

issn 0006 – 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 55 (1995)

ŠTEVILKA 1

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

- B. Košir, Nov pravilnik o službi cerkvenih ključarjev
K. Bedernjak, Človekova krepost med osebo in družbo
A. Lah, Ljubezen, izvorna resnica družine
-

BOGOSLOVNI VESTNIK

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 61000 Ljubljana
Published by Theological Faculty, University of Ljubljana

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

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

Lektor: Jože Kurinčič.

Oprema: Tone Štrus.

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 61000 Ljubljana.

Naslov uprave: Družina, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana.

Pri financiranju Bogoslovnega vestnika je sodelovalo Ministrstvo za znanost in tehnologijo.

Letna naročnina: 2800 SIT, posamezna številka 700 SIT, za inozemstvo 45 USD, ŽR za SIT: 50100-620-107-05-1010115-735329; za tujo valuto: 50100-620-133 7384-99818/4.

Tisk: Ljudska pravica, Ljubljana.

*Antonu Strletu
doktorju teologije
rednemu profesorju
neutrudnemu sodelavcu
ob osemdeseti obletnici
čestita Bogoslovni vestnik*

Borut Košir

Novi pravilnik o službi cerkvenih ključarjev

in župnijskega gospodarskega sveta kot prilagoditev območne zakonodaje
Jegličevih sinod in Zakonika ljubljanske škofije sodobnim potrebam
in zahtevam novega Zakonika cerkvenega prava

Uvod

Cerkev je vedno skrbela za to, da je posedovala premoženje za dosego ciljev, ki so ji lastni. Zato je vedno branila pravico imeti in upravljati premoženje po lastni presoji: »Katoliška Cerkev ima neodvisno od državne oblasti naravno pravico pridobivati, imeti, upravljati in odtujevati premoženje za namene, ki so ji lastni« (ZCP, kan. 1254, 1).

Poleg tega se je Cerkev tudi zavedala velike odgovornosti, ki si jo nalaga s tem, da ima premoženje, torej svetne dobrine, ki v Cerkvi ne morejo služiti drugačnim ciljem, kot so tisti, ki so po svoji naravi Cerkvi lastni: »Nameni, ki so ji lastni (Cerkvi), so predvsem: opravljanje božje službe, dostojno vzdrževanje klerikov in drugih služabnikov, opravljanje del svetega apostolata in krščanske dobroteljske, predvsem do ubogih« (ZCP, kan. 1254, 2).

Ker se je torej Cerkev vedno zavedala velike odgovornosti, ki izhaja iz dejstva, da ji je pridruženo premoženje, je v zgodovini do današnjega dne vzpostavila številne mehanizme, da bi bilo njeno premoženje varno pred kakršnimkoli zlorabami, navzven kakor tudi navznoter. V novem ZCP je tako cela peta knjiga posvečena Cerkvenemu premoženju, pridobivanju, upravi in predvsem odtujevanju le-tega (prim. ZCP, kann. 1254-1310). Poleg določil splošnega prava pa je bilo vedno tudi posebej naročeno, naj območne zakonodaje posameznih delnih Cerkva področje premoženja še natančneje opredelijo, iz istega, zgoraj povedanega razloga.

Ena izmed posebnosti območne zakonodaje Ljubljanske nadškofije je ustanova cerkvenih ključarjev, ki jih niti Zakonik iz leta 1917 niti Zakonik iz leta 1983 posebej ne omenjata. V naši razpravi bomo izhajali iz določil Zakonika ljubljanske škofije (ZLŠ) iz leta 1940, ki je bil za področje ureditve župnijskih ključarjev v veljavi do izida posebnega Pravilnika o službi cerkvenih ključarjev in župnijskega gospodarskega sveta z dne 10. junija 1991. Pokazali bomo izvor posameznih določb, ki temeljijo v določbah Jegličevih sinod, kakor tudi v predhodnih uredbah, predvsem pa bomo ponovno predstavili novi Pravilnik, ki v marsikateri župniji še ni dobil zadostne veljave v vsakdanjem pastoralnem delu in življenju. Ta razprava naj pomaga k temu, da bi se to čimprej zgodilo.

1. Uprava župnijskega premoženja med starim in novim zakonikom

Tako novi kot stari Zakonik cerkvenega prava določata, da ima prvo in glavno skrb za upravo premoženja v župniji župnik: »V vseh pravnih poslih po določbi prava zastopa župnijo župnik; skrbi naj, da se premoženje župnije upravlja po določbi kann. 1281-1288 (ZCP, kan. 532; prim. tudi ZCP 1917, kan. 1182). Novi zakonik torej posebej zahteva, da mora biti župnijsko premoženje upravljano v skladu z določili pete knjige zakonika »Cerkveno premoženje« (ZCP, kann. 1254-1310). V primeru slabe uprave premoženja, ki bi mogla župniji prinesiti veliko gospodarsko škodo, je mogoče v skladu s kan. 1741, tč. 5 ZCP župnika z župnije tudi odstraniti.

Že v uvodu smo zapisali, da je uprava premoženja v Cerkvi zelo občutljivo področje delovanja odgovornih. Zato tako novi kot stari Zakonik predvidevata sodelovanje tudi drugih vernikov v tej zadevi. Stari Zakonik takšno sodelovanje predvideva kot možno in ga strogo ne ukazuje: »Če se k upravi imovine kakšne cerkve privzamejo še drugi, kleriki ali laiki, sestavljajo ti s cerkvenim upraviteljem, ki se omenja v kan. 1182 ali z njegovim namestnikom in pod njegovim predsedstvom cerkveni upravni svet« (ZCP 1917, kan. 1183, 1). Novi Zakonik pa gospodarski svet v župniji direktno ukazuje za razliko od pastoralnih svetov, ki se v določeni škofiji ustanavljajo po presoji krajevnega škofa: »V vsaki župniji naj bo gospodarski svet, ki deluje po splošnem pravu in po določbah, ki jih je izdal krajevni škof, in so v njem verniki, izbrani po istih določbah, župniku v pomoč pri upravljanju župnijskega premoženja, ostane pa v veljavi predpis kan. 532« (ZCP, kan. 537).

Gospodarski svet v župniji je torej obvezen. Še več, vsaka pravna oseba mora imeti v skladu z določbo kan. 1280 ZCP svoj gospodarski svet, oziroma vsaj dva svetovalca, ki pomagata upravitelju premoženja pri upravi. Škofje so na zasedanju škofovske sinode leta 1971 vztrajali, naj bi bili pri upravi svetnega premoženja Cerkve udeleženi predvsem verniki laiki.¹ Na ta način je mogoče doseči večjo soodgovornost laikov predvsem na ekonomskem področju vodenja cerkvenih zadev, obenem pa bodo tudi kleriki pokazali, da niso navezani na svetne dobrine.

Delovanje župnijskega gospodarskega sveta je vezano na določila splošnega prava kakor tudi na posebne določbe območnega prava, ki jih izda krajevni škof. Namen sveta je pomoč župniku pri upravi župnijskega premoženja in sploh v vseh premoženjskih poslih, ki zadevajo župnijo. Kljub vsemu pa seveda župnik še vedno ostane pravni predstavnik in upravnik župnijskega premoženja po določbi kan. 532 ZCP.

Analogno s kan. 492 ZCP, ki urejuje sestavo škofijskega gospodarskega sveta, bo tudi župnijskemu gospodarskemu svetu predsedoval župnik, sestavljali pa ga bodo vsaj trije verniki, ki so izvedeni v gospodarskih zadevah in v zadevah civilnega prava. Tudi ti morajo biti na dobrem glasu in predani interesom Cerkve.

¹ Prim. Škofovska sinoda, Dokument *Convenientes ex universo de iustitia in mundo*, 30. novembra 1971, v: *AAS* 63 (1971), 898-942.

2. Pojav cerkvenih ključarjev v zgodovini Cerkve

Kot smo pokazali, splošno pravo cerkvenih ključarjev izrecno ne pozna in jih torej pravno ne opredeli. Vendar se tudi navedeni kanoni sklicujejo na določila območnega prava, z namenom, da bi bilo cerkveno premoženje čimbolj zaščiteno in predvsem, da bi služilo namenu, za katerega je bilo pridobljeno. Ena izmed oblik skrbi Cerkve za dobro upravo svetnih dobrin so torej tudi cerkveni ključarji, ki so se pri nas dodobra uveljavili in v mnogočem stojijo župniku ob strani, da more dobro upravljati premoženje, ki mu je zaupano.

Cerkvene ključarje prvič zasledimo v 12. stoletju, in sicer pri cerkvi sv. Mar-ka v Benetkah. Prav tako se v istem stoletju pojavijo v drugih severnoitalijanskih mestih, potem pa so se razširili še po drugih evropskih mestih. Najbolj pogosti izrazi, ki so označevali to službo so bili v nemščini Kirchenmeister, Zechmeister in Kirchenprobst. V latinščini je bilo najbolj uporabljeno ime syndicus. Valvasor priše o cerkvenih ključarjih naslednje: »Syndicos nennt man in Crain die Kirchen-Pröbste, dern bey jeder Kirchen zwey, drey oder auch vier befindlich und Achtung haben auf Kirchen-Güter, wiewohl es nur gemeine Baur- Leute seynd.«² V opombi tudi dostavi: »In Teuschland nennet mans Kirchen-Vorsteher oder Kirchen-Juraten«. Valvasor za cerkvene ključarje na drugih mestih uporablja tudi drugačna imena kot »Zech-Pröbste, deutsch Kirch-Geschworene«.³

Kako je v zgodovini prišlo do ustanove cerkvenih ključarjev, je veliko mnenj, ki jih tu ne bomo ponavljali. Poudariti smo hoteli le dejstvo, da gre za zelo staro in ustaljeno cerkveno ustanovo in da je torej ne gre odpravljati iz naše območne zakonodaje.⁴ To je bilo stališče sestavljalcev Zakonika ljubljanske škofije iz leta 1940 in je ostalo do danes nespremenjeno, kar je razvidno tudi iz dejstva, da je izšel poseben Pravilnik, ki to materijo na novo ureja.

3. Določbe, ki opredeljujejo poslanstvo cerkvenih ključarjev v ZLŠ in no- vem Pravilniku iz leta 1991

Čl. 1 Pravilnika določa, da mora imeti vsaka podružna in župnijska cerkev vsaj po dva ključarja. Člen dodaja, da v vseh pravnih in premoženjskih poslih zastopa župnijo župnik, ključarji pa mu v povezavi z župnijskim gospodarskim svetom pri tem pomagajo. Na ta način je čl. 581 ZLŠ močno razširjen, saj govori le o številu ključarjev in dopušča, da so v službo ključarjev lahko pritegnjene tudi svetne osebe. Čl. 1 Pravilnika takoj na začetku v skladu s kan. 532 poudari, da je župnik prvi in vrhovni upravitelj župnijskega premoženja in ga zato ključarji, ki so le njegovi svetovalci, v tej funkciji ne morejo zamenjati. ZLŠ je v tej zvezi dajal ključarjem pravzaprav večje pristojnosti, saj v čl. 596 pravi, da sta »ključarja obenem z župnikom prava in neposredna upravitelja imovine božjega hrama, solidarno z župnikom odgovarjata za redno upravo te imovine«. Novi Pravilnik njuno pristojnost v skladu s kan. 532 skrči le na raven svetoval-

² J. W. Valvasor, *Die Ehre des Herzogtums Krain* II, Rudolfswert 1877, 751.

³ Prim. J. W. Valvasor, n. d., 472.

⁴ Prim. A. Odar, *Zakonik ljubljanske škofije, razglašen na škofijski sinodi l. 1940*, v: *BV* 21(1941), 174-175.

cev. Prav tako pa v določbo takoj vstopi tudi župnijski gospodarski svet, ki ga novi Zakonik ne le dopušča, pač pa ga zahteva in ga zato ta Pravilnik v nadaljnjih členih tudi natančno opredeli.

Pravilnik se v svojem prvem členu naslanja na uredbo čl. 581 ZLŠ, ta pa na škofovsko uredbo iz leta 1856, ki je v svojem 2. čl. določala naslednje: »Imovino posamezne cerkve in pri nji obstoječih ustanov upravlja njen predstojnik s sodelovanjem tistih, ki so zavezani kriti morebitni primanjkljaj. Cerkevna občina sodeluje po svojih zastopnikih«. To določbo pozna že III. Jegličeva sinoda, ki jo upošteva in hkrati dopolni z določilom ZCP. Tretja Jegličeva sinoda v tej zvezi pravi: »Zakonik zahteva v kanonu 1521, 1, naj škof za upravo cerkvenega premoženja odbere »viros providos, idoneos et boni testimonii, quibus clapsio triennio alios sufficiat, nisi locorum circumstantiae aliter suadeant«. V smislu te določbe je pri nas obveljala zahteva po dveh ključarjih za župno cerkev in tudi za vsako podružnico posebej. Sinoda znova potrjuje udeležbo ključarjev pri upravi cerkvenega premoženja.⁵

Profesor Alojzij Odar Jegličevo utemeljitev izpodbije s trditvijo, da je naslonitev na kan. 1521, 1 zgrešena. Pravi: »Navedeni kanon ima pred očmi le imovino take cerkve ali pobožnega kraja, ki »ex iure vel tabulis foundationis suum non habet administratorem«, kot pravi besedilo. Župnijska in podružne cerkve pa imajo ex iure upravitelja, namreč župnika». ⁶ Pri tej sodbi ostaja Odar sam sebi (kar zadeva pravni čut škofa Jegliča) zvest. Odar Jegliča kot pravnika ni preveč cenil in je smatral, da so vsi zakonodajni teksti, ki jih je Jeglič izdal, bolj pastoralni priročniki kot zbirka pravnih določb.

Mnenje, katere cerkve naj imajo ključarje, v zgodovini ni bilo vedno enako. Škofovska uredba iz leta 1856 je zahtevala, naj sodelujejo pri upravi imovine tisti, ki morajo, če je potrebno, kriti pri cerkvi tudi izgubo. Čl. 587 ZLŠ je določal, da morata imeti ključarja le župna in podružna cerkev, in ne več, kar je veljalo prej, da tudi tiste podružne cerkve, ki so inkorporirane. Že Jegličevo Navodilo iz leta 1913 tega ne zahteva več. V bistvu gre za enake določbe, kot jih v zadevi prinaša ZLŠ.⁷

Pri tem naj ponovno poudarimo, da z ozirom na kan. 532 župnijski ključarji niti posamič niti skupaj niti združeni v župnijski gospodarski svet ne morejo ničesar ukreniti brez župnika, ki je po sami naravi službe edini upravitelj župnijskega premoženja. Ključarji so župniku pri upravi le v pomoč in imajo torej v vseh zadevah posvetovalni glas (Prim. Pravilnik, 18).

Čl. 2 Pravilnika določa, naj se za ključarje izberejo verniki iz župnije ali podružnične soseske. Verniki, ki so izbrani za ključarje, morajo redno izpolnjevati verske dolžnosti in biti na dobrem glasu. Izbrani morejo biti moški ali ženske, ki še niso izpolnili starosti 65 let. Izberejo naj se takšni, ki so za to službo sposobni.

Omenjeni člen v primerjavi s čl. 588 ZLŠ prinaša nekaj pomembnih novosti. Čl. 588 ZLŠ namreč določa, naj se za ključarje imenujejo verni, ugledni, podjetni in cerkvi zvesti možje iz župnije ali podružnične soseske. V skladu s tem določilom so mogli biti izbrani za ključarje le moški (možje), v nobenem primeru

⁵ A. B. Jeglič, *Potek in sklepi tretje ljubljanske sinode*, Ljubljana 1924, 163 (odslej: *Potek*).

⁶ A. Odar, n. d., 177.

⁷ A. B. Jeglič, *Navodilo za upravo cerkvenega in nadarbinskega premoženja*, Ljubljana 1913, 6 (odslej: *Navodilo*).

ne ženske. Če ZLŠ zahteva za ključarje le poročene moške, sicer ni popolnoma razvidno, čeprav bi se iz uporabljenega izraza »možje« dalo na to sklepati. Zakonodajalec namreč ne uporabi izraza »moški«, pač pa »možje«. V času izida ZLŠ je bilo razlikovanje med izrazom »možje« in »fantje« zelo jasno in se je dosledno uporabljalo. Omenjeno dilemo pa razreši čl. 591 ZLŠ, ki govori o imenovanju novih ključarjev. Izbiro primernih kandidatov v skladu s tem členom vodi dekan, ki naj »za določen dan (npr. ob vizitaciji) in uro povabi vse družinske očete in osamosvojene moške, stare nad 21 let,...« Izbirati je bilo torej mogoče tudi med neporočenimi, čeprav pravno že osamosvojenimi moškimi. Pomembno je bilo torej, da so bili pravno opravilno sposobni in niso bili več pod »patria potestas«. Da pa ženske niso mogle biti izbrane za ključarje, tudi po Odarju ni nobenega dvoma.⁸ Škofovska uredba iz leta 1856 še dodaja, naj bodo ključarji, če je mogoče, imoviti možje. V določilu misijonske kongregacije iz istega leta je rečeno le, da je treba ključarje izbrati »izmed župljanov, ki se odlikujejo po poštenosti in sposobnosti.«⁹ Še bolj zanimive so določbe, ki jih prinaša t.i. »Anweisung« iz leta 1860, ki v 3. čl. pravi: »Cerkveni ključarji naj bodo pošteni, popolnoma zanesljivi, imoviti možje cerkvene občine ali vsaj ne brez sredstev, ki imajo za upravljanje cerkvene imovine potrebno znanje, po možnosti naj znajo brati ter pisati, in niso med seboj v bližnjem sorodstvu – bližnji sorodniki cerkvenega predstojnika ali taki, ki so z njim v takšnem razmerju, ki ovira nepristransko poslovanje, so nesposobni za to službo«. Podobno povzema določbo tudi Jegličevo Navodilo iz leta 1913: »Ključarji naj bodo odlični možje, Bogu in Cerkvi vdani zasebno in javno, naj imajo kaj premoženja, naj si ne bodo v bližnjem sorodstvu, naj ne bodo od župnika gmotno odvisni in naj znajo, kjer je le mogoče, brati in pisati.«¹⁰

Celoten trend zakonodaje je šel v to smer, da morajo ključarji s svojo sposobnostjo in izobrazbo jamčiti za dobro opravljanje službe, ki jim je zaupana. Zahteva, da morajo tudi s svojim premoženjem jamčiti za lastno uspešnost poslovanja, se je vedno bolj izgubljala. Ključarji navsezadnje niso dolžni zastavljati lastnega premoženja kot garancijo za nepristransko in strokovno upravo cerkvenega premoženja. K temu naj pomaga njihova strokovna usposobljenost in tudi dejstvo, da jih pri tem ne ovirajo kakšni drugi zadržki, kot je sorodstvo s predstojnikom ali med seboj. To isto povzema tudi Pravilnik v čl. 3: »Ključarji iste župnije ne smejo biti med seboj ali z župnikom v krvnem sorodstvu ali svaštvu ravne črte oziroma do četrtega kolena stranske vrste«. Pravilnik sorodstvene vezi raztegne tudi na svaštvo, o čemer se v predhodnih določbah ni govorilo. Čl. 17 Pravilnika, ki govori o sestavi gospodarskega sveta župnije – tega redno sestavljajo zgolj ključarji zahteva, naj bodo »po možnosti v gospodarski svet imenovani tisti izmed ključarjev, ki so izvedeni v gospodarskih zadevah in tudi v civilnem pravu. Če takšnih izvedencev med ključarji ni, naj si župnijski gospodarski svet po potrebi pridobi zunanje strokovne svetovalce z omenjenih področij. Vsi, ki v svetu sodelujejo, se morajo odlikovati po neoporečnem življenju«. Prepoved, ki se nanaša na krvno sorodstvo in zahteva po izvedeništvu na področju gospodarskih in civilnopравnih zadev se navdihuje pri določbah splošnega prava, ki govori o škofijskem gospodarskem svetu in škofijskem ekonomu, kot

⁸ Prim. A. Odar, n. d., 179.

⁹ »... ex parochianis, qui probitate et aptitudine excellunt« *Fontes iur. can.* VII, 346, art. 6.

¹⁰ A. B. Jeglič, *Navodilo*, 7.

bomo pokazali pozneje. Tudi tam nastopajo omejitve z ozirom na krvno sorodstvo in zahteve po izvedeništvu na področju gospodarskih in civilnopravnih zadev (Prim. ZCP, kann. 492-494).¹¹

Novost, ki jo prinaša Pravilnik, je tudi v tem, da določa zgornjo mejo let, do katerih je neka oseba še lahko imenovana za ključarja. Ta meja je 65 let. Pravilnik ne pravi, da se mora ključar pri teh letih odpovedati svoji službi, pač pa da po dosegu teh let ne more biti več imenovan za ključarja — prvič ali ponovno. Pri tem se dikcija določbe razlikuje od kan. 401 in 538,3 ZCP, ki zahtevajo, da se predstojniki odpovedo svoji službi z izpolnjenim 75. letom starosti. Seveda iz omenjenih kanonov tudi jasno izhaja dejstvo, da po dosegu teh let na določena službena mesta neka oseba ne more biti imenovana. Ključarji torej lahko ostanejo na svojih mestih, tudi če so v času svojega mandata dosegli starost 65 let. Ker pa so v skladu s čl. 4 Pravilnika imenovani le za dobo petih let, njihova služba ne bo bistveno preseгла omenjene starosti, kajti v skladu z istim členom po preteku določenih let, ne morejo biti ponovno imenovani za ključarja. Glede dolžine službe ključarjev se Pravilnik ujema z določilom ZLŠ (prim. čl. 590).

Tako Pravilnik v čl. 4 kakor tudi ZLŠ v čl. 590 določata, da je služba ključarjev pri župnijski ali podružničnih cerkvah častna. Vedno ni bilo tako. Že omenjeni *Anweisung* iz leta 1860 določa, da smejo ključarji, kjer je takšna navada, tudi v naprej prejemati nekaj honorarja, dodaja pa tudi, da ključarji zaradi njihove službe zaslužijo določeno čast v cerkvi, pri procesijah in pri drugih priložnostih.¹² Prav isto povzema Jegličevo Navodilo iz leta 1913, ZLŠ pa v čl. 599 določa, da imajo ključarji župnijske cerkve pravico do brezplačnega cerkvenega sedeža na častnem mestu v župnijski cerkvi. Pravilnik o posebnih časteh, ki gredo ključarjem v cerkvi ali pri drugih priložnostih, ne govori več, čeprav so se navade iz določil predhodnih zakonodaj marsikje gotovo še ohranile. Če niso moteče za celotno župnijsko občestvo, jih novi Pravilnik ne misli preganjati.

Čl. 5 Pravilnika določa način izbire novih ključarjev, čl. 6 pa o tem, kdo izbranim izda odločbo o imenovanju. Predlog za nove kandidate predlaga ordinariatu župnik, potem ko se je posvetoval z ŽPS in je na vnaprej določeno nedeljo od župljanov pridobil pisne predloge za kandidate, ki bi bili primerni za to službo. Preden je bil izveden ta nekakšen »mini referendum« v župnijski skupnosti, je moral župnik župnijsko skupnost informirati o pomenu in nalogah, ki jih imajo cerkveni ključarji. Ko je župnik ordinariatu oddal predlog imen s primerno utemeljitvijo, ordinariat izda odločbo o imenovanju. To odločbo izroči ključarju župnik med nedeljsko ali praznično sveto mašo, potem ko je vernikom ponovno na kratko razložil pomen in naloge službe cerkvenih ključarjev.

Odar v svoji predstavitvi ZLŠ poudari, da škofijski zakonik v tej zadevi odstopa od tedaj uveljavljene prakse, ki je zelo blizu tisti, ki jo nanovo uvaja Pravilnik.¹³ Pravi, da so tem spremembam nekateri močno ugovarjali. Potem predstavi prakso, ki je bila v veljavi do izida ZLŠ. Škofovska uredba iz leta 1856 vsebuje tole odločbo: »Predlaga jih duhovnik, predstojnik cerkve, oziraje se na utemeljene želje cerkvene občine, imenuje pa jih škof ali njegov pooblaščenec za dobo, kakor jo določa običaj ali škofova določba, toda najmanj za eno leto. Po preteku dobe se morejo znova predlagati«. Po določilu 4 *Anweisung* iz

¹¹ Prim. tudi A. Odar, n. d., 178-179.

¹² *Anweisung* avstrijske vlade, Dunaj 1860, 2, 6.

¹³ Prim. A. Odar, n. d., 180.

leta 1860 je izbiral cerkvene ključarje župnik, dekan pa jih je potrjeval. Če se dekan z izbiro ni strinjal, je o sporu odločil ordinariat. Ta je potrjeval ključarje tudi pri dekanijskih, stolnih in božjepotnih cerkvah. Umeščal je ključarje praviloma dekan. Poznejše določbe so prejšnje deloma dopolnile, deloma pa tudi spremenile. Druga Jegličeva sinoda je v tej zvezi naročila: »ut in deputandis victris parochi vota fidelium perquirant, neque pro lubitu viros quoscumque fors sibi bene visos seligant.«¹⁴ Navodilo istega škofa iz leta 1913 pa omenjeno določilo že nekoliko spremeni: »Ko tri leta minejo, naj se vnovič imenujejo in potrdijo, ali naj se izbere drugi bolj verni in bolj sposobni.«¹⁵ Še večje spremembe pa je vnesla tretja Jegličeva sinoda: »Ako so ključarji po triletni dobi vestno izvrševali svojo službo, naj ostanejo nadalje, ne da bi se posebej potrjevali.«¹⁶

Novo prakso, ki jo uvaja ZLŠ so sestavljali območnega zakonika pojasnjevali predvsem z dvema razlogoma. Prvi je bil ta, da ne bi bilo primerno, da bi župnik sam sebi izbiral ključarje, ker so ti nadzirali njegovo ekonomsko poslovanje. Dokler ni bilo določeno, da pravzaprav dekan izbere kandidate za ključarje, so župniki večkrat izbirali takšne osebe, za katere so mislili, da bodo z njimi bolje shajali. Zaradi tega je potem trpela cerkvena imovina. Prav tako se je dogajalo, da je župnik zaradi krajevnih okoliščin moral izbrati določeno osebo za ključarja, čeprav ni bila sposobna za opravljanje te službe. Nekateri ključarji so svojo službo opravljali do smrti. Čeprav niso bili vestni, se je večkrat zgodilo, da jih župnik ni mogel odstaviti, ker bi si na ta način pridobil preveč močno opozicijo v župniji. Iz omenjenih razlogov se je torej zdelo bolj primerno, da župnik ni neposredno vključen v postopek kandidiranja novih ključarjev oziroma v postopek reelekcije starih.

Novi Pravilnik v skladu s kan. 532 ZCP določa, da so ključarji župnikov sodelavci in svetovalci. Ključarji torej niso več skupaj z župnikom pravi in neposredni upravitelji župnijske lastnine. Tako je njihova pristojnost skrčena na svetovanje. Ponovno se je torej zdelo primerno, da kandidate za ključarje ordinariatu predstavi župnik. Ta se je dolžan prej posvetovati s svojim ŽPS in prositi celotno župnijsko skupnost za pisne predloge. Na ta način more tudi župnik povedati svoje mnenje o bodočih svetovalcih in sodelavcih – za mnenje je moral biti vprašan tudi v skladu s čl. 591, 3 ZLŠ – zagotovljeno pa je tudi sodelovanje celotnega občestva in predstavnikov tega občestva, ki so zbrani v ŽPS. Doba, za katero so ključarji imenovani, je nespremenjena, to je pet let. Morejo pa biti poljubnokrat ponovno potrjeni.

Novi Pravilnik v čl. 5 in 6 naroča, da je treba farno občestvo primerno seznaniti s pomenom in vsebino službe cerkvenih ključarjev. To naj se zgodi, preden bodo ljudje oddali svoje pisne predloge za imenovanje novih ključarjev, oziroma med slovesnostjo, ko se novoimenovanim ključarjem izroči odlok nadškofijskega ordinariata. Na ta način bosta prisotnost in vloga ključarjev v župnijskem občestvu bolj živi in javni, kar je za odgovorno in uspešno delo ključarjev nadvse pomembno. Ti se bodo tudi bolj zavedali, da je služba, ki jo opravljajo, javna, v korist Božjega ljudstva in ne njihova privatna zadeva ali celo morda v službi povečevanja časti ali pomembnosti določenih oseb.

¹⁴ A. B. Jeglič, *Synodus diocesana labacensis II*, Ljubljana 1908, 122 (odslej: *Synodus*).

¹⁵ A. B. Jeglič, *Navodilo*, 7.

¹⁶ A. B. Jeglič, *Potek*, 163.

Čl. 7 Pravilnika govori o dolžnostih in pravicah ključarjev, ki so predvsem naslednje: 1) V sodelovanju z župnikom in župnijskim gospodarskim svetom skrbeti za svojo cerkev; 2) Imata pravico biti informirana s strani župnika o gospodarskem stanju cerkve, za katero skrbita; 3) Tudi sama sta dolžna informirati župnika in župnijski gospodarski svet o gospodarskem stanju, morebitni nastali škodi, potrebah cerkve in njej pripadajočih objektov, za katere skrbita; 4) Sodelujeta pri obnovah, popravilih in vzdrževanju cerkve in drugih pripadajočih objektov; 5) Pri škofovih vizitacijah imata dolžnost poročati o gospodarskem stanju cerkve in pripadajočih objektov, za katere sta odgovorna. Če je potrebno, sta lahko poklicana tudi k dekanovi vizitaciji; 6) Ordinarij jima more po potrebi zaupati še druga opravila, oziroma jima dati še druge potrebne pristojnosti.

Določila novega Pravilnika so v primerjavi s čl. 594 ZLŠ veliko bolj generična in manj določena. ZLŠ predvideva, da ključarja sodelujeta pri sestavljanju cerkvenega proračuna, podpisujeta cerkvene račune, sodelujeta pri štetju cerkvenega denarja in poročata škofu oziroma dekanu ob vizitacijah oziroma na njuno zahtevo.

Določila Jegličevih sinod so glede dolžnosti in pravic ključarjev manj jasna kot prejšnja določila, ki jih prinaša Anweisung in poznejša, vsebovana v ZLŠ. Druga Jegličeva sinoda opozarja župnika, naj rad sprejema pomoč ključarjev »immo in omnibus negotiis, saltem difficilioribus adhibeat«. ¹⁷ Sinoda potem nadaljuje: »Zato naročamo župnikom, naj obveščajo ključarje o stanju imovine, zato naj npr. z njimi preštevajo darovanja, pri letnih računih naj jih obveste o dohodkih in stroških, med letom naj imajo z njimi večkrat posvete in večjih izdatkov naj ne store brez njih pristanka.« ¹⁸ Jegličevo navodilo iz leta 1913 prav tako govori o pravicah in dolžnostih ključarjev: »Ko se namestijo, naj se jim pokaže cerkveni inventar z zadnjimi potrjenimi računi in naj se jim pojasni vse cerkveno premoženje. Pokaže naj se jim cerkvena blagajna, pokažejo državne obveznice in zasebne zadolžnice. Ključarji naj bodo pričujoči, ko se seštevajo darila v pušice ali nabiralnike; naj se pokličejo na posvetovanje, kadar je treba za cerkev večjih popravil ali novih naprav; pri posvetovanju naj svobodno povedo in utemlje svoje misli in misli župljanov; smejo se pritožiti na dekana ali na ordinariat; naj se pokličejo k vsakoletnemu podpisu cerkvenih računov, pa naj se jim razne postojanke točno obrazložijo.« ¹⁹ Položaj ključarjev v župniji pa je še bolj oslabil III. Jegličeva sinoda iz leta 1924. Določila je: »V smislu zakonika zapoveduje sinoda, da župnik ključarje ob nastopu službe točno pouči o stanju cerkvenega premoženja. Pregleda naj z njimi zadnji inventar, pa naj jim tudi predmete inventarja pokaže. Obrazloži naj jim zadnje račune. Za dohodke v pušice in nabiralnike in od darovateljev naj bodo točno poučeni. Za vsako bolj drago napravo pri cerkvi, za vsaki večji izdatek naj se z njimi posvetuje. Tako jim bo v nemal in vzdrževal zanimanje za cerkveno premoženje in vestno upravo.« ²⁰

Tako so se pristojnosti ključarjev vedno bolj krčile na pomoč in svetovanje župniku pri upravi materialnih zadev v župniji. ZLŠ je njihove pristojnosti močno okrepil, saj jih je skupaj z župnikom postavil za člane cerkvenega predstojništva (ZLŠ, čl. 594, 1). Pravilnik, ki se navdihuje pri peti knjigi ZCP, pa jim je dal

¹⁷ A. B. Jeglič, *Synodus*, 122.

¹⁸ A. B. Jeglič, *Synodus*, 122.

¹⁹ A. B. Jeglič, *Navodilo*, 7.

²⁰ A. B. Jeglič, *Potek*, 163.

mesto, ki jim v skladu s izhodišči ZCP pripada, in se je tako nekako približal določilom, ki so veljala pred izidom ZLŠ. V tej zvezi pa moremo pripomniti tudi, da ZLŠ pravzaprav daje ključarjem pristojnosti, ki niso v skladu s prepričanjem sestavljalcev območnega zakonika. A. Odar, ki je bil gotovo glavni sodelavec pri sestavi ZLŠ po eni strani trdi, da so Jegličeve sinode zmanjševale pristojnost ključarjev, ki jim jih je ZLŠ povrnil, po drugi strani pa pravi: »Dekan le zaradi tega sprašuje župljane, da more presoditi, kaj naj bi se glede gospodarjenja s cerkveno imovino v njen prid ukrenilo, ne pa zaradi tega, kot da bi imeli župljani pravico soupravljati cerkveno imovino.«²¹ Po eni strani torej ne bi smeli dajati videza, kot da imajo župljani pravico soupravljati cerkveno imovino, po drugi strani pa sta ključarja — tudi župljana — obenem z župnikom prava in neposredna upravitelja župnijske imovine (prim. ZLŠ, 596). Moremo torej reči, da novi Pravilnik položaj ključarjev v župniji veliko bolj primerno uredi in v skladu s splošno zakonodajo Cerkve določa njihove dolžnosti in pravice.

Čl. 8 prepoveduje, da bi denar, ki pripada župnijski ali podružni cerkvi, ključarji hranili doma. Člen zgolj ponavlja prepoved, ki jo že vsebuje ZLŠ v čl. 598 in je veliko širši, saj se ne nanaša samo na denar, pač pa tudi na druge dragocennosti, ki so last cerkve: »Razvada, da hranijo denar ali druge predmete podružničnih cerkva ključarji, se strogo prepoveduje. Ta denar naj hrani župnik«. Iz prakse je namreč razvidno, kako neprimerno je, če ključarji zaradi tega, ker jim je zaupano celotno premoženje župnijske bodisi podružne cerkve v upravo, postanejo preveč neodvisni od župnika in od ostalih vernikov. Tudi v današnjem času se rado zgodi, da ravnajo s cerkvenim premoženjem, kakor bi bilo njihovo in ostanejo nedovzetni za vsak dober nasvet, predvsem pa pozabijo, čemu naj pravzaprav služi premoženje, ki ga soupravljajo. Gotovo so imeli tudi v preteklosti podobne težave, zato že Jeglič v tej zvezi naroča: »Prepoveduje se pa, da bi premoženje in popravila pri podružnicah vodili ključarji sami brez župnika, nedovzetni še celo za dober svet.«²²

Med župnikom in ključarji more priti tudi do različnih nesoglasij. Kolikor je mogoče, je treba ta nesoglasja reševati v medsebojnem razumevanju in potrpežljivosti. Če se problemi tako zaostrijo, da to ni več mogoče, je v skladu s čl. 9 Pravilnika za reševanje nastalih sporov pristojen župnijski gospodarski svet. Na tem nivoju spor še vedno ostaja znotraj župnijskih meja. Če nastalih zapletov ni mogoče rešiti na ta način, je za sprejemanje pritožb najprej pristojen dekan, ta pa po svoji lastni presoji o tem obvešča arhidiakona. Na podoben način je to problematiko reševal ZLŠ, le da pozna dve instanci: prva je dekan in druga generalni vikar. Če je župnik hkrati dekan, v prvi instanci odloča arhidiakon: »Če je nesoglasje med župnikom in ključarjem, odloča v prvi instanci dekan, v drugi pa generalni vikar na predlog cerkvenega gospodarskega sveta. Če je župnik dekan, odloča v prvi instanci arhidiakon«. ZLŠ ne pozna pravice apelacije na višje nivoje, če bi bil ključar prepričan, da je to edina pot za pravilno in pravično rešitev nastalega spora. Novi Pravilnik to pravico v skladu s kan. 212, 3 ZCP, ki pravi, da imajo verniki laiki včasih celo dolžnost povedati svoje mnenje o tistih stvareh, ki se tičejo blagra Cerkve, izrecno uvaja in jo celo zaostri, saj direktno govori ne samo o posredovanju mnenja, pač pa o apelaciji na višjo oblast v zadevah, ki so povezane z blagrom Cerkve.

