerokom, ki mu obljublajo »naklonjenost zvezd in usode«.¹⁸ Prav to človekovo iskanje in hrepenenje po Bogu je izziv tudi za Cerkev na Slovenskem. Bog namreč hoče, »da bi se vsi ljudje zveličali in prišli do spoznanja resnice« (1 Tim 4,2), zato je Jezus svoje učence poslal oznanjat evangelij vsemu stvarstvu (prim. Mr 16,15). V tej zavesti želi Jezusovemu naročilu slediti tudi Cerkev na Slovenskem in širiti veselo oznanilo odrešenja, posebej tistim, ki še niso slišali o Jezusu, pa tudi tistim, ki so že prejeli krst, a živijo popolnoma zunaj krščanskega občestva.¹⁹ Zato Slovenski plenarni zbor po analizi okoliščin išče načine, kako človeku, ki Boga še ne pozna, ali pa se je od njega oddaljil, približati Kristusa, ki ga je Oče poslal, »da bi imeli življenje in ga imeli v obilju« (Jn 10,10).²⁰

Temeljnega pomena za novo evangelizacijo je pričevanje življenja kristjanov kot posameznikov in kot skupnosti. Od osebnega pričevanja je najbolj odvisno, ali bo krščanstvo ponovno postalo dogodek, ki bo oddaljene in neverujoče vabil na pot vere. Človek se lahko osebno odloči za Kristusa in hojo za njim le, če je govorica kristjanov pristna in njihovo življenje izraža vero. »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.«²¹ Zato je potreben katehumenat odraslih, ki zahteva in predpostavlja sistematično in stalno katehezo odraslih, ki so že del občestva Cerkve, in njihovo trajno rast v veri. Še bolj nujen pa je katehumenat za tiste, ki niso prejeli vseh treh zakramentov uvajanja v krščanstvo in zato niso povsem v občestvu Cerkve. Uvajanje katehumenov se namreč redno dogaja v občestvu vernikov, ki skupaj s katehumeni premišlujejo dragocenost velikonočne skrivnosti, obnavljajo svojo lastno spreobrnitev in s svojim zgledom vabijo katehumene, da se bolj predajo vodstvu Svetega Duha.²²

Katehumenat v župniji tako predstavlja tudi za vse vernike priložnost, da rastejo v osebni veri in utrdijo svoj poklic pričevalcev za evangelij,

¹⁷ Prim. SPZ 18.

¹⁸ SPZ 12.

¹⁹ Prim. SPZ 95.

²⁰ Prim. SPZ 86.

²¹ F. Rode, *Nova evangelizacija, v: Katoliški laiki v službi evangelizacije*, Ljubljana 1993, 25–26.

²² Prim. UOK 4.

župnijski skupnosti pa omogoča udejanjanje njenega misijonarskega poslanstva. Ohranjeni viri iz prvih časov krščanstva jasno kažejo na ozko povezavo med ustanovo katehumenata in misijonskim delovanjem Cerkve: prvo pomeni le dosleden razvoj drugega.²³ Načini katehumenata se razlikujejo od občestva do občestva, povsod pa spremljajo krščansko uvajanje novospreobrnjenecv verniki skupnosti.

Slovenski plenarni zbor posebej poudarja zakramente uvajanja, ker se prav pri teh najbolj kaže kriza vere sodobnega človeka, hkrati pa priprava nanje in obhajanje dajeta najboljšo možnost najprej za novo evangelizacijo.²⁴ Z zakramenti krsta, birme in evharistije, ki spominjajo na temelje naravnega življenja v rojstvu, rasti in hranjenju, se polagajo temelji krščanskega življenja. Ti trije zakramenti zadevajo celotno človekovo življenje in ga uvajajo v polnost krščanskega bivanja. Današnje razmere zahtevajo pričevanje krščanskega občestva. »Kot trdna oporna točka za župnijsko katehezo se zahteva obstoj občestva zrelih kristjanov, že uvedenih v vero, za katere je treba pridržati primerno in različno pastoralno skrb. Ta cilj bo lažje doseči, če se bo v župnijah pospeševalo oblikovanje malih cerkvenih občestev.«²⁵ Veselo oznanilo, ki ga razglasamo najprej s pričevanjem življenja posameznikov in občestva, je potrebno razglasiti tudi z besedo življenja. Katehumen pa je tisti, ki sprejme to besedo s prvo evangelizacijo, nato pa nadaljnji katehetski pouk, da bi prejel zakramente uvajanja v krščanstvo in postal član Cerkve. Zato je katehumenat kot priprava na zakramente krsta, birme in evharistije srčika katehetske dejavnosti Cerkve.²⁶

Vse več je med verniki takšnih, ki zaradi slabotne vere niso kristjani v polnosti. Janez Pavel II. zato pravi, da so tudi mnogi kristjani kakor »nekakšni katehumeni«. Misli na tiste, ki so bili v svojem otroštvu deležni tej starosti primerne kateheze, pa so nato opustili vsako versko prakso in imajo v zreli starosti bolj otročje versko znanje; na tiste, ki trpijo zaradi posledic zgodnje, a slabo opravljene ali slabo usvojene kateheze; na tiste, ki so sicer rojeni v krščanski deželi ali celo v krščanskem okolju, vendar niso bili nikoli vzgojeni v svoji veri in so kot odrasli še vedno pravi katehumeni.²⁷ Zato je potrebno postopno uvajanje odraslih v krščanstvo, ki se uresničuje v ustanovi katehumenata.²⁸ Krstni katehumenat, kot ga

²³ Prim. J. Danielou, *La catechesi nei primi secoli*, Torino 1982, 36-45.

²⁴ Prim. SPZ 137.

²⁵ SPK 258; prim. Janez Pavel II., *Posinodalna apostolska spodbuda o krščanskih laikih*, Ljubljana 1989, 61. Odslej: KL.

²⁶ Prim. SPZ 63; SPK 90; KL 61; Pavel VI., *Apostolska spodbuda o evangelizaciji*, Ljubljana 1976, 44.

²⁷ Prim. Janez Pavel II., *Apostolska spodbuda o katehezi v našem času*, Ljubljana 1980, 44.

²⁸ Prim. A. S. Snoj – D. Emeis, *Kateheza o zakramentih*, Ljubljana 1994, 68.

imenuje *Splošni pravilnik za katehezo*,²⁹ pa »mora navdihovati tudi druge oblike kateheze v njihovih ciljih in njihovem dinamizmu«. ³⁰

2. Katehumenat na Slovenskem

V času po drugi svetovni vojni je na Slovenskem začelo naraščati število nekrščenih otrok. Nekateri so sicer bili krščeni, niso pa prejeli drugih zakramentov.³¹ Duhovniki vse bolj ugotavljajo, da obhajajo bogoslužje in podeljujejo zakramente tudi tistim, ki niso globlje evangelizirani, da v Cerkev sprejemajo otroke, ki so nato izpostavljeni vplivu poganškega in razkristjanjenega okolja. V župnijsko skupnost sprejemajo tudi posamezne odrasle spreobrnjence in premalo storijo, da bi jih skupnost sprejela.³² Po letu 1960 oziroma 1965 so se nekateri nekrščeni zaradi vernega partnerja hoteli cerkveno poročiti. Tako se pojavijo prva obhajila in prve birme odraslih. Najprej so jih duhovniki pripravljali posamično, pozneje pa v nekaterih župnijah po mestih in industrijskih središčih s tečaji za katehumene.³³ V Ljubljani so se dogovorili župniki vseh mestnih župnij in pošiljali odrasle kandidate za prejem zakramentov uvajanja v stolnico, kjer sta bila navadno dva tečaja vsako leto.³⁴ Jeseni leta 1973 so v ljubljanski stolnici začeli z enoletnim seminarjem za katehumene. Za enoletni seminar so se odločili iz dveh razlogov. Prvi je bil ugotovitev, da marsikdo od teh, ki so tečaj opravili, ni postal zares kristjan. Drugi razlog je bil izid rimskega obrednika *Uvajanje odraslih v krščanstvo*. Anton Smerkolj, tedanji župnik v ljubljanski stolnici, je čez dve leti ugotovil, da kljub večjemu osipu obstajajo ugodne izkušnje, saj »večina tistih, ki konča seminar, ki traja od oktobra do binkošti prihodnje leto, ostanejo kristjani«. ³⁵ Pozneje so tudi nekatere druge ljubljanske župnije začele s seminarjem za katehumene (Sv. Peter, Šiška in pozneje uspešno vse do danes Marijino oznanjenje).

Slovenski škofje v praktičnih smernicah prenove leta 1976³⁶ ugotavljajo, da je vedno več krstov odraslih, ki jih je treba na krst in sploh zakramente uvajanja v krščansko življenje dobro pripraviti. Zato je v mnogih

²⁹ Prim. SPK 88-91.

³⁰ SPK 59.

³¹ Prim. V. Škafar, *Katehumenat nekdanj in danes*, v: BV 55 (1995), 597-599.

³² Prim. A. Smerkolj, *Francoski Red uvajanja odraslih v krščanstvo*, v: CSS 12 (1978), 18-19.

³³ Prim. V. Škafar, n. d., 597-599.

³⁴ Prim. A. Smerkolj, *Odrasli, ki se pripravljajo na prejem prvih zakramentov*, v: CSS 6 (1972), 44.

³⁵ A. Smerkolj, *Skušnje zadnjih let pri uvajanju odraslih v krščanstvo*, v: CSS 8 (1974), 110.

³⁶ Prim. Slovenski škofje, *Srečanje s Kristusom v zakramentih, krst, birma*, Ljubljana 1976, 7-8.

župnijah potrebno uvesti skupno pripravo na zakramente krščanskega uvajanja, krst, birmo in evharistijo.

S slovensko izdajo rimskega obrednika *Uvajanje odraslih v krščanstvo* leta 1978 so bile dane smernice za katehumenat, kakor ga je nakazal 2. vatikanski koncil. Duhovniki so se še številneje, čeprav v večini primerov posamično, lotili oblikovanja katehumenatske pastorale na Slovenskem. V tem obdobju sta začela pri nas delovati Neokatehumenat in Prenova v Duhu, ki jih nekateri, v primerjavi s katehumenatsko pastoralno, imenujejo »analogni pastoriali«.³⁷

V letu 1987/88 je skupina duhovnikov na goriškem pastoralnem območju izdelala program, ki se je izkazal za uspešnega. Sad tega prizadevanja je knjižica *Uvajanje odraslih v krščanstvo – katehumenat*, Koper 1988,³⁸ ki jo uporabljajo po vsej Sloveniji. V knjižici so poleg naslovov srečanj priobčene tudi glavne točke in nekaj dosegljive literature, iz katere voditelji katehumenata lahko črpajo snov za srečanja. V naslednjih letih so na podlagi tega programa nastale tudi celotne kateheze, ki so prišle zelo prav tistim, ki se ukvarjajo s katehumenatom. Te kateheze so postale osnova dela s katehumeni v koprski škofiji³⁹ in jih še vedno uporabljajo tudi drugod po Sloveniji. Štiriintrideset tem, kolikor jih je v tem programu, se primerno prilega katehumenatu, ki traja eno pastoralno leto, od septembra do junija s tedenskimi srečanji.

Voditelji katehumenata se ob svojem delu srečujejo z različnimi težavami. Opažajo, da je katehumenat vse prevečkrat razumljen kot niz predavanj in ne kot življenjska kateheza, pri kateri gre predvsem za posredovanje vere. Čas katehumenata, v katerem naj bi katehumen spremenil svoje življenje, je prekratek. To se v še večji meri pokaže v primerih, ko je isto časovno obdobje namenjeno pripravi na poroko in hkrati zakramentom uvajanja.

Normalno bi bilo, da bi katehumeni zrasli iz živih župnijskih občestev, ki bi s svojim življenjem in vero privabljala nove člane. Neredko pa se dogaja, da se katehumeni bojijo stika z domačo župnijo in po prejemu zakramentov v njej težko najdejo svoj življenjski prostor.

Težava, s katero se voditelji katehumenata srečujejo, je tudi premajhna soudeleženost laičnih sodelavcev. Izkušnje kažejo, da bi pri katehumenatu morali bolj vidno vlogo zavzemati laiki: katehisti in spremljevalci, ki bi katehumene usmerjali v krščanstvo, ki ga sami živijo.