²¹ A. Odar. n. d., 332.

²² A. B. Jeglič, *Potek*, 163.

Kot smo že omenili, čl. 4 Pravidnika določa, da so ključarji imenovani za dobo petih let, kakor na splošno velja tudi za podeljevanje drugih služb. Ključar se more iz upravičenega razloga svoji službi odpovedati tudi pred pretekom tega mandata. Pri tem naj poudarimo, da predstavlja služba ključarja za nosilca veliko dolžnost in jo mora kot tako sprejemati. Zato za odpoved službi ni dovolj kakršenkoli razlog, pač pa mora iti za upravičen razlog, da ima ključar pravico odpovedati se službi. Seveda sama odpoved za prenehanje službe ni dovolj, saj je bil ključar na to mesto postavljen z odlokom Nadškofijskega ordinariata. Njegova odpoved si torej pridobi pravno moč šele takrat, ko je od iste oblasti prejel obvestilo, da je njegova odpoved sprejeta. Ordinarij o tem pisno obvesti župnika. Tudi ZLŠ je poznal možnost predčasne odpovedi službi, navaja pa prav tako, da mora imeti ključar za takšen korak utemeljene razloge: »Pred pretekom službene dobe se more ključar odpovedati svoji službi le iz utemeljenih razlogov. Odpoved dobi moč, ko je ključar prejel obvestilo, da je škofijski ordinariat njegovo odpoved sprejel« (čl. 601 ZLŠ).

Službo ključarja je mogoče izgubiti kot vsako cerkveno službo tudi z odvzecom (prim. kan. 184 ZCP). Zakonik se glede cerkvenih služb (prim. kan. 145 ZCP) resda v glavnem posveča klerikom, vendar moremo kanone, ki se nanašajo na cerkvene službe, vsaj analogno aplicirati tudi v našem primeru. Čl. 11 Pravidnika tako pravi, da »more ordinarij, ko se je posvetoval z dekanom, iz utemeljenega razloga odsloviti ključarja pred potekom petletnega mandata, redno na predlog župnika«. V istem smislu moremo razumeti tudi določila Zakonika, ki govorijo o odvzemu službe zaradi kaznivega dejanja (prim. kan. 196 ZCP). ZLŠ se je od Pravidnika razlikoval le v tem, da predlaga odstavitev ključarja navadno dekan ali arhidiakon in izjemoma župnik: »Ordinarij more odstaviti ključarja pred potekom njegove službene dobe iz utemeljenih razlogov, redno na predlog dekana oziroma arhidiakona« (čl. 602 ZLŠ). Če bi šlo za odvzem službe zaradi kaznivega dejanja (npr. zaradi cenzure) govorimo o izgubi službe, ki ima kazenski značaj. V tem primeru se je treba držati določil kazenskega prava. Pri tem pa je treba upoštevati tudi določilo kan. 1353, ki pravi: »Priziv ali pritožba zoper sodbe sodišča ali zoper odločbe, ki nalagajo ali razglašajo katerokoli kazen, imata odložilni učinek«. Povedano pomeni, da bi ključar, ki bi bil v kazenskem postopku, dejansko izgubil svojo službo šele takrat, ko bi bila njegova pritožba zavrnjena na višji instanci.

4. Župnijski gospodarski svet

Kot smo pokazali že v uvodu, stari Zakonik posebnega telesa, ki ga imenujemo gospodarski svet ne ukazuje, pač pa ga predvideva v posameznih primerih: »Če se k upravi imovine kakšne cerkve privzamejo še drugi, kleriki ali laiki, sestavljajo ti s cerkvinim upraviteljem, ki se omenja v kan. 1182 ali z njegovim namestnikom in pod njegovim predsedstvom cerkveni upravni svet« (ZCP 1917, kan. 1183, 1). Zaradi posebnega pomena, ki ga ima premoženje v Cerkvi in zaradi občutljivosti stvari, novi Zakonik gospodarski svet naravnost ukazuje: »V vsaki župniji naj bo gospodarski svet, ki deluje po splošnem pravu in po določbah, ki jih je izdal krajevni škof, in so v njem verniki, izbrani po istih določbah, župniku v pomoč pri upravljanju župnijskega premoženja, ostane pa v veljavi predpis kan. 532« (ZCP, kan. 537).

Zakonik torej predpisuje, da je gospodarski svet v župniji obvezen in še več, v skladu s kan. 1280 mora imeti vsaka pravna oseba gospodarski svet ali vsaj dva svetovalca za to področje.

Iz povedanega je razvidno, da mora tudi območno pravo v Ljubljanski nadškofiji, ki obravnava upravo premoženja natančneje opredeliti funkcijo župnijskega gospodarskega sveta, kar se je zgodilo v Pravilniku o službi cerkvenih ključarjev in župnijskega gospodarskega sveta. Pravilnik v čl. 12 opredeli, da mora biti v skladu s kan. 537 ZCP v vsaki župniji ustanovljen Župnijski gospodarski svet. Župnijski gospodarski svet župniku pri upravljanju župnijske imovine pomaga tako, da ostanejo župnikove pravice v skladu s kan. 532 ZCP in čl. 1 Pravilnika neprizadete. Svet svetuje župniku v strokovnih zadevah, ki se tičejo župnijskega premoženja, gradbenih in obnovitvenih del pri župnijskih in podružničnih cerkvah (prim. Pravilnik, čl. 13). Število članov sveta je omejeno na štiri člane, predsednik je vedno župnik (čl. 14).

Veliko je bilo govora, po kakšnem ključu naj se izbirajo člani sveta. Pri nas imamo namreč dve ustanovi, ki poleg župnika skrbita za župnijsko premoženje. Najprej so to ključarji, ki so se, kakor smo videli, pri nas dodobra uveljavili, po drugi strani pa novi Zakonik uvaja župnijski gospodarski svet kot obvezno ustanovo, ki naj skrbi za gospodarsko področje v župniji. Obe ustanovi je bilo potrebno na neki način harmonizirati tako, da bosta med seboj sodelovali in ne da bosta ena drugo izrivali, s čimer bi povzročili več škode kot koristi. Ker so torej v naših župnijah prvenstveno ključarji tisti, ki so poleg župnika vedno skrbeli za župnijsko premoženje, je prevladalo mnenje, naj bo tudi župnijski gospodarski svet sestavljen praviloma iz ključarjev župnije. Tako čl. 15 Pravilnika določa, da so v župnijah, ki nimajo več kot štiri ključarje, vsi člani sveta. Kjer je ključarjev več, jih izmed teh župnik izbere potem, ko se je posvetoval z župnijskih pastoralnim svetom. V primeru, da v župniji ŽPS še ni ustanovljen, se mora župnik posvetovati s samimi ključarji. O izbiri je dolžan obvestiti dekana in arhidiakona.

Člani sveta so praviloma le ključarji. Morejo pa se pokazati določene potrebe, ki presegaajo sposobnosti ključarjev. V takšnih okoliščinah svet sam k sodelovanju za določene primere ali več primerov povabi tudi druge osebe, ki morejo s svojimi sposobnostmi ali s svojim znanjem pomagati pri opravljanju nalog, ki jih imajo. Da bi bilo takšnih situacij čim manj, čl. 17 Pravilnika zahteva, naj bodo v svet imenovani tisti izmed ključarjev, ki so izvedeni v gospodarskih zadevah in tudi v civilnem pravu. Omenjeni člen je v skladu s kan. 492, 1 ZCP, ki se sicer nanaša na škofijski gospodarski svet: »V posameznih škofijah naj se ustanovi gospodarski svet, ki mu predseduje krajevni škof sam ali njegov pooblaščenec in ga sestavljajo vsaj trije verniki, ki so res izvedeni v gospodarskih zadevah in tudi v civilnem pravu,...«. Omenjena usposobljenost se zdi primerna in potrebna predvsem zato, ker gre za svet izrazito tehnične narave. Vanj torej sodijo strokovnjaki, ki bodo mogli biti župniku v čim večjo pomoč. V prometu z lastnino se seveda vedno srečujemo z določbami civilnega prava. Zato Zakonik določa, da morajo biti cerkvene pogodbe sestavljene tako, da bodo v skladu s predpisi civilnega prava (prim. ZCP, kan. 1290). Prav zato je zelo zaželeno, da je v župnijskem gospodarskem svetu tudi kdo, ki je strokovnjak na področju civilnega prava. Če med ključarji takšnih ni, je treba izvedence, kot velja tudi za druga področja, za določene primere k delu sveta pritegniti. Prav isto, kar velja za člane škofijskega gospodarskega sveta, velja tudi za člane župnijske-

ga gospodarskega sveta in za tiste, ki pri delu sveta kakorkoli sodelujejo. Vsi se morajo odlikovati po neoporečnem življenju.

Z uvedbo župnijskih pastoralnih svetov je bila mnogokje navada, da je ta svet oblikoval posebno komisijo za gospodarska vprašanja, ki je župniku pomagala in svetovala v gospodarskih zadevah. Pravilnik v čl. 18 predpisuje, da je treba s takšno prakso prenehati, saj določa, da je gospodarski svet ločen od drugih svetov v župniji. Ima pa posvetovalni značaj, kar velja tudi za ostale svete v okviru župnije.

Župnijski gospodarski svet mora seveda pri svojem delovanju upoštevati, kar o upravi premoženja določa peti knjiga ZCP, predvsem da mora delovati v skladu s kann. 1281-1288 ZCP, pri tem pa naj upošteva tudi določila območnega prava (Pravilnik, čl. 20). Da bo uprava premoženja v župniji potekala urejeno in načrtno, je dolžnost sveta, da vsako leto z župnikom določi okvire gospodarjenja. V ta namen je treba izdelati okvirni gospodarski načrt in predračun dohodkov in izdatkov, ki se predvidevajo za vso upravo župnije v prihodnjem letu, ob koncu leta pa tudi s posebnim obračunom preveriti, kakšno je bilo dejansko gospodarjenje s cerkvenim premoženjem.

Župnijski gospodarski svet deluje v okviru redne uprave župnijskega premoženja (Pravilnik, čl. 21). Ločitev med dejanji redne in izredne uprave je tako v kanonskem kot tudi v civilnem pravu izrednega pomena. Ne samo zato, ker imajo dejanja izredne uprave posebno težo, pač pa tudi zato, ker je pri teh treba upoštevati določene pravne formalnosti, da so sploh veljavna. Sam Zakonik ne da nobenega natančnega kriterija za razmejitve med dejanji redne in izredne uprave, pač pa to prepušča posameznim škofovskim konferencam in posameznim krajevnim škofom.²³ V skladu s kan. 638 ZCP so dejanja redne uprave tista, ki so v pristojnosti določenega predstojnika ali njegovega pooblaščenca. Kot predstojnike v tem primeru pojmuje zakonik tiste, ki sami predstavljajo določeno ustanovo, kot njihove pooblaščenca (ekonomi, upravniki itd.) pa tiste, ki morejo kaj storiti v moči pooblastil ali dolžnosti ki so jim bila zaupana. Redna uprava se nanaša na tista dejanja, ki se nanašajo na ohranjanje materialnih dobrin in na njihovo normalno uživanje. Pod dejanji redne uprave navadno razumemo: plačevanje dajatev, vsakodnevno kupovanje za življenje potrebnih stvari, prodaja produktov, ki se ne morejo ohraniti, izterjava najemnin, dajanje zemlje v najem za določen čas, zavarovanje premoženja, redna popravila nepremičnin itd. Po mnenju avtorjev pa so dejanja izredne uprave tista, ki morejo temeljno spremeniti premoženjski položaj neke pravne osebe, in sicer: tožba pred civilnim sodiščem, odtujitev stalnega premoženja pravne osebe, odklonitev daru, sprejem hipoteke, spremembe pravnih naslovov v zvezi s premoženjem, pogodbe, pri katerih se more poslabšati položaj pravne osebe. Pri nas je še JŠK v smislu kan. 1277 ZCP določila kot dejanja izredne uprave tudi: zamenjavati nepremičnine, jih zastavljati ali jih dati kot poroštvo za izplačilo dolga, če presegajo najvišjo vsoto 300.000\$; zamenjati ali zastavljati za izplačilo dolga umetniške ali zgodovinske dragocenosti ali darove iz zaobljube; izposoditi si vsoto denarja, ki presega 100.000\$. Župnijski gospodarski svet je torej pristojen delovati v območju redne uprave in po določilih krajevnega škofa v zvezi z upravo župnijskega premoženja. Če določena dejanja presegajo redno upravo, se je treba držati določil splošnega prava o izredni in kvalificirani upravi premoženja (prim. ZCP,

²³ Prim. *Communicationes* 1984, 33, kan. 1228 in ZCP 1983, kann. 1277; 1281.

kann. 638, 1277; Pravilnik, čl. 22). Če določena dejanja presegajo meje redne uprave premoženja, mora župnik zaprositi ordinarija za pisno dovoljenje, priložni pa priložiti mnenje gospodarskega sveta (Pravilnik, čl. 22).

Če je v določeni župniji število ključarjev tolikšno, da ne morejo biti vsi vključeni v župnijski gospodarski svet, pa je ta dolžan te ključarje pritegniti v vseh zadevah, ki se tičejo imovine, ki jo zastopajo (posamezne podružne cerkve in njim pripadajoče nepremičnine). Posamezni ključarji so dolžni z župnijskim gospodarskim svetom v teh primerih sodelovati (Pravilnik, čl. 23).

Župnijski gospodarski svet naj se sklicuje vsaj dvakrat na leto, oziroma po potrebi. Seje sklicuje župnik, ki svetu predseduje. Seje se redno udeležijo člani in drugi povabljeni. Na seji imajo v skladu s čl. 18 Pravilnika vsi odločujoč glas, njihovi sklepi pa imajo posvetovalni značaj. Kadar gre za zadeve redne uprave premoženja, sklepe sprejemajo z absolutno večino, za dejanja, ki pa presegajo redno upravo in mora torej župnik zanje prositi ordinarija za dovoljenje, pa z dvotretjinsko (kvalificirano) večino.

Članstvo v župnijskem gospodarskem svetu preneha s pretekom mandata, z odstopom ali z razrešitvijo. Mandat članu preneha hkrati s prenehanjem mandata za župnijskega ključarja. Če je ključar po preteku petih let od pristojnih oblasti ponovno imenovan, mora biti v župnijski gospodarski svet ponovno izbran v skladu s čl. 15 Pravilnika. Ključar lahko kot član sveta odstopi. S tem pa mu ne preneha služba ključarja. Odstop mora sprejeti po posvetovanju s svetom župnik, ki ga je kot člana tudi izbral (Pravilnik, čl. 28). O razrešitvi celotnega Sveta pa odloči ordinariat, potem ko se je posvetoval z dekanom in arhidiakonom. (Pravilnik, čl. 29). Razrešitev namreč ne pomeni navadno prenehanje članstva, pač pa gre za izredni ukrep, ki mora imeti sorazmerne razloge. Zaradi pomembnosti takšnega dejanja in morebitnih posledic, razrešitev ni v pristojnosti župnika.

Za reševanje sporov, ki bi mogli nastopiti med župnikom in župnijskim gospodarskim svetom, je pristojen dekan. Svet se more na dekana v nujnih in upravičenih primerih obrniti tudi mimo župnika. Gre za način apelacije, ki jo obravnava isti Pravilnik v primeru ključarjev v čl. 9. Če pa bi zaradi župnikovega ravnanja lahko prišlo do velike gospodarske škode in so bile ostale možnosti izčrpane, so se člani sveta dolžni obrniti na ordinariat, ki bo ukrepal v skladu z določili ZCP ne izključujoč določilo kan. 1741, tč. 5 ZCP, ki govori o zakoniti odstranitvi župnika zaradi slabega upravljanja premoženja z veliko škodo za Cerkev, kadar tega zla ni mogoče odpraviti z drugim sredstvom.

Pravilnik o službi cerkvenih ključarjev in župnijskega gospodarskega sveta je stopil v veljavo dne 10. junija 1991, ko ga je potrdil ljubljanski nadškof dr. Alojzij Šuštar. S tem Pravilnikom so bile razveljavljene vse določbe, ki jih v tej zadevi prinaša ZLŠ iz leta 1940, poznejše določbe zakonodaje in morebitni krajevni običaji, ki temu Pravilniku nasprotujejo (prim. Pravilnik, čl. 33).

Povzetek: Borut Košir, Novi pravilnik o službi cerkvenih ključarjev

Službo cerkvenih ključarjev najprej zasledimo v 12. stoletju. Iz Benetk, kjer se najprej pojavijo, so se hitro razširili v druga mesta in tudi na področje današnje Ljubljanske nadškofije. V celotni območni zakonodaji škofije zasledimo tudi določila o cerkvenih ključarjih, še posebej v aktih Jegličevih sinod in v določilih

Zakonika ljubljanske škofije iz leta 1940. Novi Zakonik cerkvenega prava uvaja župnijski gospodarski svet kot obvezen župnijski organ, ki župniku pomaga pri upravi župnijskega premoženja. V Ljubljanski nadškofiji ustanova cerkvenih ključarjev ni bila ukinjena. Ti še naprej opravljajo svojo nalogo. Njihovo delovanje pa je usklajeno z delovanjem župnijskega gospodarskega sveta tako, da tega sestavljajo praviloma ključarji, po potrebi pa tudi drugi izvedenci. V okviru na novo nastajajoče območne zakonodaje v Ljubljanski nadškofiji je ljubljanski nadškof izdal Pravilnik o službi cerkvenih ključarjev in župnijskega gospodarskega sveta, kateremu je posvečena ta razprava.

Summary: Borut Košir, New Regulation on the Office of Churchwardens

The office of churchwardens was first mentioned in the 12th century. They first appeared in Venice and quickly spread to other places, also to the area of the present Archdiocese of Ljubljana. In the whole regional diocesan legislation stipulations about churchwardens can be found, especially in the acts of synods held by bishop Jeglič and in the Code of the Diocese of Ljubljana of 1940. The new Code of Church Law introduces the parish economic council as an obligatory body assisting the parish priest in managing parish property. In the Archdiocese of Ljubljana, however, the institution of churchwardens has not been abolished. They continue to carry out their duties. Their activity has been brought in accordance with the activity of the parish economic council so that, as a rule, the latter consists of churchwardens. Within the framework of new regional legislation of the Archdiocese of Ljubljana being developed, the Archbishop has issued a Regulation on the Office of Churchwardens, which is the subject of the present treatise.

Pravilnik o službi cerkvenih ključarjev in župnijski gospodarski svet

I. Cerkevni ključarji

Čl. 1. Vsaka župnijska in podružnična cerkev naj ima vsaj dva ključarja. V vseh pravnih in premoženjskih poslih zastopa župnijo župnik, ključarji pa mu v povezavi z župnijskim gospodarskim svetom pri tem pomagajo.

Čl. 2. Za ključarje naj se izberejo verniki iz župnije ali podružnične soseske, če gre za ključarja podružnične cerkve, ki redno izpolnjujejo verske dolžnosti in so na dobrem glasu. Izbrani morejo biti moški ali ženske, ki še niso izpolnili starosti 65 let. Pri tem je treba paziti, da bodo za službo ključarjev izbrani verniki, ki bodo za izvrševanje sprejetih dolžnosti sposobni.

Čl. 3. Ključarji iste župnije ne smejo biti med seboj ali z župnikom v krvnem sorodstvu ali v svaštvu ravne vrste oziroma do četrtega kolena stranske vrste.

Čl. 4. Ključarji se imenujejo za dobo petih let, a jih po preteku tega časa more odrinariat na priporočilo župnika imenovati še za nadaljnja petletja, vendar ne po 65. letu starosti. Njihova služba je častna.

Čl. 5. Po posvetovanju z ŽPS in dekanom kandidate za ključarje predlaga ordinariatu župnik. Kjer ni ŽPS, je župnik dolžan vprašati za mnenje župnijsko skupnost in sicer tako, da na vnaprej določeno nedeljo verniki oddajo pisne predloge. V tem primeru je župnik dolžan župnijsko skupnost predhodno informirati o pomenu in nalogah, ki jih imajo cerkveni ključarji.

Čl. 6. Ključarji so imenovani z odločbo nadškofijskega ordinariata. Odločbo o imenovanju izroči ključarju župnik med nedeljsko ali praznično sveto mašo, potem ko je vernikom ponovno na kratko razložil pomen in naloge službe cerkvenih ključarjev.

Čl. 7. Dolžnosti in pravice ključarjev so predvsem naslednje:

1. V sodelovanju z župnikom in župnijskim gospodarskim svetom skrbita za svojo cerkev.

2. Župnik je dolžan ključarja informirati o gospodarskem položaju cerkve, za katero skrbita.

3. Župnika in župnijski gospodarski svet sta dolžna obveščati o gospodarskem stanju, morebitni nastali škodi in potrebah svoje cerkve in njej pripadajočih objektov.

4. Sodelujeta pri obnovah, popravilih in vzdrževanju cerkve in drugih pripadajočih objektov.

5. Pri škofovih vizitacijah obvezno poročata o gospodarskem stanju cerkve in objektov za katere sta soodgovorna. Po potrebi moreta biti poklicana tudi k dekanovi vizitaciji.

6. Ordinarij jim po lastnem nagibu lahko zaupa še druge dolžnosti ali jim za reševanje konkretnih primerov da potrebna pooblastila.

Čl. 8. Denarja, ki pripada župnijski ali podružnični cerkvi, ne hranijo ključarji ampak župnik.

Čl. 9. Nesoglasja med župnikom in ključarji se praviloma rešujejo na sejah župnijskega gospodarskega sveta; kadar to ni mogoče, je za reševanje sporov pristojen dekan. Po lastni presoji o nastalih sporih obvešča arhidiakona. Vedno pa ostane neokrnjena pravica apelacije.

Čl. 10. Ključar se more iz upravičenega razloga pred potekom petletnega mandata odpovedati svoji službi. Odpoved, ki pridobi pravno učinkovitost, ko je ključar prejel obvestilo, da jo je ordinariat sprejel, je dolžan pisno predložiti župniku.

Čl. 11. Ordinarij more, ko se je posvetoval z dekanom, iz utemeljenega razloga odstaviti ključarja pred potekom petletnega mandata, redno na predlog župnika.

II. Župnijski gospodarski svet

Čl. 12. V skladu s kan. 537 ZCP in določili območnega prava naj bo v vsaki župniji ustanovljen župnijski gospodarski svet.

Čl. 13. Župnijski gospodarski svet je župniku v pomoč tako, da župnikove pravice v skladu s kan. 532 ZCP in čl. 1 tega Pravilnika, ostanejo neprizadete. Župniku svetuje v vseh strokovnih stvareh, ki se tičejo uprave župnijskega premoženja, gradbenih in obnovitvenih del pri župnijskih in podružničnih cerkvah ter tem pripadajočih objektih.

Čl. 14. Župnijski gospodarski svet ima poleg župnika, ki je vedno predsednik, največ štiri člane.

Čl. 15. V župnijah, ki nimajo več kot štiri ključarje, so vsi ključarji člani župnijskega gospodarskega sveta. Kjer je ključarjev več, člane izmed teh po posvetovanju z ŽPS in vsemi ključarji izbere župnik. Kjer ni ŽPS se župnik posvetuje samo s ključarji. O izbiri obvesti dekana in arhidiakona.

Čl. 16. Po potrebi morejo biti k sodelovanju povabljeni tudi drugi verniki kot stalni svetovalci župnijskega gospodarskega sveta ali kot svetovalci za posamezen primer.

Čl. 17. Po možnosti naj bodo v gospodarski svet imenovani tisti izmed ključarjev, ki so izvedeni v gospodarskih zadevah in tudi v civilnem pravu. Če takšnih izvedencev med ključarji ni, naj si župnijski gospodarski svet po potrebi pridobi zunanje strokovne svetovalce z omenjenih področij. Vsi, ki v svetu sodelujejo, se morajo odlikovati po neoporečnem življenju.

Čl. 18. Župnijski gospodarski svet je samostojen svetovalni organ in je od drugih župnijskih svetov neodvisen.

Čl. 19. Župnijski gospodarski svet skupaj z župnikom skrbi, da se župnijsko premoženje upravlja po določbi kan. 1281-1288 ZCP.

Čl. 20. Poleg opravil, ki so omenjena v peti knjigi ZCP, ki govori o cerkvenem premoženju in upoštevaajoč določila območnega prava, župnijski gospodarski svet vsako leto z župnikom pripravi okvirni gospodarski načrt in predračun dohodkov in izdatkov, ki se predvidevajo za vso upravo župnije v prihodnjem letu, ob koncu leta pa obračun prejemkov in izdatkov potrdi.

Čl. 21. Župnijski gospodarski svet deluje v okvirih redne uprave župnijskega premoženja.

Čl. 22. Za dejanja, za katera je potrebno ordinarijevo pisno dovoljenje, ker je presežena meja in način redne uprave župnijskega premoženja, mora župnik za pridobitev takšnega dovoljenja prošnji priložiti tudi mnenje župnijskega gospodarskega sveta po posvetu s pristojnimi ključarji.

Čl. 23. V stvareh, ki zadevajo posamezne cerkve v župniji, se je svet vedno dolžan posvetovati s ključarji dotične cerkve, ti pa so dolžni s svetom sodelovati.

Čl. 24. V skladu s kan. 532 župnijski gospodarski svet v vseh primerih navzven predstavlja župnik.

Čl. 25. Seje župnijskega gospodarskega sveta sklicuje župnik vsaj dvakrat na leto in po potrebi. Povabljeni morajo biti vsi člani sveta, po potrebi pa tudi drugi ključarji in svetovalci. Svet je sklepčen, če se seje udeleži vsaj polovica povabljenih.

Čl. 26. Vsi povabljeni udeleženci imajo na seji v skladu s čl. 18 tega Pravilnika odločujoč glas. Odločitve, ki zadevajo dejanja redne uprave, sprejemajo z absolutno večino, predloge za dejanja, ki presegajo mejo in način redne uprave pa z dvotretjinsko večino.

Čl. 27. Članstvo preneha s pretekom mandata, z odstopom ali z razrešitvijo.

Čl. 28. V primeru odstopa služba članu župnijskega gospodarskega sveta preneha, ko ga je po posvetu z ostalimi člani sveta in drugimi ključarji župnik sprejel.

Čl. 29. O predčasni razrešitvi posameznih članov župnijskega gospodarskega sveta ali celotnega sveta odloči ordinariat po posvetovanju z dekanom in arhidiakonom.

Čl. 30. Spore med župnikom in gospodarskim svetom redno rešuje dekan, ki po potrebi o zadevi obvesti arhidiakona

Čl. 31. Člani gospodarskega sveta se morejo v nujnih primerih po skupnem konsenzu obrniti na dekana tudi mimo župnika.

Čl. 32. V primeru, da bi v župniji po župnikovi krivdi nastala nevarnost velike gospodarske škode, so člani sveta o tem dolžni obvestiti ordinariat.

III. Sklepna določba

Čl. 33. Ta pravilnik stopi v veljavo, ko ga potrdi ljubljanski nadškof in metropolit.

S tem Pravilnikom so razveljavljene vse določbe, ki jih v tej zadevi prinaša Zakonik ljubljanske škofije iz leta 1940, poznejše določbe območne zakonodaje in morebitni krajevni običaji, ki temu Pravilniku nasprotujejo.

Potrjujem Pravilnik o službi cerkvenih ključarjev in župnijskega gospodarskega sveta.

Ljubljana, dne 10. junija 1991

Alojzij Šuštar, nadškof

Karel Bedernjak

Človekova krepost med osebo in družbo

Mnogo Slovencev nas je prepričanih, da bo moral naš narod, ki hoče v svoji državi živeti srečno in smiselno in si zagotoviti svojo prihodnost, veliko več naporov vlagati v svojo moralno prenovu. Tudi v slovenskem človeku prevladujeta sebičnost in zloba, ki zasmehujeta vsako zares človeško vrednoto, ki dan za dnem uničujeta na tisoče in tisoče posameznih optimistov, ubijata na stotine plemenitih hotenj. Podoba je, da je današnji slovenski svet brezupno kaotičen, razčlovečen in da ga je zajela nevarna brezidejnost, hkrati pa pada stopnja njegove etične zavesti. Izpostavljen je negativnim vplivom cenene zabave, »medtem ko miselni, etični in spoznavni predel njegove biti ugaša in krni«, razmišlja Bojan Štih.¹ Zdi se, da slovensko javnost zelo moti pokončen, odkrit, resnicoljuben, pravičen in nesebičen človek. Za mnoge Slovence kreposten človek predstavlja moteč dejavnik. Javnosti ne skrbi, če kdo zavzema pomemben družbeni položaj, čeprav se ne odlikuje z moralnimi kvalitetai. Premalo je družbenih spodbud za to, da bi človek bil najprej človek. Še zmeraj je več »imeti« kakor »biti«.

Bogata porabniška družba ne ceni življenja, čeprav ga hoče podaljšati za vsako ceno. Toda to življenje naj bi bilo omejeno na užitek, brez napora, trpljenja in preizkušenj. Ker je sodobnik notranje prazen, si želi močnih doživetij, šokov in velikih pretresov, ne vidi pa smisla v moralnih vrednotah. Moralnih okvirov se močno izogiba. Moralne kreposti pa naravnost zasmehuje in prezira. Ne zaupa več osebnim morali, ampak znanosti, tehniki in gospodarstvu. Tako se življenje današnjega človeka spreminja v životarjenje brez moralne vsebine. Biti kreposten je danes prej sramota kot pa moralna kvaliteta. V našem času si mora krepost spet priboriti svoj prostor, saj so jo nemoralni mogočnejši vrgli ob rob dogajanja današnje družbe. Tudi današnji človek se bo moral opravičevati zaradi svoje krepostnosti, kot se je Shakespeareov Hamlet kraljici: »Oprosti mojo čednost; zakaj v zagatnosti teh podlih dni še čednost naj pred grehom klečeplazi, češ daj, dovoli, da ti hočem dobro.«²

Vendar Marko Dvoržak v predavanju v Dragi leta 1985 ne obupuje, ampak spodbuja: »Vsako minuto našega življenja si moramo prizadevati za naravno, človeško in človečansko, pristno moralo in življenjsko usmeritev,« če hočemo rešiti slovenski narod in našo deželo. »Cena, ki bi jo morali zahtevati od družbe, da bi se ustavilo uničevanje narave, je v bistvu moralna,« je zapisal Marko

¹ B. Štih, *Knjiga, ki noče biti requiem*, Ljubljana 1982, 28.

² W. Shakespeare, *Hamlet*, Ljubljana 1973, 90.

Kremžar.³ Sicer pa je v tem smislu v preteklem stoletju pisal in govoril že Fran Levstik, namreč, da je narodno moralen, to je narodu resnično zvest, le tisti človek, ki je cela osebnost, to je človek, ki zasebno in javno živi v duhu svoje narodnosti. Moralna višina naroda je odvisna od vsakega posameznika, koliko ta velja kot človek, kot osebnost. Gre za etiko človeka, »etiko javnega življenja, kulture, politike, narodnega življenja«, ki je v »vesti, v človeku samem, v osebnosti in se ne da ločiti v zasebno in javno, dvojno moralo«.⁴

Ni malo sodobnikov, ki dvomijo v pravilnost in upravičenost današnjega gospodarskega reda in postavljajo velik vprašaj pred blaginjo manjšine bogatih. Vse te razlike in prepade na družbenem in ekonomskem področju bo mogoče premagati z novimi moralnimi držami. Treba bo postaviti nove cilje in kriterije za človekovo življenje. Dosedanje vrednostne sisteme bo treba zamenjati z novimi. Za rešitev ekonomske krize priporoča znani ameriški ekonomist Schumacher vzgojo in mero štirih kardinalnih kreposti.⁵ Zmeraj več je glasov, ki zahtevajo iz najrazličnejših razlogov spremembo sloga življenja. Sodobni način življenja je preveč zahteven. Potrebne so notranje spremembe človeka. Današnji človek bo moral preveriti svoja pričakovanja, interese in motive. Potreben mu je pogum, da bo začel o svojem življenju drugače razmišljati. Da pa bo lahko spremenil svoj način življenja, so mu potrebne moralne kreposti, na katere ni pripravljen. Res je, da bo te svoje moralne vrline moral postavljati v nov kontekst življenja in delovanja, vendar tudi ta nov kontekst zahteva od njega temeljito moralno prenovo. V svojem razmišljanju in prizadevanju za moralno prenovo se bo moral soočiti z nekaterimi značilnostmi našega časa, kot so npr. aktivizem, amerikanizem in pelagianizem v krščanskem prizadevanju.

Priznati moramo, da se sodobni človek ob govorjenju in priporočanju kreposti počuti nelagodno. Zanje nima dovolj smisla in ne vidi pravih motivov za krepostno življenje. Na tem področju mu zmanjkuje moči, moralne vrednote ga ne pritegujejo, zato sta ga zajela moralno brezčutje in zaspanost. Vse to pa odmeva v družbenem življenju, ki se pogosto kaže kot kaos in anarhija. Človeška oseba je postavljena na rob.

Zgleda pa, da tudi etika in moralna teologija nista dovolj pripravljene na moralno prenovu. Moralna teologija je ob vprašanih moralnih kreposti nekam zmedena. Nekateri moralisti so prenehali izrečno govoriti o krepostih. Traktati *De virtutibus* so bili izločeni iz nekaterih moralno-teoloških priročnikov. O krepostih govorijo bolj mimogrede in pod drugimi naslovi.⁶ Nepripravljenost ter nesposobnost za uresničenje moralnih kreposti sta nekatere pripeljali do tega, da so začeli tako v teoriji kakor v praksi kreposti spodrivati z drugimi pojmi in vrednotami. Žal v našem času krepost ni več kriterij moralnega vrednotenja človeka. Družbeni ugled, imetje, aktivizem in zgovornost kot moralni kriteriji so družbo kvalitativno spremenili. Zato človek ne želi biti takšen, kakršen bi moral biti po svoji vesti ali kakor to želi Bog, ampak si prizadeva (in pri tem porabi vse moralne energije) samo za to, da bo takšen, kakršnega želi imeti moralno ravnodušna družba. Njegova moralna kvaliteta se izrazi v stavku: »Jaz sem takšen, kakršnega me želiš (družba) imeti.« Namesto kreposti so mu ponujeni programi

³ M. Kremžar, *Preobrat in spreobrnjenje*, Celje 1992, 66.

⁴ F. Vodnik, *Dialektika in metafizika slovenstva*, Celje 1983, 57.

⁵ E. Schumacher, *Small is Beautiful*, New York 1973, 101.

⁶ Prim. B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo I*, Roma 1980, 234-252.

⁷ P. Valéry, *Variété*, v: *Oeuvres I*, Paris 1957, 940.

in modeli. Namesto, da bi skrbel za prave moralne medosebne odnose, ki jih določajo kreposti, se mora sprijazniti z vedenjsko tehnologijo, ki ga odtuja in mehanizira ter dela moralno topega. S temi pojavi bi se morala soočiti moralna teologija, ki želi družbeno življenje prikazati in narediti moralno in človeško.

Moralna teologija se zaveda, da miselnost našega časa ni naklonjena krepostnemu življenju. Pred nekaj leti je zapisal Paul Valéry: »Krepost je mrtva ali pa vsaj umira.«⁷ Pa to ni ironija. Saj tudi beseda krepost izginja iz našega vsakdanjega besednjaka. Tudi v našem oznanjevanju se jo redkeje sliši, kot pred leti. In vendar sedanji papež pogosto govori o krepostih. Potrebne so predvsem za reševanje gospodarskih vprašanj.⁸ Katekizem Katoliške Cerkve (KKC) govori o krepostih v 7. členu tretjega dela (1803-1845).

Nakazane težave in moralno stanje našega naroda, ki malo hrepeni po moralnih vrednotah, nas spodbujajo, da začnemo temeljiteje razmišljati o moralni prenovi posameznika, o njegovi odločitvi za moralne vrednote in za tiste etične vrline, ki pomenijo resnično začetek novega sveta in pravičnejše družbe.

Življenjski in miselni premiki nas silijo, da se v moralni teologiji soočimo tudi z vprašanjem kreposti. Pri tem pa nas ne sme ovirati predsodek, da govorjenje o krepostih ni več moderno. Morda je to res, cerkveno učiteljstvo pa kreposti ne zanemara, ampak jih priporoča in o njih govori.

Namen te razprave je premagati morda ne povsem neupravičen strah in nezaupanje do kreposti. Ta strah sicer zadnja leta med teologi izginja, vendar je še precej prisoten med mnogimi člani Cerkve. Z razpravo bi želeli pokazati, da je vsaka krepost tudi socialno naravnana in da se dialektika med individualno in družbeno moralo konkretizira in krepi prav v človekovih krepostih. Le-te lahko pomenijo začetek družbene moralne preнове.

I. Razumevanje kreposti v preteklosti in danes

Če hočemo pojasniti krščansko vsebino pojma kreposti in njeno vrednost za človekovo osebno in družbeno življenje, se moramo nekoliko sprehoditi po preteklosti etike in moralne teologije. Zanima nas, kako so jo razumeli v preteklosti in jo razumejo tudi danes glede na razmerje med osebo in družbo. Kdor količkaj pozna moralno teologijo, mora takoj priznati, da pojem kreposti vsebuje tako tradicionalne kakor novejšje teološke poudarke. Izraz krepost ni imel zmeraj istega pomena in cene. Zato lahko govorimo o razvoju tega pojma. Če bi o tem povprašali današnje ljudi različne starosti, spola, izobrazbe, verskega prepričanja ali moralne vzgoje, bi dobili celo paletu odgovorov, ki bi pokazala, kako ljudje različno razumejo to moralno vrednoto, ki pa je v razmišljanju o moralnih vprašanjih bila zmeraj prisotna. Bili so časi, ko so ljudje krepost uvrščali med najvišje človekove odlike, bila pa so obdobja, ko je krepost dobila povsem drugačen pomen od prvotnega. Za sodobno liberalistično miselnost je krepost nekaj, kar nima družbenega pomena in kar omejuje človekovo svobodo. Pred nekaj desetletji je Max Scheler zahteval v svoji knjigi, da se krepost ponovno ovrednoti, ker je zgubila svoj pomen.⁹

⁸ Prim. Janez Pavel II., *Sijaj resnice*, (CD 52), 100.

⁹ Prim. M. Scheler, *Umsturz der Welt I*, Leipzig 1919, 13.

Izraz krepost je od vsega začetka človeškega razmišljanja o dobrem življenju in pravi poti do sreče in polnosti življenja bil osrednji pojem praktične moralne vzgoje kakor tudi etične refleksije. Res je, da je razumevanje kreposti bilo kar precej odvisno od posameznega filozofa ali teologa, pa tudi od kulturnega in zgodovinskega konteksta. Posamezne faze človeškega razmišljanja o moralnih vprašanih so marsikaj v pojmovanju kreposti zbrisale, druge pa so spet nekaj na novo odkrile ali poudarile. Tudi teologija je pojmu kreposti v svoji preteklosti kaj dodajala ali pa zanemarjala. Na splošno pa je izraz krepost pomenil nekaj, kar je vredno, zaradi česar ima človek svojo notranjo ceno.

1. Pojem kreposti v filozofiji in teologiji

a) V preteklosti

Latinski izraz »virtus« izhaja iz besede »vir« (človek, mož). Zato beseda »virtus« označuje izvrstnost moškega, kvaliteto, zaradi katere ga drugi občudujejo. Enaka etimologija se kaže v grški besedi »andreia«, ki pa pomeni pogum, moško odločnost. Grki so za krepost uporabljali besedo »arete«, kar označuje nekaj, kar ugaja, kar pade v oči in zbuja občudovanje. Vsekakor nekaj takega, kar je značilno za človeka in drugi to opazijo. Tako že sam pojem »arete« vsebuje dve razsežnosti moralne vrednote: nekaj, kar je značilno za človeka samega, in nekaj, kar je tudi za druge. V latinskem kulturnem okolju je krepost pomenila mnogo več, kakor pomeni za marsikoga danes. Mnogim rimskim mislecem — kot npr. Ciceronu, Katonu, Seneki — je pomenilo postati kreposten življenjski ideal.

V junaški družbi homerskega epa je veljala krepost v prvi vrsti kot telesna izvrstnost moža v vlogi atleta ali vojaka. V klasični dobi grške antike pomenijo kreposti pogoj za vstop v javno življenje države. V pozni antiki so idealizirali povezavo med krepostmi in prakso v določenih družbenih strukturah. Stoiki v krepostih vidijo pot do osebnega očiščenja duše, po katerem človek pride do duhovnega miru, in se lahko približa svojemu božanstvu. Stoicizem se zanima bolj za krepost v posamezniku in zato mu pomeni predvsem življenjsko obliko svobode od vsakdanjih strasti. Za stoike je bil vzor biti moder in kreposten človek, ki zna živeti v skladu z naravnimi zakonitostmi in obvladati čustva. Kreposten človek je srečen, ker si sredi trpljenja ohranja notranji mir.

Etično razmišljanje grške filozofije se prične s klasificiranjem in sistematiziranjem kreposti. Za Sokrata je pomenilo biti moralno dober prevzeti obliko pravega znanja in intelektualne kulture človeka. Zanj je kreposten tisti, ki ima pravo znanje, vendar to vsebuje tudi pravilno odločitev za moralno dobro.

Platon v svojem razumevanju kreposti upošteva tri stopnje človekovega duševnega življenja. Posameznim stopnjam človeške dejavnosti ustrezajo različne kreposti, ki pa svojo družbeno razsežnost uresničujejo v različnih družbenih slojih (filozofi, vojaki, rokodelci in kmetje). Glavne kreposti je obdelal glede na duševne moči: zmernost je potrebna v čutni težnji, hrabrost potrebuje srce, ki se lahko prestraši, modrost je zahteva razuma. Pravičnost pa je tista, ki vse te kreposti povezuje in usklajuje. Trinoštvo v državi izhaja iz trinoškega značaja človeka, ki je suženj svoje strasti, medtem ko je pravična država plod ljudi, ki

so pravico in red najprej ustvarili v svoji duši. Krepost pravičnosti usklajuje različne težnje tako na duševno individualni kakor na politični ravni.

Tako daje Platon osebni kreposti izreden političen pomen. Zanj je država v nas samih, za državo je potrebna moralna krepost, ki jo človek goji v svojem srcu. Za Platonovo pojmovanje kreposti je značilno, da pri vsaki kreposti odkriva njeno psihično in socialno resničnost in učinkovitost. Vsaka izravnava človekovih notranjih nagnjenj odmeva tudi v političnih sferah.

Po Aristotelu je krepost »zadržanje, ki omogoča pravilno odločitev in ki se ravna po sredini glede na nas, sredini, ki jo opredeljuje zdrava pamet, kar pomeni, da jo določimo tako, kot bi jo določil pameten človek, in sicer po sredini med dvema slabostima, od katerih je ena v pretiravanju, druga pa v pomanjkanju«. ¹⁰ Glede na svoje dihotomično gledanje na dušo razlikuje Aristotel intelektualne in etične kreposti, pri katerih je odločilna sredina. Krepost išče sredino med dvema nasprotujočima si držama (pretiravanje in pomanjkanje). Če na krepost gleda s strani njenega bistva in značilnosti delovanja, poudarja sredino, če pa hoče izraziti njeno vrednost in pomembnost, govori o njenem vrhuncu. ¹¹ Za grškega filozofa je krepost rešeto izvršenih dejanj pametnega človeka. Je merilo zadržanja konkretne, zavestne in uravnane osebe, ki zmeraj na novo aktualizira vzor človeka. V nasprotju s Sokratom, ki pripisuje pravilnemu znanju izreden pomen, Aristotel poudarja, da gre pri krepostih za »tisto sposobnost, ki naredi človeka dobrega in mu omogoča, da svojo nalogo v redu opravi«. ¹² Pri tem kreposti ne določa znanje, ampak učinkovitost zadržanja. Človek je torej kreposten, če dobra dejanja tudi izvršuje.

Antični filozofski nauk o krepostih so razvijali latinski cerkveni očetje, vendar so kmalu začeli dodajati teološke prvine. Hieronim uporablja podobo četruprege, na kateri je voznik Kristus. Bazilij razume krepost kot uporabo stvari, ki so dane od Boga, s čisto vestjo in po Božjih zapovedih. Gregor Veliki se naslanja na svetopisemski seznam kreposti, vendar glavne filozofske kreposti prvič postavlja v povezavo s teološkimi krepostmi in darovi Svetega Duha. Ta enost filozofskih in teoloških kreposti je naglašena že pri sv. Avguštinu, ki pravi, da je krepost učinkovita samo po milosti. Za Avguštin pomeni krepost prav živeti (*recte vivere*). ¹³ Umetnost prav živeti se uveljavlja na dveh ravneh: na ravni uživanja (frui) in na ravni uporabe (uti). Toda ta red uživanja ne gre jemati v hedonističnem in potrošniškem smislu, ampak v smislu, da se človek sebe svobodno določa. Red uporabe pa pomeni zavezanost potrebni dejavnosti.

Z Avguštinovo mislijo nadaljuje Peter Lombardus. Ta v središče človekovega moralnega dejanja postavlja Boga. Zanj je krepost dobra kvaliteta duha (*bona qualitas mentis*), po kateri deluje sam Bog in je dar njegove milosti (*quam Deus solus in homine operatur*). ¹⁴ Sv. Tomaž Akvinski se tudi v razumevanju kreposti nasloni na aristotelsko filozofijo. Izhodišče za njegov nauk o kreposti je »*habitus mentis*«. To je »stalna lastnost, ki dopolni neko bitje in ga nagiba, da opravlja neka določena dejanja«. ¹⁵ Gre za naravnost, trajno moralno držo ali izbiro, iz katere izhajajo enako dobra dejanja. To je nekaj dodanega človeški

¹⁰ Aristotel, *Nikomahova etika*, 1107 a.

¹¹ Prim. Aristotel, *Nikomahova etika*, 1107a.

¹² Aristotel, *Nikomahova etika*, 1105.

¹³ A. Avguštin, *De civitate Dei* IV, 21.

¹⁴ P. Lombardus, *Liber Sententiarum* II, 27, c. 5.

¹⁵ T. Akvinski, *Summa theologiae*, I-II, q. 49, a. 1.

naravi, nekaj, kar je z naravo zlito, ne pa akcidenca, ki lahko vsak čas odpade ali zamre in ostane brez vsakega učinka. Gre za držo ali razpoloženje, ki deluje samo v smeri moralno dobrega. Sv. Tomaž ta habitus razume na tri načine. Najprej habitus pomeni neko stanje, kvaliteto duha. Drugič pomeni stanje v zvezi z razpoloženjem oziroma naravnostjo za neko vrednoto. In tretjič habitus ima operativni pomen. Krepost namreč mora biti naravnana na dejavnost. Stanje, razpoloženje in operativnost predstavljajo tri elemente tomističnega pojma »habitus«. Ob tem se zastavlja vprašanje, ali ni takšno razumevanje kreposti določeno z racionalističnimi komponentami, ki milost na nek način marginalizirajo, vendar je ta tema za to razpravo preobširna. Lahko samo dodamo, da Tomaž le ni ostal zgolj na racionalistični ravni razmišljanja o krepostih. Moralne kreposti je namreč teologiziral s tem, da jih je postavil v kontekst Božjih kreposti vere, upanja in ljubezni. Temeljni kamen v arhitekturi moralnega življenja kristjana je ljubezen, ki mora biti delujoči princip vseh kreposti. Zanj pomenijo moralne in intelektualne kreposti imanentne vrline človeškega bitja, ob katerih se razvija Božje življenje, človeško delovanje pa se usmerja h končnemu cilju. Tomažovo razmišljanje o krepostih se torej bolj omeji na samo naravo kreposti in na njeno delovanje, manj razmišlja o kreposti v zvezi z odnosom do osebe in družbe.

Povsem drugače je misel o krepostih razvijal Meister Eckhart. Po njegovem ljudem ni treba razmišljati o tem, kaj morajo storiti, temveč o tem, kaj naj bi bili. Svetost ni v dejanju, ampak v biti. Krepost in nekrepost, pravi Eckhart, tičita v volji. Več kakor dejanje kreposti sta vredna njeno bistvo in temelj. Krepost ni nič drugega kot Bog sam. Po njegovem Bog ni zapovedal zunanjih dejanj, ker ta ničesar ne dodajo dobroti. Posamične kreposti niso nič drugega kot vzorci in modeli tega, kar so kreposti v svoji izvorni biti, v Bogu. Za Eckharta kreposti pomenijo enost človeka v sodelovanju z Bogom. Krepost je torej simbol milostnega delovanja v človeku.¹⁶

Immanuel Kant je naredil radikalen prelom s tradicionalnim gledanjem na kreposti. Ta je kot moralna maksima povsem nekaj drugega od krepostnega razpoloženja. V subjektu je moralno dobro tista osnovna drža, ki zaobsega moč v izpolnjevanju dolžnosti. Za Kanta je krepost kot dolžnost vsebinsko pravilne določitve »morati«, ne pa »biti«. Morati ima prednost pred biti. Zanj je krepost v trdnem prepričanju utemeljena soglasnost volje z vsako dolžnostjo. Kreposten je tisti, ki je v vsakem trenutku trdno odločen izpolniti moralno dolžnost.

Amerikanizem ob koncu 19. stoletja v Ameriki in Franciji zagovarja, da so naravne kreposti v skladu s potrebami in običaji našega časa, ker močnejše razvijajo dejavnost, medtem ko lahko krščanske kreposti delimo v pasivne, ki so primernejše prejšnjim časom, in aktivne, ki so primerne tudi naši dobi.

b) Današnje razumevanje kreposti

aa) V teoriji

Priče smo, da so se v našem času vrednostni sistemi, ki so v preteklosti veljali za nezamenljive pogoje uspešnega in srečnega življenja, zrušili in da so se

¹⁶ Prim. D. Mieth, *Die neuen Tugenden*, Düsseldorf 1984, 43-48.

pojavi ljudje, ki bi hoteli živeti brez vsake moralne omejitve ali pa si želijo narediti moralne kriterije po svoji meri in okusu. Ti kriteriji naj bi bili predvsem po meri takega človeka, ki nima več prostora za moralne zahteve od zgoraj. Na lastni koži doživljamo, da se odlična stavba človeških in krščanskih vrednot maje in marsikje že tudi podira. In kljub temu – ali pa prav zaradi tega – se dvigajo glasovi in zahtevajo obnovo moralnih vrednot in vrnitev h krepostnemu življenju. Zdi se, da želijo filozofi in teologi spet rehabilitirati krepost. Naenkrat spet prihajajo na knjižni trg knjige s tozadevno vsebino.¹⁷

Max Scheler meni, da je Kantov »morati«¹⁸ potrebno zamenjati z naukom o krepostih. Te obravnava pod personalističnim vidikom. Brez ljubezni si kreposti ne moremo misliti. Otto F. Bolnow meni, da krepost ni samo osebno in družbeno upravičena, ampak v njej vidi osnovno prvino vsakdanje moralnosti. Takole pravi: »Razumevanje starih kreposti... s katerimi so prejšnje generacije oblikovale svoje življenje, izgublja moč pričevanja. V resnici pa gre za vznemirjajoč proces, v katerem vidi moralist predvsem znamenje moralnega propadanja.«¹⁸ Bolnow priporoča drugačno razumevanje in sistematizacijo kreposti. M. MacIntyres skuša aristotelsko razmišljanje o kreposti postaviti v življenjski kontekst. Na novo razmerje med individualnim in družbenim krepostnim zadržanjem opozarja tudi znani nemški moralist D. Mieth. Ta skuša na novo utemeljiti nauk o krepostih, med katerimi posebej poudarja pospeševalnost življenja, pripravljenost za mir in resnicoljubnost. W. Weischedel meni, da se bo ta nauk uveljavil, če se bo osvobodil napačnih motivacij, lotil pa se velikih tem, ki so povezane s človekovo družbeno in osebno srečo. H. Klomps razume krepost kot zmožnost biti človek. Krepost zaznamuje človeka, kolikor je ta moralno bitje. Poudarja pa, da je to lastnost človeške osebe in zadeva celotno osebnost. Prepričan je, da je krepost v praksi zgubila svoj sijaj in prepričevalno moč.¹⁹

Današnji moralisti o krepostih prav gotovo ne razpravljajo več tako, kakor so o tem razmišljali tradicionalni moralisti, kot sta npr. Noldin in Prümmer, nekateri moralisti pa, kot sta npr. F. Böckle in K. Demmer, v svojih osnovnih moralnih sploh več ne govorijo o njih. Tudi Häring v svoji najnovejši moralni *Liberi e fedeli in Cristo* (1980) o krepostih ne govori v posebnem poglavju, ampak jih postavi v okvir vprašanja o osnovni opciji. Tudi o poglavitnih krepostih ne govori posebej, o Božjih pa v drugi knjigi. Zanj je krepost sestavnih del izgradnje človeške osebnosti, kjer sodelujeta Bog in človek. V kreposti se človek odpira za Božjo stvariteljsko dejavnost. Za krepostnega človeka je značilno, da se zaveda svoje obdarjenosti z Božjo ljubeznijo in milostjo odrešenja. Takšen človek je v moči Božje milosti pripravljen za dela ljubezni do človeka in Boga. Kreposten človek ni tisti, ki ponavlja ista moralna dobra dejanja, ampak tisti, ki se v svoji svobodni dinamiki ponovno in dosledno naravnava k določenim moralnim vrednotam.²⁰

¹⁷ Prim: M. Scheler, *Zur Rehabilitierung der Tugend*, Zurich 1950; J. Pieper, *Das Viergespann*, München 1964; J. Pieper, *Zucht und Mass*, München 1960; O. F. Bolnow, *Einfache Sittlichkeit*, Göttingen 1957; A. MacIntyres, *Der Verlust der Tugend*, Zur moralische Krise der Gegenwart, München 1987; D. Mieth, *Die neuen Tugenden*, Düsseldorf; R. Guardini, *Tugenden*, Meditationen über Gestalten des sittlichen Lebens, Würzburg 1963; H. Klomps, *Tugenden des modernen Menschen*, Augsburg 1970.

¹⁸ O. F. Bolnow, n. d., 58.

¹⁹ Prim. H. Klomps, n. d., 90-92.

²⁰ Prim. B. Häring, n. d., 234-244.

Ko razmišljamo o tem, kako današnji teologi govorijo o krepostih, si moramo odgovoriti tudi na vprašanje, zakaj je naenkrat vprašanje o moralnih krepostih postalo aktualno. Zdi se, da je teološka refleksija dobila o tem svoje spodbude v življenjski praksi. Nemara ni treba poudarjati, da je vprašanje kreposti pri današnjem človeku na dnu njegovih interesov. Današnji človek je brez vsakega zadržka ignoriral in tudi teptal večino moralnih kreposti, ki jih ni mogla dovolj prepričljivo rehabilitirati niti teološka refleksija. Šele takrat, ko se je evropski človek ovedel, da je treba družbo obnoviti, če nočemo, da bi prišlo do prehitrega konca, mu je tema o kreposti postala zanimiva in tudi zelo potrebna. Tako je aktualizacija klasičnih in obnova meščanskih kreposti naletela na ugoden odmev. Razmišljanje o kreposti ima torej svoje razloge bolj v družbenih problemih kakor pa v znanstvenih ambicijah. Govorjenje o krepostih ima globlji pomen, kakor bi se na na prvi pogled zdelo. Bolj gre za življenje kot pa znanost.

Zaupanje v tehnični napredek zmeraj bolj plahni. Futurološke napovedi o zadovoljitvi vseh človekovih potreb imajo zmeraj manj občudovalcev. Potrošništvo je ekonomijo pripeljalo v krizo. Izkustvo omejenosti na tehnološkem in ekonomskem področju odpira vprašanje moralnih kreposti, ki naj bi postale novi življenjski stil današnjega človeka. Vedenjsko tehnologijo, ki izpostavlja predvsem tiste oblike človeških odnosov, ob katerih je mogoče čimveč iztržiti, bosta morala nadomestiti nauk in vzgoja za kreposti. Proti potrošniškim odnosom ni mogoče postaviti druge alternative, kot so odnosi, ki bodo z njimi prežeti.

Poznavalci sodobnih družbenih problemov ugotavljajo, da današnji človek nima dovolj moči za premagovanje le-teh. Na področju etičnega odločanja opazimo odsotnost moralnih norm in prepričljivih motivov. Pomanjkljivost motivacij je posledica zamegljenega pogleda na vrednote. Materialna garancija za uspeh ne more biti zadostna motivacija za moralno pravilno odločanje. Moralnih in duhovnih vrednot pa sodobnik ne vidi dovolj. Morda niso dovolj očitne tudi pri tistih, ki so jih v svojem življenju uresničili. Tudi medsebojna odvisnost med družbenimi moralnimi vrednotami in človekovo osebno identifikacijo ni dovolj razvidna. Zdi se, da sta v zadnjem času etični subjekt zajela neko mrtvilo in apatija. Ne vidi dovolj moralnih principov, moralno delovanje se mu ne zdi »hic et nunc«¹ dovolj motivirano. Sprašuje se, zakaj, čemu, saj nima nobenega pomena. Impulzi za notranje moralno življenje so izginili. Dinamizem egoizma se je sprostil, altruizem pa je blokiran. Takemu človeku je potrebno govoriti o krepostih in ga zanje navduševati.

Glede na takšno ozračje je treba o krepostih razpravljati drugače, kakor je to bilo primerno in potrebno nekdanj. Sicer pa vemo, da sta bila pojmovanje in sistematiziranje kreposti precej družbeno in politično pogojena. Meščanska družba je zahtevala drugačne kreposti, kakor jih potrebuje današnja družba. Človek v svojem bistvu res ostaja nespremenjen, spreminja pa se glede na zunanje odnose. Človek živi v določenem času in prostoru in ta zahtevata od njega ustrezno reagiranje in delovanje. Preobrazba človeka ni možna, če se ne spremeni vsebina posameznih kreposti. Platonova hrabrost je v tamkajšnji borbeni državi imela drugačen pomen, kakor ga ima za današnjega miroljubnega človeka. Tudi sama lestvica vrednot se mora oblikovati glede na družbene razmere. To, kar je nekdanj veljalo za idealno in občudovanja vredno na moralnem področju, ima danes morda manjšo težo. Tako nas lahko zelo navduši človek, ki je human, pošten, velikodušen, borec za pravico in resnico, nič ali pa kaj malo nas prevzame ponižen, pobožen, čist in pokoren človek. Ta sprememba gre ta-

ko daleč, da celo sam pojem kreposti zgubi svojo vrednost. Ob tem pa ne kaže pozabiti, da takšne spremembe nastajajo same po sebi ali pa zaradi človeških slabosti. V nasprotje s tem pa se mora razvijati teološka refleksija, ki ne more ostati le pri človeški meri, ampak se mora navdihovati in napajati z Božjim naukom, če se hoče imenovati teologija. Teološko razmišljanje kreposti ne sme ohranjati tržnega in konjunkturnega značaja. Taka miselnost usmerja človeka po načelu: »Jaz sem takšen, kakršnega me hočeš.«²¹

Vsekakor današnje razpravljanje o krepostih ne more povsem pretrgati s tradicionalnim pogledom nanje. Prav tako ne moremo nekaterih kreposti povsem zabrisati ali zanemarjati. To pa ne pomeni, da bomo vztrajali pri tradicionalnem razumevanju in sistematiziranju glavnih kreposti. V postindustrijski družbi bo treba dati prednost nekaterim drugim krepostim. Erich Fromm npr. zelo poudarja krepost, ki pospešuje življenje. V teologiji tudi ne moremo ostajati na naravni ravni, na kateri je kreposti obravnaval npr. Aristotel. Današnja teologija si prizadeva ohraniti vsebino kreposti filozofov, vendar jih hkrati integrira s krščansko vsebino in postavlja v kontekst političnih in gospodarskih problemov. Razume družbeno-zgodovinski značaj posameznih kreposti, vendar zmeraj bolj poudarja njihovo odprtost, prožnost in dinamičnost. Zanima jo predvsem nosilec kreposti, subjekt, človeška oseba.

Novejša moralna teologija hoče v vsebino kreposti zajeti celotno človeško osebo. Človek ni kreposten samo kot človek, ampak mora biti takšen tudi kot kristjan. Gre torej za novega človeka in novo krepost. S tem v zvezi pa nastaja tudi nov kriterij za družbeno moralo. Novo pojmovanje kreposti meri na večjo dinamiko osebne in družbene odgovornosti. Vsekakor razmišljanje o kreposti ne pomeni nobene resignacije, ampak spodbudo za močnejše zavzemanje za družbeno pravičnost. Temu pa se mora pridružiti umetnost upanja in ljubezni.²² Moralna teologija se zaveda potrebnosti krepostnega življenja. Ve pa tudi, da je treba tako življenje na novo utemeljevati in človeka zanje motivirati. Posamezne kreposti je treba znova definirati in njihovo hierarhijo oblikovati glede na moralni red in potrebe današnje družbe.

bb) V praksi

In kaj naj rečemo o slovenski teoriji, praksi in čutenju, ki se nanašajo na kreposti in krepostno življenje? O tem bi bila vsekakor zanimiva in dobrodošla temeljita študija, ki bi pokazala, kako visoko stoji v teoriji in praktičnem čutenju krepost pri slovenskem človeku, pa naj bo ta naravna ali krščanska. Fragmentarne analize so že pokazale, da nekatere moralne vrednote nimajo tistega mesta, na katere jih je postavljala moralna teologija in krščanska vzgoja. Podoba pa je, da slovensko teološko razmišljanje v zadnjem času ni posvetilo dovolj časa vprašanju o krepostih in v spominu nimam kakšnih obširnejših razprav ali sestavkov na to temo, razen v priročnikih za moralno in duhovno teologijo. Tudi v verski periodiki ni opaziti članka, ki bi se načelno ukvarjal z vprašanjem kreposti. Veliko smo govorili in pisali o svobodi, premalo pa o tem, kar zagotavlja pravilno uresničenje te svobode. Veliko laže je pisati in brati o svobodi, potem pa si jo po

²¹ E. Fromm, *Imati ili biti*, Zagreb 1979, 173.

²² Prim. D. Mieth, n. d., 12-18.

svoji meri razlagati, kakor pa se držati moralnih norm in uresničevati osebne in družbene kreposti. Tudi pridigali smo neradi o tej temi, saj ni bila »zanimiva«.

Vendar ne bi smeli reči, da smo na deklarativni ravni iz našega verskega besednjaka izločili pojem kreposti. Treba je le priznati, da pod vplivom modernih teoloških tokov rajši govorimo o drugih vprašanjih. Morda se je zdelo, da o tem ni več potrebno govoriti.

In kakšno je praktično čutenje v zvezi s krepostmi? Če bi hoteli natančno analizirati, na čem slonijo naši medčloveški odnosi, kaj dinamizira naše družbeno življenje, bi ne mogli reči, da so naši odnosi, vsakdanji in službeni, zaznamovani s krepostmi. Dovolj je pogledati samo na slovensko družino. Ali bi lahko rekli, da se odlikuje s kakšnimi posebnimi modernimi ali starimi krepostmi? Za slovensko družbo mnogi trdijo, da je ostala brez morale. Vendar je bolje reči v smislu Platonovega razmišljanja, da je slovenski narod ostal brez morale zato, ker nimamo dovolj krepostnih ljudi. Ne samo, da nimamo krepostnih ljudi, ampak tudi sami krepostno ne čutimo in ne reagiramo. Reagiranje na krepostno življenje našega bližnjega je pravzaprav preizkus našega krepostnega čutenja in ravnanja. Ne moremo reči, da naši mediji dovolj občudujejo krepostnega človeka. Zelo se odzivajo na akcije, prireditve, nastope, programe, malo pozornosti pa posvečajo krepostnim ljudem in ravnanjem. To zanje ni zanimivo. Tudi krščanski mediji hočejo upravičiti svoj smisel le s tem, da segajo po novicah.

Vsakdanje izkustvo nam govori, da ob krepostnem človeku nastaja neko nelagodje. Slovenska javnost je premalo naklonjena takemu življenju. Kulturna klima je takšna, da je človeka celo sram biti kreposten. Čisto drugače kot je to veljalo v času rimskih mislecev. Za slovensko družbo nasploh lahko rečemo, da je ne samo apatična do kreposti, ampak jih celo zavrača. Na splošno velja, da v službi dalje prideš, če nisi kreposten. Mnogi mladi krščanski idealisti so na prvem službenem mestu imeli težave in so pogosto prišli v konflikte z vodilnimi osebami in ustaljenimi »navadami«, ker pač niso »tulili z volkovi«. Marsikje je veljal moralni nalom človeške hrbtenice pogoj za napredovanje v službi. Moralno pokončni ljudje namreč begajo in vznemirjajo. Tudi politiki, ki jih odlikuje pravičnost, odkritosrčnost, poštenost, tveganost, morajo pasti, na površju pa ostajajo povprečneži, ki plavajo s tokom. Pri izbiri vodilnih kadrov ni pomenila krepostnost ničesar. Vodilne politične položaje so zasedli ljudje z zelo dvomljivo moralno kvaliteto. V letih po vojni so celo ljudje, ki so se »odlikovali« s hudimi moralnimi prestopki ali celo zločini, bili postavljeni za vzornike. Ljudje z moralnimi hibami pridejo diktatorski oblasti zelo prav. Z njimi je lahko manipulirati, ker si taki ne upajo odkrito spregovoriti zlasti o nepravilnostih predpostavljenih.

Najboljši preizkus za moralno apatičnost slovenske družbe pa je pokazalo že dvoje demokratičnih volitev v Sloveniji. Slovenski človek se je odločal za ljudi, ne da bi se zanimal, ali jih odlikujejo sploh kakšne moralne kvalitete. Ne samo, da se ni zanimal, ampak je celo zavestno odklanjal vsake objektivne informacije o kandidatih. Ni bil zmožen sprejeti resnice o določenih ljudeh, ki so mu zaradi medijskega sugeriranja prirasli k srcu. Slovenskega človeka niso zanimale hinavščina, zlaganost, ošabnost, častihlepnost in oblastiželjnost kandidatov, ki so se skrivale za najlepšimi predvolilnimi gesli. Slovenskega volilca so prepričali mili obraz, zgovoren nastop, žametna govorica, zveneč glas in morda zunanja simpatija, tako da ni videl prevar in laži, nezvestobe do partnerja, sprenevedanja do volilcev, dvoličnosti v nastopih, narodnega izdajstva in pajdašenja z največjimi sovražniki slovenskega naroda. Slovensko javnost morala človeka

preprosto več ne skrbi. Osebne in družbene kreposti ne predstavljajo nobenega pogoja in zagotovila za dobro opravljanje službe. V taki miselnosti osebna moralna kvaliteta ni potrebna za pravično in pošteno družbo, v kateri bo lahko vsak posameznik živel kot zrela človeška osebnost.

Pa tudi danes, ko so politične razmere v naši domovini že dovolj jasne, ko je razkrinkana moralna sprijenost, mnogi še nimajo dovolj moči in znanja, da bi mogli reči »bobu bob«, da bi mogli reči, da nemoralnih, krivičnih, zlaganih, nepoštenih, izdajalskih in nezvestih politikov nočejo. Slovenska politična javnost, zlasti tista, ki jo oblikujejo ljudje, obremenjeni s prijetnimi izkustvi vladanja nad ljudmi, je toliko moralno otopela, da ji je pravice in resnice kaj malo mar. Ljudje s tako otopelo vestjo se mirne duše brez vsakih zadržkov sprehajajo v medprostoru resnice in laži. Kaže, da na slovenskem političnem prizorišču ni več moč odkriti resnice. Oblast in čast, zlasti če sta krivično pridobljeni, človeka tako moralno paralizirata, da nima več moči, da bi ostajal zvest resnici in pospeševal pravico. Sprašujem se, koliko ljudem v Sloveniji, pa naj bo to znotraj ali zunaj krščanstva, pomenita resnica in pravica svetinjo, ne pa samo zahtevo do drugega človeka. Težko, vendar zanimivo bi bilo raziskati, kaj vse slepi duha današnjemu Slovencu.

To so dejstva, drugo pa je seveda vprašanje, kdo je kriv za to moralno apatičnost in kam bo ta moralna anarhija pripeljala slovenski narod.

Premalo je tudi dejanskega potrjevanja krepostnega življenja. Krepost je zelo redko ovrednotena. Nadrejeni tako v cerkvenih kakor v civilnih strukturah premalo vrednotijo tiste, ki so v resnici nosilci kreposti. Vodilni od podrejenih preveč in prepogosto zahtevajo tiste kreposti, ki jim bodo olajšale izvajanje njihovih načrtov, zaradi katerih bo lažje z njimi manipulirati. Navdušujejo se predvsem za tiste podrejene ali sodelavce, ki jih odlikujejo kreposti, kot so pokorščina in vdanost, nič pa ne občudujejo in odobravajo odkritosti, pokončnosti, resnicoljubnosti ali pravičnosti. Na drugi strani pa imamo tudi podrejene in sodelavce, ki zahtevajo od svojih predstojnikov tisto lestvico vrednot in kreposti, ob kateri jim bo lepše in bodo imeli čim več koristi. Ob tem pa jim je tudi malo mar, ali se te kreposti pokrivajo z objektivnimi osebnimi in družbenimi normami in zahtevami.

Naj sklenem ta del razprave z mislijo, da je ob vsem tem relativističnem, zmedenem, samovoljnem in subjektivističnem ozračju glede moralnih in krščanskih kreposti naloga moralne teologije, da ponovno ovrednoti in utemelji kreposti in jih približa človeku tako, kakor je to zanj v objektivnem smislu najboljše.

c) Krepost v Svetem pismu

Upravičeno bi lahko pričakovali, da bi se moralno-teološki nauk o krepostih napajal ob izvirih Božje besede. Videli pa smo, da se je sv. Tomaž kar precej naslanjal na Aristotela tudi glede razumevanja kreposti. Zato je tembolj zanimivo pogledati, kako Sveto pismo govori o krepostih in če sploh govori.

V Svetem pismu ne bomo našli sistematičnega nauka o krepostih. Naštevava sicer vrsto čednosti (prim. Iz 11, 2) in pregreh, vendar na splošno ne uporablja besede krepost. Pod vplivom grške etike Septuaginta uporablja besedo »arete« za Božjo moč (prim. Iz 42, 8) in za moralno zadržanje pobožnega (prim. Mdr 4, 1; 5, 13). V NZ pomeni krepost moralno naravnost človeka (prim. Flp 4, 8; 2

Pt 1, 5-7). Za razliko od grškega humanizma Sveto pismo ne gleda na krepost toliko s strani človeka, ampak jo razume kot popolnost, ki jo v človeku povzroči Bog.