Največja težava je predvsem osip po katehumenatu. Vendar je vzrok za to v prej naštetih pomanjkljivostih.

³⁷ Prim. V. Škafar, n. d., 598.

³⁸ Prim. V. Paljk, *Nove razsežnosti katehumenata v novih razmerah*, v: CSS 26 (1992), 176.

³⁹ V. Paljk, *Katehumenat v Cerkvi na Slovenskem*, v: CSS 28 (1994), 163.

Pričakovali bi, da bodo katehumeni prihajali predvsem iz nevernega okolja, iz družin, ki niso imele ali nimajo povezave s Cerkvijo in so torej oddaljene od cerkvenega občestva. Raziskava med katehumeni pa kaže na razkristjanjenost družinskega okolja in nedoslednost tistih, ki so ali so bili povezani s Cerkvijo. Tako dobra polovica odraslih katehumenov (54%) izhaja iz družin, kjer so bili starši cerkveno poročeni; večina je bila krščenih že v otroštvu (65%), pa niso imeli verske vzgoje v družini oziroma župniji (30%); v večini primerov kdo od katehumenovih družinskih članov bolj ali manj redno obiskuje mašo (prek 50%).⁴⁰

V pastoralnem letu 1993/94 je bila oblikovana medškofijska skupina za katehumenat, ki je po svojem predstavniku vključena v Slovenski katehetski svet in naj bi skrbela za poenotenje katehumenatske pastorale na Slovenskem. Svojevrsten problem pri delu v katehumenatu je namreč še vedno neusklajenost katehumenatske prakse na področju treh slovenskih škofij,⁴¹ čeprav stanje nakazuje nujnost večje organiziranosti katehumenata.

Po podatkih Škofijskega pastoralnega sveta je v letu 1992/1993 katehumenat v Ljubljanski nadškofiji potekal v 13 dekanijah, v 10 dekanijah pa katehumenat ni bil organiziran. V teh se je največkrat kot vzrok neorganiziranosti navajalo premajhno število interesentov, zato je potekala priprava individualno in občasno.

V letu 2000/2001 pa je po podatkih, ki jih je zbrala Pastoralna služba Ljubljanske nadškofije, katehumenat potekal že v 17 dekanijah. Skupno število udeležencev organiziranega katehumenata je bilo 307.⁴²

Na neusklajenost katehumenatske pastorale kaže tudi različnost literature, ki jo voditelji katehumenata po podatkih Pastoralne službe Ljubljanske nadškofije uporabljajo. Največkrat uporabljena (v letu 2000/2001 jo uporablja sedem voditeljev) je še vedno knjižica *Pot k veri*,⁴³ šest voditeljev uporablja učbenik *Pridi Sveti Duh*,⁴⁴ prav tako šest pa *Uvajanje odraslih v krščanstvo*.⁴⁵ Drugi največkrat navajajo kot temeljni pripomoček

⁴⁰ Prim. R. Valenčič, *Katehumenat v šolski dobi*, v: CSS 28 (1994), 169: »Podatki opozarjajo, da verska vzgoja v družinah ni bila sposobna prenesti vrednote vere na otroke. Mogoča pa je tudi druga domneva: da se približujejo ali vračajo k veri in Cerkvi le tisti, ki so se nekoč in v neki obliki z njo že srečali.«

⁴¹ Prim. V. Paljk, *Nove razsežnosti katehumenata v novih razmerah*, 177.

⁴² Navedene podatke so mi prijazno posredovali dr. Ivan Likar (Pastoralna služba Koprške škofije) in župnik Vinko Paljk ter dr. Peter Kvaternik (Pastoralna služba Ljubljanske nadškofije). Podatki za Mariborsko škofijo niso dosegljivi.

⁴³ V. Grmič, *Pot k veri*, Ljubljana 1972.

⁴⁴ J. Ambrožič, *Pridi Sveti Duh*, Celje 1991.

⁴⁵ Prim. V. Paljk, *Uvajanje odraslih v krščanstvo, Predkatehumenat*, Koper 2000; V. Paljk, *Uvajanje odraslih v krščanstvo, Katehumenat*, Koper 2000; V. Paljk, *Uvajanje odraslih v krščanstvo, Bližnja priprava, Poglavljanje v skrivnosti*, Koper 2001 (ponatis).

Katekizem katoliške Cerkve, Sveto pismo, osnovnošolske učbenike, priročnik *Kaj kristjani verujemo*⁴⁶ in lastne vire.

Tudi trajanje priprave je dokaj različno, v večini primerov pa je 4–9 mesecev.

V Koprski škofiji katehumenat poteka redno v desetih župnijah, občasno pa še v dveh. Po podatkih Pastoralne službe Koprške škofije je bilo v letu 2000/2001 89, sicer pa je v zadnjih letih od 100 do 150 udeležencev. Povsod poteka priprava leto in pol – od prve postne nedelje do binkošti naslednjega leta, in sicer po že omenjenem programu, ki ga je pripravil Vinko Paljk s sodelavci.⁴⁷ Pred začetkom priprave v skupini imajo vsi udeleženci tri individualna srečanja z domačim župnikom, kar se je izkazalo kot učinkovita pomoč pri njihovi kasnejši vključitvi v župnijsko skupnost.

3. Slovenski plenarni zbor in katehumenatska pastorala

Člani Slovenskega plenarnega zbora se zavedajo novih izzivov sekulariziranega okolja in poudarjajo, da je uvajanje v krščanstvo postopen proces.⁴⁸ Poteka kot pot k veri v krščanskem občestvu. Pot k veri na vseh stopnjah želi pripeljati do zrele krščanske osebnosti, ki v zakramentih obhaja Gospodove skrivnosti in v vsakdanjem življenju pričuje za Kristusa. Uvajanje v krščanstvo zato upošteva postopno rast vere in načrtuje primerne korake, ki vodijo k njej. Upošteva ne le človekov razum, ampak tudi njegovo celotno izkušnjo. Zato je naloga katehetskega procesa, posebno pa kateheze uvajanja v krščanstvo, da človeka opozarja na njegove najpomembnejše izkušnje in mu pomaga, da jih presoja v luči evangelija. Uvajanje v zakramente upošteva daljše časovno obdobje, ki omogoča proces učenja, vzgoje, rasti, zorenja in vključevanja v krščansko občestvo. Zato je v zakramentalni pastorali potrebno preiti od zgolj liturgično-obrednega uvajanja do celovitega obravnavanja krščanskega življenja.⁴⁹

Spremenjene antropološke in družbene danosti danes zahtevajo, da postane nosilec uvajanja v krščanstvo ne samo posameznik, ampak celotno občestvo. K sodelovanju zato poleg pripravnikov družine pritegne tudi botre, župnijo ali kako drugo cerkveno občestvo. Ker so namreč naše župnije marsikje prevelike, v njih posameznik pogosto ni tako sprejet in razumljen, kakor v svoji notranjosti hrepeni. Zdi se, da nekdanja množična

⁴⁶ J. Balchin, *Kaj kristjani verujemo*, Koper 1984.

⁴⁷ Prim. V. Paljk, n. d.

⁴⁸ Prim. SPZ 139; Slovenska škofovsko konferenca, *Katekizem katoliške Cerkve* (odslej: KKC), Ljubljana 1993, 1229.

⁴⁹ Prim. SPZ 138. Smernice za pastoralo zakramentov uvajanja temeljijo na obrednikih *Sveti krst, Uvajanje odraslih v krščanstvo, Sveta birma, Zakonik cerkvenega prava*, KKC in pastoralnih smernicah škofijskih zborovanj.

zbiranja katoličanov manj ustrezajo današnjemu človeku, ki potrebuje manjše občestvo, v katerem lažje doživlja spreobrnjenjsko moč evangelija in izkuša, da je Kristus dejavno navzoč v občestvu.⁵⁰ Zato Slovenski plenarni zbor poudarja, naj župnija še bolj postane skupnost manjših živih občestev, kjer med člani vladajo bratski in sestrski odnosi. Zato je tam, kjer je to mogoče, potrebno oblikovati občestva, ki bodo zadovoljila upravičena posameznikova pričakovanja. Kjer pa so že, jih velja z odprtostjo spodbujati in utrjevati. Katehumenat poteka na župnijski, lahko pa tudi na medžupnijski ravni. Njegovi nosilci niso le škof, duhovniki in diakoni, ampak tudi družine, verska občestva in drugi usposobljeni laiki.

Krstna pastorala je temeljnega pomena za življenje in delovanje Cerkve, obenem pa je tudi vzorec pastore za druge zakramente uvajanja. Osnovni cilj krstne pastore je pomagati ljudem do osebne vere, ki se razodeva v poslušnosti Božji besedi, v stalni hoji za Kristusom in v živem čutu pripadnosti Cerkvi. »Krstna pastorala vseh obdobij obsega evangelizacijo, ki se uresničuje v treh stopnjah: predkatehumenat, katehumenat in mistagogija ali poglobljanje v skrivnosti prejetih zakramentov. Te naj vodijo k spreobrnjenju in v življenje po veri.«⁵¹ Krstni katehumenat pozna še stopnjo, ki jo imenuje čas očiščevanja in razsvetljenja, ki daje intenzivnejšo pripravo na zakramente uvajanja in v katerem je 'izročitev simbola' in 'izročitev Gospodove molitve'.⁵²

Slovenski plenarni zbor iz pastoralno-katehetskih razlogov deli krstno pastoralo glede na življenjska obdobja oziroma različne starostne stopnje: na pastoralo ob krstu majhnih otrok (od rojstva do vstopa v šolo), ob krstu osnovnošolskih otrok, pastoralo odrasčajočih katehumenov (od končanega osnovnega šolanja do polnoletnosti) in pastoralo odraslih (katehumeni po osemnajstem letu). Slovenski plenarni zbor naroča odboru za katehumenat pri Slovenskem pastoralnem svetu, naj izdela vsebinske in metodološke pripomočke, ki so prilagojeni različnim starostnim obdobjem katehumenov.⁵³ Čeprav cerkveni dokumenti postavljajo na prvo

⁵⁰ Prim. V. Škafar, *Izzivi za katoliško Cerkev in teologijo na Slovenskem ob začetku novega tisočletja*, v: BV 61 (2000), 167-178.

⁵¹ SPZ 143. Prim. SPK 88; SPZ 141; KKC 1253-1255.

⁵² Prim. SPZ 352: »Kateheza je postopno uvajanje v vero s prvinami katehumenata, ki morajo navdihovati vsako katehezo. Zato je osnovni vzorec vsake kateheze katehumenatski, pri katerem poznamo, ne glede na starost osebe, naslednje tri stopnje.« Besedilo Slovenskega plenarnega zbora stopnjo, ki jo *Splošni pravilnik za katehezo* imenuje 'čas očiščenja in razsvetljenja' (prim. SPK 88) na navedenem mestu omenja le v opombi, kar se ne zdi razumljivo. Zdi se, da tudi opomba »Katehumenatski vzorec velja za vse starosti, mi pa govorimo o vzgoji otrok. Za odrasle velja Rimski obrednik *Uvajanje odraslih v krščanstvo*« nejasnosti povsem ne odpravi. Pred tem samo besedilo pove, da je »Cilj kateheze vzgoja odraslih, mladine in otrok v veri« (SPZ 350), kar pozornost usmeri tudi in predvsem na odrasle.