Popolnost, ki se kaže v pravičnih dejanjih in v »biti dober človek«, moramo razumeti v prvi vrsti kot Božji dar. Popoln človek ni tisti, ki si prizadeva, da takšen postane, kakor so menili antični filozofi, ampak tisti, ki išče Boga in hodi po poti, ki mu jo črta Bog. To je edina pot, na kateri bo človek našel svoj razcvet. Zato se Sveto pismo izraža, da človek »hodi z Bogom« (1 Mz 5, 22; 6, 9). Čednost je torej v živi povezavi z Bogom, v poslušnosti njegovi volji in tesni naravnosti k njemu. Ta zveza z Bogom človeka naredi pravičnega. Krepost pravičnosti je temeljna odlika, na katero bo Abraham navajal svoje sinove (1 Mz 18, 19).

Ta usklajenost z Božjim redom, ki jo Sveto pismo najpogosteje imenuje pravičnost, pa se ne doseže samo z dejanji, ki jih Bog predpisuje. Človek v svojem srcu nosi tudi pregrehe, zato morajo biti v njegovo srce vcepljene Božje besede. Starozavezni pravičniki so postali takšni, ker so se prepustili Bogu. Po izvirnem grehu človek nima v sebi moči, da bi se uprl svojim strastem (prim. Sir 1, 22). Izvor njegove moči je pri Gospodu (prim. Ef 6,10).

Modrostna knjiga pa je že pod vplivom grške filozofije o glavnih krepostih, ki so posledica človekovega osebnega prizadevanja. »In če kdo ljubi pravičnost, njeni sadovi so kreposti; zakaj ona uči zmernost in razumnost, pravičnost in srčnost, mimo tega ni nič koristnejšega ljudem v življenju« (Mdr 8, 7).

Tudi v NZ manjkata splošen pojem in nauk o krepostih, najdemo pa besede o posameznih krepostih. Luka, ki poroča o Jezusovem otroštvu, imenuje nekatere osebe pravične: Zaharija in Elizabeta (prim. Lk 1, 6) in Simeon (prim. Lk 2, 25). Matej imenuje Jožefa za pravičnega (prim. Mt 1, 19). V govoru na gori priporoča Jezus pravičnost, ki mora biti večja od farizejske (prim. Mt 5, 20).

Jezus govori, da dobro drevo rodi dobre sadove in slabo drevo slabe sadove (prim. Mt 7, 17). Dobra dejanja so torej odvisna od moralnega zadržanja. Posamezna dejanja razodevajo človekovo notranje zadržanje, ki ga pa določajo darovi Svetega Duha. »Sad duha pa je: ljubezen, veselje, mir, potrpežljivost, blagost, dobrotljivost« (Gal 5, 22). Bog je tisti, ki človeka rešuje njegovih pregreh in mu vliva ljubezen, ki ustvarja kreposti. Duh je torej tisti, ki krepí notranjega človeka (prim. Ef 3, 16).²³

Kakor se vidi iz Svetega pisma, je krščanska krepost veliko več kakor naravna čednost. Krščanska krepost je predvsem Božje delo, ki človeka vključuje v Božje kraljestvo. Svetopisemski pojem kreposti zaobsega celotnega človeka. Samo ves človek je lahko kreposten in kot tak se odpira za družbeno razsežnost bivanja.

Šele zdaj, ko smo na kratko orisali razvoj pojma kreposti tako znotraj teologije in krščanstva kakor filozofije, lahko preidemo k pojmovanju kreposti, ki izhaja iz današnje teološke antropologije in je blizu čutenju in življenju današnjega človeka.

²³ Prim. X. Leon-Dufour, *Rječnik biblijske teologije*, Zagreb 1969, 1472-1476.

2. Krepost kot osebni optimum

a) Samo človek je krepostno bitje

Če že govorimo o kreposti kot osebni kvaliteti, če si prizadevamo, da človek ne bi bil žrtvovan na oltarju ideologije, nacionalizma ali totalitarizma in da bi ohranil svojo vrednost kljub zalezovanju lastnega egoizma in drugih slabosti, se moramo dotakniti tudi vprašanja tiste vsebine, ki človeka in njegovo dostojanstvo najbolj ovrednoti. Pred seboj imamo človeka, ki je večplastno bitje in to naj bi si prizadevalo za krepostno življenje. Zastavlja se nam vprašanje, kje lokalizirati v človeku krepostna zadržanja in odločanja, kje nastajajo tiste odločitve, ki jih smemo moralno vrednotiti. V človeškem bitju obstajajo tri plasti: »Fiziognomična, ki je podzavestna, psihognomična, ki je zavestna, in personognomična, ki je samozavestna in predstavlja jedro osebnosti, v katerem doživlja jaz zavest samega sebe kot začetnika, nosilca in najvišjo nadzorno instanco vsega ravnanja.«²⁴ Personalna gnomična plast predstavlja to, kar je oseba sama v sebi. V tem svojem osebnem jedru je človek najbolj osrediščen, tako da se obrača nase kot na izvor in nosilca misli, odločanja in ravnanja. Na tej ravni doživlja sebe kot odgovorno bitje, ki bo za svoje dejanje odgovarjal. In tu je veličina človeka kot etičnega bitja. Samo na tej ravni človek prerašča sam sebe v etično vrednost. Samo tista dejanja, ki nastajajo na tej ravni človeškega bitja, lahko etično vrednotimo.²⁵

Na tej plasti pa se človek kot osebno bitje odpira tudi za bližnjega, za sočloveka; človek ne more ostati zaprt sam vase, ampak za polno življenje naravnost potrebuje človeka in družbo. Stvar in žival mu nista zadosti, potrebna sta mu Bog in človek.

Na tej ravni odkrivamo tri funkcije, ki vsaka na svoj način določa človekovo moralno delovanje. Najprej vidimo, da se nahajamo med nujnostjo in svobodnostjo. Na tej stopnji človek doživlja svojo svobodnost. Drugi razpon je med vem in ne vem. Človek se zaveda, da marsikaj ve in da mu je še marsikakšno spoznanje potrebno. V tem razponu spoznava tudi resnice, ki so moralnega značaja. Spoznava, kaj mu je v dobro in kaj mu je spet v nesrečo. Ob vsem tem pa še doživlja tretjo razpetost med bivanjem in dolžnostjo, kar prestavlja najzahtevnejšo alternativo med smem in ne smem. Tu je možnost njegove moralne izbire med dobrim in slabim.

Na tej stopnji človeku ne gre več samo za spoznanje stvari kot takih, temveč vrednoti dejanja in življenje glede na dobroto oziroma zlobo. Tu se javlja človek kot subjekt, ki etično vrednoti. Ta subjekt pa zavzame odnos do samega sebe. Vrednoti svoja dejanja. Če so dobra, si zanje pripisuje zasluge, se čuti moralno vrednega in krepostnega, če pa so slaba, grešna, si pripisuje sam po sebi krivdo in se ima za grešnega. Človek se tako za svoja dejanja čuti odgovornega in prištevnega. Zato bi lahko rekli, da človek ne more ostati ob svojih moralnih dejanjih nevtralen. Kot etična osebnost jemlje nase vrednote in nevrednote.

Na tej ravni se človek uveljavlja kot vrednostno bitje, kot bitje je razpet med »biti« in »naj«. Žival te razpetosti ne pozna. Samo človek je zmeraj med

²⁴ A. Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti*, Ljubljana 1985, 373.

²⁵ Prim. A. Trstenjak, n. d., 373-376.

tem, kar je, in tem, kaj naj bi postal. Med »je« in »naj« je svoboda, ki odloča med krepostjo in krivdo. Razdalja med bitjo in »najstvom« je od človeka do človeka zelo različna, zato ker je odvisna od njegovega svobodnega odločanja in prizadevanja. Svobodna volja in moralna moč pa sta po grehu okrnjeni. Žival te dvojnosti ne pozna in zato ji ne moremo pripisati nobenih zaslug niti krivde, ne moremo je imenovati krepostne niti grešne.²⁶

Človek je v vsem svojem moralnem življenju vržen med biti in »naj«, dolžnost. »Naj« ga zavezuje, da se odloča, vendar se ne bi smel nikdar odločati v nasprotju z biti, če hoče biti vreden moralno pozitivne ocene. Če se hoče odločati za vrednote, se mora ravnati v skladu z bitnim redom. Človek mora postati tisto, kar je po svojem notranjem bistvu in za kar je ontološko določen. Za moralno pravilno odločanje je torej odločilen bitni red. Zatrđiti moramo, da si človek moralnih vrednot ne izmišlja in jih ne ustvarja povsem na novo, temveč odkriva bitne zakonitosti, katerih uresničitve nazivamo vrednote. In če se te uresničitve redno in vztrajno ponavljajo, jih imenujemo kreposti. Če imamo opravka s človekom, ki je uspel v svojem življenju kolikor toliko uskladiti bitni in etični red, lahko govorimo o popolnem in moralno vrednem človeku, čigar moralnost se na poseben način uveljavlja in konkretizira v krepostnih dejanjih. Takšen človek je združil biti in imeti, med biti in delovati, če pa imamo v zavesti še človekovo socialno razsežnost, moramo tudi reči, da je premostil prepad med jazom in sočlovekom. Če pa govorimo o krščanskem človeku, je treba reči, da je premagana tudi razdalja med njim in Bogom.

Kreposti kot korenine krepostnih dejanj so situirane v personalno gnomični plasti človeškega bitja, te pa razodevajo in konkretizirajo uskladitev moralnega reda z ontičnim redom.

b) Moralni subjekt v krepostnem organizmu

Novi italijanski moralno-teološki leksikon govori o krepostnem organizmu.²⁷ Povsem upravičeno, saj pri morali ne gre za nek osebni mehanizem, ki je posledica posamičnih rutinskih dejanj, ki so po svojih zunanjih učinkih usklajena z moralnimi in pravnimi okviri. Moralnost je nagloblja kvaliteta življenja. Biti moralen pomeni delati dobro, svoje življenje in delovanje usklajevati z zmeraj navzočim moralnim redom. Prav zato moralnost pomeni človekovo najvišjo dopolnitev. Biti moralen pomeni živeti iz jedra svoje osebnosti, iz svojega etičnega dna.

Ni nujno, da se že v enem samem moralno dobrem dejanju razodeva krepostna zadržanost nosilca tega dejanja. Iz lastne skušnje vemo, da so nekatera dejanja lahko dobra, četudi niso sad krepostnega ozadja. Lahko da smo bili sami od sebe toliko pozitivno naravnani ali pa smo dobili posebne spodbude od zunaj, da smo se odločili za moralno visoko vredno dejanje.

Bili so filozofi, ki so za krepostna dejanja označevali tista dejanja, ki so bila v službi neke družbene ustanove. V tem smislu so kreposti razumeli tisti, ki so govorili o posebnih meščanskih krepostih, kot so npr. redoljubnost, točnost in pridnost. Ne moremo še govoriti o resnicoljubnosti, če nekdo tu in tam izreče

²⁶ Prim. A. Trstenjak, n. d., 377-379.

²⁷ Prim. D. Mongillo, *Virtù*, v: *Nuovo Dizionario di teologia morale*, Roma 1990, 1450-1474.

resnico, sicer pa skoraj dosledno pristaja na laž in zmoto. O resnicoljubnosti lahko govorimo le tam, kjer človek dosledno in vztrajno pristaja na resnico z vsem svojim notranjim razpoloženjem. Krščanska morala namreč ni morala le zunanjih dejanj, ampak predvsem morala človekove odločenosti za dobro. Tudi tisti, ki brez presledka pristaja na resnico v skladu s programom, ki mu ga nekdo ponuja kot zahtevo, ni nujno, da je kreposten.

Pri kreposti gre za nekaj več kot za samo dejavnost. Otto F. Bolnow meni, da je klasično spoznanje treba na novo formulirati. »Kreposti niso storitve, ampak sediment, usedlina na hrbtu naših dejanj, ne da bi jo mogli direktno v naših dejanjih želeti.«²⁸ Po njegovem kreposti ne delujejo neposredno, temveč posredno, kolikor omogočajo in pospešujejo konkretna krepostna dejanja. Tudi ne pomenijo neposredne in izrečne vaje v moralni dejavnosti. Vendar je potrebno notranja zadržanja aktivirati in tudi s pametnim nadzorom opazovati. Če tako gledamo na kreposti, potem jih ni mogoče kar tako nabaviti oziroma jih kar sproti proizvajati kakor kakšna posamezna moralna dejanja. Kreposti tudi niso nekaj takega, kar se da posedovati ali pridobiti, kakor je mislil Aristotel. Kreposti ni mogoče kar tako odkriti, po njih je mogoče samo hrepeneti in se truditi za enost med dejanjem in načeli; gre za dispozicijo, ki jo je treba stvarno izvajati. Krepostnost človeka se mora izogibati vsake manipulacije s človeškim srcem, vendar pa to ne pomeni, da bi smeli zanemarjati prizadevanja za krepostno življenje. To praktično razumevanje kreposti moramo razumeti kot odprt proces, ki ga ne smemo nameriti na določen trenutek.²⁹

Tako razumljena krepost zahteva od krepostnega človeka personalizacijo in aktivizacijo vseh njegovih potencialov od gonov do hrepenenj po višjih dobrinah in drugih duševnih možnostih, ki jih sleherni človek nosi v sebi. Krepostna dejanja ne rušijo naravnih človeških zmožnosti, ampak jih odtegujejo procesom pomasovljenja, neopredeljevanja in neurejenim dinamizmom.

Zastavlja se nam vprašanje, kaj je bistveno za krepost: ali gre pri njej v prvi vrsti za dejavnost ali pa za tisto osnovo, iz katere izhaja pozitivno moralno dejanje. Če se želimo izogniti nevarnosti, da bi v družbenem in osebnem moralnem delovanju zavladal kaos, potem moramo iskati temelj ali izhodišče za istost in doslednost posameznih moralnih dejanj. Kje je tisto načelo, ki bi zagotavljalo enakost moralnih dejanj? Zunanje okoliščine človekovega ravnanja so preveč spreminjajoče, da bi mogle pogojevati enake človeške odločitve. Tudi človekovo čustveno razpoloženje se tako hitro spreminja, da pogosto človeka, ki ravna samo po čustvenih vzgibih, ni mogoče prepoznati. Čustveno življenje pogosto zakrije identiteto. Odločanje glede na zunanje okoliščine in po notranjem razpoloženju, kakor zagovarjajo nekateri filozofi in moralisti, vodi v moralni relativizem, ob katerem se vse maje in ruši. V takem moralnem »situacionizmu« je človek zmožen, da se odloča v imenu svoje vesti, pa vendar dela proti samemu sebi, ker ruši objektivni moralni red. Da bi si lahko zagotovili tudi na subjektivni ravni neko trdnost in enakost odločanja za moralne vrednote, si moramo pridobiti nekaj okvirov, mejnikov ali trdnih prvin, ki bodo same po sebi zamejevale naša odločanja in ravnanja. Te usedline, ki nas zamejujejo v našem moralnem odločanju, so pogojene s pravnimi in poštenimi motivi. Prav te osebne usmeri-

²⁸ O. F. Bolnow, n. d., 29.

²⁹ Prim. D. Mieth, n. d., 32.

tve nas varujejo pred egoističnimi in spontano altruističnimi impulzi. Samo ta krepostna zadržanja človeku omogočajo, da se integrira kot moralna osebnost.

O krepostnem človeku lahko govorimo, če posamezna moralna dejanja izhajajo iz jedra človekove osebnosti. Oznako krepostna pa ne morejo dobiti tista dejanja, v katera ni vključeno to osebnostno jedro. To osebnostno jedro je pri vseh dejanjih enako aktivno udeleženo. V njih se spočne in odloči moralno dobro dejanje. Posamezno dejanje še ne dokazuje krepostnega človeka. Tudi tista dejanja, ki so nastala kot posledica rutiniranosti ali celo na znotraj nastalega mehanizma, ne moremo uvrstiti v vrsto moralnih dejanj, četudi so objektivno gledano zelo pozitivna. V krepostnih dejanjih nastopa izrečno ali vključno aktivirana celotna struktura človeške osebnosti.³⁰ In ta človeška oseba deluje, ko se javlja kot etično bitje, na ravni spoznavanja in svobodnega odločanja. Zato ima v nekem smislu Aristotel prav, ko razlikuje dve vrsti kreposti: intelektualne in moralne; seveda tega ne razumemo tako, da bi pri intelektualnih krepostih bil vključen razum, pri moralnih pa svobodna volja. Morda bi bilo bolje trditi, da imamo dva vidika kreposti.

Človeška oseba je odgovorno in etično bitje tako zaradi spoznanja in vrednotenja kakor zaradi svobodnega odločanja. Tudi če se človek lahko zmoti v svojem spoznavanju resnice in čeprav se zmoti v vrednotenju dejanj, da ima dobro za slabo in obratno, je vendar prav ta človeška oseba odločilna za moralno vrednost dejanj. Je nosilec kreposti in vzrok krepostnih dejanj. Po svoji naravi se mora odpirati za občestvo, saj človek postaja zrela osebnost samo ob sočloveku. Če ne bi bilo te človeške osebe, ne bi bilo načela enosti osebne in družbene razsežnosti morale. Kdor je kreposten, je kreposten v odnosu do sebe in v odnosu do družbe.

Gledano z osebnostnega vidika se krepost še marsikomu zdi nekaj stoičnega, nekaj, kar hromi neugnani dinamizem človekove notranjosti, v kateri mnogi raje vidijo nagnjenje k slabemu kakor »novo stvar«. Krepostnost pa dejansko pomeni urejeno in smiselno aktiviranje vseh plasti človeške osebe v smeri moralnih vrednot.³¹

Nekoliko se ustavimo ob vprašanju, kakšno vlogo igrajo pri krepostnem življenju posamezne zmožnosti oziroma plasti človeške osebnosti.

I. Spoznanje. Če si človek hoče pridobiti kakšno moralno krepost, mora najprej spoznati in sprejeti moralno resnico, za katero naj bi se pozneje tudi odločal. »Nil volitum nisi praecognitum.« Razum naj bi spoznal tudi razloge, zaradi katerih naj bi se volja odločala za določena dejanja. Ni mogoče človeku oblikovati določenih moralnih drž, dokler človekov razum ne vidi razlogov za tako prizadevanje. Potrebno je spoznati moralno resnico, vendar ni dovolj resnica sama na sebi, prepričljiva je tista resnica, ki zadeva človeka samega, in tista resničnost, ki se javlja v vsakdanjem življenju, pa naj bo to uveljavljanje ali znikanje moralnih vrednot. Za moralno odločanje in tudi za moralno zadržanje je pomembna celotna moralna situacija in ves splet moralnih vrednot in obveznosti. Moralni subjekt se mora videti v celotni življenjski situaciji in priznati medsebojno odvisnost vseh elementov, ki nastopajo v konkretnem položaju, v katerem naj bi se moralno odločal. Vsak moralni subjekt s svojim moralnim dejanjem vpliva na okoliščine. Ni vseeno, kako se bodo stvari razvijale. S sedanjim

³⁰ Prim. J. Pieper, *Zucht und Mass*, Leipzig 1947, 15-19.

³¹ Prim. P. Schmitz, *Menschsein und sittliches Handeln*, Würzburg 1980, 122-125.

dejanjem lahko oblikuje razvoj stvari. Zato se bo odgovoren človek v svojem moralnem prizadevanju oziral tudi na tiste dejavnike, ki tako ali drugače vplivajo na razvoj življenja in človeka. Lahko sklenemo, da se mora tudi krepostno zadržanje oblikovati glede na položaj stvari.³² Potemtakem je tudi notranja vsebina moralnega zadržanja v nekem smislu določena z zunanjimi dejavniki. Gre za vse notranje dejavnike in vse zunanje okoliščine. To so učili že tradicionalni moralisti, ko so govorili, da okoliščine vplivajo na moralno vrednost dejanja.

Takšen uvid v moralno resničnost situacije je lahko preprost, težave pa nastanejo, če nastopijo istočasno nasprotujoči si dejavniki, ki so pa spet lahko odvisni drug od drugega. Če gre za eno samo zahtevo, je večih moralna odločitev zelo jasna. Povsem drugače pa je, če je treba hkrati izpolniti različne zahteve in obveznosti, to je v primeru soupadanja dolžnosti. Takrat je zelo težko izvesti krepostna dejanja. Tako se lahko zgodi, da ljubezen zahteva eno dejanje, krepost zmernosti pa drugačno dejanje, morda odpoved. V takšnem primeru je potrebno globlje spoznanje Božjega klica, v mnogih primerih je potrebno poiskati pomoč od zgoraj in prositi za razsvetljenje Svetega Duha.

Vendar se moralno spoznanje ne more skriti samo na situacijo, kakršna se nam javlja. Marsikaj tudi presega trenutno pojavnost. Nekatere moralne vrednote presegajo tudi okvir trenutnega moralnega pojava, zato moramo zmeraj gledati moralno situacijo tudi v njenem zgodovinskem razvoju. Vsak sedaj vsebuje tudi jutri oziroma danost vsebuje možnost za razvoj. Človeški razum mora računati tudi s tistim, kar se bo iz sedanjega stanja razvilo. Tako se mora npr. pravičnost matere na tiste moralne zahteve otroka, ki izvirajo iz njegovega bodočega razvoja. Mati je krivična do otroka, če mu ne nudi dovolj čustvene topline, ker se brez nje ne bo mogel razviti v zrelo osebnost. Zaradi čustvene podhranjenosti v otroških letih bo trpel tudi kot odrasel človek.

Ob takem moralnem ozaveščanju lahko igrajo pomembno vlogo človeški spomin, lastno izkustvo ali izkustvo drugega in etična poučitev. Pri moralnem odločanju pa ne zadošča čisti razum, tukaj gre za nekaj več. Za spoznanje in priznanje celotne moralne resničnosti je potrebno čisto srce, kajti »kdor dela hudo, sovraži luč in ne hodi k luči« (Jn 3, 2). »Kdor njegovih zapovedi ne spolnjuje, je lažnivec in v njem ni resnice« (1 Jn 2, 4). »In kdor brata sovraži, je v temi in hodi in ne ve, kam gre, ker mu je tema zaslepila oči« (1 Jn 2, 11). Človekov greh, pa naj bo kakršenkoli, v človekovo dušo zmeraj vnaša slepoto in nered, predvsem pa slepoto za moralne obveznosti. Nasprotno pa le tisti, ki »se ravna po resnici, pride k luči« (Jn 3, 21).

Ne smemo pozabiti, da je človekov razum po izvirnem grehu nekoliko zatemnjen. Zaradi tega se mora veliko bolj truditi pri iskanju resnice, zlasti tiste, ki mu spreminja življenje. Če hočemo s svojim umom pristajati na moralno resničnost, se moramo truditi za krepostnost in se odpirati za Gospodov ukaz, ki »je čist, razsvetljuje oči« (Ps 18, 9).

Človekove zmožnosti za pristajanje na moralne resnice so po grehu res okrnjene, toda v skrivnosti Kristusovega odrešenja so bile obnovljene. Kristus nas je odrešil, da lahko uresničimo celotno resnico svoje biti.³³ Sv. Pavel opozarja kristjane, da so nekdaj bili v temi, zdaj pa so v luči (prim. Ef 5, 8).

³² Prim. P. Schmitz, n. d., 113-116.

³³ Prim. Janez Pavel II., n. d., 103.

2. *Sposobnost moralnega odločanja.* Da bi izvrševali krepostna dejanja, ni dovolj samo jasno spoznanje konkretne moralne resničnosti, potrebno je imeti tudi sposobnost, da se moremo pravilno odločati. Krepostnih dejanj ni mogoče kopirati, zanje niso zadosti notranji ali zunanji impulzi. Človekov razum je lahko naravnano na moralno resnico, vendar ga ta še ne more pripeljati do dejanja, če nima tudi dovolj moči in notranje svobode, da dejanje izvede. Zaradi prvotnega padca v greh se človek teže odloča za dobro. Skušnjave so vedno prisotne, a jih je »mogoče premagati... ker nam Gospod skupaj z zapovedmi podarja možnost, da jih izpolnjujemo«. ³⁴ Ne smemo pa pozabiti, da je Gospod s svojim odrešilnim delom človeka ponovno usposobil za pravilno odločanje in »v njem verujoči najde milost in moč za to, da vedno, tudi sredi največjih težav, izpolnjuje sveto Božjo postavo«. ³⁵

Na zmožnost moralnega odločanja lahko gledamo pod dvema vidikoma: aktivnim in pasivnim. To sta dve plati iste sposobnosti. V primerjavi z današnjo aktivistično miselnostjo moramo poudariti pomen tudi pasivnega vidika. Pri moralnem delovanju morata biti zmeraj prisotna dva vidika človekove dispozicije. Moralno delujoči človek je podoben kmetu, ki intenzivno obdeluje zemljo, nikdar pa ne pozabi, da je ta zemlja tudi Božji dar, ki ga mora ohranjati in spoštovati. Kdor je blizu moralne resnice, razume, da je tudi njegova sposobnost za pravilno odločanje najprej Božji dar, ki ga pa je treba uveljavljati in razvijati v konkretnih dejanjih. Gotovo je za krepost najprej potrebna pasivna naravnost na dobro.

Toda tej pasivni sposobnosti se mora pridružiti aktivna, da izvede dejanje. Pasivnemu posluhu za Božji nagovor mora slediti aktivno poslušanje, ki zahteva, da človek izpostavi anteno svoje duhovnosti in se zavaruje pred vsemi motečimi vplivi, ki prihajajo od zunaj in od znotraj. Sleherni človek mora iz lastne izkušnje priznati, da ima opraviti z mnogimi notranjimi nagnjenji in drugimi čustvenimi vzgibi, ki delujejo v njegovem odločanju kot moteči dejavniki. Nihče pa ne more zanemariti številnih zunanjih kvarnih vplivov, ki motijo njegovo odločanje. ³⁶

Tudi po Aristotelovem pojmovanju ima »habitus« dva vidika: pasivnega in aktivnega. Toda ta opcija ni samo danost od zgoraj, ta je lahko tudi sad človekovega prizadevanja na moralnem področju. Človek si res lahko pridobi z vztrajnim ponavljanjem moralno dobrih dejanj lahkotnost in sposobnost za to, da se dosledno in stanovitno odloča za določena moralna dejanja. Možno pa je, da se ta pridobljena sposobnost spremeni ali usahne, saj ta ne predstavlja nobenega notranjega mehanizma, temveč pomeni notranji organizem, ki živi ali umira. Ob ponovnem prizadevanju si lahko obnovi to moralno dispozicijo za tako moralno delovanje, ki si podreja zunanje in notranje vplive.

Ta dispozicija pa mora biti cilj moralne vzgoje za krepostnost.

3. *Celotna osebnost.* Končno moramo reči, da je v vsakem krepostnem dejanju udeležen ves človek z vsemi svojimi telesnimi, duševnimi in duhovnimi zmožnostmi. Vsako krepostno dejanje razodeva celotnega človeka. Če pomislimo samo na pglavitne kreposti, vidimo, da je v vsaki izmed njih dejaven ves človek. Gre predvsem za udeležbo človeške osebe, ki se sicer na zunaj spremi-

³⁴ Janez Pavel II., n.d., 102.

³⁵ Janez Pavel II., n.d., 103.

³⁶ Prim. P. Schmitz, n. d., 118-120.

nja in razvija, na različne načine uveljavlja, vendar stoji v ozadju moralnih dejanj ista in vsa človeška oseba. Tudi takrat, ko gre za različne dejavnosti, kot sta vzgoja ali nevezgoja, samouresničenje ali samouničevanje, človek kot oseba ostaja v svoji biti ista. Še zmeraj je notranja sredina tista, kjer se odraža celotna in nedeljiva oseba, ki ohranja ali spreverča moralni red.³⁷ »Iz srca namreč prihajajo hudobne misli, uboji, prešuštva, nečistovanja, tatvine in kriva pričevanja, kletvine« (Mt 15, 19).

Vsaka krepost dejansko animira in aktivira celotnega človeka. Pri izvrševanju krepostnih dejanj mora delovati tudi telo. Vsaka krepostna izbira je naravnana k dejanjem, ki jih izvaja tudi telo z vsemi svojimi zmožnostmi. H krepostnemu življenju moramo težiti z vsemi čutnimi močmi. »Z vsemi čutnimi in duhovnimi močmi teži kreposten človek k dobremu; trudi se za dobro in se za dobro odloča v konkretnih dejanjih.«³⁸ Pravičnosti npr. ne moremo živeti, ne da bi s svojimi bližnjimi govorili resnico tudi z usti. Ljubezen je treba skazovati, če je to potrebno z rokami in nogami, ko nekomu skazujemo pomoč.

Krepostnost, ki človeka premika, spreminja in usposablja, da se dosledno odloča za dobra dejanja, ga vztrajno odpira tudi za druge. Ne bi mogli govoriti o pravi krščanski moralnosti, če se ne bi le-ta uveljavljala v družbeni razsežnosti. Tako vsaka krščanska krepost človeka spodbuja, da vzpostavlja in ohranja dialog z bližnjim. Pripravljenost in zmožnost za pogovor in sploh komunikacijo z drugim sta značilni potezi krepostnega človeka. Da človek lahko živi in deluje v odnosu z drugim, mu je potrebna notranja in zunanja urejenost, ki sta značilnosti krepostnega obnašanja.

Ob vsem tem pa vsi ljudje ostajamo slabotni in nagnjeni k slabemu. Kreposten človek se mora veliko truditi, da bi mogel vsa svoja nagnjenja in nagone disciplinirati tako, da bo lahko gospodar samemu sebi. V svojih krepostnih dejanjih bo zato odkrival razloge za svojo srečo, veselje in mir.³⁹

Biti kreposten človek pa ne pomeni le izpolnjevati zunanje obveznosti ali ohranjati nekatere običaje in navade, ki jih ljudje razglašajo za merilo moralnosti, temveč se vključiti v moralno delovanje in odločanje vse plasti človeške osebe, biti naravnana na dobro v svoji globini in površini. Kreposten človek mora živeti in delovati iz globin svoje biti, kjer je izvor njegove etičnosti in kjer se človekova bit odpira nadnaravnemu organizmu Božje milosti.⁴⁰

Krepostnost je torej moralna resničnost, v kateri se zaveže ves človek, z vsemi svojimi bistvenimi prvinami, s svojim spoznanjem in svobodno voljo, s svojo telesnostjo in duhovnostjo, v svoji individualnosti in socialnosti⁴¹ in končno v svoji naravi in nadnaravi. V njej se najpopolnejše zrcali vsebina človeka.

c) Krepost raste

V prejšnjih vrsticah smo trdili, da krepost pomeni takšno moralno odločnost, ki povzroča enako dobra dejanja. Potrebna je torej neka trajna dispozicija za moralne vrednote. Zastavlja se nam vprašanje, ali potem lahko govorimo o

³⁷ Prim. J. Pieper, n. d., 16.

³⁸ KKC 1803.

³⁹ Prim. P. Schmitz, n. d., 128-130.

⁴⁰ Prim. V. Truhlar, *Leksikon duhovnosti*, Celje 1974, 265.

⁴¹ Prim. D. Mieth, n. d., 32.

dinamičnem vidiku kreposti. Ali obstaja v njej potem kakšen razvoj ali nazadovanje. Iz zgodovinskega dela razprave lahko sklepamo, da se je pojem kreposti razvijal. Zdaj pa moramo odgovoriti na vprašanje, ali se razvija tudi sama vsebina kreposti. Ali lahko govorimo, da je nekdo danes bolj kreposten, bolj pravičen, kakor je bil pred časom.

Kadar govorimo o krepostnem ravnanju, imamo opraviti z nečim, kar je najbolj človeško: tako po svojem izvoru kakor tudi po svojih učinkih. Krepostnost je po svojem bistvu naravnana na »humanum«, človeško, osebno, na tisto, kar dela človeka za človeka. Ta »humanum« pa ni negibljiva, nespremenljiva in abstraktna veličina, ampak konkretna in življenjska zgodovinskost.⁴² Ta zgodovinska veličina pa se podreja zakonu razvoja, rasti in tudi propadanja. Kot zgodovinsko bitje se človek lahko razcveta, lahko pa tudi zaradi zanemarjenosti usiha in propada.

Vsaka krepost se začneja pri konkretnem, živem človeku, ki razodeva svojo moralno dinamiko v odločanju za izbrane vrednote. Samo moralno razvita osebnost nosi v sebi skladnost sile, s katero se dosledno zavzema za človeške vrednote. Kljub pridobljeni krepostnosti človek še zmeraj ostaja svoboden, da se odloča za napredovanje ali pa le za vztrajanje na določeni stopnji moralnega življenja.

Rast v kreposti je osnovna značilnost krščanske morale. Ne napredovati v moralnem življenju pomeni isto kot nazadovati, kajti poklicani smo, da v svojem življenju spopolnimo Božjo podobo v sebi in da odgovorimo na vabilo: »Bodite sveti, kajti jaz, Gospod, vaš Bog, sem svet« (3 Mz 19, 2) in Kristusov klic: »Bodite torej popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče« (Mt 5, 28). Vsak človek je od Boga določen, da se prenavlja v srcu in duhu, da postane novi človek, ki živi v pravičnosti, svetosti in resnici (prim. Ef 4, 22-24). Človek je torej poklican v ta nenehni dinamizem, v katerem postaja zmeraj bolj človek, postaja tisto, za kar je določen po svoji naravi in po zakramentalni milosti. To oblikovanje pa traja za človeka vse življenje. Svetost, ki se mora odražati v krepostnih dejanjih kristjana, je polnost in dovršenost življenja. Samo svet in kreposten človek je lahko oseba v polnem pomenu besede.⁴³ Sv. Pavel prosi Filipljane, naj njihova ljubezen »čedalje bolj napreduje v spoznavanju in v vsakršnem presojanju« (Flp 1, 9). V istem pismu apostol priznava, da je še na poti do cilja, da še ni »prišel do popolnosti«, ampak se trudi, »da bi to osvojil« (Flp 3, 12). Vsak kreposten kristjan mora dejansko kakor apostol priznavati, da se trudi in da še ni na cilju. Vsaka dosežena krepost pa je spet dokaz, da je človek že precej delal sam s seboj, da je bil v nekem napornem procesu, ki ga je pripeljal do zelene kreposti. Moral se je vaditi in tolikokrat ponavljati določena moralno dobra dejanja, da mu je določena vrednota postala domača, njegova. Z njo se je na nek način poistovetil. Postala je način njegovega bivanja in poteza njegovega osebnega ustroja. Zaradi ponavljanja nekaterih dejanj si kreposten človek pridobi moralno odprtost oziroma nagnjenje do vrednot. To nagnjenje mu olajšuje odločanje in izvrševanje krepostnih dejanj. Lahko pa se tudi zgodi, da si človek pridobi naravnost samo na nekatere vrednote, do drugih pa ima odpor ali velike težave. Ta različnost povzroča v človekovi notranjosti še večjo dinamiko, da ne rečem trenje in napetosti.

⁴² B. Stoeckle, *Rechtfertigung der Tugend heute, v: Stimmen der Zeit*, 99 (1974), 296.

⁴³ Prim. C. Sorč, *Krščanski pogled na osebo, v: BV 54* (1994), 73, 76.

Kreposten človek ne sme nikdar pozabiti, da je tudi v nenehni nevarnosti, da to ali ono krepost uniči ali zanemari in dopusti, da sama po sebi usahne. Kakor hitro se človeka polasti neka malomarnost ali duhovna lenobnost, je že v nevarnosti, da zgubi to ali ono moralno krepost. Zato mu nikdar ne bo odveč zavest, da mora svoje pridobljeno krepostno nagnjenje ponovno potrjevati s krepostnimi odločitvami in konkretnimi dejanji.⁴⁴ Ob pomanjkljivi moralni zavesti začne krepost kar hitro slabeti in prej ali slej izgine, v človeku pa prevlada »stari človek« (Ef 4, 22).

Krepostnost za človeka predstavlja intenzivni naravni moralni dinamizem, ki pa dobiva nadnaravno moč po Božji milosti. Ta pa postane novi etični imperativ, kateremu se ne sme odreči, temveč mu mora prisluhni in se podrediti na vseh ravneh in v vseh priložnostih. Ta naravni in nadnaravni krepostni dinamizem ima centripetalen značaj, saj se na tem dnu osredinijo vse človeške sile in človeško osebnost toliko na znotraj uredijo, premagajo sleherni kaos, da se človek na zunaj javlja kakor urejena in celostna osebnost.⁴⁵

Dinamično plat kreposti so začeli poudarjati personalistično usmerjeni filozofi in teologi. Max Scheler gleda na krepost kot tisto značilnost, ki najbolj ovrednoti človeško osebo.⁴⁶ Krepost ni nekaj takega, kar se da za zmeraj doseči in utrditi znotraj osebe. To je dinamična kakovost vedno razvijajoče se človeške osebe.

Kako kdo razume krepost, je odvisno od tega, kako razume človeka in človeško osebo. Zgodovina filozofije in teologije nam dokazujeta, da je bil pojem kreposti zmeraj vezan na pojmovanje človeka. Tako je statičen pogled na človeka določeval tudi statično gledanje na kreposti. Zgodovinskost človeka, ki jo poudarja novejša antropologija, pomeni okvir, v katerem se človek odpira za inovacije, spremembe in preobrazbe v smislu nadaljnje vzgoje. In v tem razvojnem kontekstu se nahaja človekova krepost, ki v osebnem razvoju ne sme pomeniti reakcionarne in restavratorske sile, temveč dinamično prvino, ki pospešuje človekovo osebnostno rast v vseh smereh.⁴⁷

Iz individualistično usmerjene filozofije sta rasla individualistična etika in temu primerno razumevanje kreposti. Danes, ko poudarjamo bolj družbeno razsežnost človeka, vidimo bolj jasno, da z zanikanjem družbene dimenzije kreposti sprevračamo njeno bistvo. Ko nam svoboda tudi v naši zavesti postaja nezamenljiv pogoj moralnega delovanja in znamenje zrele družbe, si tudi krepostnega življenja ne moremo zamišljati brez konteksta svobode. Iz premajhne zavesti o človekovi svobodi se je rodila misel o nekem notranjem mehanizmu, zaradi katerega nastajajo dobra dejanja. Zmeraj je bilo prisotno prepričanje, da kategorija kreposti najbolj ustreza človeškemu dostojanstvu, ni pa bilo zmeraj dovolj jasno, ali gre pri krepostnosti za osebni razvoj ali pa za neko sonaravno statično značilnost človeške osebe. V aristotelsko-sholastični filozofiji naj bi šlo za habitus, držo, nespremenljivo razpoloženost, ki je naravnana na enako dobra dejanja, pri Kantu pa za sposobnost za vztrajno izpolnjevanje dolžnosti.

Zaradi nekaterih sprememb v pojmovanju kreposti nismo upravičeni sklepati, da se je spreminjala tudi krepost kot taka. Spreminjali so se nekateri podarki, odkrivali novi vidiki, nikakor pa se niso mogle spreminjati same

⁴⁴ Prim. A. Günthör, *Chiamata e risposta I*, Roma 1974, 635-637.

⁴⁵ Prim. D. Mongillo, n. d., 1472-1474.

⁴⁶ Prim. M. Scheler, n. d., 14.

⁴⁷ Prim. B. Stoeckle, n. d., 296.

kreposti, saj so te naravnane na temeljne človeške vrednote, ki podpirajo moralni red. Spreminjati vsebino kreposti, ji pripisovati drugačno naravnost, bi pomenilo ogrožati moralni red, na katerem stoji človeško življenje. Srčika kreposti se ne bo nikdar menjala, ker je tesno povezana s človeško naravo, ki se ne spreminja. Realizacija in konkretizacija kreposti sta res odvisni od razmer, v katerih se človek nahaja, toda zaradi tega se njegovo bistvo ne spreminja. Tako ostaja tudi bistvo kreposti za vse čase isto, pa čeprav jih človek pogosto težko uresničuje ali pa jih sploh ne uresniči, zato ker v svojem prizadevanju ostaja na poti do cilja (prim. Flp 3, 12).

č) Vrednostna naravnost kreposti

Potem ko smo nekoliko predstavili moralni subjekt kot nosilca kreposti, si moramo odgovoriti še na nekatera druga vprašanja, predvsem glede objekta, na katerega je naravnana krepostna dejavnost. Smiselno je tudi vprašanje, ali lahko govorimo o krepostih v tistih primerih, v katerih moralna drža ni določena po nobeni vrednoti. Kaj je tisto, kar specificira moralno zadržanje? V času subjektivističnih, individualističnih in relativističnih smeri v moralni refleksiji je tembolj potrebno odgovoriti na vprašanje, ali ima za krepost objekt oziroma objektivna stran kakšen pomen. Zaradi omenjenih smeri je v etični zavesti našega časa objektivna stran pri moralnem ravnanju zgubila svoj pomen. V smislu tradicionalne moralne teologije pa je vendar zelo potrebno, da tudi v naši razpravi nekoliko razmislimo o predmetu krepostnega zadržanja. Tudi tukaj mora predmet dobiti tisti smisel, kakor ga ima pri sploh moralnem delovanju.

Zdi se, da postaja odločanje o primernosti določenih dejanj sila zapleteno, pa ne samo zaradi pomanjkljivih sposobnosti moralnega subjekta, ampak tudi zaradi premalo preglednih zunanjih razlogov. Skoraj nemogoče je, da bi moral človek pred vsako odločitvijo izpeljati miselni postopek, v katerem bi presodil stopnjo posameznih vrednot in koristi. V mnogih težkih odločitvah se razmišljanju res ni mogoče izogniti. Tega pa seveda ne moremo pričakovati v vsakdanjem življenju. Pri vsakdanjem ravnanju nam veliko pripomore krepostno zadržanje. Kreposten človek je tisti, ki dela dobro, ker je zvest svojim najglobljim nagnjenjem.⁴⁸ Tak človek je naravn k določenim vrednotam, kar mu olajšuje odločitve. Čim višja je vrednota in čim bolj je dosleden v zvestobi do nje, tem verjetneje je, da bodo odločitve pravilne in primerne.⁴⁹ Romano Guardini pravi: »Prava krepost je kot en sam pogled čez vse človekovo življenje. V njej prevlada moralno vrednotenje do take mere, da poenoti obilje osebnostne življenjske sile.«⁵⁰ To pomeni, da je vrednotenje pri moralnih krepostih bistvena prvina.

Po sv. Tomažu pomeni krepost izpolnitev naravnega nagnjenja (*inclinatio naturalis*) človeka. Toda to nagnjenje nima heteronomnega pomena kot pri Kantu, ampak je nekaj samo po sebi pametnega in racionalnega. Teološki pogled na človeka nam odkriva razpetost med naravnim nagnjenjem in resničnostjo delovanja. Po svojem najglobljem nagnjenju človek teži h krepostnemu

⁴⁸ Prim. J. Pieper, *Ueber das christliche Menschenbild*, München 1962, 32; prim. M. Kremžar, n. d., 159.

⁴⁹ Prim. M. Kremžar, n. d., 159.

⁵⁰ R. Guardini, *Verdad y Orden*, Guadarrama, Madrid 1960, 185; prim. M. Kremžar, n. d., 159.

delovanju, vendar v sebi odkriva tudi drugo postavbo (prim. Rim 7, 21). Po Aristotelovem prepričanju je v tem nagnjenju bistvo moralnega. Treba pa je pristaviti, da pri Aristotelu naravno nagnjenje nima negativnega pomena, kakor ga v vsakdanji govorici razumemo mi, ko z besedo nagnjenje označujemo ali osebne želje, pričakovanje ali nagone. V aristotelsko-sholastični filozofiji pomeni nagnjenje nekaj objektivnega, notranjo strukturno naravnost k tistemu predmetu, ki dela človeka bolj človeškega. Vsako nagnjenje v okviru krščanske misli ne zasluži pozitivne oznake. Teologija nas uči, da po izvirnem grehu v človeku vladata poželjivost in greh, ki na subjektivni ravni ostaneta izkustvena tudi po Kristusovem odrešenju (prim. Rim 7, 22-25).

Človek je po svoji naravi naravnost k moralni objektivnosti. Po svoji naravi teži k temu, kar zanj predstavlja vrednoto. Ne more težiti po nečem, kar je slabo samo po sebi. Teži lahko samo po tistem, kar se mu zdi konkretno vredno. Zaradi izvirnega greha lahko pride do napačnega spoznanja moralne resnice in zato se lahko tudi zazre in odloči za tiste dobrine moralnega ali materialnega značaja, ki same po sebi niso dobre ne resnične. Take dobrine so bile samo navidezno ali trenutno vrednote in so se zdele vredne odločitve. Človeška oseba si sicer lahko pridobi neko trajno zadržanje, ki jo zavezuje k določenim dejanjem, stvarjem in oblikam življenja, vendar, če ta dejanja niso moralno dobra in dopustna, ne moremo govoriti o krepostih. Pri moralnem odločanju pridejo v poštev samo vrednote.

Pojem vredno je po svojem izvoru resda ekonomskega značaja. Prav zato obstaja nezaupanje ob pojmu vrednotenje. Vrednotenje kot ekonomska kategorija vnaša v etično refleksijo zmedo in nepreglednost. Še več, zdi se, kakor pripominja H. Kuhn, da je vrednota pojem, ki so ga najprej uporabljali ekonomisti, izpodrinil je pojem dobrote in zla,⁵¹ ki pa sta strogo moralni oznaki. Kljub pomislekom zaradi ekonomskega predznaka filozofi in moralisti uporabljajo pojem vreden, če hočejo nekemu človeku pripisati moralno kvaliteto.

Človek ima zmeraj večjo ceno, večjo vrednost, kakor jo sploh ljudje lahko spoznajo in kakor se pred ljudmi pojavlja. Človek ni samo to, kar se na zunaj javlja, je veliko več. Če govorimo o človekovi vrednosti, ne smemo obiti pomenke vsebine človeškega bitja.⁵² In prav v tej vsebini odkrivamo tudi zadolženost in zavezanost k človeškim moralnim vrednotam. Pomenska vsebina človeškega bitja je npr. tudi resnica, ki mora biti od človeka priznana in sprejeta. Iz te notranje vsebine, ki jo označuje resnica, pa izhaja vrednotna naravnost k resnicoljubnosti. Ta pa postane krepost, če se človek zavezanosti k resnici zaveda in če ta drža določa tudi konkretna krepostna dejanja. Krepost resnicoljubnosti si človek prisvoji, če vztrajno pristaja na resnico v mišljenju, čutenju in govorjenju, skratka če živi resnico. Drugače pa je seveda pri vlitih krepostih, kjer zadržanje temelji v Božji milosti. Že v tradicionalni moralki je krepost pomenila enost med voljo in dejanjem. Nastala je kot posledica moralno enakovrednih ponavljajočih se dejanj, vendar o krepostnosti ne moremo govoriti, če bi ta prešla v neki notranji mehanizem, ki v človeku povzroča dejanja, vendar brez zadostne zavesti in svobodne odločitve.⁵³

⁵¹ Prim. H. Kuhn, *Werte-eine Urgegebenheit*, v: Gadamer-Vogler, *Neue Anthropologie VII*, Stuttgart 1975, 343-373; prim. A. Trstenjak, n. d., 378.

⁵² Prim. D. Mieth, n. d., 60-61.

⁵³ Prim. D. Mieth, n. d., 62.

Vsak kreposten subjekt se nanaša na objektivne moralne vrednote, ki jih mora najprej videti, kot take jih ceniti, si jih prisvojiti in z njimi ustvariti zavezo oziroma enost. Tako objektivna moralna vrednota postane po procesu interiorizacije subjektivna. Moralni subjekt postane po njih krepostno določen. Objektivne moralne vrednote ga moralno specificirajo. Tako npr. človek, ki vidi, se odloči in subjektivno trajno odpre za objektivno vrednoto pravico, postane pravičen. Pravičnost postane njegova nova moralna kvaliteta, v moči katere laže opravlja dela pravičnosti.

Objektivna moralna vrednota pa subjekta ne pušča ravnodušnega, temveč se mu znova javlja kot klic ali zahteva po popolnejši osebni uresničitvi in osmislitvi človeškega življenja.

Krepost kot pozitivna človekova moralna veličina se razlikuje od sposobnosti za opravljanje nekaterih družbenih funkcij. Da nekdo zna in zmore taktizirati kot politik, še ne pomeni, da ga odlikujeta tudi družbena pravičnost in odgovornost. Za naš čas, ki je pragmatično usmerjen in visoko ceni tehnični slog življenja, je značilna moralno-vrednotna nevtralnost. Zabrisana je vsaka, čeprav potrebna moralna diferenciacija. Sodobnik nima smisla za krepostno vrednotenje človeka. Priče smo velike in zelo razgibane dejavnosti na individualni in družbeni ravni, toda ta dejavnost je redko moralno ovrednotena. Kakorkoli že, vsaka krepost človekovo dejavnost okvalificira, vendar ne funkcionalno (kolikor dejavnost služi nekemu sistemu oziroma programu nekaterih ljudi), temveč aksiološko (kolikor je vredno in dobro samo na sebi).⁵⁴

Zakaj je tako? Morda zato, ker človekova dejavnost ni bila dovolj moralno motivirana. Zdi se, da je bila do zdaj preveč poudarjena razlika med moralno vrednot in moralno krepostjo. Nekateri moralisti (Prümmer) so celotno moralno teologijo obdelovali samo pod vidikom krepostjo. Kakor da sta ti dve obliki moralnosti ločeni. Če pa globlje razmislimo in razčlenimo oba vidika, ugotovimo, da gre za eno moralno z dvema vidikoma, ki pa se med seboj ne izključujeta, temveč usklajata in dopolnjujeta. Danes je veliko laže razumeti, da gre pri tem za dva dopolnjujoča se vidika ene in iste stvari, kakor trdi W. K. Frankena.⁵⁵

Gledano s tega vidika vsaki moralni vrednoti ustreza določeno subjektivno moralno zadržanje, ki ga imenujemo krepost, in človeku pomaga, da to vrednoto laže uresniči v svojem življenju. Velja pa tudi obratno, vsaka moralna drža mora biti aktivno odprta za objektivno vrednoto. Zato smemo skleniti, da ene brez druge ni, v življenju morata nastopati skupno, kajti vrednota brez moralnega zadržanja je v zraku in abstraktna, samo ideja, moralna drža in dejavnost brez objektivnih vrednot pa bi bile slepe.

V zadnjem času so kar precej poudarjene, interpretirane in poveličevane nekatere moralne vrednote, kot so pravičnost, solidarnost, svoboda in miroljubnost, hkrati pa moramo v resnici priznati, da v življenju zelo pogrešamo ljudi, ki bi jih odlikovale omenjene kreposti. Kajti »moralna resničnost se ne pričinja pri ideologiji, temveč pri konkretni osebi, družini in narodu.«⁵⁶

Danes, ko je na najrazličnejše načine ogrožen celo človekov obstoj na zemlji, je potrebno toliko bolj poudarjati tiste moralne vrednote, ki bodo zagotovile prihodnost človeka na zemlji, in tudi tiste, ki bodo preprečevale razkroj ustroja

⁵⁴ Prim. B. Stoeckle, n. d., 394-396.

⁵⁵ Prim. W. F. Franken, *Analytische Ethik*, München 1972, 84; prim. B. Stoeckle, n. d., 295.

⁵⁶ M. Kremžar, n. d., 113.

človeškega bitja. Krepostne drže namreč podpirajo moralni red, ki omogoča obstoj in razvoj človeka kot osebe. Človeško dostojanstvo se ohranja samo po moralnem redu, ki je utemeljen v človeški naravi. Vendar ta krepostna zadržanost ne ohranja človeka samo na njegovi individualni ravni, temveč mu omogoča razvoj tudi v socialnem kontekstu. Krepostno delovanje zaobsega človeka v njegovi sobiti, v njegovi socialni razsežnosti.

Krščanski nivo razumevanja človeka odpira nove razsežnosti njegove biti. Krščansko obzorje odkriva človeku nove vrednote, kot je npr. odpuščanje, do katerih pa moralni subjekt ne more ostati indiferenten, ampak si mora prizadevati za njihovo interiorizacijo. Kreposten človek je v globini svoje biti zajet, fasciniiran z dobrim, velikodušnim in plemenitim, odprt za transcendentalno dobroto in Božje ljubezen.

Če pa gre za Božje kreposti vere, upanja in ljubezni, potem se subjekt tako mora odpirati za Boga, njegovo resničnost, zvestobo in ljubezen. V tem primeru je objekt kreposti Bog in njegove lastnosti. Tako se človek mora po svojem krepostnem delovanju, če hoče biti to, kar mora biti, približati sočloveku, družbi in Bogu, hkrati pa s tem najbolj uresničuje sebe v vseh svojih bistvenih razsežnostih. Moralno vreden in kreposten »pomeni biti do zadnje celice bitja, celotnega našega telesno-duhovnega sestava prežet s tistim, kar v vsakem pogledu in razsežnosti globine in širine človeka dela človeka, ga afirmira kot človeka, mu pomaga, da se popolnoma uresniči v vseh pogledih svoje človeškosti, prav tako, kakor si je zamislil Stvarnik«. ⁵⁷

Krepostna naravnost na človeško v individualnem in socialnem smislu varuje moralnost pred ideologiziranjem. Kritičen pogled v zgodovino etike nam pove, da so posamezne kreposti bile večkrat obravnavane kot prvine ideologizacije in sredstvo političnega vladanja. Spomnimo se npr. tudi kreposti čistosti, ki je zaradi napačnih poudarkov in enostranskih antropoloških predpostavk marsikoga naredila odtujenega samemu sebi in dezintegriranega. ⁵⁸ Ob prebiranju nekaterih duhovnih besedil ali življenjepisov zideliziranih vzornikov nekaterih kreposti lahko dobimo tudi vtis, da so na račun ideologizacije čistosti morali žrtvovati svoje življenje.

»Humanum, na katerega je usmerjena (krepost), ne predstavlja negibljive in abstraktne veličine, temveč je konkretna in življenjska zgodovinskost, ki zadeva moralni subjekt,« pravi B. Stöckle. ⁵⁹ Kreposten človek se »trudi za dobro in se za dobro odloča v konkretnih dejanjih« (KKC 1803). Krepost razumnosti išče metodo in način, kako moralnost utelesiti v realni situaciji življenja. Krepost pravičnosti npr. od staršev zahteva, da se pravično obnašajo do otrok, kakor to zahtevajo zakonitosti vzgojnega procesa in celotna življenjska situacija. Tudi uresničitev ljubezni otrok do staršev se mora usklajati s potrebami in zmožnostmi staršev. Bolna mati zahteva gotovo drugačno obliko ljubezni od lastnih otrok kakor mati, ki je še mlada in zdrava. Krepost ljubezni mora biti »iznajdljiva«. Tudi zmernost v jedi se drugače uveljavlja pri človeku, ki mora opravljati težka fizična dela, kakor pri bolniku, ki mora počivati v postelji. Konkretna življenjska situacija objekta moralnega delovanja namreč okvirja lokacijo krepostnih de-

⁵⁷ I. Fuček, *Poruka prve ploče*, Zagreb 1990, 148.

⁵⁸ Prim. B. Häring, *Il peccato in un'epoca di secolarizzazione*, Roma 1973, 78.

⁵⁹ B. Stöckle, n. d., 296.

janj. Oblika in intenzivnost realizacije katerekoli kreposti sta bistveno določeni tudi po objektu, ki pa je zmeraj postavljen v prostorski in časovni okvir.

Samo taka zazrtost krepostnosti v konkreten objekt presega teoretično skiciranje, tradicionalno katalogiziranje kreposti in petrificiranje hierarhične lestvice, ki nastaja v določenem zgodovinskem obdobju, zaznamovanem z ideologijami in filozofskimi ter teološkimi tokovi, hkrati pa sistem kreposti prilagaja zgodovinski situaciji, ga dinamizira in aktualizira in posamično krepost dela življenjsko pomembno in sprejemljivo. Samo konkreten predmet krepostnost konkretizira. Po krepostnih zadržanjih, ki so določena z objekti, dobiva človekova moralna dejavnost svojo pravo vrednost in celotno življenje najglobljo in najpristnejšo kakovost. Konkretiziranje moralnih kreposti največ prispeva k temu, da se razblinjata moralna zamegljenost in vrednostna nepreglednost, ki sta značilni za naš čas.

d) Krepost teži k dejavnosti

V naslednjem delu razmišljanja bi želel odgovoriti na vprašanje, kaj je bistveno za krepost: delovanje ali človekova osebna dispozicija ali »habitus«. Tradicionalna moralka je zmeraj učila, da je krepostnost posledica redno ponavljajočih se moralno dobrih dejanj, seveda če gre za človeške kreposti. Brez teh krepostnega zadržanja v človeku ni. Že Aristotel je učil in za njim je ponavljal sv. Tomaž, da je resnicoljubnost nastala tam, kjer je resnica bila izvršena in »navajena«. Rekli smo že, da je Otto F. Bolnow zapisal, da krepost ni izvršitev moralnega dejanja, ampak usedlina, nekaj, kar je ostalo v človekovem osebnem dnu po mnogih moralno dobrih dejanjih. Vendar, ali naj ostanemo samo pri notranji usedlini, ki sicer je naravnana na objekt, v odnosu do njega pa se nič ne dogaja? Zastavlja se vprašanje, ali je lahko kreposten subjekt do objekta v povsem pasivnem odnosu.

Ena bistvenih značilnosti krepostnosti je njena naravnost na »delati dobro« in »varovati se hudega«. »Krepost je trajno in trdno razpoloženje delati dobro. Krepost omogoča človeku ne samo, da izvršuje dobra dejanja, ampak da si za to kolikor le mogoče prizadeva« (KKC 1803).

Dejavnost pomeni dejanje, ki ga opravlja subjekt, preoblikuje osebo in izpopolnjuje stvarnost, na katero se dejanje nanaša kot na svoj objekt. V dejavnostih subjekt udejanja svoje možnosti in zmogljivosti telesnega in duhovnega značaja. V njih spoznavamo človekove moralne in duhovne prednosti, sposobnosti in Božje darove. Po svojih krepostnih dejanjih bomo uresničevali svojo poklicanost, v njih bomo razodevali zavest, da moramo svobodno odgovarjati za svojo poklicanost.

Moralna dejavnost v svoji osnovi zadeva na spoznanje in ljubezen do najvišjega dobrega. Moralno odločanje ni pristajanje na red ali pridobivanje tehnike delovanja, temveč pomeni vstopiti v svet Božjega, ki ga oblikuje in v katerem dobiva posebne motive in odkriva nove cilje. Moralno delovanje razodeva posebno držo, ki jo utemeljuje človekova transcendentalna razsežnost. In to je religiozna poteza te drže, ki na poseben način kvalificira človekovo moralno delovanje.⁶⁰

⁶⁰ Prim. V. Truhlar, n. d., 265.

Človek je v svoji moralni dejavnosti pogosto pod vplivom tistih, s katerimi ima življenjske odnose. Medsebojno razmerje delujoče osebe in drugih strukturira in moralno določa tudi krepostno dejavnost. Tako bo odnos med zakonca odločilno vplival na njuno krepostno dejavnost. Ljudje se odločamo za moralno dobro svobodno ali v veliki odvisnosti od okolja, ki mu pripadamo. Spomnimo se samo vojakov v vojski! V družini, kjer je ljubezen velika dobrina, se bo tudi otrok lažje odločal za dejanja ljubezni in dobrote kakor njegov sošolec, ki prihaja iz družine brez topline in ljubezni.

S krepostnimi dejanji resnicoljubnosti prispevamo k temu, da lahko vsi skupaj zmeraj bolj živimo iz resnice in po resnici živimo, hkrati pa poglobljamo naše osveščanje in pospešujemo svojo osebno zgodovino. V krepostnem dejanju ne ostajamo na površju osebe, temveč se naš osebni dinamizem tako pogloblja in ponotranja, da lahko svobodno in zrelo odgovorimo na vsakokratni klic resnice in pravice v skupnosti.

Krepost je izraz gospostva nad seboj in sad svobodne odločitve za delovanje, ki izvira iz nagnjenja in zmožnosti. Krepost v tem smislu pomeni kvaliteto ali dober način »sebe imeti«, sebe posedovati, držati sebe v roki, kratko, pomeni razpoložljivost, pripravljenost, da se damo voditi dobremu.⁶¹ Krepost je tista, ki nam omogoča in lajša podpiranje in pospeševanje lepega in dobrega. Ta nam preprosto ne dovoljuje, da bi se prepustili duhovni in moralni lenobnosti, ampak nas priganja k dobremu. Človek, ki je kreposten, je ves čas aktivno razpoložen za moralno dejavnost v smislu uresničenja dobrega. Še zdaleč ne moremo reči za koga, da je kreposten, če iz strahu pred lastnimi prestopki ostaja v neki paralizirani zaprtosti, kjer ni dinamike ne topline in ne zavzetosti.

Jasno pa je, da je ta dejavnost odvisna od marsičesa. Telesno bolan človek ne bo zmožen takšnih dejanj pravičnosti do skupnosti kakor mlad in zdrav. Prav tako duhovno oslabil človek ne bo mogel izreči toliko resnicoljubnih besed kakor človek, ki se odlikuje z bogatim duhovnim izkustvom. In če se spomnimo, da dostikrat »ne delamo dobrega, ki ga hočemo« (Rim 7, 19), potem moramo računati, da je naša moralna dejavnost velikokrat ovirana in omejena tudi zaradi greha in zato potrebujemo nekaj, kar bi nas rešilo te ohromelosti. Gospod, ki je premagal greh in smrt, nam je podaril nove možnosti, da dosledno in vztrajno opravljamo dejanja kreposti v skladu z objektivno moralno vrednoto, ki se nam kaže v konkretni življenjski situaciji.⁶²

e) Krepost v krščanskem kontekstu

Tako smo se že z zadnjim stavkom prejšnjega dela dotaknili krščanskega nivoja krepostnega delovanja. »Zaradi ran prvotnega padca v greh se človek že lažje nagne k temu, da jim popusti.«⁶³ Moralno nagnjenost k dobremu si človek pridobi z moralno dobrimi dejanji ali z milostjo.

Aristotel je res govoril o krepostih kakor zgolj o filozofski temi. Tako je bilo mogoče govoriti pred Kristusom. Moralist Stöckle je zapisal, da je za vrsto moralnih teologov krepost izvirno in neposredno krščanska tema.⁶⁴ Tema o krepo-

⁶¹ D. Mongillo, n. d., 1456.

⁶² Prim. Janez Pavel II., n. d., 103.

⁶³ Janez Pavel II., n. d., 102.

⁶⁴ Prim. B. Stöckle, n. d., 300.

stih res ni izrečno postavljena v središče Nove zaveze. O njih sicer metodološko lahko govorimo tudi znotraj krščanske teologije brez odrešenjske milosti, vendar Kristusovo odrešenje vse zavezuje, da svojo moralno zadržanost in dejavnost vtapljamo v odrešenjsko dogajanje. Za kristjana, ki je »nova stvar« (2 Kor 5, 17), ne more biti krepost samo naravna kategorija. Kot kristjan sem zmeraj v obnebu Kristusovega dogajanja. Po krstu je vsak kristjan ves bitno (ontično) vključen v Kristusa. Zato ostaja za nas kristjane samo ena možnost, da govorimo o krepostih samo kot o krščanskih krepostih. Imeti samo človeško krepost brez milosti, bi pomenilo isto kot biti človek, a ne biti kristjan, čeprav smo s krstom že potopljeni v Kristusovo bit. Zaradi izvirnega greha krepost ne more biti samo sad človekovega moralnega napora.

Govorjenje o krepostih brez krščanskega konteksta bi bilo teoretični pelagianizem, želeli biti kreposten, prizadevati si za krepost brez daru od zgoraj bi pomenilo, da smo zašli v praktični pelagianizem.⁶⁵ Želimo se soočiti z vprašanjem, ali si lahko kristjani pridobimo, ohranimo in razvijemo moralne kreposti brez posebnega Božjega deleža. Po daru od zgoraj se Bog daje človeku, pri krepostnem delovanju kristjana pa gre za sodelovanje med Bogom in človekom. Häring poudarja, da je kreposten človek tisti, ki se čuti obdarjenega z Božjo ljubeznijo in milostjo odrešenja. Treba se je truditi za krepost, vendar bistvo kreposti ni v potu in trpljenju, ampak v svobodnem daru milosti človeku za sprejemanje vseh naporov okrog dobrih dejanj.⁶⁶ Maslow pa je zapisal, da je oseba duhovno zdrava, če je izkusila svojo obdarjenost, če se zaveda svojega daru od zgoraj.⁶⁷ Dobro in krepostno življenje kristjana je predvsem Božji dar.

To dejstvo nas sili, da damo besedo o kreposti tudi teologiji, ki skuša ne samo teoretično razpravljati o moralnih temah, ampak zajeti človeka v vsej njegovi življenjski situaciji. Ta pa nikdar ni samo človeška, temveč zmeraj tudi teološka in krščanska resničnost.

Kristjani, ki naj bi bili sol zemlje in luč sveta (prim. Mt 5, 13), smo poklicani, da vero in svoje vsakdanje življenje integriramo. Nahajamo se na poti, na kateri naj bi s svojo temeljno odločitvijo usklajevali vsa svoja konkretna dejanja. Na tej poti bomo potem tudi uveljavljali vse svoje zmožnosti in Bogu dajali življenjski odgovor. V ta okvir sodijo tudi kreposti, ki težijo h krščanskim vrednotam. V njih kristjani razodevamo in pospešujemo osebno integriteto in odrešenje v toliko, kolikor je moralni potencial ukoreninjen v osnovni odločitvi vere za Boga.

Vera, po kateri se človek posveča Bogu, postaja vir in osnova vsakega odločanja za dobro. Krščansko življenje je ustvarjalna konkretizacija na temelju vere. V veri dobiva vsaka moralna odločitev nov zagon in novo moč. Zato je znotraj krščanstva napak govoriti o krepostih v stojično negativističnem smislu. Zaradi milostnega dinamizma krepost ni mehanizem ne navada, ampak duhovna moč, ki človeka razveseljuje in aktivira.⁶⁸ Krščanska krepostnost je daleč od vsake zunanje uglajenosti, ki ustreza mnogim ljudem. Njeno življenje in delovanje izvirata iz globoke odločitve za Božji dar, za Boga samega in iz trajne dispozicije za dobro. V temeljni odločitvi se človek odpira tudi za vplive Svete-

⁶⁵ I. Fuček, n. d., 139.

⁶⁶ Prim. B. Häring, n. d., 241-242.

⁶⁷ A. H. Maslow, *The Farther Reaches of Human Nature*, New York 1973, 48-67; prim. B. Häring, n. d., 243.

⁶⁸ Prim. B. Häring, n. d., 238.

ga Duha, ki ga pri konkretnih dejanjih oblikujejo in vodijo. Sveti Duh pogloblja naše svobodno delovanje in nam omogoča, da ostajamo zvesti njegovim darovom.

Preoblikovanje celotnega življenja po Svetem Duhu, zaradi česar odrešena ljubezen dobiva svojo pristno fiziognomijo, rodi svoje sadove v konkretni življenjski praksi. Po Svetem Duhu postaja naše življenje novo življenje, ki pa nujno prinaša svoje sadove, kot so »ljubezen, veselje, mir, potrpežljivost, blagost, dobrotljivost« (Gal 4, 22). Po Svetem Duhu krščanska oseba še bolj spoznava Božje darove, s katerimi mora v življenju sodelovati in odgovarjati na osebno poklicanost ter usklajevati svoje delovanje z Božjimi zapovedmi.⁶⁹

Vse te kreposti, ob katerih se človek uresničuje kot zrela osebnost, pa človeka gibljejo v smeri zedinjevanja z Bogom, iz katerega so izšle. Kreposti segajo do dna človeške biti, kjer se človek odpira za Boga in Kristusa. In v tem je korenina enotnosti človeškega bitja in doslednosti njegovih moralnih ravnanj. Teh ne morejo spremeniti v njihovi osnovni naravnosti še tako različne okoliščine. To je notranja enotnost, ki jo ustvarja Bog in človeku omogoča krepostna odločanja.⁷⁰ Krepostno življenje kristjana temelji torej v njegovi milostni navezi na Boga, ki mu pa pomeni tudi končni cilj vseh moralnih prizadevanj. »Cilj krepostnega življenja je v tem, da postajamo podobni Bogu« (KKC 1803).

Vsekakor v teološkem in krščanskem kontekstu dobiva krepost drugačno vsebino, nove prvine in nov dinamizem. Krepostna dejanja razodevajo delovanje milosti, ki je dar od zgoraj. Zato v krščanskem kontekstu upravičeno trdimo, da je krepost življenjski in ljubezenski odgovor na dar Božje ljubezni.

V zadnjem času je v moralni teologiji jasneje razložena integracija med vero in krepostmi in predstavljena je povezanost med Božjimi in moralnimi krepostmi. Priznati je sicer treba, da zmeraj ni bilo tako, da so moralne kreposti bile obravnavane ločeno, brez Božjih kreposti. V resnici pa se je ta integracija začela že pri sv. Avguštinu. Tudi sv. Tomaž je govoril, da se glavne kreposti med seboj povezujejo z Božjimi krepostmi.⁷¹ Krščanstvo torej integrira Božje in moralne kreposti. Najprej opravlja tako vlogo med samimi glavnimi in drugimi človeškimi krepostmi, potem med Božjimi in človeškimi in končno med zunanji dejanji in notranjo bitjo v Kristusu. Teološko obravnavanje kreposti nasprotuje vsaki etični avtonomizaciji človeških kreposti. Prvo integracijo je pravzaprav naredil že sv. Pavel v svoji hvalnici ljubezni (prim. 1 Kor 13). Zanj je ljubezen temeljna in integracijska krepost, saj je ta največja in iz nje izvirajo druge kreposti (prim. 1 Kor 13, 4-7). V ljubezni pa ne vidi samo dejavnosti brez tesne zveze z notranjo bitjo, temveč predvsem novo obliko biti človeka, ki ne temelji na njegovih dejanjih, ampak je izraz nezasužene milosti.⁷²

Ob tem se nam še ponuja vprašanje, ali lahko govorimo o specifično krščanskih krepostih. Na vprašanje je treba odgovarjati tako kakor na vprašanje, ali obstaja specifično krščanska morala.

Kot alternativo svetni etiki so cerkveni očetje priporočali »perfectiones spirituales« kot predlog za nov življenjski slog kristjanov. Za redovnike je tako postal značilen slog evangeljskih svetov: uboštvu, čistosti in pokorščine. Sedanji čas

⁶⁹ Prim. B. Häring, n. d., 238-242.

⁷⁰ V. Truhlar, n. d., 265.

⁷¹ T. Akvinski, *Summa Theologica*, I-II, q. 48, a. 1.

⁷² Prim. D. Mieth, n. d., 41.

sicer zahteva oblikovanje in razvijanje drugih kreposti, ki so družbeno pogojene in potrebne. Nikakor pa ne moremo govoriti o specifično krščanskih krepostih.

Krščanskih kreposti ne gre ob naravnih postavljati kot nekakšno alternativo. O njih še ne smemo govoriti, dokler pri tem mislimo na kreposti, ki so značilne za kak stan ali red. Prav tako ni pravilno govoriti, da je kristjan s svojimi krščanskimi krepostmi alternativa tistim ljudem, ki so si pridobili zgolj naravne kreposti. Tako si alternativni kristjan ne bo prizadeval za ponižnost namesto pravičnosti in za ubožstvo namesto zmernosti, pač pa si bo prizadeval za alternativno obliko pravičnosti, ki je več kakor farizejska (prim. Mt 5, 20). Krščanska pravičnost mora biti večja, kot je farizejska. Drugačna mora biti tudi ljubezen; ta se mora nanašati tudi na sovražnike, svoje prijatelje ljubijo tudi cestnarji in pogani (prim. Mt 5, 43-48).