⁵³ Prim. SPZ 142;160.

mesto krščenje odraslih, je v sklepnem besedilu Slovenskega plenarnega zbora na prvem mestu krščenje otrok, ker je krščenje otrok pri nas večinska praksa. Krst otrok pa »zahteva po svoji naravi pokrstni katehumenat«. ⁵⁴ Ob krstu otrok Slovenski plenarni zbor predpostavlja delo z odraslimi, predvsem katehezo odraslih (staršev). Ker je katehumenat odraslih izvirna oblika katehumenata, ki navdihuje krstno pastoralno vseh življenjskih obdobj, na tem mestu obravnavamo najprej katehumenat odraslih kot pravzorec vsakega katehumenatskega procesa.

a) *Katehumenat odraslih*

Odrasle, ki so dopolnili osemnajst let starosti in so se odločili za krščanski način življenja, pa niso krščeni, ali pa so samo krščeni, s pastoralnega vidika obravnavamo kakor katehumene in jim predlagamo pot katehumenata. ⁵⁵ Slovenski plenarni zbor v sklepih, ki zadevajo zakramente uvajanja naroča, »naj v vseh slovenskih škofijah velja, da vse tri stopnje katehumenata odraslih (predkatehumenat, katehumenat in mistagogija) trajajo praviloma eno leto in pol. V času mistagogije naj bo vsaj deset zaporednih srečanj v krajšem časovnem obdobju, kasneje, v obdobju enega leta, mesečna srečanja, po tem času pa naj bodo srečanja vsaj enkrat na leto«. ⁵⁶ Upošteva izročilo Cerkve ⁵⁷ in katehumenat za odrasle deli na stopnje, kot jih določa obrednik *Uvajanje odraslih v krščanstvo*. Odraslih katehumenov redno ne pripravljamo na prejem zakramentov krščanskega uvajanja posamezno, ampak v skupini z drugimi katehumeni. Kadar je v posamez-

⁵⁴ KKC 1231.

⁵⁵ Prvotno besedilo (prim. SPZ 165) obravnava kot katehumene tudi tiste, ki so že prejeli krst in evharistijo, ne pa birme. Vendar je kongregacija za škofe dne 10. oktobra 2001 podala naslednje mnenje: »Predlog, da bi s pastoralnega vidika obravnavali kot katehumene tiste mlade, ki so dopolnili osemnajst let in so bili samo krščeni, ali so prejeli sveto obhajilo, ne pa birme, zbudi dvom. Odraslih, ki se pripravljajo na birmo, ne moremo primerjati s katehumeni; obravnavati jih moramo drugače kot katehumene: morajo se udeleževati svete maše, lahko prejmejo zakrament sprave in ga morajo prejeti vsaj enkrat v letu. Predlog mora biti popravljen in mora izraziti, da naj bo priprava teh oseb oblikovana po vzoru katehumenske priprave«. Prim. UOK 295; SPK 90.

⁵⁶ Zakramenti uvajanja, sklep št. 4. Zdi se, da gre za napako, saj se Slovenski plenarni zbor sklicuje na izročilo Cerkve in obrednik *Uvajanje odraslih v krščanstvo*, ki poznata – vključno s predkatehumenatom – štiri stopnje katehumenata. Prim. op. 52. Sklepamo, da gre v skladu z obrednikom, na katerega se besedilo sklicuje, pri uvajanju odraslih v krščanstvo za štiri stopnje, ki jih omenja tudi *Splošni pravilnik za katehezo* (prim. SPK 88; SPZ 352; B 64). Ne zdi se tudi razumljivo, kaj pomeni leto in pol. Predpostavljamo, da gre za obdobje, ki se začne s postnim časom in zaključí z binškoštni naslednjega leta.

⁵⁷ Prim. G. Groppo, *Katehumenat v prvi Cerkvi*, v: F. Škrabl (priređil), *Katehetsko-pedagoški leksikon*, Ljubljana 1992, 292-300; J. Danielou, n. d.; M. Dujarier, *Breve storia del Catecumenato*, Torino 1984.

ni župniji premalo kandidatov za katehumenat, se ta lahko izvaja na ravni dekanije ali pastoralnega območja.⁵⁸

Predkatehumenat, ki obsega obdobje prve evangelizacije in kerigme, je predstopnja uvajanja, ki je zelo pomembna in je zato »redno ne smemo opustiti«. ⁵⁹ Gre za obdobje vzgoje temeljnih življenjskih drž, zdravih temeljev človeškega in krščanskega življenja, ko se človek uvaja v vero. To je obdobje, ko evangelizacija v pripravniku poraja vero in začetno spreobrnitev. Pripravnik si želi zapustiti greh in se odpreti Božji ljubezni. Kateheza, ki je katehumen deležen v obdobju katehumenata, namreč predpostavlja, da je človek že sprejel evangelij, ki ga Cerkev oznanja.

Predkatehumenat poteka na osebni in skupinski ravni. Predkatehumenat na osebni ravni zajema čas priprave v domači župniji do vključitve v skupino katehumenov. Obsega večkratni prijateljski pogovor z domačim duhovnikom, ki omogoča medsebojno spoznavanje, spoznavanje domače župnije, prečiščevanje razlogov za katehumenat, seznanitev s potekom katehumenata in izbiro spremljevalca. Katehumen si ob pomoči duhovnika v času predkatehumenata izbere spremljevalca ali botra.

Predkatehumenat na skupinski ravni se začne po možnosti hkrati na območju vse škofije. Glavna vsebina predkatehumenata je predstavitev Kristusa. Predkatehumenat se sme skleniti, ko so položeni temelji duhovnega življenja in ko se je katehumen že toliko približal Bogu, da čuti potrebo po spreobrnjenju. Predno pripravnike sprejmejo med katehumene, je potrebno za vsakega presoditi nagibe za spreobrnitev in jih prečistiti, če bi bilo potrebno. Sprejem naj bi opravili ob udeležbi občestva ali vsaj dela občestva, ki ga sestavljajo prijatelji in sorodniki, kateheti in duhovniki in tudi krščanski spremljevalci.⁶⁰

Katehumenat je čas poglobljanja vere ter vključevanja v krščansko skupnost. Po opravljeni predstopnji smejo biti sprejeti v katehumenat tisti, ki že imajo začetno vero v živega Boga in v Kristusa, Odrešenika.⁶¹

Ob koncu prve stopnje katehumenata, ki naj bi bila ob začetku postnega časa, ko se začne druga stopnja ali bližnja priprava na prejem zakramentov uvajanja, opravijo »vpis imena« ali »izbiro«. Tako se začne bližnja priprava, ki je namenjena duhovni prenovi izbranih katehumenov. S spokornimi shodi (skrutiniji), shodom ob izročitvi veroizpovedi in Gospodove molitve ter obredi neposredne priprave se nadaljuje priprava izbranih, ki traja ves postni čas. Na veliko soboto katehumeni med posebnim obredom »vrnejo« veroizpoved.

Tretja stopnja katehumenata se začne z zakramenti uvajanja, ki so katehumenom podeljeni v noči velikonočne vigilijske. Novokrščenci naj

⁵⁸ Prim. SPZ 166.

⁵⁹ UOK 9; prim. SPZ 167. 352.

⁶⁰ Prim. SPZ 168; UOK 10. 69-71.

⁶¹ Prim. SPZ 352; UOK 68.

prejmejo obhajilo pod obema podobama hkrati z botri, botrami, starši in zakonci ter kateheti laiki.⁶²

Tretja stopnja je prejem zakramentov uvajanja in čas uvajanja v polnost krščanskega življenja iz vere. Obhajanju zakramentov krščanskega uvajanja sledi doba poglobljanja v skrivnosti prejetih zakramentov uvajanja (mistagogija). Občestvo z novimi kristjani še naprej premišljuje evangelij, se udeležuje evharistije in opravlja dela ljubezni. Nove kristjane naj bi pozorno in prijazno podpiralo celotno občestvo vernikov, predvsem pa botri in voditelji občestva. To je čas poglobljanja novih kristjanov v skrivnosti. Celotni katehumenat v skupini traja ob dobrem sodelovanju katehumenov vsaj poldrugo leto. Če sodelovanje ni dovolj zavzeto, je potrebno čas uvajanja v krščanstvo primerno podaljšati.⁶³

Po katehumenatu v skupini je potrebno novokrščenim posvetiti dovolj pozornosti pri njihovem vključevanju v domačo župnijo. Z njimi je potrebno ohranяти stik s pomočjo obiskov na domu, pisem, srečanj, posebnih priložnosti za spoved in s poglobljanjem katehetskih poudarkov. Slovenski plenarni zbor priporoča njihovo vključitev v mala občestva na ravni župnije. Uvajanje v krščanstvo se torej z obdobjem poglobljanja v skrivnosti ne zaključí, ampak spada h krstni pastoralni odraslih tudi stalna vzgoja odraslih vernikov k zavesti o dostojanstvu krsta in k veliki hvaležnosti Bogu, da so pri krstu postali Božji otroci.⁶⁴

b) Katehumenat odraščajočih

Posebna pastoralna je posvečena mladim od konca osnovnega šolanja do polnoletnosti, ki bi radi prejeli ali dopolnili zakramente uvajanja. Tudi za nekrščene otroke, ki se vključijo v verouk v višjih razredih, predvideva Slovenski plenarni zbor poleg rednega verouka dodatni program uvajanja, če je le mogoče, ob sodelovanju staršev. Če je več takih primerov, se uredi katehumenat za te veroučence v skupini, lahko tudi na medžupnijski ravni. Pastoralna izkušnja kaže, da se mladi, mlajši od osemnajst let zelo težko znajdejo med odraslimi katehumeni zaradi vsebinskih in metodoloških sestavin dela z odraslimi, zato jih praviloma ne uvrščamo v skupine odraslih katehumenov. Gre za mlade, ki so že sposobni, da si izoblikujejo osebno vero, jo gojijo in imajo že nekaj čuta odgovornosti. Če se mladi v tem obdobju odločijo za krščanstvo, je redno osnovni prostor za njihovo uvajanje v krščanstvo mladinska veroučna skupina, če obstaja, ali drugo občestvo na župnijski ali medžupnijski ravni. Brez vključitve v tako skupino mladih praviloma ne sprejemamo v katehumenat.⁶⁵

⁶² Prim. SPZ 169; UOK 133; 208-234.

⁶³ Prim. SPZ 169-170.352; UOK 37; op. 56.

⁶⁴ Prim. SPZ 170-171; UOK 235-239.

⁶⁵ Prim. SPZ 159-160; UOK 306-369.

Pogoj za uvajanje odraščajočih je, da so se že osebno spreobrnili, da je ta spreobrnitev sorazmerno njihovi starosti že nekoliko dozorela in da jih pri tem podpira vzgoja, ki ustreza tej dobi. Če je potrebno, uvajanje traja več let, šele potem lahko prejmejo zakramente. Kakor katehumenat odraslih je tudi katehumenat odraščajočih razdeljen na različne stopnje in čase, ki jih spremljajo pripadajoči obredi. Ima vsebinske in metodološke poudarke, ki so prilagojeni starosti katehumenov. Merilo za katehumenat odraščajočih je pripravljenost sprejeti pot k veri prek redne kateheze, postopno vključevanje v bogoslužno občestvo in pripravljenost izpričevati svojo vero v življenju. Prostor za to je župnijsko občestvo in v njegovem okviru mala občestva, kjer prihaja do izraza soodgovornost.⁶⁶

Kakor odrasel, tako potrebuje tudi mlad katehumen spremljevalca ali botra, ki mu pomaga pri uvajanju v krščanstvo. Nalogo spremljevalca lahko pod določenimi pogoji opravlja tudi mladinska veroučna skupina v župniji ali kakšna druga verska skupina.

Slovenski plenarni zbor naroča, naj se tudi pri katehumenatu odraščajočih upošteva obrednik *Uvajanje odraslih v krščanstvo*. V katehumenatu odraščajočih, ki naj ne traja manj kot katehumenat odraslih, ampak raje več, naj se ne mudi s podeljevanjem zakramentov uvajanja. Katehumen mora priti do zrele osebne vere in se vključiti v krščansko občestvo.

c) Nosilci krstne pastorale

Prvi nosilec krstne pastorale je cerkveno občestvo. Krst je namreč zakrament, s katerim se ljudje včlenijo v Cerkev,⁶⁷ in vez edinosti med vsemi, ki so z njim zaznamovani. Zato sta priprava na krst in krščanska vzgoja predvsem naloga Božjega ljudstva, to je Cerkve, ki je na poseben način navzoča v župniji ali drugih cerkvenih občestvih. Zato Slovenski plenarni zbor naroča, naj pri krstnem obredu v polnosti zaživi raznovrstno sodelovanje Božjega ljudstva. To se kaže v službah mašnih strežnikov, cerkovníkov, bralcev, razlagalcev obreda, pevcev, predstavnikov župnijskega pastoralnega sveta. Župnijsko občestvo je odgovorno za rast krščanskega življenja krščencev. Zato naj si prizadeva, da daje krščenim možnosti za rast njihove vere in zanje moli. Naj jih spodbuja, da se včlenijo v verska občestva, ki so primerna njihovi starosti in stanu.

Pri krstu otrok krščansko občestvo dopolnjuje pomanjkljivo sodelovanje staršev. Ob tem pa Slovenski plenarni zbor opozarja, da imajo starši nenadomestljivo vlogo pri uvajanju otrok v krščanstvo. Krstna pastoralna zahteva redno sodelovanje staršev pri krstnem dogajanju, zato velja načelo: v pripravo na otrokov krst je vedno treba pritegniti starše. Krst s sode-

⁶⁶ Prim. SPZ 161; UOK 307.314-369.

⁶⁷ Prim. SPZ 172; KKC 1267.

lovanjem samo enega izmed staršev naj bo le izjema. Priprave na krst otroka naj se redno udeležita oba: oče in mati. To velja zlasti za prvega in drugega otroka. Prav tako naj oba sodelujeta pri krstnem obredu.⁶⁸

Redni krstitelji so škof, duhovnik in diakon.⁶⁹ Krst odraščajočih, ki so izpolnili štirinajst let, župnik priglasi ordinariju, da jih bo krstil on, če se mu bo zdelo primerno. Za celotno krstno pastoralo v župniji je odgovoren župnik. Slovenski plenarni zbor mu naroča, naj si prizadeva, da bo pridobil dovolj sodelavcev v krstni pastoralni in da se bodo stalno usposabljali. Domači župnik je odgovoren za pripravo krščenca in staršev tudi v primeru, ko je krst zunaj domače župnije. Za krst zunaj župnije je iz pastoralnih razlogov primerno soglasje domačega župnika. Za krst drugod se zahtevajo utemeljeni razlogi, saj je pri odločanju za kraj krsta to praviloma domače župnijsko občestvo, v katero se krščenec včlenjuje.

Boter predstavlja razširjeno duhovno družino krščenca in hkrati mater Cerkev. Zaradi pogosto popačene podobe botrstva je potrebno vzgajati krščansko občestvo k pravilnemu vrednotenju botrstva in k oživitvi te ustanove v duhu bogatih izročil občestev zgodnjega krščanstva. Naloge botra so zlasti, da predstavlja razširjeno duhovno družino krščenca in hkrati celotno Cerkev. Odraslemu katehumentu pomaga vsaj med neposrednim uvajanjem pri pripravi na prejem zakramenta in sodeluje pri obredih katehumenata ter pri samem krščenju, bodisi da je priča vere odraslega krščenca bodisi da skupaj s starši oziroma s katehumentom izpove vero Cerkve, v kateri je krščen. Boter po krstu krščenca podpira z molitvijo, da vztraja v veri in krščanskem življenju ter staršem in njemu pomaga, da bo mogel vero izpovedovati in jo z življenjem potrjevati.⁷⁰

Boter mora biti član katoliške Cerkve, ki mu ni bila naložena ali razglašena nobena cerkvena kazen. Izpolniti mora šestnajst let, razen če iz upravičenega razloga župnik ali krstitelj sodi, da lahko dovoli izjemo. Naj ne bo oče ali mati krščenca. Izbere ga krščenec sam ali njegovi starši oziroma njihov namestnik, če pa teh ni, župnik ali krstitelj. Boter je lahko, kdor je že prejel vse tri zakramente uvajanja. Slovenski plenarni zbor naroča, naj priprava na krst v župniji ali zunaj nje pritegne vse botre in jim pomaga do spoznanja njihove vloge ter njihovih nalog pri krstu in po njem.⁷¹ Najboljša vzgoja za botre so lahko temeljna krščanska občestva.

⁶⁸ Prim. SPZ 178-179.

⁶⁹ Prim. SPZ 175, ZCP, kan. 861 § 1.

⁷⁰ Kanonsko pravo podrobneje določa vloge in naloge botra na splošno, prim. ZCP, kan. 872-874; za birmo prim. ZCP, kan. 892-893; SPZ 181.

⁷¹ Prim. SPZ 183.

Sklep

V sodobni razkristjanjeni družbi se tudi Cerkev na Slovenskem srečuje z ljudmi, ki Kristusa ne poznajo. Slovenski plenarni zbor v skladu z zahtevami nove evangelizacije išče načine, kako naj ljudem, ki iščejo smisel svojega življenja, oznani Kristusa in jim odpre pot v občestvo Cerkve. To ustvarjalno iskanje narekuje več neposrednih nalog. Izzivi za utrditev in poglobitev katehumenata narekujejo nekaj neposrednih nalog.

Za to je kot prvo potrebno pričevanje krščanskega občestva v vsakdanjem življenju, kar pa predpostavlja stalno in sistematično poglobljeno katehezo odraslih, ki je v praksi še vse premalo udejanjena. Pričevanje odrasle vere pa je prvi korak k izpolnjevanju misijonskega poslanstva Cerkve. Kateheza odraslih je zato ena prednostnih nalog Cerkve na Slovenskem.

Odraslim, ki si želijo postati kristjani, Cerkev nudi postopno uvajanje v vero, ki se uresničuje v ustanovi katehumenata. Zato je potrebno od priložnostnega katehumenata preiti k načrtni ponudbi katehumenata za odrasle, mladino in otroke. Odboru za katehumenat pri Slovenskem pastoralnem svetu Slovenski pokrajinski zbor naroča, naj izdela vsebinske in metodološke pripomočke, ki bodo prilagojeni različnim starostnim obdobjem katehumenov. Tak načrt pa zahteva sodelovanje strokovnjakov tako s področij andragogike in didaktike kakor tudi katehetike, liturgike in drugih.

Kateheza odraslih naj tudi v pastoralni praksi zavzame prvo mesto, saj so odrasli tisti, ki so v polnosti sposobni osebne odločitve in je njihova naloga, da vero prenesejo svojim otrokom. Slovenski plenarni zbor zato naroča Slovenskemu pastoralnemu svetu, naj pospešuje tudi versko izobraževanje odraslih v vseh slovenskih škofijah, saj je to v nekem pogledu nujen predpogoj za bolj kakovostno katehezo.

Po krstu je katehumenom potrebno omogočiti, da se vključijo v manjša občestva na ravni župnije. Zato Slovenski plenarni zbor naroča, naj se v skladu z razumevanjem koncilskega modela župnije pospešuje ustanavljanje različnih občestev na župnijski in dekanijski ravni.

Potrebno je razširiti in uskladiti potek katehumenata znotraj škofij ter poenotiti katehumenatsko pastoralo v vseh slovenskih škofijah. Besedilo Slovenskega plenarnega zbora je dobra osnova, da se to more udejanjiti. Ob tem pa se postavlja vprašanje, v kolikšni meri in koga besedilo obvezuje, da bi do navedenih sprememb v konkretnih okoljih zares prišlo. Zdi se, da je v tej smeri zelo pomemben sklep Slovenskega plenarnega zbora, ki Slovenskemu katehetskemu svetu naroča, naj v sodelovanju s Katehetsko-pedagoškim institutom na Teološki fakulteti izdela katehetski načrt za vsa starostna obdobja in druge skupine na vseslovenski ravni. Načrt naj bo usklajen z dokumentom Slovenskega plenarnega zbora, odobriti pa ga

mora Slovenska škofovska konferenca. Dodati je treba, da pa bo uresničevanje smernic in sklepov Slovenskega plenarnega zbora ter iz njih izvirajočih nalog, moglo pospeševati in zagotavljati le področno pravo za posamezno škofijo oziroma za celotno cerkveno pokrajino. To pa je dodatna naloga, ki presega pristojnosti zborovalcev in tudi raziskovalcev zborovskih besedil.

Povzetek: Tadej Stegu, Izzivi za katehumenat po Slovenskem plenarnem zboru

Posredovanje vere je v preteklosti potekalo v okolju, ki je bilo tradicionalno verno. V današnji razkristjanjeni družbi se Cerkev vse bolj srečuje z ljudmi, ki Kristusa ne poznajo, ter s tistimi, ki niso bili zadovoljivo katehizirani in so, čeprav krščeni, kakor nekakšni katehumeni. Slovenski plenarni zbor postavlja smernice pastoralnega in katehetskega delovanja, ki bo takšnemu človeku omogočilo, da bo spoznal Kristusa in zaživel v občestvu Cerkve. Ob tem poudarja, da je potrebno od priložnostnega katehumenata preiti k načrtni ponudbi katehumenata za odrasle, mladino in otroke. Kateheza odraslih naj zavzame prvo mesto, saj so odrasli tisti, ki so v polnosti sposobni osebne odločitve za življenje po veri in je njihova naloga, da vero prenesejo svojim otrokom. Po krstu je katehumenom potrebno omogočiti, da se vključijo v manjša občestva na ravni župnije. Pospeševanje uresničevanja smernic, sklepov in nalog pa more zagotoviti le področno pravo posamezne škofije oziroma cerkvene pokrajine.

Ključne besede: kateheza, katehumenat, krst, odrasli, Slovenski plenarni zbor, Sinoda Cerkve na Slovenskem, zakramenti, uvajanje v krščanstvo.

Summary: Tadej Stegu, Challenges of Catechumenate after the Slovenian Plenary Council

In the past the conveying of faith took place in a traditionally religious environment. In the present de-christianized society the Church increasingly meets people who do not know Jesus Christ as well as those who were not catechized in a satisfactory manner and, though baptized, can be considered as some kind of catechumens. Slovenian Plenary Council sets the guidelines for pastoral and catechetical activities that will enable such a person to get to know Jesus Christ and to start living in the community of the Church. It emphasizes that it is necessary to pass from occasional catechumenate to a methodically supported range of catechumenate for adults, young people and children. The catechesis of adults should come first because adults are the ones who are fully capable of

taking personal decisions to live in the faith and their task is to convey faith to their children. After baptism catechumens should be given the possibility to join smaller communities on parish level. A faster realization of the guidelines, decisions and tasks can only be ensured by regional law of single dioceses or of the ecclesiastical province.

Key words: catechesis, catechumenate, baptism, adults, Slovenian Plenary Council, Slovenian Synod, sacraments, introduction to christianity.

Jože Krašovec

Predstavitev knjige Jožeta Krašovca s sodelavci *Med izvirkom in prevodi*

Meseca novembra 2001 je knjigo, ki obsega 784 strani besedila in 56 strani barvnega slikovnega gradiva izdala založba Slovenske akademije znanosti in umetnosti (Dela 57), založila pa jo je Slovenska biblična družba. Strokovno združenje založnikov in knjigotržcev Slovenije je dne 28. novembra 2001 med sedemnajstim knjižnim sejmom v Cankarjevem domu v Ljubljani knjigi podelilo nagrado Najlepša slovenska knjiga v letu 2001 v kategoriji stvarna literatura. Knjigo je oblikovala gospa Evita Lukež. 20. novembra je bila knjiga predstavljena na tiskovni konferenci v dvorani SAZU. Uvodoma je spregovoril predsednik SAZU akad. prof. dr. France Bernik, s predstavitvenim referatom pa sta nastopila avtor knjige Jože Krašovec in soprevajalec Svetega pisma dr. Jurij Bizjak (koprski pomožni škof). Na koncu je številne goste pozdravil še predsednik Svetopisemske družbe Slovenije gospod Janko Jeromen. Navzoča je bila tudi ekipa Televizije Slovenije in v oddaji Odmevi je bila isti dan lepa predstavitev na televiziji.

1. Predstavitev Jožeta Krašovca

Pred dvajsetimi leti je skupina prevajalcev, slovenistov in nekaterih drugih strokovnjakov začela izvajati načrt novega prevoda celotnega Svetega pisma na temelju izvirnih jezikov. Pred petimi leti je celoten prevod izšel kot slovenski standardni prevod in je bil 19. septembra 1996 predstavljen v Cankarjevem domu v Ljubljani na mednarodnem simpoziju o interpretaciji Svetega pisma ob navzočnosti svetovne znanstvene elite s področij bibličistike, orientalistike in slavistike. Pred tremi leti je dozorel sklep, da pripravim objavo celotne dokumentacije o poteku dela in za to objavo pripravim dokaj izčrpen pregled teorije o prevajanju na splošno in posebej o prevajanju Svetega pisma od antike do danes. Takšen sklep je bil mogoč zato, ker sem kot vodja projekta od vsega začetka zelo zavzeto skrbel, da je delo potekalo ob sodelovanju celotne cerkvene in civilne javnosti; gradivo za seje in seminarje sem pripravljaval večinoma sam ter skrbno pisal zapisnike vseh sej prevajalcev, slovenistov in drugih sodelavcev. Eden izmed razlogov za odločitev, da arhiv objavim, so bile težave,

s katerimi smo se srečevali zaradi pomanjkanja takšnih objav v preteklosti. Kar neverjetno se zdi, da celostne predstavitve poteka takšnega projekta niti v svetovnem obsegu ni mogoče zaslediti.