Meister Eckhart odgovarja tistim, ki zagovarjajo dvojnost med vero in naravnimi krepostmi, da je vsaka krepost nekaj enovitega, da pomeni dejansko princip integritete. Dobra volja in jasna odločitev slonita po njegovem na milosti. Zato ni mogoče reči, da je krepostno dejanje le sad človekovega osebnega napora, ampak je tudi delo Božje milosti. V svoji knjigi *Buch der göttlichen Tröstung* pravi, da kreposti v svoji osnovi niso nič drugega kot Bog sam.⁷³ S tem se lahko strinjamo, če misli, da je Bog tisti, ki v kristjanu prebuja in podpira vse dobro v smislu Kristusovih besed: »Brez mene ne morete ničesar storiti« (Mt 15, 5).

KKC dopušča, da si človek lahko z vzgojo, s preišljenimi dejanji in z vztrajnostjo pridobi človeške kreposti, potrebna pa je milost, da jih očisti in dvigne na višjo raven. Krepostni ljudje sodelujejo z Božjo milostjo in z njeno pomočjo lahko pridejo do lahkega izvrševanja dobrih dejanj. To je tembolj potrebno, ker je človeška narava ranjena z grehom in zato ne dosega tega tako lahko in tako čisto, kakor bi sicer, če ne bi grešil. Človek sicer lahko s svojimi naravnimi močmi opravlja nekatera krepostna dejanja, vendar ostajajo zasenčena in omadeževana in niso povsem popolna ne v svojem začetku ne v svojih učinkih. Da bi se lahko to zgodilo, je potrebna milost, ki je dar Kristusovega odrešilnega dela. Ta je tudi potrebna zato, da bomo lahko vztrajali v krepostnem življenju. Katekizem nas poziva, naj vedno prosimo za milost in moč, »se zatekamo k zakramentom in sodelujemo s Svetim Duhom, da bomo ljubili dobro in se varovali hudega« (KKC 1811).

Krepost kot moralna resničnost se zmeraj uveljavlja v kontekstu krščanstva, v katerem kristjani živimo, dobivamo navdihe in spodbude in kjer se moramo držati Božjih zapovedi. Kreposten kristjan je postavljen v okvir skupnosti Božjega ljudstva. Za to občestvo je značilno, da v njem živi Kristus in ga navdihuje Sveti Duh. V tem občestvu človek ni več sam, po svojem krščanskem bistvu je odprt za skupnost, ki živi in pogloblja Božje kraljestvo med nami. Srčika življenja te skupnosti je dinamizem, ki ga povzroča in podpira Bog. V krščanskem občestvu je nastopilo novo počelo moralnega delovanja zaradi priključitve Božjemu ljudstvu in to počelo je Kristus. Tako se tudi krepostni organizem krepi in ohranja iz organizma Kristusovega skrivnostnega telesa Cerkve.

Sleherni človek v svojem moralnem delovanju prej ali slej odkrije neko težnjo po neskončnosti, ki pa se lahko konča v beganju od predmeta do predmeta in se lahko sprevrže v razbrzdanost, kopičenje imetja ali pa v demagogijo različ-

⁷³ Prim. Meister Eckhart, *Buch der göttlichen Tröstung*, Köln 1313, 90-110.

ne vrste. Kdor pa se približa krščanski neskončnosti, bo mogel ustvariti osebno, družbeno in duhovno harmonijo. In tukaj se potem začne moralnost, ki je krščanska in socialna, ki pomeni vzajemnost v polnem pomenu besede. Kako je razmišljal o tej vzajemnosti v nadnaravnem svetu Urs von Balthasar, je lepo pojasnil Anton Štrukelj. Poudarja, da je v vsaki osebni izkušnji obdarjenosti z milostjo vedno dan tudi »socialni vidik, to je naročila Cerкви in svetu... Človek moli, tudi žrtvuje in ve: molitev in žrtev bosta prišla prav dušam kjerkoli in kadarkoli«. ⁷⁴

Krščanski okvir za krepost ustvarja svojstveni status, ki pa zahteva, da se tudi sistem kreposti drugače oblikuje kakor v poganski etiki. Zaradi tega cerkvenostnega organizma so tudi posamične kreposti drugače poudarjene in uresničene. V tem občestvu, ki ga poživlja Sveti Duh, je mogoče uresničiti tudi tiste kreposti, ki jih sicer ne bi bilo mogoče. Prespektiva Kristusovega križa in vstajenja odkriva in utemeljuje kreposti, ki se zdijo duhu tega sveta nesmiselne. Zaradi vključenosti v krščansko skupnost si bo kreposten človek prizadeval za tisto osebno držo, ki ga bo delala odgovornega tudi za tipične vrednote Božjega kraljestva. Znotraj krščanske skupnosti kreposti kot so zvestoba, hvaležnost, iznajdljivost, solidarnost, odgovornost, pravičnost, dobivajo tudi zunanje spodbude ob pričevanjih kristjanov. Vsakokratna udeležba pri nedeljski maši gotovo v srcu prebujajo in utrjuje spravljenost s sočlovekom in Bogom. V občestvu prejemamo jasno luč za spoznanje pravih moralnih kriterijev, hkrati pa se počutimo potrjene v tistih moralnih dejanjih, ki so skrita v Bogu (prim. Kol 3,3), pa so vendar potrebna in koristna za skupno življenje.

Kristusova novost, zaradi katere kristjan postane in živi kot novi človek, mu omogoča vstop v Božje kraljestvo. V tem bo lahko najpopolneje živel Božji dar, ko se sam Bog daje človeku. S pravim moralnim življenjem postaja kristjan vrnjeni dar Boga v Kristusu. Logika Božjega darovanja človeku tako postaja logika njegovega darovanja Bogu.

Moralna vrednost kristjanovega življenja se meri po hoji za Kristusom, po življenju iz njega in zanj znotraj Božjega kraljestva. V hoji za Kristusom in v življenju z njim je specifično jedro moralnega življenja kristjana. Biti vreden kot kristjan pomeni nekaj drugega in veliko več kakor biti vreden kot občan ali zastopnik kakšnega poklica. Vrednotenje krščanskega življenja se ne more nasloniti na tisto, kar nam lahko posredujejo pozitivne znanosti o človeku. Zadnje ocene o dejanski človekovi notranji vrednosti ne more dati niti teologija. Ne smemo pozabiti, da ob takem vrednotenju naletimo na skrivnost, ki je značilna za razmerje med človekom in Bogom, ki je očem nevidna. Vera nas zavezuje, da se polni vere in zaupanja predamo v to skrivnostno razmerje z Bogom. Nikakor in za nikogar pa ne pomeni omejitve in zmanjševanje možnosti, temveč obratno, odpira mu nove možnosti, ki jih bomo v celoti razumeli in uresničili šele v večnosti. Vendar se samo na tej relaciji človek lahko optimalno uresniči. ⁷⁵

Krščanski kontekst omogoča integracijo pridobljenih in prirojenih kreposti, pomeni pa tudi novi temelj krepostnih dejanj, novo moč in perspektivo za moralno odločanje, predstavlja tudi nov kriterij sistematizacije kreposti, hkrati pa pospešuje in uokvirja konkretizacijo odrešenjskega dela v vsakdanjem življenju.

⁷⁴ A. Štrukelj, *Življenje iz polnosti vere*, Ljubljana 1981, 240.

⁷⁵ Prim. I. Fuček, n. d., 149-151.

Glede na zastavljeni cilj naše razprave mirne duše lahko rečemo, da dobiva v krščanskem kontekstu krepostno življenje nove družbene razsežnosti in motive. Še več, s tem, ko se človek vključi v skrivnostno Kristusovo telo, njegova morala po svojem bistvu ne sme več biti individualna in zasebna, temveč je v svojem izvoru in ciljnih zmeraj družbena. Odrešenjsko dogajanje v Cerkvi je edini pravi temelj in razlog družbene naravnosti našega moralnega delovanja in vseh kreposti – tako moralnih kakor Božjih – po izvirnem grehu, ko je bila prava človekova naravnost porušena. Prav zato ne moremo z nazivom moralne kreposti označevati samo tistih kreposti, ki so samo naravne. Po krstu je vse moralno delovanje kristjana dobilo nadnaravno in krščansko razsežnost. V njem je postavljen nov ontični temelj, ki za vsakega kristjana pomeni etični imperativ. S tem ko kristjan postane »nova stvar«, je poklican in usposobljen za novi naravni in nadnaravni dinamizem krepostnega delovanja.

3. Krepostnost gradi človeka in družbo

Prava moralnost skuša razumeti in pomagati konkretnemu življenju. Človeka želi pripeljati k čim večji resničnosti njegove biti. Želi ga naučiti, kako delovati, vendar ne zanemarja njegovega bivanja. Zaveda se tega, kar je zapisal Lao Tse: »Pot delovanja je pot bivanja.« Izpolnjuje to, kar je zapisal Meister Eckhart: »Ljudje ne bi smeli misliti toliko o tem, kar morajo storiti, kot o tem, kar so.« Gre za človekovo bivanjsko resnico. Prava resničnost pa se ne pričinja pri teorijah niti ne pomeni čudovitih idej in ideologij, ampak stoji in pade s človekom, družino in narodom. Vse, kar človeka usmerja od realnosti, ga vodi proč od življenja. Te realnosti življenja pa ne sme zaobiti nobena moralna teorija, temveč se mora sleherna etika spoprijeti s konkretnim človekom in konkretnim življenjem. Vsak moralni nauk skuša človeka usposobiti za vsakdanje naloge in preizkušnje. V človeku oblikuje moralne drže za to, da bo mogel z lahkoto odgovarjati na vsakokratni klic življenja in Boga. Kreposti, ki so posledice moralnega prizadevanja in Božjih milosti, ne morejo ostati lepe teorije, temveč predstavljajo človekovo stvarnost, ki jo živi v odnosu do sebe in Boga.

a) Krepost izpopolnjuje osebo

Govorili so in še govorijo, da imamo individualne in družbene kreposti; prve naj bi bile namenjene le posamezniku, druge pa so namenjene družbi. Na takšno razlikovanje kreposti so precej vplivali različni filozofski tokovi. V novejšem času mnogi raje govorijo o socialnih krepostih, ob tem pa pozabljajo na tako imenovane individualne kreposti. Mogoče je tudi tako razmišljati, vendar se zdi, da bo treba za takšna razlikovanja oblikovati drugačna izhodišča. Če bi lahko razlikovali dejanja, ki so tipično individualnega značaja, od dejanj, ki so zgolj socialno vredna, potem bi smeli govoriti o tako imenovanih individualnih in socialnih krepostih. Novejša antropologija je tako razlikovanje prerasla. »Danes pomeni socialni vidik integrirajočo sestavino moralnega dejanja,« pravi D. Mieth.⁷⁶ Vsako moralno dejanje zrcali družbene potrebe, hkrati pa je družbeno omejeno. Družbeno okolje lahko osebno moralno odločitev spodbuja, lah-

⁷⁶ D. Mieth, n. d., 73.

ko pa jo preprečuje. Zato v življenju ni mogoče deliti individualnih od družbenih kreposti, ampak lahko s takim poimenovanjem poudarjamo le različne vidike in učinke krepostnega delovanja.

Kakor je celotno človekovo življenje vrženo v razpetost med individualnostjo in družbenostjo, tako je tudi krepostnost v dialektičnem odnosu med osebo in družbo. »Uspešne družbenosti ne more biti brez posrečujoče se identitete«. ⁷⁷ Druga drugo pogojujeta. Nikakor si ne moremo zamisliti nobene kreposti, ki ne bi pospeševala človekove integracije. Vsaka krepost pomeni dejansko najpopolnejšo integracijo človeške osebe.

Prizadevanje za pridobivanje kreposti predstavlja vzgojni proces, v katerega je vključeno življenje človeka kot celote. In ta proces se človeku javlja kot moralna naloga. Samoodločanje iz svobode, ki se razodeva v posameznih moralnih dejanjih, končno zadeva človeka kot celoto oziroma celoto njegovega življenja. Zato pri teh odločitvah ne gre samo za »ravnati dobro«, ampak tudi za »sam postajati dober«. ⁷⁸ K. Rahner je glede tega tako zapisal: »V svobodi gre zmeraj za človeka kot takega in celega. Objekt svobode v njenem prvotnem smislu je subjekt sam in vsi obravnavani predmeti neposrednega izkustva so predmeti svobode samo toliko, kolikor posredujejo končen in prostorsko časovno določen subjekt. Tam, kjer je svoboda prav razumljena, ne gre za zmožnost to ali ono narediti, ampak za zmožnost se o sebi prav odločiti in zase prav storiti«. ⁷⁹

Pridobivanje kreposti znotraj moralno-vzgojnega procesa pomeni izpopolnitev človeka znotraj njegovega svobodnega odločanja za moralne vrednote in obveznosti. Tako lahko rečemo v smislu K. Rahnerja, da posamezna moralna dejanja bistveno prispevajo in zrcalijo življenje človeka kot takega. Kreposti pomenijo bistvene sestavine izgradnje človeške osebe. Po njih se uresničuje človekov moralni jaz. S tem, ko si pridobiva moralne kreposti, postaja bolj in bolj človeška osebnost. Moralna samouresničitev je proces moralnih vidikov. Ta ne more biti enorazsežen, ampak zajema človeka v vseh njegovih bistvenih razsežnostih. Čim več moralnih kreposti si človek pridobi, tembolj je sposoben delovati v skladu s svojim človeškim dostojanstvom. Sv. Tomaž pravi, da je krepost tista moralna drža, ki človeka izpopolni za dobra dela. ⁸⁰ Tukaj gre predvsem za notranje oblikovanje človeške osebe, kjer se človek uresniči kot človek. Moralna »vzgoja, če jo pojmuje kot samouresničenje, pomeni uresničenje notranjega reda človeka«, pravi Pieper. ⁸¹ V človeku je red, ki ga na poseben način ohranjajo krepostne drže, ki se morajo ravnati po njem, kakor je že ugotovljeno v prejšnjem delu razprave. V tem procesu moralnega prizadevanja človek postaja to, kar mora biti po svojem bistvu. Samo v tem prizadevanju se človek lahko identificira kot moralno bitje.

Kreposten človek usklajuje vsa svoja odločanja z Božjimi zapovedmi, nanje je v polni meri pozoren, za svoje odločitve odkriva pristne motive in ves čas je pripravljen delati dobro. Tako v njegovi notranjosti izginja sleherni zavirajoči dejavnik. Svobodna volja je prosta za pozitivne odločitve. »Moralne norme, ki jih odkriva človeška pamet, ustrezajo optimumu osebnega uresničenja«. ⁸² Posa-

⁷⁷ D. Mieth, n. d., 73.

⁷⁸ A. Anzenbacher, *Was ist Ethik? Eine fundamentalische Skizze*, Düsseldorf 1987, 75.

⁷⁹ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg-Basel-Wien 1976, 49.

⁸⁰ T. Akvinski, *Summa theologiae*, I-II, q. 58, a. 4.

⁸¹ J. Pieper, n. d., 19.

⁸² P. Schmitz, n. d., 130.

mezna krepostna dejanja razodevajo optimalno mero človekovega uresničenja, saj taka dejanja zajamejo človeka v celoti, aktivirajo vse njegove zmožnosti.

Dobro hoteti, dobro ljubiti, želeti dobro, tudi uresničiti so zadeva celotne osebe. Krepostna oseba se ne bo ustavila na sredi poti zaradi ovir, na katere nalleti, ampak se bo v svoji stiski obračala za pomoč k Bogu. Značilno za krepostno delovanje je prav v tem, da v konkretni situaciji sledi dobremu, kolikor ima za to možnosti in kakor zahtevajo posebne prilagoditve. V vsaki življenjski situaciji se zrcali človekova krepostna drža. V takem krepostnem ravnanju prihajajo do izraza posebne človekove sposobnosti. Krepostnost je sposobna, da v človeku poseda in harmonizira različne talente. Nobeden od njih ne sme ostati zanemarjen in neuresničen. Tukaj se pač mora uresničiti ves človek.

In prav zaradi tega lahko govorimo o krepostnem dinamizmu, ki zedinja vse človeške prvine in plasti. Ta dinamizem deluje v človeku kot centripetalna sila za vse še tako različne prvine in moči. Nasprotuje vsaki razpršenosti in neusklajenosti posamičnih človekovih dejanj in zmožnosti. Dovolj je močan, da more ozdravljati in krepiti, kar je bilo z grehom prizadeto in ranjeno. Človek se obrača tudi k Bogu in z njim vzpostavlja nova razmerja, v moči katerih je sposoben svojo krepostnost uresničevati globlje, popolneje in večrazsežno. Zaradi tesne navezave z Bogom se bo kreposten kristjan krepil z upanjem v Boga.

Krepostna naravnost je tudi tista pot, po kateri prihajamo do jasnejšega spoznanja in zanesljivega razlikovanje med dobrim in slabim. Le kreposten človek ima čisto srce, da lahko vidi. »Dejansko je h Gospodu in k ljubezni do dobrega obrnjeno 'srce' vir resničnih sodb vesti. Kajti da 'boste lahko razpoznavali, kaj hoče Bog, kaj je dobro, njemu všečno in popolno' (Rim 12, 2), za to je sicer potrebno poznavanje Božje postave na splošno; toda to še ni dovolj: neobhodno potrebna je neke vrste 'konaturalnost' med človekom in resničnim dobrim. Takšna konaturalnost se zakoreninja in razvija v krepostnih naravnostih človeka samega: v razumnosti in drugih glavnih krepostih, še prej pa v Božjih krepostih vere, upanja in ljubezni.«⁸³ Krepostne drže človeku odprejo pogled za pravilno moralno vrednotenje. Vsaka moralna ocena postane odsev notranjosti, ki jo oblikujejo kreposti.

Kreposten človek postane močnejši za izvrševanje moralnih dejanj. Kdor se začne truditi za krepostno življenje, bo prej ali slej spoznal, da nosi v sebi veliko več energije, kakor se mu je zdelo na začetku poti. Krepostni dinamizmi mu postanejo viri nove energije na moralni poti. Ponižen človek bo v sebi odkrival zmeraj več moči za ponižno služenje človeku in Bogu. Vsaka dosežena stopnja kreposti pomeni nov vir moralne energije. Krepostna moč bo človeku pomagala, da bo ohranjal ravnotežje med posameznimi naravnimi dinamizmi, med duhovnimi in telesnimi nagnjenji. Kreposten človek je odločen človek, zmožen temeljitega dela in vzgoje. Vse zunanje spremembe in izkustva bo znal suvereno integrirati v svojo osebnost. Znal bo ohranjati svojo identiteto, vendar se bo dovolj odpiral za skupnost. Krepostnost ni popustljivost in brezkrvnost, temveč se kaže predvsem v odločnosti, ki je izraz notranje sile, brez katere ni spreobrnjenja in notranje preнове. Brez te odločnosti pa se tudi na zunaj ne more kaj bistvenega spremeniti. Odločnost bo tem večja, čimbolj bo človek osebno prežet z moralnimi vrednotami.

⁸³ Janez Pavel II., n. d., 64.

Živeti in delovati krepostno pomeni torej najboljšo uresničitev človeške osebe. Ni se treba bati, da bi bila zaradi krepostnosti človeška morala individualizirana, kajti ta pomeni samo najboljšo personalizacija njegove biti.

b) Krepost gradi družbo

Četudi krepost ni zmeraj vidna (prim. Kol 3, 3), je pa zmeraj odprta in učinkovita za sočloveka in družbo. Kakor je človeška oseba po svoji naravi družbena, tako so družbene tudi vse njene moralne kreposti.

Spričo hudih socialnih in ekonomskih stisk ter najrazličnejših krivic in korupcij na vseh področjih postaja potreba po radikalni in družbeni prenovi vse večja. Samo taka moralna prenova bo sposobna zagotoviti kreposti, kot so pravičnost, solidarnost, poštenost itd. Tako razmišlja sedanji papež v okrožnici *Sijaj resnice* (98). O potrebi po krepostnem življenju razmišlja že v okrožnici *O skrbi za socialno vprašanje* (36-38).

Prav gotovo je najboljša pot do prenove človeške družbe človekova osebna krepostnost. »Upravičeno smemo dvomiti, da bi bilo mogoče uravnovešeno družbeno življenje v kakršnem koli sistemu, če posamezniki ne spoštujejo nramnega reda in ne čutijo drug do drugega moralne odgovornosti.«⁸⁴ Na drugi strani pa moramo vedeti, da nikdar ni samo zasebnih krivic in da je tudi vsaka pravičnost družbena pravičnost. Izgradnja celovite človeške osebnosti se uveljavlja na vseh področjih: telesnem, psihičnem, intelektualnem in duhovnem. Toda ta osebnost je zmeraj članica človeške družbe. Sama zase ne more živeti in se razvijati. To pomeni, da se človek ne more razviti v vseh svojih smereh, če ne uveljavlja tudi svoje družbene vloge. Tudi v tej smeri je njegova izpolnitev. Kot osebnost se mora uveljavljati na družbeni ravni. Vsako prizadevanje za osebno rast brez odprtosti za družbo je nesmiselno in neodmevno. Zavzemanje za družbo brez krepostne naravnosti pa je samo velika sleparija, ki morda mami, toda ne prinaša nič resnično novega in spodbudnega. Vsako ukvarjanje samo s sabo človeka frustrira in zapira pred drugim, kar pa ga prej ali slej zapre v svoj ego. Že Meister Eckhart je menil, da človekova naloga ni v tem, da se umika v atmosfero duhovnega, oddaljuje od sveta, ampak aktivno živi, da čimveč prispeva duhovni popolnosti družbe.⁸⁵ Krepost nas odpira za čutenje in sobivanje z drugimi. Ne dopušča nam nobene izolacije, temveč nas preprosto spodbuja, da delimo, trpimo, se veselimo in živimo z drugimi. V vsakdanjem življenju kreposten človek ne more ostajati ločen od družbe. Če raste in pada po človeku, potem raste in pada kot moralni subjekt.

Krepost je vedno učinkovita v svojem življenjskem okolju, četudi ni zmeraj takoj vidna. Če je mati ponižna, bodo to njeno krepost najprej čutili njeni najbližji v družini. Če pa kdo ni pravičen v svoji družini, ne more veljati za pravičnega človeka v smislu kreposti, četudi je v službi skrajno občutljiv za krivico. Kdor je pravičen, mora takšen biti vsepovsod.

Seveda pa krepostnost ne naleti zmeraj na ugoden odmev. Imamo ljudi, ki jim kreposti nič ne pomenijo, zato jih ne opazijo in krepostnega človeka ne znajo prav ovrednotiti. Socialna vrednost sleherne kreposti ni odvisna od priznanja

⁸⁴ M. Kremžar, n. d., 66.

⁸⁵ Prim. E. Fromm, n. d., 184.

drugih. Tudi tiste kreposti, ki jih drugi ne znajo ali nočejo prav oceniti, so lahko družbeno zelo koristne in pomembne.

Kreposti ne poznajo v svojem obsegu nobene izjeme. Kdor ljubi, mora ljubiti vse. Krepost ljubezni se mora nanašati na tujce in sovražnike (prim. Mt 5, 44). Takšna ljubezen spodbuja ustvarjanje pogojev za normalno življenje vseh članov v družini ali drugi skupnosti. Ob krepostnem človeku dobivajo vsi člani dovolj moči in volje, da se tudi sami odločijo za krepostno življenje, če le niso povsem negativno in destruktivno naravnani. Zaradi krepostnosti bodo člani skupnosti odstranjevali tiste, ki motijo sožitje in mir. Tako se po krepostnosti proces personalizacije spreminja v socialno komunikacijo govorjenja in življenja.

Krepost kot resničnost je zmeraj osebno in družbeno vprašanje. Krepostna oseba je usposobljena tudi za komunikacijo v skupnosti. Po njej vzpostavlja pristne odnose in slehernemu omogoča odgovorno in ustvarjalno delovanje. Osebna krepostna zavzetost je zmeraj odprta za skupnost in jo bo spodbujala, da bo živela v smislu ljubezni, pravičnosti in miru. To pa zato, ker so krepostne osebe vedno budne v presojanju avtentičnih izrazov pravičnega in moralnega življenja.⁸⁶

c) Krepostnost in institucija

Krepostnega človeka danes najbolj potrebujeta narava in okolje. Čedalje več ekologov v svetu je prepričanih, da je pot do rešitve ekološke krize človekova krepostnost. Mnogi sodobni ekologi se odločno bojujejo proti posledicam, medtem ko so večkrat slepi za globoke razloge. Cena, ki bi jo moralo človeštvo zastaviti za rešitev narave, je v bistvu moralna. Človek mora postati nosilec mnogih krepostnih drž, od modrosti do zmernosti itd. Človeku je potrebna temeljita moralna prenova.

Krepostna drža je zelo pomembna tudi za obstoj naroda. Človek, ki ljubi sebe, mora ljubiti tudi drugega. Mora se odpirati za družbene vrednote. Za oblikovanje in ohranjanje majhnega naroda, kakor je slovenski, je izrednega pomena njegova moralna moč, ki se razodeva v uresničevanju moralnih kreposti. Za narod je življenjskega pomena, da daje kreposti pravi pomen. Obstoj in preživetje naroda zahtevata od posameznikov in skupnosti zadostno mero ponižnosti, vztrajnosti, odločnosti, zmernosti, pravičnosti in odgovornosti. V tem trenutku je slovenskemu narodu zelo potrebna solidarnost in pravičnost. Napuh in razsipnost narod uničujeta. Brez krepostnih ljudi ni krepkega ljudstva.⁸⁷

Vsaka krepost postavlja človeka tudi v neko razmerje z institucijo. Moralna zavest ne more spregledovati pomena družbenih skupnosti pa naj bodo te cerkvene ali civilne. Človek namreč sodi k neki organizirani družbi in je vključen v njene ustanove. Njegova moralna veličina se mora uveljavljati tudi na tej ravni. Vendar je zelo nevarno, da zavzame ustanova prednostno mesto. Ob tem ne smemo pozabiti osnovnega načela krščanskega družbenega nauka, da so ustanove za osebo in ne obratno. Ustanove morajo predstavljati okvir za osebni razvoj človeka.⁸⁸ Zato moramo biti do njih dovolj kritični in se spraševati, ali pospešu-

⁸⁶ Prim. D. Mongillo, n. d., 1467-1469.

⁸⁷ Prim. M. Kremžar, n. d., 118-120.

⁸⁸ Prim. D. Mieth, n. d., 67-71.

jejo ali zavirajo razvoj človeške osebnosti, ali podpirajo njegovo moralno zavest ali pa jo hromijo.

Lahko se zgodi, da institucija podpira le tiste kreposti, ki služijo njenim interesom. Le-ta se mora zavedati, da ni ona zadnji kriterij moralnosti, ampak človeška oseba. Svoje moralno spodbujanje bo usklajevala z objektivnimi moralnimi vrednotami, ki temeljijo na moralnem redu. Institucija mora dovoljevati razvoj in vzgojo moralnih kreposti; tudi sama mora biti odprta za vpliv, ki prihaja od krepostnih ljudi. Če pa so institucije totalitaristično usmerjene, potem posamezniki v njih zelo težko zaživijo in se razvijejo kot moralno zrele osebnosti. Po drugi strani pa nobena skupnost ne more biti pravična in dobra, če v sebi ne dopušča dovolj prostora za take ljudi, jih ne sprejema in ne potrjuje, ne priznava tako ali drugače pravičnih in moralno zrelih ljudi. To je dokaz moralno praznih voditeljev tiste družbe in značilnost diktatorjev. Pregarjanje krepostnih ljudi je znamenje moralno šibke družbe. To pa se je dogajalo v družbah, kjer morala in svetost nista imeli svojega pravega mesta.

Sklep

Imamo vtis, da je danes govoriti o krepostih dokaj nemoderno in nič senzacionalno. Laže je govoriti in pisati o tistem, kar je lepo za pogled in prijetno za posluš. To ni novica niti obvestilo, ampak refleksija o tistem, kar naj bi človek bil, to je soočenje z resnico, ki morda utruja, pa tudi vznemirja. Razmišljanje o krepostih je zelo staro, o njih so premišljevali in pisali že grški filozofi. Tudi danes je treba človeka ozaveščati o potrebnosti in vsebini posameznih kreposti; tudi če zveni beseda krepost slovenskemu človeku nekam arhaično.

Neučinkovito je govoriti o tem, kako je padla morala slovenskega človeka. Zgražanja nad to moralno bedo je kar dovolj, premalo je le volje za spreobrnjenje nas vseh. Ugotavljati in priznavati destruktivni proces, ki je zajel tkivo slovenskega naroda, družine in človeka, je sicer treba. V tem narodu pa je treba odkriti in pokazati tudi moralni duhovni potencial, ki ga kljub veliki moralni sprevrženosti nosi vsak posameznik na dnu svojega srca. Izhodišče tudi našega razmišljanje je dejstvo, da je vendar človek boljši, kakor se kaže, da vsak želi biti dober, tudi kreposten, čeprav si ne želi take oznake.

Morala naroda se razkraja, ker je razkroj zajel osebno jedro vsakega posameznika. Vzdihujemo po pravičnem, solidarnem, poštenem in dobrem narodu, toda ne pozabimo, da narod ne bo postal takšen, dokler med nami ne bo poštenih, pravičnih, solidarnih in dobrih posameznikov. Kakor je že zapisano, socialne in ekonomske krivičnosti in druge korupcije, ki so zajele cele narode, ne bo mogoče premagati brez radikalne osebne in družbene prenove in ta prenova mora biti predvsem moralnega značaja. To bodo lahko izvedli samo posamezniki, ki bodo hoteli in mogli biti pravični, solidarni, pošteni in resnicoljubni, tisti posamezniki, ki se bodo trudili za krepostnost. Premalo je zahtevati kreposti od drugih, če si hkrati sami ne pridobivamo krepostnih drž, ki bodo pogojevala taka dejanja. Prenova naroda se pričinja pri konkretnem človeku in v konkretni družini.

V razpravi smo ugotavljali, da je krepost moralna kvaliteta človeške osebe, vendar se nobena krepost ne more zapreti v kamrico človeškega srca. Vsaka krepost, četudi izgleda še tako individualna, se po svoji naravi odpira za dejav-

nost v smeri sočloveka in družbe. Uresničevanje krepostnega zadržanja ima zmeraj tudi družbeno razsežnost. Krepostna dejanja so konkretizacija človeške morale. Krepost pa ni samo v službi izgradnje človeške osebe, ampak utemeljuje in oblikuje družbeno življenje. Poudarjamo, da krepost ni samo dolžnost, ampak osebna zmožnost, da se lahko odločamo in izvršujemo moralno dobra dejanja.

Danes moramo poudarjati, da krepost ni samo delovanje, ampak trajna notranja drža človeške osebe, ki je sad podarjenosti in usedlina neke pozitivne moralne prakse. Tega se ne da naučiti niti privaditi. To je prej umetnost kakor trening moralnega delovanja.

Sprejemanje in uresničevanje tega krepostnega daru naredi človeško življenje ustvarjalno in srečno. Kreposten človek se zaveda in izkuša, da je v svoji notranjosti enovit in harmoničen in kot tak tudi deluje. V življenju se izraža spontano in svobodno v smeri resnice in pravice, v svoji individualnosti in socialnosti, v svoji primarni istovetnosti kot človek in kristjan. Takšen postaja narod, če ima krepostne ljudi. Torej moramo tem kvaliteta vrniti znotraj moralne zavesti tisti prostor in pomen, ki jim gre.

Povzetek: Karel Bedernjak, Človekova krepost med osebo in družbo

Razprava poskuša odgovoriti na dilemo, ki jo nakazuje že naslov, ali je krepost osebna ali družbena resničnost. Pojmovanje kreposti je odvisno od celotnega filozofskega in teološkega pogleda na človeka. Razmišljanje je postavljeno v naš čas in slovenski prostor, za katerega je značilna moralna praznina in etični relativizem. V prvem delu razprave je podan kratek zgodovinski prikaz, kaj so v preteklosti pod pojmom krepost razumeli: ali osebno ali družbeno dano. V naslednjem poglavju je predstavljena sama vsebina pojma kreposti. Odgovorili smo na vprašanje, kdo je in kakšna je krepostna oseba, motrili smo objekt krepostne naravnosti in končno smo morali reči, kaj pomeni krepost sama v sebi. Po svoji naravi pomeni naravnost na moralno dobra dejanja. Le-ta pa ni samo sad človekovih moralnih naporov, ampak tudi Božje milosti. V zadnjem poglavju smo ugotavljali, da je krepost potrebna tako za osebno izgradnjo kakor za prenovo družbe. Krepostno delovanje pomeni konkretizacijo človekove morale v zgodovinsko prostorski situaciji. Po takšnem življenju kristjana pa se razodeva in uresničuje odrešitveno delo Jezusa Kristusa.

Summary: Karel Bedernjak, Human Virtue between Person and Society

The treatise tries to give an answer to the question whether virtue is a personal or a social reality. The concept of virtue depends on the whole philosophical and theological view of man. The reflection is set in the present time and in the area of Slovenia, which is characterized by moral emptiness and ethical relativism. The first chapter gives a short historical review of the understanding of the concept of virtue either as a personal or a social fact. The second chapter presents the contents of the term virtue, the subject of virtue and the object of its direction as well as the meaning of virtue in itself. In itself, virtue means decision, direction towards morally good acts. And the latter are not only a result of moral effort but also of Divine Grace. The last chapter shows that virtue is necessary for personal improvement as well as for a renewal of the society. Acting virtuously represents a concretisation of human morality in a definite historical situation. By such Christian life Christ's redemption is revealed and fulfilled.

Avguštin Lah

Ljubezen, izvorna resnica družine

Že dolgo in ne brez vzroka se govori, da je družina v krizi. Ta kriza družine ima več vzrokov. Osnove ima gotovo v spremenjenem pojmovanju človeka. Od racionalizma in pojava moderne znanosti in tehnike dalje je zahodna civilizacija in z njo nekoč tako imenovana krščanska kultura doživljala globoke notranje in zunanje preobrazbe. Industrijska civilizacija je prinesla tehničarstvo življenja, s tem pa kljub združevanju ljudi v delovnih procesih individualizacijo in intimizacijo osebnega in skupnega življenja. Osebnostno življenje je postajalo vse bolj zasebno. Poudarjena javnost pri delu je na drugi strani vodila v poudarjeno zasebnost. Ker je industrijski proces postal monoton, enoličen, utrujajoč, kot je pač tekoč trak, je človek v osebnem in zasebnem, intimnem življenju iskal pestrost. Življenje ljudi je postalo vse bolj pestro, pluralno. Temeljna življenjska skupnost družina, kot prostor osebnosti, zasebnosti in intimnosti, je postala nestabilna in dobivala je različne oblike.¹ K spreminjanju življenjskih oblik (družine) je pripeljala tudi gibljivost (mobilnost), tako lokalna mobilnost, ki jo omogočajo moderna prometna sredstva, kakor mobilnost v poklicu, ki jo zahteva sodobni način življenja. Z mobilnostjo na obeh področjih se je sprožil plaz menjav tudi na področju življenja družine. Kljub temeljni zahtevi človeškega bitja po notranji osebni trdnosti in gotovosti, zavarovanosti in udomačenosti v skupnosti, občestvu, se moderni človek doživlja kot nestabilen, negotov, izpostavljen neštetim nevarnostim in nikjer doma.²

Vse to je pustilo posledice na psihološko duhovni in osebnostno нравni ravni. Človek sodobne civilizacije se najprej zaveda svoje moči. Zmore spreminjati obličje zemlje (do neke mere), hoče tudi usmerjati tok svojega osebnega življenja, zato se čuti sam svoj izključni stvarnik in uravnavalec (moderator) življenja. Ima močno osebno zavest, ki mu daje občutek o lastni svobodnosti in često samozadostnosti, zato se čuti neodvisnega od narave, ekonomsko neodvisen od drugih oseb in od družbe (in se celo sklicuje na svojo pravico do socialne podpore). V evforični neodvisnosti in svobodnosti pogosto prezre in pozabi na svojo odgovornost do sveta, drugih oseb in skupnosti. Zaradi naglega menjavanja in spreminjanja vsega, kar se proizvede in dogaja, ima občutek, da ni nič trajno, nič večno, nič dokončno, zato je treba tej minljivosti in spremenljivosti čim več vzeti, čim več užiti, da bi se vsaj tako nekako zaustavila. Minljivost in spre-

¹ Prim. H. G. Gruber, *Christliche Ehe in moderner Gesellschaft*, Freiburg i. Br. 1994, 149.