Monografija obsega uvod z naslovom Rastoča knjiga, tri glavne dele, obsežen angleški povzetek, Dodatek ter Osebno in Stvarno kazalo. V uvodu omenjam splošno znano dejstvo, da je Sveto pismo nastajalo v zelo dolgem obdobju in torej že njegova geneza dokazuje, da je v najbolj pravem pomenu besede rastoča knjiga. Sveto pismo samo je organsko rastlo kot Božji navdih sredi drame človeškega življenja, ki je kot živ organizem postavljalo temeljna življenjska vprašanja in zahtevalo odgovore, pobude, spodbude, opomine, obsodbe in znamenja milosti. Ko je Sveto pismo dobilo mesto knjige knjig, je postalo temeljni vir rasti nacionalnih kultur v Evropi in drugod po svetu. Sporočilo Svetega pisma so teologi, filozofi in umetniki izražali v najrazličnejših jezikih in zvrsteh. Izvirno besedilo je postalo nedotakljivo. Toliko glasnejša je bila želja množic, da mora sporočiti Svetega pisma biti dostopno v jeziku, ki ga ljudje razumejo. Tako se je začela bogata zgodovina prevajanja knjige knjig. Uvodnemu poglavju sem dal naslov Rastoča knjiga še iz drugega razloga. V obdobju priprave te monografije je v Sloveniji nastalo društvo Rastoča knjiga, ki si prizadeva, da bi knjiga, ki raste na vseh področjih kulture in znanosti, postala temeljni simbol slovenske narodnostne in kulturne identitete.

Prvi del knjige obravnava zgodovino prevajanja in interpretacije v teoriji in praksi ter obsega šest poglavij. V prvem poglavju predstavljam stališča klasikov teorije o prevajanju od antike do danes. Prvi na seznamu je Ciceron, zadnji nobelovec Octavio Paz, vmes pa so na primer Hieronim, Erazem Rotterdamski, Martin Luter, Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich Schleiermacher, Martin Buber, Franz Rosenzweig in številni drugi. V drugem poglavju obravnavam izročilo in metodo prevajanja Svetega pisma v antiki. Tu se dotikam predvsem značilnosti grških, aramejskih in latinskih prevodov Svetega pisma. Ker so ti prevodi odločilno vplivali na razvoj celotne evropske kulture, sem to poglavje pripravil posebno skrbno. Tretje poglavje obsega zgodovino in značilnosti vseh dosedanjih prevodov Svetega pisma. Četrto poglavje ima naslov: Etične postavke za odgovorno in verodostojno prevajanje. V petem poglavju obravnavam nadčasovnost svetopisemskega sporočila in literarnih oblik, v šestem pa aktualizacijo Svetega pisma v interpretaciji in v umetnosti.

V drugem delu monografije, to je v poglavjih od 7 do 13, na temelju zapisnikov, dopisov in nekaterih dokumentov predstavljam potek priprave novega prevoda Svetega pisma od leta 1980 do leta 1996, ko je novi prevod izšel s pripisom Slovenski standardni prevod. Dokumentacija o nastanku novega prevoda Svetega pisma razodeva resnost zasnove projekta, mnogostranost problematike, idiličnost in dramatičnost v odločanju ter

tehnično zahtevnost in izvedbi. Posreduje vse temeljne rezultate skupnega dela, kot so standardizacija imen in izrazja ter poenotenje prevoda, uvodov in opomb po domišljenih in preverjenih načelih. V tretjem delu, to je v poglavjih od 14 do 20, objavljam dokumentacijo o spremljevalnih znanstvenih in kulturnih dogodkih ob pripravi in izdaji Svetega pisma, o stopnjah revizije do osnovne izdaje novega prevoda v letu 2000, javno razpravo o nekaterih pravopisnih vprašanjih in o rezultatih prvega obdobja dela komisije za pripravo bogoslužnih knjig na temelju standardnega prevoda Svetega pisma.

Angleški povzetek je sorazmerno dolg (55 strani). Tako bodo temeljne vsebine monografije prek mednarodne izmenjave pri Slovenski akademiji znanosti in umetnosti našle pot v širni svet. V Dodatku objavljam petnajst intervjujev, ki so jih različni avtorji imeli z menoj o problemih in poteku priprave novega prevoda Svetega pisma in so bili objavljeni v različnih časopisih. Šestnajsto poglavje Dodatka končno obravnava vprašanje mesta Svetega pisma v študijskih programih Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Skrbno sta bili pripravljene tudi Osebno in Stvarno kazalo. Omeniti pa velja tudi 64 strani barvnega slikovnega gradiva, ki prinaša izdaje Svetega pisma od izvirnika do slovenskih prevodov v razponu dveh tisočletij.

Obsežno gradivo monografije kaže, da so se prevajalci v vseh časih srečevali z isto dilemo: ali prevajati točno po izvirniku ali prosto v imenu prevajalske avtonomije in skladno z značilnostmi prevodnega jezika. Friedrich Nietzsche v delu *Vesela znanost* pravilno ugotavlja, da so rimski klasiki tuje avtorje prevajali kot okupatorji. Takole pravi: »Užitka historičnega čuta niso poznali; preteklo in tuje jim je bilo mučno in kot Rimljanom draž za rimsko osvajanje. V resnici, takrat niso osvajali, če so prevajali – samo tako, da so historično izpuščali: ne, dodajali so namige na sedanje, predvsem so črtali ime pesnika in na njegovo mesto postavljali svoje ime – ne z občutjem tatvine, temveč v najboljši veri, da gre za *impe-rium Romanum*.« Hieronim se je skliceval na teorijo in prakso rimskih okupatorjev, a jim je v prevajanju Svetega pisma le delno sledil. V pismu Pamahiju, v katerem govori o najboljšem načinu prevajanja, pravi: »Sam ne samo priznavam, temveč prosto izjavljam, da v prevajanju Grkov – razen v primeru Svetega pisma, kjer je celo besedni red skrivnost – ne izražam besede z besedo, temveč smisel s smislom.« Hieronim svojega stališča glede zelo točnega prevajanja ni uveljavljal dosledno. Njegova revizija oziroma prevod celotnega Svetega pisma v latinščino večinoma presenetljivo ohranja izvirne literarne oblike in pesniške figure, toda mestoma je njegov prevod vendarle precej prost in torej razodeva pripadnost splošni rimski praksi prostega prevajanja.

Pomenljivo je, da so od srednjega veka dalje nekateri znani avtorji, ki so se sicer zavzemali za sorazmerno prost prevod, pa sami niso prevajali

Svetega pisma, izrecno poudarjali, da je Sveto pismo in druga klasična besedila krščanstva treba prevajati točno po izvirniku. Klasiki novejšega obdobja od reformacije naprej so večinoma zagovarjali točen prevod ob upoštevanju literarnih in pesniških posebnosti izvirnika. Goethe, na primer, vidi nekatere prednosti prostega prevoda, a najvišje vrednoti literarni prevod, ki predstavlja tretje, najvišje in zadnje obdobje prevajanja, »v katerem skušajo prevod narediti enak izvirniku, tako da ta nima veljave namesto drugega, temveč na mestu drugega«. Takole pravi: »Zdaj bi bil čas, da si ustvarimo prevod tretje vrste. Ustrezati bi moral različnim dialektom, ritmičnim, metričnim in proznim jezikovnim oblikam izvirnika ter nam to pesem na novo narediti prijetno in domačo v vsej njeni posebnosti! Zakaj tretje obdobje hkrati imenujemo tudi zadnje, bomo razložili še z nečim. Prevod, ki naj bi se poistovetil z izvirnikom, se končno približuje interlinearni različici in močno olajšuje razumevanje izvirnika. Tako nas napoti, celo žene nas k prvotnemu besedilu, in tako se končno sklepa celoten krog, v katerem se giblje približevanje tujega in domačega, znanega in neznanega.« (Gl. delo *Zahodno-vzhodni divan*)

Dokumentacija o našem novem prevodu Svetega pisma priča, da smo se prevajalci in drugi sodelavci pri projektu že na samem začetku soglasno odločili za načelo točnega prevajanja po izvirniku, vendar ob izrecnem prizadevanju za jasnost in lepoto izraza v našem jeziku. Naša temeljna odločitev na začetku in revizija prostih prevodov na koncu se skladno s tem načelom ujemata s teorijo večine klasikov prevajanja vseh časov. Vsi klasiki literature so bili prepričani, da mora biti prevod literarnih besedil, še posebej temeljnih religioznih virov, točen v vsebinskem in literarnem pogledu. Naš cilj ni bilo dobesečno, mehansko prevajanje. Alfa in omega našega projekta je bilo iskanje sozvočja med vsebino in literarno obliko, zato smo še posebej pazili na bogastvo simbolike, retorike in raznoterih literarnih oblik. Velik izziv so bile tudi številne stalne zveze in citati iz Stare zaveze v Novi zavezi. Samoumevno je, da jih je treba povsod enako prevajati. Nasprotna praksa nikoli ni veljala kot spričevalo izvirnosti, pač pa kot dokaz malomarnosti.

Ker smo za uresničitev teh idealov vložili skrajne napore, je bil prevod sprejet z naklonjenostjo široke slovenske in mednarodne javnosti ter doživlja vse več odobravanj. Pričujoča monografija je torej sklep velikega projekta, ki je skril v globini vere v nenadkriljivost Knjige knjig, rasel ob napajanju rose in dozorel v plemenit sad, ki je dobil svoje mesto v svetišču knjige. Zato trdno upam, da bo odločilno pripomogel h krepitvi slovenske duhovne in narodnostne identitete.

Prizadevanje za sozvočje med vsebino in obliko ni bilo značilno samo za pripravo novega prevoda Svetega pisma, temveč tudi za pripravo te monografije. Zato ni naključje, da smo se ob tej knjigi srečali nekateri nekdanji sodelavci. Sledilo je prvo presenečenje. Ko so prvi izvodi te knjige prispeli

iz Tiskarne Ljubljana v Cankarjev dom na 17. slovenski knjižni sejem, se je že razširila vest, da je Strokovno združenje založnikov in knjigotržcev Slovenije dne 28. novembra tej knjigi dodelilo nagrado Najlepša slovenska knjiga v kategoriji stvarna literatura v letu 2001.

Oblikovalki gospe Eviti Lukež za prelepo priznanje iskreno čestitam in se ji zahvaljujem za tako vestno opravljeno oblikovalsko delo. Obenem se iz srca zahvaljujem vsem drugim sodelavkam in sodelavcem pri pripravi knjige za tisk; vsa imena so navedena v kolofonu. Posebna zahvala velja dalje sponzorjem: Ministrstvu za kulturo, Ministrstvu za šolstvo, znanost in šport in Domu trgovini. Končno se zahvaljujem vodstvu Slovenske akademije znanosti in umetnosti, da je knjigo uvrstilo v svoj knjižni program, in Svetopisemski družbi Slovenije, da je založila naklado, ki je namenjena za prodajo.

2. Predstavitev Jurija Bizjaka: Trojno opravilo prevajalca

Prevajalec obvladuje tri področja: je hermenevt, ekseget in interpret.

Prevajalec je najprej hermenevt. Ime hermenevt prihaja od Hermesa, božjega poslanca in spremljevalca, ki je kazal pot popotnikom in trgovcem in jih srečno vodil do zaželenega cilja. Hermenevtika je torej znanost, ki prevajalca vodi do skritih pomenov in resnic, in hermenevt je človek, ki pozna poti in steze v besedila in skrivnosti. Zato je hermenevt najprej podoben angelu, ki je vodil Izraelce v obljubljeni deželo: »Glej, angela pošiljam pred teboj, da te obvaruje na potu in te pripelje v kraj, ki sem ga pripravil« (2 Mz 23,20). Prav tako je podoben nadangelu Rafaelu, ki je spremljal mladega Tobija na poti v daljno deželo (Tob 5,5). Modri Sirah je hermenevta označil takole: »On pomni dela slavnih mož in prodira v globine pregovorov« (Sir 39,2). Isto prisposodbo o vstopanju v spoznanje je uporabil Kristus, ko je očital učiteljem postave: »Gorje vam učiteljem postave, ker ste vzeli ključ do spoznanja: sami niste vstopili in tistim, ki so hoteli vstopiti, ste zabranili« (Lk 11,52).

Potem je prevajalec ekseget. Ekseget prihaja iz glagola *ex-ago*, ki pomeni 'izvajam, izpeljujem, iznašam'. Gre za izvedenca, ki izkopava in izvrtava in spravlja na svetlo zaklade, ki jih hermenevt odkriva in najdeva, da ne ostanejo prikriti in založeni in da se ne poškodujejo in ne pokvarijo. Ekseget je podoben Mojzesu, ki zapovedi ni privlekel z neba in ne čez morje, temveč jih je potegnil iz človekovega srca (5 Mz 30,11–14). Podoben je oglednikom, ki so v obljubljeni deželi nabrali sadeže in jih prinesli na ogled (4 Mz 13,23). Podoben je psalmistu, ki je prisluhnil zvokom svojega glasbila in »ob glasu citer razodel svojo skrivnost« (Ps 49,5). Podoben je vrli ženi, ki kakor ladja od daleč prinaša svoj kruh (Prg 31,14). Podoben je Jobovemu mladeniču Elihuju, ki je od daleč jemal svoje znanje in svojemu Stvarniku zagotovil pravičnost (Job 36,3). Zato je vsak

pismouk, ki je poučen o nebeškem kraljestvu, podoben hišnemu gospodarju, ki »prinaša iz svojega zaklada novo in staro« (Mt 13,52).

In končno je prevajalec interpret. To je zelo vsakdanje in znano ime za prevajalca in razlagalca. Ravno to ime pa se čudno poigrava s svojim nosilcem: noben interpret namreč ne ve, kaj to ime natančno pomeni, saj njegova etimologija ni pojasnjena. Sorazmerno malo je imen, ki nimajo izdelane svoje etimologije in res je zanimivo, da ravno interpret ne pozna izvora svojega imena. Zato je interpret najprej kakor duhovnik Melkizedek, ki je brez očeta in brez matere in brez rodovnika, kakor pravi Pismo Hebrejcem (Heb 7,3). In je včasih kakor Pavel, ki je bil »ali v telesu, ne vem, ali zunaj telesa, ne vem, Bog ve, zamaknjen v tretje nebo« (2 Kor 12,2). Ali tudi kakor pisec knjige Razodetja, ki se je »na Gospodov dan zamaknil in slišal za seboj močan glas kakor glas trombe« (Raz 1,10).

Vendar je v latinskem slovarju mogoče zaslediti, čeprav z dodanim vprašajem, predlog za etimologijo interpreta: za predlogom *inter* naj bi stal koren besede *pretium*, kar pomeni 'cena, vrednost'. Če to drži, je interpret kakor menjalec v menjalnici, ki jemlje v svojo blagajno izvirno valuto in izdaja v obtok tekočo valuto. V tem primeru je njegov posel še posebej občutljiv in odgovoren, saj mora biti njegova glavna skrb enaka vrednost prejetega in izdanega. Knjiga Razodetja namreč grozi tistemu, ki bi kaj pridajal ali pa odvezemal preroškim besedam zapisanim v knjigi (Raz 22,18–19). Znano je, kako je stari rabin svaril mladega prepisovalca Mojzesove postave: »Bodi pazljiv, sin moj! Če izpustiš eno črko, zrušiš cel svet!« V imenu vseh prevajalcev zelo upam, da je bila naša menjava natančna in da bo Gospod, kadar pride, iz našega dela lahko izterjal bogate obresti. Hvala vsem sodelavcem za pomoč in razumevanje, vsem navzočim pa za pozornost in posluh.

Branko Klun, **Das Gute vor dem Sein. Levinas versus Heidegger**, Peter Lang, Frankfurt-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien 2000 (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, Bd. 6), 374 str.

V sodobnem razpravljanju o Heideggru in Levinasu često zaznamo enostranske poglede, ki se z vztrajanjem na miselnih izhodiščih enega izmed dveh filozofskih »klasičkov« 20. stoletja zapirajo pred izvirnostjo misli drugega. Tako Heideggrovi razlagalci v Levinasovi kritiki, ki jo le-ta namenil Heideggru, ne vidijo nič takšnega, kar ne bi Heidegger že sam bolje spoznal ter rešil, Levinasovi učenci pa že vnaprej zavračajo možnost temeljnega mišljenja biti, ki vodi Heideggrovo miselno pot. Zato je toliko bolj razveseljivo, ker gre v Klunovi študiji za poskus uravnoteženega pristopa, ki si prizadeva oba miselna nastavka soočiti in ovrednotiti tako, da njuni celoti ne okrne, ter pozitivno izpostavi tako možnosti kot meje v vsakem izmed njiju.

Knjiga Branka Kluna z naslovom »Dobro pred bitjo. Levinas proti Heideggru«, ki je izšla leta 2000 pri mednarodni založbi Peter Lang kot 6. zvezek zbirke Avstrijske družbe za fenomenologijo, katero ureja dunajski profesor Helmuth Vetter, je nespremenjeni tekst njegove doktorske disertacije, ki je nastala pod mentorstvom omenjenega profesorja ter jo je avtor 1999 z odliko obranil na dunajski univerzi. Klun je samo zgradbo dela

zasnoval kot soočenje dveh miselnih nastavkov, ki jih obravnava pod tremi vidiki: »bit« (Sein), »čas« (Zeit) in »dobro« (das Gute). Ti trije vidiki predstavljajo hkrati tri poglavitne dele njegove knjige. V vsakem delu avtor najprej predstavi Heideggrov pogled na izbrano in vodilno tematiko, nato pa njeno novo razumevanje s strani Levinasa. Levinasovo razumevanje zaznamuje po eni strani kritika Heideggrovega ontološkega pristopa, potem pa tudi njegovo preseganje z novo, *etično* zasnovano razlago. Toda prav zaradi nenehnega (kritičnega) dialoga s Heideggrom, je Levinasova misel z njim povezana in mu zato ostaja po strukturi blizu. Zato trije deli knjige hkrati povzemajo časovni razvoj Levinasove misli. Klun namreč razdeli Levinasovo misel v tri obdobja: zgodnja Levinasova dela namreč stojijo v znamenju kritike ontologije (biti), srednje obdobje določa fenomenologija drugega in drugosti (kjer možnost absolutne transcendence pomeni obenem odprtje časa), zadnje Levinasovo obdobje pa je izrazito etično in ga lahko povzamemo z naslovom »dobro«.

Avtor v prvem delu obravnava ontološka izhodišča Heideggra in Levinas, ki si stojita v čistem nasprotju. To razodevata tudi naslova obeh poglavij prvega dela: »Razprtost biti« (Heidegger) ter »Ujetost v biti« (Levinas). Klun rekonstruira Heideggrovo miselno pot (zlasti v zgodnjem obdobju, ki ga predstavlja delo »Bit in čas«) ter pokaže, kako Heidegger z analizo človeške

biti (tu-bit) »osvobodi« razumevanje biti od tiste usodne, a zgodovinsko trdožive zmotnosti, kjer se bit pojmuje kot (popredmetena) navzočnost (Vorhandenheit). Pri Levinasu pa gre za povsem drugačno razumevanje biti (bit kot totaliteta in ječa, bit kot gola navzočnost in monotonost čistega trajanja – prim. str. 86), ki bolj ustreza tradicionalnemu zapadlemu razumevanju kot pa Heideggrovi »osvobojeni« biti. Temu ustrezno Klun vzame v bran Heideggra, ker se mu kaže Levinasovo kritiko neupravičeno. K prikazu tega dela Klunove knjige, ki ga odlikuje izredna spekulativna moč, lahko dodamo zanimivost, da se Levinas kljub kasnejšim podrobnim pojasnilom poznavalcev Heideggra (Greisch, Marion in drugi) tej kritiki ontologije nikoli ni odrekel, ampak je vztrajal pri nespremenljivosti Heideggrove osamljenosti biti.

Toda po Klunovi subtilni razčlenitvi specifičnost Levinasove misli ni v njegovi (neustrezni) kritiki ontologije, temveč v poskusu mišljenja absolutne transcendence oz. drugosti. Vprašanje transcendence je pri obeh mislecih notranje povezano s vprašanjem časa (drugi del). Zato Klun drugi del prične s sočenjem različnega razumevanja smrti s strani Heideggra in Levinasa. Medtem ko je za Heideggra smrt sestavni del človeške biti kot njegova najbolj lastna (z)možnost ter vzpostavlja ekstatično (in s tem transcendentno) bit človeka, pa je po Levinasu smrt človeku povsem tuja in zanj predstavlja absolutno drugost (»smrt je nasilni umor« –

str. 146). Če je pri smrti absolutna drugost doživljana negativno, pa je pozitivno doživljanje drugosti navzoče pred obličjem drugega človeka. Drugi človek predstavlja za Levinasa »prototip« drugosti oz. transcendence, ki pa obenem vnaša svojstveno razumljeno etično razsežnost. Transcendence drugega (človeka) vnaša etično dogajanje, ki je Heideggru in njegovi ontološki misli tuje. Medtem ko je čas za Heideggra notranje določilo človeške biti (kot ekstatično samo-preseganje), se za Levinasa čas odpre šele z vstopom drugega človeka. Transcendence drugega prekine brezčasno monotonost lastnega bivanja.

S tem si Levinas postavi temelje svoje lastne filozofske misli, pri kateri je drugi (človek) »dejansko središče Levinasovega mišljenja« (str. 23). Toda ta pristop v drugem obdobju (ki ga zaznamuje delo »Totaliteta in neskončno«) še ni dodelan ter naleti na poglobljeno kritiko s strani Jacquesa Derridaja. Klun v njej prepozna odločilni trenutek, ki vodi k t.i. Levinasovem »obratu« (v analogiji s Heideggrovo »Kehre«). Vprašanje »obrata« (tournant) v Levinasovi misli je za poznavalce Levinasa sporno in ni splošno sprejeto. Zato Klun svojo tezo o obratu, ki odpira tretji del knjige, podrobno utemelji na podlagi Levinasovih tekstov in jo paradigmatično pokaže pri spremenjenem pojmovanju odnosa med drugim in časovnostjo. Bistvo obrata lahko povzamemo v naslednjem stavku: »Ne more biti izhodišče tega gibanja [v smeri Drugega – op. E.K.] Jaz,

temveč Drugi. Gre za obrat v razmerju prednosti in za novo orientacijo: od Drugega k Jazu» (str. 200) Z drugimi besedami: če je drugi (človek) absolutna transcendenca in je zato »prvi«, potem Levinas ne more več izhajati iz Jaza in ne more več utemeljiti misel v »prvi osebi«. Misel, ki izhaja iz prednosti drugega, je sicer težja in bolj kontradiktorna (kakor razodeva težko berlji vo poglavitno delo tretjega obdobja »Onkraj biti ali drugače od bitnosti«), toda obenem je bolj dosledna in se le tako lahko upre Derridajevi kritiki, ki zgodnjemu Levinasu očita naivnost. Tretji del Klunove knjige natančno predstavi pozno zasnovo Levinasove etične misli z vsemi njenimi – tudi filozofsko težavnimi – implikacijami.

Sam Levinas je priznaval resen razvoj svoje misli od ene knjige do druge (ta prehod zaznamuje vmesna knjiga Humanizem drugega človeka), vendar je zrelost svoje filozofije razumel le kot radikalizacijo, oziroma kot odgovor na prvo zastavljeno vprašanje: kako iztopiti iz sebe? To omogoča le mišljenje Drugega.

Zadnje (sedmo) poglavje knjige z naslovom »Levinas proti (gegen) Heidegger« predstavlja sklepno razmišljanje, ki ga avtor razdeli glede na različne pomene besede »proti«. Najprej gre za »proti« kot nasprotje med obema protagonistoma, nato za »proti« kot zblizanje (prihajati naproti) ter nazadnje še za »proti« kot tisto zadnjo usmeritev k vprašanju smisla nasploh, pri katerem je izpostavljeno tudi vprašanje Boga.