² Prim. A. Trstenjak, *V znamenju človeka*, Celovec 1973, 11-15.

menljivost jemljeta tudi vrednost vsemu. Za sodobnega človeka izgubljajo stvari svojo trajno vrednost, razen trenutne, kolikor daje užitek. Ker pa nima nič trajne, prave vrednosti, vrednosti v samem sebi je tudi človek sam nima. Kljub moči in samozavestni svobodnosti, človek sam sebe ne ceni, ne vrednoti. Posledično pa seveda tudi drugi človek nima vrednosti, ni vrednota sam v sebi. V spremenljivosti in minljivosti vsega in zavesti osebne svobodnosti spreminja svoje odločitve in menjava ne le delo in poklic, ampak tudi prijatelje in najbolj intimne sopotnike (družinske člane). V tem je njegova nemoč.

Vsi ti pojavi so vzrok in često tudi posledica tega, kar cerkveni dokumenti imenujejo egoizem, individualizem, subjektivizem, utilitarizem, zakonska nezvestoba, tako imenovana svobodna ljubezen, nespoštovanje življenja, manipulacija spolnosti in človekovega telesa sploh, zloraba družinskih članov, posebno žena in otrok (prim. FC 6; PD 7; 13; 19).

Poslanstvo Cerkev in naloga teologije je, da odkriva v razodetju in svojem izročilu tiste splošne resnice, spodbude, zakonitosti, predloge, okvirje in vrednote, ki bodo pomagali človeku v tej in takšni kulturi in civilizaciji »uresničiti samega sebe v skladu s svojo izvorno resnico« (*Familiaris consortio* 8, odslej: FC). Ta uresničitev se nanaša tako na človeka kot osebo kakor na skupnosti, od katerih je družina prva in temeljna.

Z družino se v tem stoletju ukvarja več dokumentov cerkvenega učiteljstva (npr. *Divini illius Magistri* (1930), *Casti Connubii* (1951), *Mati in učiteljica* (1961), *Cerkev v sedanjem svetu* (1961), členi 47-52, *Humanae vitae* (1968), *Familiaris consortio* (1981), Apostolsko pismo o dostojanstvu žene (1989), Pismo družinam 1994), ki vse bolj spoznava, da je prioritarna pastoralna skrb Cerkev na koncu dvajsetega stoletja prav družina kot »najdragocenejša dobrina človeštva« (FC 1).

Prav družini kot osnovni celici človeške družbe in »domači cerkvi« je posvečeno letošnje leto. Zato bomo v sestavku izpostavili antropološki, trinitarčni in eklesialno odrešenjski vidik družine, kakor ga najdemo v najnovjših dokumentih cerkvenega učiteljstva. Pri tem bo prvenstveni poudarek na občestvu zakona, da bi potem v Jezusovi »novi zapovedi« našli vodilo vsem odnosom v družini.

Antropološke osnove družine

Izhodišče katoliškega pojmovanja družine je teologija stvarjenja, kakor jo razberemo iz prvih strani SP, v prvi vrsti iz stvarjenja človeka. Iz teologije stvarjenja človeka izvemo, kaj je človek, in okvirno tudi, kako naj bo. Gre za tako imenovani »Božji načrt« (Pismo družinam 46, odslej PD) s človekom, s tem pa za družino v Božjem načrtu (FC, naslov drugega poglavja). Troje spoznanj je odločilnih: a) človek je ustvarjen kot oseba, b) kot oseba je enota duha in telesa, c) kot oseba moškega in ženske je ustvarjen iz ljubezni za ljubezen.

a) Vsak človek oseba enakega dostojanstva

Človek je oseba, ker je ustvarjen po Božji podobi in sličnosti (1 Mz 1, 26). Je edino bitje, ki ga je Bog ustvaril »zaradi njega samega«, in to vsakega posameznega človeka. »Tega človeka, vsakega človeka, je Bog ustvaril 'zaradi njega

samega'« (PD 8). Človek je oseba, ker se zaveda samega sebe in more sam s sabo razpolagati, je »na nek način naravnana na samega sebe« (prim. KKC 357). Neizbežno pa je naravnana tudi na druge, absolutno pa je naravnana na Boga samega, saj »Bog tako rekoč stopi vase, da zanj poišče vzor in navdih v skrivnosti svojega bitja« (PD 6). To, kar Bog v sebi »poišče« in najde, je ljubezen, kajti »Bog je ljubezen« (1 Jn 4, 8). Prav iz Božje ljubezni in v ljubezni je človek ustvarjen, zato pa tudi za ljubezen (prim. FC 11; CS 12). Ker človek deleži na Božji podobi in sličnosti, kar je ljubezen, je deležen tudi posebnega dostojanstva, dostojanstva osebe, ki pripada vsaki osebi brez razlike. Zaradi dostojanstva pa pripada osebi tudi spoštovanje, ki ima vsaj dve razsežnosti: spoštovanje samega sebe in spoštovanje drugega. Oboje je medsebojno pogojeno in enega ni brez drugega, kakor ni ljubezni do bližnjega brez ljubezni do samega sebe in obratno (prim. Mt 22, 39; Mr 12, 31). Nauk o skrivnosti človeške osebe je tako temelj krščanskega razumevanja družine.

b) Človeška oseba enota duha in telesa

Ustvarjenost človeške osebe od Boga v ljubezni in razsežnost njenega dostojanstva je prva izvorna resnica, v skladu s katero naj človek uresniči samega sebe. Druga resnica je najtesneje povezana z dejstvom, da je človek po svoji ustvarjenosti duhovno telesna enota. »Človek pa je oseba v enoti telesa in duha« (PD 19; CS 14). Podrobno opredeljuje to enoto FC, ko pravi, da je človek »kot utelešen duh, to se pravi kot duša, ki se izraža v telesu, in kot telo, ki ga oživlja in oblikuje nesmrtni duh« (11). Zaradi te prežetosti telesa in duha je cel človek poklican k ljubezni. »Ljubezen vključuje telo in telo je soudeleženo pri duhovni ljubezni.« V enotnosti se razodeva, da je človek več kot vsa druga bitja, je oseba (prim. PD 20).

Edinost telesa in duha ima konkretne posledice v spoštovanju človeškega bitja v obeh razsežnostih, v telesni in duhovni. Manipulacija človeškega telesa v vseh oblikah temu nasprotuje (prim. PD 19). Nasprotuje pa ji tudi manipulacija s človekovim duhom, ki se uveljavlja preko sredstev komuniciranja, ki trošijo lažne ideologije o človeku, o zakonu in družini ter o življenju sploh.

c) Mož in žena ustvarjena drug za drugega, za zakon in družino

Iznajdljiva pestrost Božje ustvarjalnosti se razodeva v dvojnosti človeškega bitja: kot moža in žene. V enaki osebni veličini in dostojanstvu živita (eksistirata) istočasno v komplementarni različnosti (prim. KKC 372), naravnana drug na drugega tako, da za nobenega ni dobro biti sam (prim. 1 Mz 2, 18).

Od začetka ustvarjena kot mož in žena (Mt 19, 4) sta osebno naravnana drug na drugega, kar vključuje duha in telo, duhovno in telesno ljubezen, ki se v najodličnejši obliki izraža po spolnosti kot znamenju. »Takšna ljubezen, združujoča človeško in Božje, vodi« moža in ženo »k prostovoljnemu podarjanju drug drugemu, kar se razodeva v nežnosti čustev in v dejanju ter prešinja vse njuno življenje« (CS 49).³ Osebna naravnost drug na drugega, ki je tudi »poklicanost«, je torej celostna naravnost, ki se uresničuje po ljubezni v zako-

³ Prim. tudi Pij XII., *Casti connubii*, v: AAS 22 (1930), 547.

nu in družini. Skupaj z devištvom je zakon poseben način celostnega uresničenja osebe.⁴

O tej osebni in celostni ljubezni med možem in ženo, ki je temelj zakona, pravi K. Wojtyła,⁵ da izhaja in v določeni meri korenini v spolnosti. V metafizičnem smislu predstavlja spolna določenost človeške osebe bivanjsko omejenost, zato se mož in žena ontološko dopolnjujeta. Dopolnitev izhaja iz poželenja, ki išče v drugem dobro, ki mu samemu manjka. Zato je ta ljubezen kot »afektivno poželenje« treba ločiti od »čutnega poželenja«. Prvo se nanaša na osebo, drugo zgolj na telo in ga povzema izraz seks. Ker pa v ljubezni med možem in ženo obstajata obe obliki poželenja, mora biti čutna integrirana v afektivno, afektivna pa spet integrirana »tako v osebo kot tudi med osebe... Integracija je tako totalnost, stremenje za celostnost in polnost.«⁶ Vse to povzema *Familiaris consortio*, opirajoč se na *Humanae vitae*, 9, ko pravi, ljubezen med možem in ženo »ima na sebi nekaj celostnega, nekaj, kar zaobjame vse razsežnosti osebe; tiče se telesa in nagona, čustvene moči in afektivnosti, teženja duha in volje; naravnana je na kar najgloblje, osebno enost, ki presega zgolj telesno združitve in usmerja k združitvi srca in duše« (13).

Integrirana celostna ljubezen med možem in ženo, ki jo popolnoma določa in zaznamuje vrednota osebe drugega, se imenuje »zaročniška ljubezen« (PD 19; FC 11). Posebna značilnost take ljubezni je svobodno, odkritosrčno, nesebično in brezpogojno podarjanje osebe osebi (prim. CS 24), z njo sta zavezana drug drugemu in si pripadata (FC 13). V PD dobi ta ljubezen ime »lepa ljubezen«, ki se izraža kot »samorazodevanje osebe«, darovanje osebe osebi in je je človek zmožen tudi po izvirnem grehu (prim. 20). Bistvena razsežnost posebne zaročniške ljubezni med možem in ženo je vzajemnost v dajanju in sprejemanju.⁷ Taka ljubezen je izključujoča, to je, vključuje enost; je zvesta, njen sad je zvestoba; trajna, vključuje neločljivost; ustvarjalna, njen sad so nova osebna bitja, otroci. Takšen je tudi Božji načrt glede zakonske skupnosti moža in žene. »Bog hoče in podarja nerazvezljivost zakona kot sad, znamenje in zahtevo absolutno zveste ljubezni, ki jo ima Bog do človeka in Kristus do svoje Cerkve« (FC 20).

Ta stvarjenjska resnica o človeku je temelj, vodilo in vabilo, da »mož in žena ustanovita dosmrtno življenjsko skupnost, ki je po svoji naravi naravnana v blagor zakoncev in roditev ter vzgojo otrok.«⁸

Trinitarična razsežnost družine

Izvir družine iz ustvarjenosti moža in žene za zakonsko skupnost v ljubezni (kot naravnega temelja, ki je enak Božjemu načrtu) sega v samo skrivnost Boga. »Družina, ki se začneja z ljubeznijo moža in žene, v korenini izvira iz Božje skrivnosti« (PD 8). »Družina ima svoj izvor v ljubezni, s katero Stvarnik objema ustvarjeni svet« (PD 2). Skrivnost Boga je najprej skrivnost njegove ljubezni. »Bog je ljubezen« (1 Jn 4, 8), a te ljubezni ne živi v samotarski enoličnosti,

⁴ »Krščansko razodetje pozna dva posebna načina, kako celostno uresničevati poklicanost človeške osebe k ljubezni: zakon in devištvo« (FC 11).

⁵ K. Wojtyła, *Liebe und Verantwortung*, Eine ethische Studie, München ²1981, 63-122.

⁶ K. Wojtyła, n. d., 83.

⁷ K. Wojtyła, n. d., 112.

⁸ ZCP, Ljubljana 1983, kan. 1055; prim. KKC 1601.

ampak »v skrivnosti ljubezenskega občestva« (FC 11), ki je Sveta Trojica. V Trojici je vsaka oseba oseba v popolnem darovanju drugi osebi in v sprejemanju vsega od druge osebe. To absolutno in večno osebno ljubezensko dajanje in sprejemanje je osebotvorno in obenem temelj edinosti v različnosti, je spoznavanje in spoznanost, je darovanje in dar, ljubljenje in ljubljenost, je izlivanje in izliti, je svoboda in osvobajanje, je življenje.⁹ »Družina je izraz in vir te ljubezni« (PD 15).

Osebnosti, ki obstajajo v družini, imajo svoj izvir, svojo »sliko« in »podobo«, analogijo v Sveti Trojici. Prav to notranje ljubezensko življenje je tudi neizčrpen vir vsake ljubezni in tudi vsake popolnosti med osebami v družini. V tem smislu veljajo Jezusove besede: »Bodite torej popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče« (Mt 5, 48). Tako je Ljubezen v družini »mogoče poglobiti in ohraniti samo po Ljubezni, tisti Ljubezni, ki je izlita v naša srca po Svetem Duhu« (PD 7).

Družina »je občestvo oseb v ljubezni«, ki »se začenja s skupnostjo zakoncev« (PD 7), »to se pravi z osebno nepreklicno privolitvijo« (CS 48). Bog, ki je občestvo oseb, je začetnik te skupnosti. V njem ima zakonska in družinska skupnost svoj izvor in vzor, svojo podobo. Tudi za družino velja, da je Bog v sebi, v svojem notranjem občestvenem življenju Trojice poiskal zanjo »vzor in navdih« (PD 6). V zavesti analognosti človeške govorice namreč lahko govorimo o Bogu, Trojici kot o Božjem »mi«. Božji »mi« seveda ostaja absolutno transcendenten, saj ne gre ne za emanacijo in ne za kopijo, ampak analogijo.

Skrivnost Božje občestvenosti, ki se razodeva v dvojnosti moža in žene in njunem zakonskem občestvu, se v polnosti razodene šele v skupnosti oseb, ki je družina v lastnem načinu bivanja in življenja (prim. PD 7). Ni dvoma, da družina, občestvo najmanj treh oseb, bolj popolno odseva občestvo treh Božjih oseb kakor občestvo samo moža in žene, in to ne zaradi kvantitete, ampak zaradi kvalitete, ki jo predstavlja vsaka oseba posebej. Skupnost oseb je namreč nova kvaliteta, ki je več kot vsota oseb.

Kakor je Bog v zgodovini stvarjenja postopno »odslikaval« svojo »podobo« v stvarstvo in postopno razodeval človeštvu skrivnost notranjega življenja občestva Trojice, tako moremo analogno govoriti o stopnjevanem posnemanju Božje podobe v genezi družine. Najprej sta tu dve osebi kot Božji podobi, potem je zakonsko občestvo kot podoba Božjega »mi« in kot vrh na tej smeri družina skupnost oseb, podoba, slika treh Božjih oseb.¹⁰ Družina pa seveda ni najvišji vrh, kjer odseva trinitarična skrivnost svojo polnost, ampak se ta stopnjuje v skupnost in občestvo Cerkve, ki je zakrament odrešenja za vse ljudi. Med družino in Cerkvijo pa je najtesnejša zveza.

Eklezialno-odrešenjska razsežnost družine

Družina in zakon sta stvarjenjsko, naravno vraščena v sintagmo podobnosti in sličnosti osebe in v občestvo Božjega »mi«, ki je v svojih zadnjih konsekven-

⁹ Prim. C. Sorč, *Živi Bog*, Nauk o Sveti Trojici, Ljubljana 1991, 136-166.

¹⁰ Za krščansko pojmovanje družine in zakona ta postopnost ostaja relevantna kljub temu, da je po socioloških raziskavah vse večje teženje, da zakon kot zakramentalna ali civilno sklenjena skupnost nastopa šele po ustanovitvi družine, to je z rojstvom otrok. Prim. J. Gril, *Slovenska družina jutri*, v: *Družina v župniji ob zakramentih uvajanja* (zbornik), Ljubljana 1994, 16.

cah skrivnost ljubezni, ki se daje in kliče v občestvo in skupnost, v zavezo. Bog stopa v svoji ljubezni k človeštvu, da ga odrešuje in vabi v skupnost s seboj. Ta zgodovinsko odrešenjski proces ima svoj izraz v zavezi. Svobodni vstop v veri in življenju »v resnici in ljubezni« v to zavezo, je vstop v Božje ljudstvo, ki je Cerkev. Družina je prostor, v katerem se izkustveno izraža in doživlja zavezno občestvo Boga s svojim ljudstvom. »Občestvo ljubezni med Bogom in ljudmi, temeljna vsebina razodetja in izkustva Izraelove vere, prihaja značilno do izraza v ženitovanjski zavezi med možem in ženo« (PD 12), torej v družini.

V novi zavezi je Cerkev tista odrešenjska skupnost, v kateri zaveza med Bogom in ljudmi »najde svojo dokončno izpolnitev v Jezusu Kristusu« (FC 13). Jezus Kristus, učlovečena Božja ljubezen (Beseda), ki z velikonočno skrivnostjo (trpljenjem, smrtjo in vstajenjem) sklene novo zavezo in nepreklicno vzpostavlja skrivnostno ljubezensko zvezo med seboj in Cerkvijo, daje tudi zavezni karakter zakonski in družinski skupnosti, katera »postane tako stvarno znamenje nove in večne zaveze« (FC 13). Družina je tako »domača cerkev«, v njej se na posebno izkustven način odvija zavezni odrešenjski proces, velikonočna skrivnost. Družina je razodetni prostor Kristusa in njegove zaveze s Cerkvijo. »Vesoljna Cerkev in v njej vsaka delna Cerkev se najbolj neposredno razodeva kot Kristusova nevesta v 'domači cerkvi'«, v družini (PD 19). Kako je družina osnova Cerkve, pove Janez Pavel II. v Pismu družinam, ko pravi, da »ne obstaja 'velika skrivnost', ki je Cerkev in človeštvo v Kristusu brez 'velike skrivnosti', ki je v 'biti eno telo' (prim. 1 Mz 2, 24; Ef 5, 31-32), se pravi v stvarnosti zakona in družine« (19). V luči teologije zaveze je družina skrivnost Cerkve.

Čeprav se odrešenjski proces najbolj neposredno razodeva v družini, človek z rojstvom v družino še ni popolnoma vključen vanj, to se zgodi šele v krstu. S krstom je človek in sta tudi »mož in žena dokončno včlenjena v novo in večno zavezo, v ženitovanjsko zavezo Kristusa z njegovo Cerkvijo« (FC 13). Ta temeljna povezanost in vcepljenost v Kristusa dviga in povezuje z njim tudi globoko skupnost zakonskega in družinskega življenja in ljubezni. Krst, s katerim se na zakramentalni način začinja novo stvarjenje, dopolni in spolni naravno, stvarjenjsko skupnost moža in žene s Kristusovo »odrešenjsko močjo«.

Tla, iz katerih raste in srce, iz katerega se napaja krščanska družina, je zakramentalnost zakonske zveze. Krščanski zakon in z njim družina živita iz Kristusove skrivnosti. Življenjska zaveza moža in žene ni nevtralna in zgolj svetna zadeva poleg Božje odrešenjske skrivnosti Jezusa Kristusa, ampak je pritegnjena v odrešenjsko skrivnost smrti in vstajenja Jezusa Kristusa.¹¹ Krščanski zakon kot zakrament je »zgodovinsko uresničenje odrešenjske skrivnosti«. ¹² Ni le znamenje te skrivnosti, ampak deležnost na njej. Še več, je »stvarno ponavzočevanje odnosa med Kristusom in Cerkvijo« (FC 13). Zakon kot zakrament je možnost, da se Božja ljubezen, »njena bližina in pričujočnost izkuša na poseben način«. ¹³ Življenjska zveza moža in žene je tako konkretni zgodovinski prostor izkustva odrešenja. Saj prav življenjska oblika zakoncev postane zakrament, to je »nadnaravna povezava s Kristusom in Bogom in med seboj tako, kot je Kri-

¹¹ Prim. J. Ratzinger, *Zur Theologie der Ehe*, v: G. Krems – R. Mumm, *Theologie der Ehe*, Regensburg-Göttingen 1969, 92.

¹² K. Lehmann, *Die christliche Ehe als Sakrament*, v: *Internationale katholische Zeitschrift*, 8 (1979), 388.

¹³ H. G. Gruber, n. d., 312.

stus povezan s Cerkvijo«. ¹⁴ Zakramentalnost zakona tako zajema osebno zgodovinski način življenja zakoncev, in ne le trenutek izmenjave privolitve, vse dokler dogajanje traja. Govorimo o »zakramentu v nastajanju«. ¹⁵

Zaradi zakramentalnosti zakonske zveze, ki odraža nepreklicno zavezo Kristusa s Cerkvijo, je zakon dveh krščenih neločljiv. Neločljivost prinaša vsestransko dobro, saj je to »največjega pomena za nadaljnji obstoj človeškega rodu, za osebni razvoj posameznih članov družine in za njihovo večno usodo, za dostojanstvo, trdnost, mir in blagor družine same in vse človeške družbe« (CS 47). Konkretnije: interpretacija, označevanje zakona z zavezo med Kristusom in Cerkvijo ima za sam zakon veliko pozitivnih značilnosti. Pojem zaveze, ki vsebuje vso spremenljivost zgodovine, čase obljub, sprejemanja in sprave, dovoljuje določeno dinamiko in z njo realistični pogled na zakon. Omogoča predvsem pozitivno vrednotenje konfliktov v zakonu in družini. To, česar pa ta podoba ne omogoča, je »primerno pojmovanje konkretno nepovratnega razpada zakona, saj je po krščanskem pojmovanju zaveza med Bogom in človekom nauničljiva in nepreklicna«. ¹⁶ Zato nekateri teologi, med njimi Huber, skušajo bolj poudariti odrešenjski značaj zakramentalnosti zakona. Zakon je zakrament, ker se v njem dogaja velikonočna skrivnost trpljenja, smrti in vstajenja Jezusa Kristusa. »Zakon je pot odrešenja« in se njegova zakramentalnost, »če jo prav razumemo, s svojimi učinki ne nanaša samo na 'uspel' zakon, ampak prav tako na 'ponesrečen' zakon«. ¹⁷ To, kar je v Jezusovem odrešenjskem delovanju predstavljala smrt, navidez popoln polom, iz katerega pa je Božja vsemogočnost ustvarila popolnoma nov začetek, to je polomljen zakon, ki samo v zaupanju v Božjo vsemogočnost in zvestobo pričakuje nov začetek.

Zakon kot temelj družine je tako kot podoba in prostor Božje navzočnosti in odrešenjskega dogajanja in ponavzočenje zaveze med Kristusom in Cerkvijo cerkvenotvoren. Ni le osnova za »domačo cerkev«, ampak družina osnovana na zakonu, tvori Cerkev. Družina je cerkvenotvorna v kvantitativnem smislu, ker se z rojstvom novih oseb večja število članov Cerkve, in v kvalitativnem smislu, ko se osebe »s prerojenjem po krstu in z versko vzgojo« uvajajo »v Božjo družino, v Cerkev«. V družini »ima torej Cerkev svojo zibelko« (FC 15).

V družini pa ima Cerkev tudi svojo življenjsko moč. V družini se dogaja Cerkev, saj je družina »oznanjevalka, posvečevalka in služabnica človeka« (FC 4; 49-59), prav to pa je poslanstvo vesoljne Cerkve.

V družini in po družini postaja Cerkev občestvo Božjih otrok in skupnost Božjega ljudstva v mnogoterih oblikah osebnih odnosov, od katerih je zakonski primaren. Ta na neki način določa, usmerja in vzpostavlja vse ostale. Vsi pa koreninijo (ali naj bi), v ljubezni. Za kakšno ljubezzen gre v družinskih odnosih?

¹⁴ E. Molinski, *Ehe*, v: *Herders Theologisches Taschenlexikon*, 2, Freiburg i. Br. 1972, 91.

¹⁵ Tako interpretirajo zakon kot zakrament W. Kasper, *Wort und Symbol im sakramentalen Leben*, Eine anthropologische Begründung, v: W. Heinen, *Bild – Wort – Symbol in der Theologie*, Würzburg 1968, 157-175; J. Ratzinger, n. d., 81-115; E. Schillebeeckx, *Die christliche Ehe und die menschliche Realität völliger Eheerrüftung*, v: P. J. M. Huizing, *Für eine neue kirchliche Eheordnung*, Düsseldorf 1975, 41-73.

¹⁶ H. G. Gruber, n. d., 315.

¹⁷ Prim. H. G. Gruber, n. d., 321.

Razsežnost družinske ljubezni

Za katoliški pogled na družino v vsej njeni razsežnosti je očitno, da je to ustanova, katere bistvo in naloge so v ljubezni. Zato pravi FC: »Bistvo in naloge družine navsezadnje določa ljubezen« (17). Po tej ljubezni se ustvarjajo različni medsebojni odnosi znotraj družine, kot so »zakonski, očetovski, materinski, otroški, bratsko-sestrski« (FC 15). Vsem tem odnosom je skupna ena in ista ljubezen, ki ima svoj izvor v Bogu, ki je ljubezen. Na človeški ravni ima ta ljubezen, ki je »izlita v naša srca«, različne izrazne oblike, prav glede na specifičnost odnosov. Kljub temu predpostavljamo, da so osnovne razsežnosti ljubezni skupne vsem odnosom v družini, tako zakonskemu, ki je osnovni in izvorni, kot očetovskemu, materinskemu in bratsko-sestrskemu. Izhajajoč iz dejstva, da je ta ljubezen nesebično darujoča,¹⁸ bomo opozorili na nekaj njenih praktičnih razsežnosti.

Največ, kar krščanska teologija in mistika lahko rečeta o Bogu, je Janezova izjava »Bog je ljubezen« (1 Jn 4,8). Najbolj radikalna in vseobsegajoča zapoved, ki naj usmerja krščansko življenje, je Jezusova nova zapoved: »Ljubite drug drugega! Kakor sem jaz vas ljubil, tako tudi vi ljubite drug drugega« (Jn 13, 34). Specifično krščansko v tej Jezusovi zahtevi in zapovedi ni vsebina, ampak utemeljitev. Ljubezen do bližnjega za Jezusa ni najprej sad človeškega napora, ampak sad Božje ljubezni, ki nas je prvi ljubil. Zato Jezus povezuje ljubezen do Boga in do bližnjega v eno zapoved. »Ker je Bog usmiljen, ker ljudje sedaj izkušajo njegovo usmiljenje po Jezusovem delovanju, morajo biti pripravljene za skrajno usmiljenje in ljubezen do svojih bližnjih.«¹⁹ V takšni ljubezni do bližnjega, ki je vedno pripravljena na odpuščanje in spravo, ki se popolnoma daruje in služi drugemu in vključuje celo sovražnike (prim. Mt 25, 40), se uresničuje ljubezen do Boga. To je konkretna in dejavna ljubezen. Ne gre za heroično ljubezen, ampak za ljubezen, ki stori vse, kar zmore (prim. Lk 10, 25-37). V tej Jezusovi radikalni ljubezni do bližnjega, ki ji je vzor Božja ljubezen do človeka, je merilo tudi vsake zakonske in družinske ljubezni, merilo za vse odnose v družini, začenši z zakonskim. Tudi apostol Pavel povezuje zakonsko ljubezen z zapovedjo ljubezni do bližnjega, ko pravi: »Zakaj zapovedi 'Ne prešuštuj, Ne ubijaj, Ne kradi, Ne poželi,' pa tudi vse druge zapovedi so obsežene v besedi: 'Ljubi svojega bližnjega kakor sam sebe'« (Rim 13, 9).

Ker je prav zakonska ljubezen v krščanski družini temeljna, saj se na njej gradijo in zgledujejo vse ostale oblike ljubezni v družini, bomo na njej vzorčno pokazali krščansko pojmovanje in posebnost ljubezni v dveh razsežnostih.

a) Zakonska ljubezen kot odločitev in javno izražena ljubezen. Prva lastnost krščanske zakonske ljubezni je odločenost. Zakonca se odločita drug za drugega, se odločita za zvestobo drug drugemu tako, da moreta vzdržati vse izzive, ki bi njuno odločitev mogli ogroziti. Misel o odločitvi preveva vse Jezusovo oznanjevanje o zakonski ljubezni, posebno pa je izražena v prepiru s farizeji o

¹⁸ Socialna psihologija je ugotovila, da je človeške odnose mogoče kategorizirati v tri modele: 1. stvarno porabniške, 2. konkurenčno samopotrjevalne in 3. nesebično skrbne. Prim. W. Mertens, *Psychoanalyse*, Stuttgart 1986, 67-68; tudi O. B. Scholz, *Ehe – und Partnerschaftsstörungen, Beschreibung – Behandlung*, Stuttgart 1987; povzetek tudi H. G. Gruber, n. d., 292-300.

¹⁹ R. Schnackenburg, *Die Forderung der Liebe in der Verkündigung und im Verhalten Jesu*, v: E. Biser, *Prinzip Liebe*, Perspektiven der Theologie, Freiburg 1975, 84.

neločljivosti zakona Mk 10, 5-9. Farizeji prihajajo z vprašanjem o razlogih za odslovlitev žene. Izhajajo iz perspektive ponesrečenega, propadlega zakona, za katerega so v postavi, zakonodaji imeli podlago za ločitev. V odgovoru se Jezus opre na »začetek«, na izvirno voljo Stvarnika. Jezusa ne zanima zakonodaja, ampak Božja volja. Tako pretrga legalistično ozkosrčnost in zakrknjenost ter vzpostavlja spet red stvarjenja proti redu zakonodaje. Zato se Jezusovih besed »ne sme razumeti zopet naravnost in kar tako kot zakon.«²⁰ Jezus želi s svojim oznanjevanjem znova ovrednoti obvezo, zvestobo, zaupanje v zakonski zvezi. Oznanja z brezpogojno, odločeno ljubeznijo prežeto skupnost moža in žene kot novo možnost v veri. V taki ljubezni je moč in pripravljivost odpustiti celo nezvezstobo in razočaranje, ker se čuti odgovorna za sozakonca do smrti.²¹

Jezus s tem utemeljuje in postavlja zakonsko zvezo kot zavezujočo osebno življenjsko skupnost, katere temelj je zvestoba, ljubezen, zaupanje in odpuščanje; nasproti dvomljivemu pravnemu pojmovanju zakona kot pogodbenega življenjskega odnosa.²² Zakonska skupnost naj bo urejena in živi tako, da se vprašanje ločitve sploh ne bo pojavilo.

Da gre Jezusu v zakonski skupnosti za klic k radikalni odločitvi, se vidi tudi iz poučevanja učencev v hiši o neločljivosti zakona in odločitvi za neporočenost (prim. Mt 5, 3s). Ta odlomek je del govora na gori, kjer se zahteva radikalni in odločen odgovor človeka na Božje delovanje. Radikalnost vabila govora na gori terjaja od človeka, da se iz dna srca, absolutno, to je z vso odločnostjo obrne k Bogu in sočloveku. Ne le da človek ne sme krivo pričati, sploh naj ne priča; ne le da ne sme ubijati in se ne jeziti, ampak vedno znova iskati spravo; tako ne le, da ne sme biti v zakonu nezvest, ampak tudi drugega ne sme poželjivo gledati. Ne le da se ne sme ločiti in spet poročiti, ampak mora svoj zakon živeti iz odločitve in doslednosti tako, da ločitev in polom zakona sploh ne bo prišla v poštev.

Jezusova radikalna zahteva po absolutni zakonski ljubezni in zvestobi kot odločitvi temelji na uvidu, da mora biti vsaka izbira zakonca v osnovi nepreračunljiva in zato vedno določeno tveganje. Ljudi in odnosov med ljudmi ni mogoče izračunavati kot stvari, ker človek ni dostopen objektivističnemu pristopu. Zato mora biti odločitev za človeka drugega spola storjena z brezpogojnim »da«, s privolitvijo, ki ne more biti površna in kratkoročna, ampak temeljna odločitev za vse življenje. »Samo z brezpogojno voljo biti zvest je mogoče premostiti tveganje zakona in nepreračunljivost v izbiri partnerja.«²³ Zato zakonska skupnost zahteva po svojem notranjem bistvu brezpogojno zaupanje, ki vodi v odločitev, odločno voljo življenjske zvestobe drugemu. Samo taka ljubezen se izogne spremenljivosti in nasilnosti čustev ter zagotavlja trajnost in nezlomljivost. Na osnovi osebne zanesljivosti in vztrajanju pri enkrat storjeni odločitvi postaneta zakonca drug drugemu verodostojna. To je osnova in pogoj, da osebno zrel in polnoleten človek z zavestjo, da gre za življenjsko tveganje, lahko sprejme odločitev za vse življenje.

Tako pojmovana ljubezen ima seveda konkretne posledice v zakonskih odnosih. Prva posledica resnosti in pristnosti odločitve je želja po trajnosti in ne-

²⁰ J. Ratzinger, n. d., 83.

²¹ Prim. F. Boeckle, *Pastoraltheologie der Ehe*, v: F. Boeckle – N. Greinacher – F. Betz, *Ehe in der Diskussion*, Freiburg i. Br. 1970, 31.

²² Prim. H. G. Gruber, n. d., 303.

²³ H. G. Gruber, n. d., 304.

zlomljivosti zveze, ki smo jo pravkar omenili. Skupno življenje v odločitvi za medsebojno ljubezen vključuje ne le sedanjost, ampak tudi preteklost in prihodnost.

Druga posledica take ljubezni je brezpogojna zvestoba. Odločitev za enega človeka pomeni odpoved drugim možnim partnerjem. Pomeni omejitev drugih možnosti in s tem tudi omejitev svobode. Po drugi strani pa ta odločitev in omejitev prinese novo obliko svobode: svobodo odločenosti. Svoboda, ki jo prinese dokončna odločitev, poglobi zaupanje do sozakonca, ustvari gotovost, varstvo in zavarovanost. Zavest, da se lahko nanj zanese, pa prinese moč, pogum in gotovost. Zavest, da se ni treba vsak dan boriti za ljubezenko naklonjenost drugega, osvobaja in sprošča nove moči za naloge vsakdanjega življenja in za reševanje bodočih konfliktov in kriz. Tako sprejeta odločitev v ljubezni odpira zakonca za »mnogovrstno služenje življenju« (FC 41).

Tretja posledica odločene ljubezni se kaže v pripravljenosti priznati ljubezen in odločitev pred javnostjo. Globoka odločitev dveh ljudi za ta edinstven način odnosa ju naredi sposobna, da ne ostaneta zaprta vase, ampak svojo srečo priznata pred drugimi, pred skupnostjo, pred Cerkvijo in v Cerkvi. S tem pokažeta tudi, da kot par ne namerava živeti izolirano zase, ampak v solidarnosti s Cerkvijo in v povezavi s cerkvenim občestvom. Pretirana in morda bolezenska zaprtost zakonske ljubezni vase bi bila znamenje sebičnosti v dvoje, s tem pa že v nevarnosti, da se izvotli.

b) Ljubezen v družinskih odnosih, posebno zakonskem, je osebno darujoča ljubezen. Bistvena značilnost krščanske ljubezni je osebno darovanje. Kakor je Bog v Jezusu Kristusu razodel svojo ljubezen ljudem in se daroval, tako naj se mož in žena darujeta. Darujoča ljubezen poteka od jaz k ti. Bistvo krščanske ljubezni je torej presežnost, transcendentnost. V tem se bistveno razlikuje od utilitaristične, zgolj na lastno udobje usmerjene ljubezni, kakor je prisotna v modernih predstavah o partnerski ljubezni. Darujoča ljubezen ne izhaja iz vprašanja, kaj mi pomeni drugi in iz želje in prizadevanja najti samega sebe preko drugega, ampak iz vprašanja, kaj sem lahko za drugega, kaj lahko zanj pomenim, kaj lahko za njegovo osebno dobro in srečo dam. V središču darujoče ljubezni je torej najprej oseba drugega, šele drugotno moja pričakovanja.