Kljub nedvomnim bližini Levinasa in Heidegggra, ki jo Klun razkriva v svojem obsežnem delu, pa avtor ne vidi možnosti povezave ali celo dopolnjujočnosti med njima. »Sosedstvo med Levinasom in Heideggrom je nesporno, toda distanca med nima je kljub temu večja od vsake bližine« (str. 301). S to trditvijo pa Klun tudi poudarja radikalno novost Levinasove filozofije v odnosu do Heidegggra.

Delo je uspel poskus obravnave dveh izjemnih mislecev preteklega stoletja, ki vsebinsko prepriča z odličnim poznavanjem primarne in sekundarne literature ter v oblikovnem smislu z jasno strukturo in členjenostjo, ki omogoča dobro razumevanje zahtevne tematike. S svojo analizo pa Klunovo delo odpira možnosti novih pogledov tako na Heideggrovo kot na Levinasovo filozofsko misel, zato bodo knjigo z zanimanjem brali tako učenci Heidegggra kot Levinasa. Knjiga torej omogoča plodovit filozofski dialog tudi znotraj slovenskega kulturnega prostora.

Edvard Kovač

Vjekoslav Bajsić, Granična pitanja religije i znanosti; Filozofija i teologija u vremenu; Život i problemi cerkvene zajednice.

Kršćanska sadašnjost (KS) je izdala tri zvezke zbranih del pokojnega profesorja Teološke fakultete Sveučilišta v Zagrebu **Vjekoslava Bajsića (1924-1994):**

1. **Granična pitanja religije i znanosti**, Croatica 1, Zagreb 1998, 383 str.;

2. **Filozofija i teologija u vremenu**, Croatica 2, Zagreb 1999, 462 str.;

3. **Život i problemi cerkvene zajednice**, Croatica 3, Zagreb 2000, 675 str.

Izdajo del je pripravil in priredil profesor dr. Stjepan Kušar.

Prva knjiga obravnava predvsem filozofska vprašanja človeka: Filozofski problem hominizacije, ki je Bajsićevo habilitacijsko delo. Drugi, tretji in četrti del obsega razprave in članke o temeljnih vprašanjih naravne filozofije, mejna vprašanja med filozofijo in znanostjo ter izzive sodobne znanosti posebno preučevanja vesolja na pojmovanje zadnjih temeljev sveta. Zadnji del z naslovom »*Scripta cosmologica: Skica za povijest filozofije prirode*« obravnava probleme filozofije narave od Grkov do danes.

Delo je dober celovit pregled klasičnih (sholastičnih) tem o vprašanjih človeka in narave, kjer prihaja do izraza Bajsić kot soliden filozof, predavatelj in znanstvenik.

Druga knjiga je posvečena problemom med filozofijo, teologijo in

religijo, vprašanjem aplikacije teologije, nekaterih predvsem krščanskih srednjeveških filozofov, problemu ateizma in religije ter odnosom med marksisti in kristjani, zadnji del pa je kratek prikaz zgodovine filozofije.

Bajsić izhaja predvsem iz temeljev misli Drugega vatikanskega cerkvenega zbora ter postavlja krščanski družbeni nauk v procese sodobnega sveta, ko se sprašuje npr., koliko lahko krščanstvo prenovi Evropo.

Zadnja dva dela knjige obravnava vlogo srednjeveške misli za oblikovanje evropskega duha, posebej v prvem obravnava probleme sodobnega ateizma vis-a-vis krščanskemu izročilu in njegovih kulturnih osnovah sodobnega sveta. Zadnji del je kratek pregled zahodnoevropskega filozofskega izročila.

Tretja knjiga, ki je najdaljša pa obravnava probleme Cerkve (1. del), mesto vernika v Cerkvi in družbi (2. del), probleme duhovništva in še nekaj fragmentov predvsem o sodobnih problemih teologije in Cerkve na Hrvaškem.

Ta knjiga se posebej posveča konkretnim vprašanjem človeka in vere danes, problemu krščanske skupnosti v sodobnih sekulariziranih okvirih. Obravnava psihološka vprašanja človeka, njegovo teženje po sreči in temeljne eksistencialne probleme: bolezen, smrt, probleme medsebojnih odnosov in posebej zakonske probleme. Posebej obravnava pereče probleme sodobnega duhovništva in njihove

težave v dušnopastirskem delovanju.

Na koncu doda še nekaj zgodovinskih problemov Cerkve na Hrvaškem, posebej tudi probleme Cerkve in teologije v komunizmu in zaključí, da je »poslovitev od komunizma gotovo olajšanje za katoličane v na Hrvaškem, vendar ne radikalna sprememba položaja: ne moremo pričeti od nule.« (623)

Stjepan Kušar je dela sistematsko uredil, dodal imensko in stvarno kazalo ter napisal k vsaki knjigi tematski predgovor. Ker so razprave in članki nastajali, ko smo še živeli v skupni državi in delili skupne probleme, bo dobrodošel prispevek tudi za razumevanje naše preteklosti, predvsem pa obravnava problemov znanosti, vere in Cerkve ter sodobnega sveta narekujejo pozornost za naš premislek o teh problemih.

Janez Juhant

Isidor Baumgartner, Christian Friesel, András Máté-Tóth, **Den Himmel offen halten, Ein Plädoyer für Kirchenentwicklung in Europa**, Innsbruck 2000, 342 str.

V počastitev 60-letnice Paula M. Zulehnerja (*20.12.1939) je izšel obsežen zbornik razprav, predvsem iz pastoralno teološkega področja, ki so jih napisali mnogi znani in uveljavljeni avtorji. Med 39 avtorji so znana imena iz cerkvene hierarhije kot npr. kardinala Franz König in Miloslav Vlk ali škofje Franz Kamphaus, Kurt Koch, Fritz Lobinger, ali pa iz političnega življenja, kot npr. Erhard Busek. Med njimi je cela vrsta znanih profesorjev in predavateljev pastoralne teologije, kot so Isidor Baumgartner, Otmar Fuchs, Stefan Knobloch, pisci pastoralno teoloških knjig kot Maria Widl, biblicisti, sociologi ali politologi kot Georg Braulik, Johannes Schasching SJ, Miklos Tomka in Anton Pelinka, pa tudi že uveljavljeni Zulehnerjevi učenci kot Stefan Dinges, Christian Friesel ali András Máté-Tóth, in drugi.

Zbornik, ki so ga uredili Isidor Baumgartner, Christian Friesel in András Máté-Tóth, prispevke najprej razvršča v skupino, ki obravnava socialno vlogo krščanske vere v Evropi, nato v skupino člankov o odnosu krščanstva do osebe in institucije, dalje o Cerkvi prihodnosti, o Cerkvi v vzhodni Evropi in o političnih opcijah za cerkveno delovanje.

Izdajatelj knjige že na začetku povedo, da je knjiga namenjena ti-

stim, ki ljubijo Cerkev, zato želijo prispevati, da bi bilo nebo vedno odprto za vse, ki želijo vanj vstopiti. Naloga Cerkve je prav v tem, da nebeško kraljestvo oznanja na tak način, da ga bo sprejel tudi današnji človek, ki se sam zelo trudi, da bi si ustvaril nebesa že tukaj na zemlji.

Nekaterim raj na zemlji sicer dokaj dobro uspeva, veliko več pa jih je, ki imajo zaradi take ali drugačne revščine le malo od življenja in so po Zulehnerjevih besedah »življenjski zgubaši«. Da bi Cerkev v Evropi lahko uspešno oznanjala evangelij in hkrati po svojih močeh pomagala najbolj zapostavljenim, so potrebne mnoge reforme v njej. Po eni strani je moč zaznati veliko potrebo današnjih ljudi po religiji, kar ponekod predstavlja pravi »mega trend«, po drugi strani pa krščanstvo pri drugih izgublja na pomenu, tako da nekateri vidijo za Cerkev v Evropi »katastrofalno področje« (P. Berger). Če lahko v zvezi s tem govorimo o krizi, potem jo lahko zaznamo predvsem pod tremi vidiki: v posredovanju vere, v verodostojnosti cerkvenih institucij in pri vodenju v Cerkvi!

Ljudje danes več ne sprašujejo, kaj je objektivno res, ampak kaj subjektivno pomaga. »Nova religioznost« je individualnega in zasebnega značaja, biti mora znanstveno verjetna in sekularna, imeti mora gnostične in apokaliptične znake, zavzemati se mora za samoodrešenje, srečo pa mora iskati »tu in sedaj«. Človek naj bi si sam določal religiozne vsebine in si sproti, iz različnih ver zmešal »religiozni

koktail« po svojem okusu. Taka vera je polna emocij in jo lahko označimo kot »hrepenenjsko religijo«, religijo sreče ali doživetja. V novem tisočletju bodo »pridobiteži modernizacije«, potrebovali vero za umiritev od delovnega stresa in za zapolnitev življenjske praznine in osmislitev prostega časa. »Zgubaši civilizacije« pa se bodo približali le tistim, ki jih bodo razumeli v njihovi stiski in jim bodo nudili podporo pri njihovem protestu zoper nepravilnost.

Za krščanske Cerkve je »nova religioznost« velik izziv in je ne smejo podcenjevati. Pretehtati morajo, kje so vzroki, da ne pride do močnejše inkulturacije evangelija v današnji Evropi. Vse kaže, da je ta možna samo, če Cerkev sprejme ta svet in ljudi, kakršni so, ter če jih kot take vzljubi. To pa bo zmogla le, če bo hkrati pozorna na zelo raznolik položaj današnjega človeka.

Prispevki v zborniku »*Den Himmel offen halten*« se v mnogočem pokrivajo z glavnimi temami, ki jih pri svojih delih obravnava pastoralni teolog Paul M. Zulehner. To je najprej njegovo sociološko raziskovanje religijskega pojava nasploh. Temu blizu je raziskovanje umestitve in razvoja religije v cerkvenem okviru. Njegova kritika cerkvenega ravnanja vedno izvira iz njegove velike ljubezni do Cerkve. (»Nikomur nikakor ne dovoljujem, da bi poskušal izničiti mojo naklonjenost do Cerkve.«) Zato išče najrazličnejše možnosti, da bi našel pota za razvoj Cerkve in ga pri uresničevanju podprl. Goji posebno ljubezen do Cer-

kve v srednji in vzhodni Evropi, pri čemer se zgleduje pri upokojenem kardinalu Königu. Zahodne teologe opozarja na to, da se od te Cerkve lahko marsičesa naučijo (prim. »In die Schule des Ostens gehen«, v: Herder Korrespondenz 55 /2001/, 125–130.) Ob tem ne ostaja samo pri teoretičnih razpravljanjih, ampak nenehno snuje in aktivno usmerja mnoge lokalne in mednarodne projekte, ki skušajo na konkreten način podpreti prizadevanja Cerkve pri notranji prenovi. Nekateri od teh projektov so vsaj na kratko predstavljeni v pričujočem slavnostnem zborniku.

Peter Kvaternik

Gerhard Tenholt, **Die Unauflöslichkeit der Ehe und der kirchliche Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen**, LIT, Theologie 22, Münster 2001, 278.

V zadnjem času kanonisti radi sežejo tudi po bolj zahtevnih temah (St. Sodaro, Keshi. Preti sposati nel diritto canonico orientale, Trieste 2000; J. Piegsa, Ehe als sakrament – Familie als Hauskirche, EOS, St. Ottilien, 2001). Gerhard Tenholt je objavil svojo doktorsko disertacijo z naslovom *Nerazveznost zakona in cerkveni odnos do ločenih in ponovno poročenih* (Die Unauflöslichkeit der Ehe und der kirchliche Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen). Knjiga je izšla pri nemški založbi LIT (Münster). V slovenskem prostoru manjka podobne literature. Strokovnjaki bodo zato radi segli po njej, še posebej zato, ker se dotika zelo perečega vprašanja o ločenih iz ponovno poročenih. Doslej nam je največ o zunajzakonskih skupnostih spregovoril Papeški svet za družino (prim. CD 93).

Tenholt je za svojo disertacijo o vprašanju nerazveznosti krščanskega zakona posvetil osem let študija. Disertacijo je razdelil v štiri poglavja. V prvem poglavju zelo sistematično predstavi, kako je Cerkve reševala vprašanje nerazveznosti od začetka do Tridentinskega koncila. To poglavje je najobsežnejše (1-130). Avtor bralce seznani, kako so se z vprašanjem nerazveznosti ukvarjali cerkveni očetje (Avguštin, Hieronim). Več pozornosti avtor namení sholastikom (Tomaž Akvinski, Bonaventura,

Janez Duns Scot, Erazem, Kajetan), ko strnjeno predstavi njihova mnenja in zaključi z obdobjem reformacije. Kakšno je bilo stališče Tridentinskega koncila do tega vprašanja, beremo v drugem poglavju (133-158), ki je od prvega veliko krajše in še bolj sistematično. V tretjem poglavju (161-205) avtor bralce seznani z obdobjem po Tridentinskem koncilu (Rimski katekizem, Domingo de Soto, Robert Bellarmin, Suarez, Sanchez) vse do pomembnejših teologov in kanonistov 20. stoletja (Perrone, Pesch, Lercher, Solà, Adnès). Na koncu tretjega poglavja (193) avtor predstavi še poglede 2. vatikanskega koncila do danes (J. Kardinal Höfner, sinoda v Würzburgu leta 1976, škofovska sinoda v Rimu leta 1980, J. Kardinal Ratzinger, Zakonik za vzhodne Cerkve iz leta 1990, grkokatoliški patriarh Maximos V. Hakim).

Najbolj zanimivo je zadnje, to je četrto poglavje (207-261). Zdi se, da so prva tri poglavja bolj uvodnega značaja in da si je avtor želel s temeljitim študijem pravne zgodovine o nerazveznosti zakona zagotoviti trden temelj, na katerega je lahko položil drzne in jasne poglede Katoliške cerkve vse do danes.

V četrtem poglavju si avtor zastavi dve temeljni vprašanji: prvič, kaj pomeni nerazveznost krščanskega zakona in drugič, kdaj lahko govorimo o absolutni nerazveznosti krščanskega zakona?

Zakonik cerkevenega prava (ZCP) iz leta 1983 poudarja, da je nerazveznost ena izmed bistvenih

lastnosti zakona (prim. kan. 1056). To pomeni, da je vsak veljavni zakon, ne samo zakon krščenih, v svojem bistvu nerazvezljiv. Narava zakona je usmerjena k njegovi trdnosti, neločljivosti in stalnosti. Zato lahko govorimo o zakonski zavezi. Vsi ti pojmi pojasnjujejo nerazvezljivost zakona. Zakonca ne moreta zakona in bistvenih zakonskih obveznosti, ki iz zakona izvirajo, preprosto odložiti in zakon prekiniti. Cerkve lahko samo v posebnih primerih, ko gre za upravičene razloge, zakon razveže. Naprimer, ko gre za korist vere pri nekrščenih zakoncih. Nerazvezljivost zakona ima globoke korenine tudi v Svetem pismu (prim. Mt 19, 6). Vsak zakon je podoba zveze med Kristusom in Cerkvijo. Sholastična teologija je posebej poudarjala, da je vzgoja otrok eden izmed bistvenih razlogov nerazvezljivosti zakona. Nova zakonodaja pa na prvo mesto postavlja blagor zakoncev (*«bonum coniugum»*). O nerazveznosti govori tudi kan. 1060 ZCP, ki pove, da je vsak zakon pod posebnim varstvom prava (*«matrimonium gaudet favore iuris»*). Zato je vsak sklenjen in uresničen zakon, ki je povzdignjen v dostojanstvo zakramenta, nerazvezljiv. Tako bremo tudi v kan. 1141 ZCP. Poseben primer so nekrščeni, ki med seboj sklenejo naravni, to je veljavni, zakon. Če pa se eden od obeh nekrščenih sprejme veljavni krst (kan. 1149), drugi pa zaradi tega noče z njim živeti v miru brez sramotenja stvarnika, se krščeni lahko od njega loči in ponovno poroči. Vsak drug veljavno sklenjen zakon pa je absolut-

no nerazvezljiv. Če skupno življenje v zakonu, ki je sklenjen in uresničen, ni več mogoče, potem moreta zakonca pristojno cerkveno oblast prositi kvečjemu za ločitev ob obstoječi zakonski vezi (prim. kan. 1153 par. 1).

Tenholt v svoji disertaciji večkrat poudarja, da nerazveznost zakona ne pomeni, da zakonske skupnosti dveh zakoncev, ki sta doživela brodolom svojih odnosov, ni mogoče razvezati. Ločitev zakoncev je mogoča, vendar njuna zakonska zveza ostane tudi v tem primeru nespremenjena. Še vedno sta poročena in ne moreta ponovno skleniti zakramentalnega zakona. Zakonec, ki bi se kljub temu poskušal ponovno poročiti, bi prelomil svoj veljavno sklenjeni zakon. Dejstvo je, da so ločeni in ponovno civilno poročeni zakonci v stanju, ki nasprotuje Božjemu zakonu. Njihova zvestoba ni in ne more biti podobna Kristusovi zvestobi.

Prvi del četrtega poglavja Tenholt zaključuje z mislijo, da je veljavni, pa čeprav samo civilno sklenjeni zakon nekrščenih v katoliški Cerkvi mogoče razvezati, če so za to upravičeni razlogi. Prav tako se lahko razveže tudi veljavni in neuresničen zakon dveh krščenih, ki je hkrati zakrament.

V drugem delu četrtega poglavja Tenholt navaja v zelo strnjeni obliki tri glavne razloge, ki govore v prid nerazveznosti. Prvi razlog je v zakramentalnosti zakona, o kateri je pisal že apostol Pavel v pismu Efežanom 5, 32. Zakon krščenih je sam po sebi zakrament. Zakonca mora-

ta poleg krsta imeti še pravi namen. To pomeni, da hočeta skleniti zakon, kot ga hoče Cerkev (prim. Janezu Pavel II, CD 71). Kadar zaročenca odkrito temu nasprotujeta je potrebno poroko odsvetovati in je ne dovoliti.

Drugi razlog nerazveznosti zakona je v njegovi uresničitvi (consummatio). Mišljena je prva spolna združitev zakoncev takoj po sklenitvi zakona. To dejanje mora biti z obeh strani storjeno svobodno in na človeški način (humano modo). Tenholt na tem mestu omenja, da posilstvo, ki bi bilo storjeno po sklenitvi zakona, pomeni, da še ni storjeno dejanje, ki je potrebno za uresničitev zakona (213).

Pomemben je tudi tretji razlog nerazveznosti zakona, ki je v izpolnitvi vseh predpisanih kanonskih pogojev za veljavnost zakona. Če se zakon sklene neveljavno, je potrebno, da se neveljavnost razglasi z upravno odločbo ali sodniško sodbo. Ponovna poroka pa je pri veljavno poročenih mogoča samo po smrti sozakonca.

V zaključku svojega študija se Tenholt dotakne tudi vprašanja ločenih in ponovno poročenih vernikov (245). Najprej navaja, da se večina teologov in kanonistov nagiba k temu, da civilnega zakona nimajo več za konkubinat, ker obstaja neka volja po zakonu. Problem ločenih in ponovno poročenih avtor vidi v tem, da ločeni nočejo imeti nobenega stika več z domačim župnikom in se izogibajo vsakega konkretnega stika s svojo župnijo. Kljub rešitvam, ki jih v posameznih primerih lahko

nudi cerkveno pravo, ostane neizpodbitno dejstvo, da ločeni ostanejo ločeni za vse življenje, tudi če so v srcu prepričani, da tega zakona (z vidika cerkvenega prava) nikoli ni bilo. Dejstvo je, da prvega zakona, pa čeprav se dokaže njegova ničnost, nikoli ni mogoče kar tako izbrisati iz življenja.

Bolj pereče vprašanje je pripustitev ločenih in ponovno poročenih k zakramentu svetega obhajila (256). Tenholt to vprašanje še bolj zaostri, ko izpostavi pravno nesposobnost ločenih tudi za prejem duhovnega obhajila. Tudi za duhovno obhajilo, pravi Tenholt, je potrebna enaka pripravljenost, kot se zahteva za redni prejem zakramenta svetega obhajila. Duhovnega obhajila zato ni mogoče svetovati nekomu, ki mu po redni poti prejem zakramenta ni dovoljen. Zgodovinsko se je o duhovnem obhajilu začelo več govoriti

v srednjem veku, ko je bila praksa obhajila bolj redka. Tudi v samostanih se je obhajilo delilo samo enkrat letno. Zato se je duhovno obhajilo vedno svetovalo samo tistemu, ki je bil v stanju, da bi lahko tudi konkretno prejel sveto obhajilo, če ga pri tem ne bi ovirali upravičeni zadržki (starost, bolezen ali dolga odsotnost duhovnika). Zato Tenholt sklepa, da tisti, ki niso v stanju, da bi lahko konkretno prejeli zakrament svetga obhajila, nimajo pravice od Cerkve zahtevati duhovnega obhajila.

Tenholt zaključuje svojo disertacijo z vprašanjem, ali ne bi bilo potrebno iskati še druge poti, ki bi jih svetovali ločenim in ponovno poročenim, da bi lahko po njih prejeli potrebne milosti za svoje življenje.

Stanislav Slatinek

Razprave Articles

- 5 **Jože Krašovec**, Edinstveni položaj Jeruzalema v izjavah svetopisemskih in poznejših judovskih virov
The Unique Status of Jerusalem in the Statements of Biblical and Later Jewish Sources
- 19 **Guy Lafon**, Položaj in naloge krščanske misli v Franciji ob zori novega tisočletja
Situation and Tasks of Christian Thought in France at the Dawn of the New Millennium
- 27 **Jean-Michel Maldamé**, Contingence et Providence. Histoire du salut et nouveau paradigme scientifique
Prigodnost in previdnost. Zgodovina odrešenja in nova znanstvena paradigma
- 47 **Alojz Pirnat**, Dialog o problematiki feministične teologije danes
Dialogue about Problems of Contemporary Feminist Theology
- 63 **Albin Kralj**, Ogorčenje nad navzočnostjo zla v svetu kot teološki izziv
Indignation at the Presence of Evil in the World as Theological Challenge
- 87 **Peter Kvaternik**, Sodelavci in svetovalci. Elementi za oblikovanje teorije o ŽPS
Collaborators and Advisers. Elements for a Theory of Parish Pastoral Councils
- 117 **Tadej Stegu**, Izzivi za katehumenat po Slovenskem plenarnem zboru
Challenges of Catechumenate after the Slovenian Plenary Council

Pregledi Reviews

- 137 **Jože Krašovec**, Predstavitev knjige Jožeta Krašovca s sodelavci *Med izvirnikom in prevodi*

Ocene Book Reviews

- 143 **Edvard Kovač**, Klun Branko, Das Gute vor dem Sein. Levinas versus Heidegger
- 146 **Janez Juhant**, Vjekoslav Bajsić (1924-1994): 1. Granična pitanja religije i znanosti ...
- 147 **Peter Kvaternik**, Isidor Baumgartner, Christian Friesel, András MátéTóth, Den Himmel offen halten, Ein Plädoyer für Kirchenentwicklung in Europa
- 149 **Stanislav Slatinek**, Gerhard Tenholt, Die Unauflöslichkeit der Ehe und der kirchliche Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

Prof. dr. **Janez Juhant**, Rakovnik 64, 1215 Medvode
Prof. dr. **Edvard Kovač**, Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana
Asist. dr. **Albin Kralj**, Zagorica 34 1312 Videm-Dobrepolje
Akad. prof. dddr. **Jože Krašovec**, Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana
Asist. dr. **Peter Kvaternik**, Stoženska 9, 1000 Ljubljana
Prof. dr. **Guy Lafon**, 1, Villa, Ginette, 92000 Clamart, Francija
Prof. dr. **Jean-Michel Maldamé**, 8, Place du parlement, 31000 Toulouse, Francija
Asist. dr. **Alojz Pirnat**, Slomškov trg 20, 2000 Maribor
Doc. dr. **Stanislav Slatinek**, Slomškov trg 20, 2000 Maribor
Dipl. teolog **Tadej Stegu**, Bratov Tuma 1, 1000 Ljubljana