Darujoča ljubezen seveda ni absolutno nesebična, altruistična ljubezen. Kakor je ni mogoče izenačiti z partnersko ljubeznijo, je tudi ni mogoče identificirati s popolnoma nesebično (selbst-lose) ljubeznijo. Nobeden od zakoncev se namreč ne sme drugemu popolnoma žrtvovati, tako da bi poteptal, zapravljal svojo lastno osebnost. Nihče namreč ne more drugemu dati, če sam nima. Ne more dati sam sebe, če nima — psihološko govoreno — sam sebe v posesti. Ljubeče darovanje samega sebe predpostavlja ljubezen do samega sebe. Jezus pravi, da je treba ljubiti drugega, »kakor sam sebe« (Mt 22, 39). »Samo kdor ima v posesti in ljubi samega sebe, se bo drugemu resnično lahko daroval in ga ljubil in sprejel kot osebo, to je zaradi njega samega in ne zgolj ali predvsem zaradi njegovih različnih lastnosti in sposobnosti.«²⁴

Darujoča ljubezen se v zakonskem odnosu razodeva v tem, da zakonca sprejemata drug drugega v svoji različnosti in omogočata drug drugemu lasten osebni razvoj. Ljubiti drugega kot osebo, se pravi ljubiti ga takšnega, kot je. Ljubiti ga zaradi tega, ker je on(a), ker je drugačen(a), ljubiti ga zato, ker lahko

²⁴ H. G. Gruber, n. d., 307.

postane to, kar naj bi bil (po Božji volji); ne torej zato, kar ima, ali ker postaja to, kar jaz hočem. Samo s sprejetjem drugega v njegovi drugačnosti z vemi dobrimi in slabimi lastnostmi nastane vzdušje medsebojnega zaupanja in gotovosti, v katerem posamezne osebe rastejo in se razvijajo.

V obnebju darujoče ljubezni nastaja v vseh družinskih odnosih vzdušje partnerskega sodelovanja, in to na čisto osebni ravni, kot na ravni konkretnih nalog. Ljubiti drugega z darujočo ljubeznijo nujno vključuje priznanje njegovega osebnega dostojanstva in enakopravnosti, spoštovanje njegovih ciljev, načrtov, želja in, kolikor je mogoče, osebno dejavno sodelovanje pri njihovi uresničitvi. To predpostavlja spoštovanje samostojnosti in drugačnosti drugega, ne da bi pri tem zapostavil lastno samostojnost in drugačnost. Osebna enakost, dostojanstvo in enakopravnost je v tem okviru darujoče ljubezni daleč od ideološkega pojma enakosti moža in žene. Zaradi spoštovanja osebnih telesno duhovnih posebnosti oseb v zakonu in družini nastane pravilna delitev nalog in odgovornosti. Pri tem bo vsak moral priznati resnico, da odgovornega skupnega življenja ni brez dolžnosti, obveznosti in odpovedi.

Osebna darujoča ljubezen, ki ima vzor v Božji ljubezni in ki je vsa usmerjena na dobro drugega, je odpuščajoča in spravljiva ljubezen. V moči te ljubezni morejo biti zakonci in člani družine pripravljene na odpuščanje in reševanje vseh porajajočih se težav. Pripravljenost za odpuščanje in spravo je razsežnost upanja v darujoči ljubezni, ki se ne ustavlja ob preteklem, ampak gleda v prihodnost. Se ne ustavlja na napakah in grehah drugega, ampak se skupaj z njim trudi, da premaga in odpravi težave in pomanjkljivosti. Darujoča ljubezen končno spodbuja posameznika, da v primerih prepira in konfliktov bolj misli na svojo odgovornost kot na odgovornost drugega.

Osebno darujoča ljubezen, ki sledi Jezusovim zahtevam, bo solidarna s sokačcem in drugimi člani družine v potrebah in stiskah. Solidarnost poteka prav iz njene naravnosti na osebo drugega, zato čuti z drugim in se vprašuje po tem, kaj ji manjka. Resnično darujoča ljubezen se potrjuje ne le v blagostanju, zdravju in sreči, ampak predvsem ko je drugi v stiski, boleznih in nesreči.

Darujoča ljubezen je ustvarjalna in osebna, to velja še prav posebno za zakonsko ljubezen. Najprej tako, da bistveno prispeva k počlovečenju obeh zakoncev in po njima ostalih oseb. Potem postane »rodovitna«, ko posreduje novo življenje, v kar je po svoji naravi naravnana (SC 50). Iz odločenega medsebojnega osebnega ljubezenkega podarjanja nastane »presežna vrednost« ljubezni, ki poraja in rodi novo življenje.²⁵ Otrok, nova oseba, je utelešenje darujoče ljubezni, ki je postala rodovitna. Vendar se rodovitnost darujoče ljubezni med zakonci ne izčrpa v lastnih otrocih, ampak sega v pripravljenost posvojiti otroke, posebno če jih sami ne morejo imeti, kar obogati družino tudi za »duhovne vrednote« in jo iz morebitnega samozadovoljstva odpre za dobro širše skupnosti, vse do solidarnosti za potrebe človeštva in vesoljne Cerkve. Tako se darujoča ljubezen udejanja v mnogovrstnem služenju življenju (prim. FC 41).

²⁵ Prim. H. G. Gruber, n. d., 309.

Sklep

Družina kot osnovna celica družbe, kot domača Cerkev in kot prostor človečnosti v vsej dinamiki številnih odnosov, od katerih so zakonski temeljni, ima bodočnost. In sicer kljub temu, da jo ogroža moderna civilizacija in z njo nastale ideologije utilitarizma, uživanja in egoizma. Zakoreninjena je tako v stvarjenjski kot odrešenjsko zakramentalni razsežnosti človeške osebe; njena moč izhaja iz odločne osebne darovanjske ljubezni. Če se bomo vsi kristjani in posebno zakoncni, ki moramo biti sol zemlje in luč sveta (prim. Mt 5, 13-14), zavedli antropoloških, trinitaričnih in odrešenjsko eklezijskih dimenzij družine in poskušali v svoji življenjski (Cerkev pa v pastoralni) praksi, uresničevati vso doslednost in odrešenjskost osebne darujoče ljubezni, smemo upati, da bo družina postala izhodišče in kraj, kjer bo vsakdo mogel uresničiti svoje življenje v skladu s svojo izvorno resnico.

Povzetek: Avguštin Lah, Ljubezen, izvorna resnica družine

Družina kot temeljna celica družbe in Cerkve je v razmerah industrijske in poindustrijske kulture doživela globoke strukturalne in moralne pretrese, ki jo ogrožajo vse do izgube identitete. Razprava je pokazala, da je doprinos Cerkve k premagovanju krize družine lahko v tem, da usmerja pozornost na temelje, ki so v njeni antropološki, trinitarični in eklezijski razsežnosti ter vabi k razmisleku o njih. To mora privedi do spoznanja, da je edini in pravi temelj, iz katerega naj družina raste in prejema notranjo moč, ki jo bo oblikovala, zrela, svobodna, odgovorna, zvesta, darujoča in odpuščajoča ljubezen, ki korenini v Bogu.

Summary: Avguštin Lah, Love as the Original Truth of the Family

The family as the basic cell of the society and of the Church has experienced deep structural and moral shocks in the industrial and post-industrial culture and is threatened by them even to the point of losing its identity. The treatise shows that the Church can contribute to surmounting the crisis of the family by directing attention to its basic anthropological, trinitarian and ecclesiastical dimensions and by encouraging reflections to this effect. This must lead to the insight that a mature, responsible, loyal, giving and forgiving love that is rooted in God is the only real basis, out of which the family should grow and receive its formative inner strength.

Rafko Valenčič

Janez Oražem (1910-1994)

In memoriam

V duhovniškem domu Mane nobiscum na Lepem potu v Ljubljani, na poslednji, le dva tedna trajajoči postaji zemeljskega bivanja, je v petek, 12. avgusta 1994, sklenil svoje življenje prof. dr. Janez Oražem. V sredo, 17. avgusta 1994, smo ga pospremili k poslednjemu počitku na ljubljanske Žale ob udeležbi štirih slovenskih škofov, več kot tristo slovenskih duhovnikov iz domovine in zamejstva ter množici vernega ljudstva.

Profesorji, uslužbenci in študentje Teološke fakultete pa so se zbrali k priložnostni komemoraciji v torek, 11. oktobra. Le-te se je udeležil tudi prof. dr. Jože Kušar, prorektor Univerze v Ljubljani in pokojnikov prijatelj, ki mu je spregovoril v slovo tako na pogrebu kakor na komemoraciji. Pokojni profesor Oražem je bil rojen 18. oktobra 1910 in bi v oktobru 1994 izpolnil 84 let življenja.

Da bi celovito in pravično orisali osebnost in delo profesorja Oražma, bi moral spregovoriti, vsak s svojega vidika, duhovnik in katehet, liturgik in pastoralist, vzgojitelj in svetovalec, profesor in znanstvenik, upravitelj, gradbenik, ekonom in še kdo. Vse te službe je pokojnik opravljal v svojem bogatem in razgibanem življenju. Najbolj celovita predstavitev bi bila gotovo tista, ki bi ji uspelo predstaviti pokojnika kot človeka, ki je znal vestno porabiti prejete talente, zvesto spolnjevati zaupane življenjske naloge in jih hkrati združevati v enoto ter modro presojati znamenja časa, v katerem je živel.

Vsekakor je mladi Kramarjev Janez — domači in prijatelji so ga radi klicali Žane — že v mladosti pokazal bistrost, združeno z delavnostjo, da so ga, najstarejšega kmečkega sina, ki mu je oče Janez umrl že v začetku prve svetovne vojne, poslali iz rojstne vasi Runarsko na Blokah v ljubljanske šole (1922), na klasično gimnazijo, kjer je leta 1930 maturiral. Po maturi se je vpisal na Teološko fakulteto, jo 1935 dokončal in bil istega leta posvečen v duhovnika.

Že od gimnazijskih let mu je poleg domačega dela bilo domače tudi študijsko, literarno, uredniško in lektorsko delo. Tako je v času srednje šole zavzeto prebiral slovensko leposlovje in ohranil zapiske o tem. Kot gojenec Marijanišča je urejal dijaška lista Izvir (1922-1924) in Plamen (1929-30) in že tedaj »peglal« okorne spise poznejšim priznanim slovenskim literatom (npr. Mišku Kranjcu). Nič manj mu nista bila domača šport in tekmovanje, prav tako stik z naravo in zlasti z ljudmi, ki jih je srečeval na svojih potovanjih po Sloveniji. To spriču-

jejo ohranjeni zapiski s potovanj v dijaških in bogoslovskih letih. Kdor je kdaj z njim hodil po slovenski zemlji, je občutil, kako je to zemljo, njene ljudi in usode dr. Oražem poznal, ljubil in občudoval.

Študij teologije mu je odkril nova področja človeške duhovne misli in pastoralnih nalog, ki jim je ostal zvest vse življenje. Ljubezen do teološkega študija razodevajo zapiski predavanj in soavtorstvo v programatičnem almanahu »Naši razgledi na vprašanja sodobnega časa in človeka«, ki ga je 1932 izdalo Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev. Pripadnost mladinskemu gibanju, ki je šlo z roko v roki s prebujajočo se liturgično prenovno, je bila za mladega duhovnika, ki je bil najprej štiri leta kaplan (od 12. 7. 1935 do 1. 10. 1939) v Šmihelu pri Novem mestu, izziv, da je v duhu tistega časa zasnoval pastoralna pisma, ki so izhajala v novomeškem župnijskem listu Križ in jih je – vsaj nekatera – nato ponatisnil v Božjih vrelcih, končno pa zbral v knjigi »Naša župnija« (1939), prvem in doslej edinem delu s podobno vsebino v slovenski teološki literaturi. Posvetil jo je šmihelski župniji, da bi, kakor uvodoma pove, »njej in vsem slovenskim župnijam služila kot majhna pobuda za novo življenje s Cerkvijo«. Izšla je v liturgični knjižnici v zbirki »Živimo s Cerkvijo«, ki so jo zasnovali stiški menihi. Iz knjige odsevajo žlahtne vrvine časa, ki se je hranil iz liturgije, iz vrelcev Božje besede, iz zakramentov ter občestvene zavesti pripadnosti Cerkvi prek župnijskega občestva, ki so mu številne verske organizacije podvajale utrip. V tem duhu je v reviji Čas (34/1939-40) objavil izčrpno razpravo »Liturgično gibanje – mladinsko gibanje«, v kateri obravnava eklesiološko zanesljive in duhovno zdrave izvire krščanskega življenja v slovenskem prostoru. Kot katehet je urejal kongregacijski list Naša zvezda (1938-1942) in bil številnim sodelavcem za mentorja. Tako si je nabiral novih izkušenj za poznejše uredniško delo.

Tej duhovni in eklesiološki usmeritvi je prof. Oražem ostal zvest tudi tedaj, ko je bil 1. 10. 1939 imenovan za kaplana pri Sv. Jakobu v Ljubljani (le zaradi državnih prejemkov), kmalu potem (1. 4. 1940) pa je postal honorarni učitelj verouka na III., pozneje pa na IV. realni gimnaziji (2. 5. 1944). Istega, 1940. leta je opravil državni izpit za profesorja verouka. Hkrati je nadaljeval teološki študij iz dogmatične skupine in ga zaključil z disertacijo »Nauk o Cerkvi v Apostolskih delih«, v kateri se je znova poglobljal v priljubljeno eklesiološko in pastoralno temo o Cerkvi (promocija 11. 6. 1942; objavljeno 1943). V tem času je kot katehet sodeloval v pripravi katekizmov za srednje šole (I-IV), ki so do danes ohranili vsebinsko in metodološko veljavo in uporabnost, v pridigarskem priročniku Praedicate pa je objavil nekaj pridig. Po vojni (maja 1945) je bil najprej v zaporu, nato amnestiran, pozneje pa je kljub težavnim in neurejenim razmeram kot volonter še nekaj časa (do 1947) učil na gimnaziji verouk kot fakultativni predmet. S sodelavci je pripravil načrt pastoralnega dela v povojni dobi, ki seveda ni mogel biti uresničen.

Povojne razmere seveda niso bile naklonjene posameznikom in cerkvenim skupnostim, verskemu in duhovnemu udejstvovanju. Prof. Oražem je bil 2. 11. 1948 imenovan za stolnega vikarja s posebno nalogo, skrbeti za pridigo pri glavni nedeljski in praznični maši. Kanoniki so namreč v tem času bolj ali manj pogosto prestajali zaporne kazni. Pridige je vestno načrtoval, zlasti obsežnejše cikle, npr. večkratne postne pridige in duhovne vaje. Istočasno je opravljal upravniške in tehnično-uredniške posle pri tedaj edinem verskem časopisu Oznanilu od njegove ustanovitve do ukinitve (1945-1952). V njem je tudi obja-

vil vrsto liturgičnih in praktičnih člankov (Sveta znamenja), ki jih je pripravil za knjižno objavo, vendar niso nikoli izšli.

Na povabilo Teološke fakultete se je prijavil Svetu Univerze za honorarnega predavatelja retorike in homiletike že 1. 9. 1947, Ministrstvo za znanost in kulturo pa ga je šele 14. 5. 1951 imenovalo za honorarnega predavatelja pastoralne, liturgike in asketike. Ko je bila Teološka fakulteta že izključena iz Univerze, je bil 1. 10. 1952 imenovan za docenta, šele 16. 10. 1972 pa za izrednega profesorja pastoralne teologije. Medtem je sprejel še predavanja homiletike (1963) ter predavanja pastoralne teologije (Župnija – župnik – katehistinja) na tečaju za izobraževanje katehistinj v okviru Teološke fakultete. Postopoma je začel prelagati bremena številnih predavanj iz različnih teoloških področij na ramena mlajših kolegov; najprej liturgiko (1965), pastoralno teologijo (1968, 1975), asketiko (1968) in homiletiko (1982). Čeprav je že 17. 10. 1975 stopil v pokoj, se njegov delavnik ni spremenil. Dnevno je prihajal v Škofijsko knjižnico zraven fakultete, kjer je bral, urejal in bil na voljo obiskovalcem knjižnice.

Njegovi študentje ga imamo v spominu kot izvrstnega predavatelja, ki je znal tako teoretična kakor praktična spoznanja posredovati strokovno, hkrati pa nazorno in življenjsko, s humorjem, lastnim njegovemu značaju, ki se je napajal iz pristnega ozračja rojstnega kraja. Kljub nenaklonjenim povojnim razmeram, zaprtosti državnih meja, skromni literaturi, ki je začela k nam dotekati šele v 60-tih letih, je z izostrenim čutom zaznaval pomembne premike v teologiji, zlasti na področju liturgike in pastoralke. Na tečajih za duhovnike, ki jih je prirejalo duhovniško društvo (CMD), je vsaj nekaj tega v predavanjih mogel posredovati tudi sobratom. Prav tako je sledil razvoju novih ved, ki so si utirale pot med fakultetne discipline, tako oznanjevalne teologije, pastoralne psihologije in sociologije, družbenih občil ipd.

V ospredju znanstvenega zanimanja prof. Oražma so bila liturgična in z nji mi povezana pastoralna vprašanja. Sam sebe je opredelil za »liturgičnega zanesenjaka«. To spričujejo že naslovi njegovih pomembnejših razprav in referatov, navedenih v bibliografiji. Zaradi povojnih razmer večina napisanega ni moglo iziti v tiskani obliki. V vrsto liturgičnih dejavnosti pred koncilom sodita molitvenika Bog s Teboj (1948) in V občestvu združeni (1957, 1962, 1966) ter urejanje Pridigarskih osnutkov (1945-1955), ki so duhovnikom uspešno nadomeščali pomanjkanje tovrstne domače in tuje literature. V času po koncilu pa je sodeloval pri prevodih, priredbah in izdajah slovenskih liturgičnih knjig, kakor jih je zasnoval 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor: tako misala, molitvenega bogoslužja, obrednikov in lekcionarjev. Kot član uredniškega sveta pastoralne revije Cerkev v sedanjem svetu (1967-1982) je z modro in tehtno besedo dajal reviji ustrezno vsebinsko in zunanjo podobo, nekaj časa je bil tudi njen lektor. Za študente je skrbno pripravil zapiske predavanj in jih sproti dopolnjeval. V svojem znanstvenem delu je bil prof. Oražem izredno natančen, dosleden, saj je bil zahteven in kritičen najprej do samega sebe. Zapisani besedi, njegovi ugotovitvi ali navedbi lahko brez oklevanja zaupamo. Takšno doslednost in natančnost pa je zahteval tudi od drugih.

Poleg pedagoškega dela na fakulteti ne moremo prezreti dela za fakulteto. Pri tem mislim na študijska vprašanja, ki so mu bila, bolj kot komurkoli drugemu izmed profesorjev, znana z dveh strani: s fakultetne, profesorske in (pro)rektorske, kot dolgoletnemu (1952-1975) predstojniku in vzgojitelju v Bo-

goslovnem semenišču. V času vojne je, kakor sam navaja, »brnil svoje dijake, ki so bili ogroženi od okupatorja«, v novih razmerah zgolj deklarirane svobode in ob političnih zaostritvah v 50-ih in 60-ih letih pa je moral braniti študente in tudi posamezne ustanove (fakulteto, semenišče, obnovljeno Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev, iniciative in druge dejavnosti študentov) pred tistimi, ki jih je vsaka verska dejavnost bodla v oči.

Njegova zasluga je, da so bile praktične teološke discipline v duhu zadnjega koncila razdeljene v nove katedre, tako liturgično, oznanjevalno in pastoralno. Pri slovenskih ordinarijih se je zavzemal — zlasti od trenutka, ko so se odprle možnosti študija v tujini po letu 1960 — da so mlajši duhovniki odhajali v tujino na specialistični študij.

V zgodovino Teološke fakultete pa bo prof. Oražem zapisan kot človek, brez katerega fakulteta ne bi — ali vsaj ne tako hitro in uspešno — dobila prepotrebni novih prostorov in pogojev za delo. Dopisi, vloge, posveti z arhitekti, načrti, prepričevanja in vztrajnost so obrodili sadove: na pomlad 1971 so pričeli z zemeljskimi deli za prizidek, jeseni 1972 se je akademsko leto začelo v novih prostorih.

Poleg dela na fakulteti in za fakulteto je prof. Oražem opravljal številne druge službe in naloge, ki jih tu le naštevam. Članstvo v različnih škofijskih in medškofijskih svetih, skrb za semeniško, fakultetno in škofijsko knjižnico, služba rektorja in ekonomu v Bogoslovnem semenišču (1952-1976), kjer je skozi njegovo vzgojo šlo preko polovico živčih slovenskih duhovnikov v domovini. Nekateri je, kakor so sami hvaležno izjavili ob pogrebu, 'podil' iz semenišča, da jih je s tem opozoril na odgovornost, druge pa je z modro besedo zadrževal pred izstopom. Vzgojitelj pač ve, kaj je treba komu reči in kako z njim ravnati.

Prof. Oražem je bil človek, ki je znal celovito doživljati prelomni čas, v katerem je živel on, slovenski narod in Cerkev na Slovenskem, pa tudi vesoljna Cerkev. Znal je brati in odgovarjati na znamenja časa. Odlika velikih ljudi je, da znajo združevati stvari, poglede in naloge — v sebi, v svojem delu in okrog sebe. V tem je imel nedvomno vzornike v svojih učiteljih Alešu in Francetu Ušeničniku, Francu K. Lukmanu, Janezu Fabijanu, Josipu Ujčiču, Francu Grivcu, Gregoriju Rožmanu, pozneje pa v prijateljih in sopotnikih Francu S. Finžgarju, Antonu Vovku, Jožefu Pogačniku, Maksu Miklavčiču, Vilku Fajdigi in drugih.

Izčrpen prikaz življenja in dela prof. Oražma v tem trenutku še ni mogoč. Sam je pogosto govoril, da so njegova znanstvena dela predvsem vloge, prošnje, pritožbe, načrti, poročila, zapisi in temu podobne reči. S svojim življenjem in delom je mnoge zadolžil, da bodo njegovo življenje in delo raziskovali ter se ob njem učili, kaj pomeni odgovoriti na potrebe časa: z delavnostjo, ki jo smemo imenovati garaštvo, s predanostjo in nesebičnostjo, s katero je služil Bogu in človeku.

BIBLIOGRAFIJA**a) Samostojna dela, razprave in članki:**

Naša župnija. Življenje s Cerkvijo po župniji, Liturgična knjižnica – Živimo s Cerkvijo II, Založili Božji vrelci (Cistercijski samostan Stična), Ljubljana 1939.

Liturgično gibanje – mladinsko gibanje, v: *Čas* 34 (1939-1940), 363-378.

Cerkev v Apostolskih delih. Inavguralna disertacija (okrajšan natis), samozaložba, Ljubljana 1942.

Štiri pridige, v: *Praedicate* 9 (1937).

Sveta znamenja. Razlaga svetih znamenj in stvari, v: *Oznanilo* 4 (1948-1949) (pripravljeno za knjižno objavo, vendar ni izšlo).

Dr. Franc Ušeničnik – učitelj dušnega pastirstva. Kratak prikaz in ocena njegovega življenjskega dela, v: *Zbornik Teološke fakultete II* (tipkopis), Ljubljana 1952, 54-59.

V znamenju liturgičnih reform, v: *Iz Celja na Brezje.* Zbornik predavanj počitniških tečajev CMD, Ljubljana 1955, 27-38.

Nekaj misli o sodobni pastorizaciji, v: *Četrty občni zbor CMD*, Ljubljana 1956, 122-126.

Četrty stoletja liturgične setve na Slovenskem 1941-1966, v: *BV* 26 (1966), 125-129.

Izpitni, ki nočejo biti izpiti, v: *CSS* 5 (1971), 116-117.

V pomoč za oznanjevanje pri bogoslužju, v: *Pastoralna priloga*, december/januar 1973/74, Nadškofijski ordinariat Ljubljana.

Pokopanim osnutkom in neznanim osnutkarjem, v: *CSS* 9 (1975), 135-137.

En sam misal in sto različnih maš, v: *CSS* 9 (1975), 174-177.

Prizadevanje slovenskih katehetov za veroučne načrte, v: *Pripravljanje katehetskega načrta* (zbornik), Medškofijski katehetski svet, Ljubljana 1977, 28-56.

Po težki poti – koncilu naproti, v: *CSS* 13 (1979), 164-167.

Sedanji slovenski verski listi, v: *Ognjišče* 20 (1984), štev. 1, Priloga.

Vodstveno delovanje prof. V. Fajdiga, v: *BV* 44 (1984), 431-434.

Prostori Teološke fakultete v Ljubljani, v: *BV* 50 (1990), 41-43.

b) Skripta:

(Zapiski za predavanja pastoralne teologije obsegajo več variant in razmnožitev, ki jih je izdalo Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev v ciklostilni izdaji.)

Komunitarna pastoralna teologija, Ljubljana 1968/69, 42 strani; 1973/74, 75 strani (ponatis 1976).

Homiletika, Ljubljana 1985, 57-98 (skupaj s Š. Steinerjem in A. S. Snojem).

c) Predavanja (rokopisi):

Posebne oblike in posebna sredstva verskega pouka po končani vojski, Pastoralni tečaj 1944, 12 str.

Odnos med liturgičnim in bibličnim gibanjem, Biblični tečaj na Teološki fakulteti 1961, 14 str.

Dosedanji načini mašne udeležbe pri nas, Liturgični seminar za duhovnike 1963, 8 str.

Novi pogledi na mašo po liturgični konstituciji in instrukciji, Liturgični tečajji v Ljubljani, Mariboru in Novi Gorici 1965, 15 str.

Duhovniški poklici, 1966, 9 str.

Mysterium paschale in kerygma, Teološka fakulteta 1967, 12 str.

Zvrsti in zgradba nedeljske pridige (1975-1977), 8 str.

d) Molitveniki:

Bog s teboj. Molitvenik s kratkim krščanskim naukom, Mohorjeva družba, Celje 1948.

V občestvu združeni. Molitvenik, Zadruga katoliških duhovnikov, Ljubljana 1957, 21962, 31966.

e) Katekizmi (v sodelovanju):

Verouk I, Ljubljana 1942 (s: Francem Ambrožičem in Jernejem Pavlinom).
Verouk II, Ljubljana 1943 (s: Francem Ambrožičem in Jernejem Pavlinom).
Verouk III, Ljubljana 1943 (s: Francem Ambrožičem in Jernejem Pavlinom).

Verouk IV, Ljubljana 1944 (z: Francem Ambrožičem in Jernejem Pavlinom).
Verouk V, Navodila, načrt učnih enot in izdelane lekcije za 5. gimnazijski razred, Škofijski ordinariat v Ljubljani, Ljubljana 1945, 8 str.

Verouk VI, Navodilo, načrt učnih enot in izdelane lekcije za 6. gimnazijski razred po 2. v rokopisu pripravljeni izdaji Verouka V. in VI., Ljubljana 1945, 10 str.

Resnice in zapovedi, Izvleček iz Katekizma in verouka I, Katehetsko društvo, Ljubljana 1946, 1 + 46 str.

Sredstva milosti, Izvleček iz Verouka II in Katekizma, učna snov za 2. gimnazijski razred, Izdalo in razmnožilo Katehetsko društvo v Ljubljani, Ljubljana 1946, 2 + 50 str.

Verouk I, Druga predelana izdaja Verouka I iz leta 1942 (s: Francem Ambrožičem in Jernejem Pavlinom).

Iz zakladnice verskih resnic katoliške Cerkve, Načrt učnih enot za verouk 6. razreda gimnazije + Kratke skice (Pripravil Jože Košir s sodelovanjem Franca Ambrožiča in Janeza Oražma), Ljubljana 1947, 1 + 21.

Krščanstvo in Jezusova Cerkev, Načrt učnih enot za verouk 5. razreda gimnazije + Kratke skice (Pripravil Jože Košir s sodelovanjem Franca Ambrožiča in Janeza Oražma), Ljubljana 1947, 21 str.

Nravna načela in dolžnosti, Načrt učnih enot za 7. razred gimnazije + Kratke skice (Pripravil Jože Košir s sodelovanjem Franca Ambrožiča in Janeza Oražma), Ljubljana 1947, 1 + 22 str.

Krščanske resnice, Pregled učnih enot in osnutki katehez za 1. gimnazijski razred (po Verouku I priredil Janez Oražem), Ljubljana 1948, 2 + 26.

f) Uredniško delo:

Urejanje rokopisnih dijaških listov: *Izvir* (1922-24) in *Plamen* (1929-30).

Naša Zvezda, verski list za dijake – kongreganiste 8 (1938) – 11 (1942) (član uredniškega odbora); 12 (1942) – 13 (1944) (glavni urednik).

Oznanilo, verski tednik, sourednik in upravnik od ustanovitve do ukinitve 1 (1945) – 7 (1952).

Pridigarski osnutki, Ljubljana 1945–1955 (ciklostilno razmnoženi).

Cerkev v sedanjem svetu, Ljubljana 1967 sl., član uredniškega odbora od 1967-1982.

f) Bio- in bibliografski podatki:

Benedik M., *Ob smrti profesorja dr. Janeza Oražma*, v: *Družina* 43 (1994), 28. avgusta 1994, št. 33, str. 7.

Bole F., *Pogovor z Janezom Oražmom*, v: *Ognjišče* 21 (1985), štev. 9, 7-10.

Reven Z., *25 let verskega tiska v Sloveniji 1945 – 1970*, Samozaložba, Ljubljana 1987;

Valenčič R., *Katedra za pastoralno teologijo*, v: *BV* 50 (1990) 114-115;

A. Slavko Snoj

Valter Bruno Dermota (1915-1994)

In memoriam

Ko sta se združena pevska zbora župnij Kodeljevega in Rakovnika pripravljala na ponovitev zlatomašnega slavja prof. dr. Valterja Dermota s slavnostno Krönungsmesse Wolfganga Amadeusa Mozarta, ga je Jezus, Dobri pastir, poklical k sebi (Trstenik, 28. septembra 1994). V imenu Teološke fakultete in navzočih profesorjev je na pogrebu, ki ga je vodil veliki kancler, nadškof dr. Alojzij Šuštar, spregovoril dekan prof. dr. Janez Juhant (Žale v Ljubljani, 4. oktobra 1994). Oddolžila sta se mu – poleg drugih govorcev – tudi prof. dr. Edgar J. Korherr (Gradec) in Peter Šimić (Zagreb).

S svečanim kyrie iz omenjene maše smo 18. oktobra 1994 začeli žalno sejo in komemoracijo na Teološki fakulteti. Vlogo povezovalca je izvedel prof. dr. Anton Štrukelj. Navzoče je najprej pozdravil dekan fakultete. Zbor bogoslovcev je z občutenim petjem poskrbel tudi za duhovno ubranost. Prisluhnili smo utrinkom iz dnevnika (1984-1994) pokojnega profesorja in izpovedi o njegovi vlogi oblikovalca katehistinj in katehistov, ki jo je posredovala s. Darijana Toman, voditeljica Teološko-pastoralne šole za Ljubljansko nadškofijo. Komemorativni govor je imel prof. dr. A. Slavko Snoj, naslednik profesorja Dermota pri katedri za oznanjevalno teologijo.

Uvod

V seznamu med nekdanjimi predavatelji na Teološki fakulteti v Ljubljani za leto 1993/94 še najdemo ime Dermota Valter Bruno. Če nekoliko dopolnimo skope podatke, lahko rečemo: salezijanec (SDB) je postal v letu don Boskove kanonizacije – leta 1934; napravil je tri licenciate – magisterije: 1938 v Rimu iz filozofije, leta 1944 v Turinu iz teologije, ko je postal duhovnik, in leta 1947 še iz katehetike; leta 1963 je na Dunaju doktoriral iz pedagogike. Nato se je vrnil v domovino in postopoma napredoval do rednega profesorja katehetike, pedagogike in psihologije na naši fakulteti.

Oblikovanje

Svoje življenje je opisal v obširni avtobiografiji *Pota in postaje mojega življenja*. Oblikuje ga zgodnje detinstvo v Gornji Radgoni, kjer se je rodil 25. sep-

tembra 1915, in otroštvo pri Sv. Juriju ob Ščavnici – »v mehki vinorodni Prlekiji na Štajerskem« (Dermotova opredelitev). Mladost preživlja kot dijak v Murski Soboti in Ljubljani, njegova evropska in svetovna razgledanost napreduje – poleg s študijem – še z vzgojnimi izkušnjami v omenjenih mestih ter v Madridu in Bilbau. Med njegovimi številnimi spričevali najdemo npr. tudi izkaz Šole Glasbene matice v Ljubljani za čelo (1941), pa Indeks uspešno opravljene Filmske in televizijske šole na dopisni delavski Univerzi v Ljubljani (1980).

Dermotova ustvarjalnost korenini v njegovih prednikih na Gorenjskem – in še prej v Furlaniji (po očetu) ter v Prekmurju in na Avstrijskem Koroškem (po materi). Ob očetu – kakor sam pravi: »liberalcu, ki ne hodi k maši« – se uči sožitja in spoštovanja drugačnosti, ob materi, »ki je zelo verna«, prejme dragotino krščanske vzgoje in hrepenenje po Božjih prostranstvih. Pri salezijancih v Veržeju in na Radni ga za vse življenje očara Don Bosko – vzgojitelj in ga navdihuje pri njegovem strokovnem usposabljanju. Bogoslovnemu študiju na Rakovniku v Ljubljani in v Turinu daje poseben pečat marijanska razsežnost, ki ga spremlja do smrti.

Službovanje

Vendar je Dermota vse prej kot večni popotnik. Njegova delovna mesta so: vzgojitelj, profesor filozofije, verouka, katehetike in pedagogike, specializira se še v psihologiji razvojne dobe, antropologiji in zgodovini. Pri nas je nato dolga leta tudi študijski usmerjevalec in zato gonilna sila najprej katehetskega sveta v Ljubljanski nadškofiji, slovenskega Medškofijskega katehetskega sveta in Katehetskega sveta pri Jugoslovanski škofovski konferenci. Je član raznih mednarodnih katehetskih forumov, npr. Équipe européenne de catéchèse, Salezijanskega katehetskega centra v Zagrebu, gotovo pa je največjega pomena članstvo v Consilium Catechisticum Internationale v rimski Kongregaciji za duhovnike (1973-1978), ki je pristojna za katehezo. Zaradi dobrega poznanja tujih jezikov na številnih mednarodnih kongresih in simpozijih uveljavlja glas o Sloveniji, glas, ki se sliši »od Vatikana do Londona in od Varšave do Madrida« (dr. Korherr). Mnogo prej, kot je to postalo moderno, je v službi evropskega povezovalca in občestvovalca.

Delo

Čas, v katerem je deloval Dermota, pri nas ni bil naklonjen verski vzgoji in tisku s tega področja. Zato so njegova znanstvena samostojna in prirejena knjižna dela, ki jih je nad dvajset, v glavnem skripta. Objavil je tudi nad šestdeset razprav in člankov v domačih in tujih strokovnih revijah.¹ Številni so njegovi prevodi: *Direktorij katehetske pastorale francoskih škofij* (1964), *Obnova kateheze* – Italijanska škofovska konferenca (1972), *Splošni katehetski pravilnik* (1972), več učbenikov Fritza Oserja (1973) idr.

Neutrudljiv je v svojem pedagoškem delu z rednimi predavanji in z delom na Teološko-pastoralni šoli s katehetsko specializacijo. Zavzema se za njeno

¹ Prim. A. S. Snoj, *Katedra za oznanjevalno teologijo*, v: BV 50 (1990), 100-101.

ustanovitev in je njen predstojnik 22 let. Je med pobudniki permanentnega katehetskega izobraževanja na katehetskih tednih (Mirenski Grad, Maribor) in začetnik kateheze za odrasle, ki je poglobljena oblika kateheze, posebej za starše. Sam pripravi več priročnikov in jim predava po Sloveniji in v zamejstvu. Piše številna pisma najrazličnejšim vplivnim osebnostim družbenega in cerkvenega življenja. Silovito se zavzema zlasti za reševanje vzgojnih in katehetskih vprašanj. Ob vsem tem še vedno najde čas za ogled dobrega filma ali nogometne tekme v živo ter športnih televizijskih prenosov — tudi ponoči. In vendar je mož špartanske samodiscipline, neomajno zvest vsakdanji evharistiji ob 6. uri zjutraj, pri kateri ima pogosto izvirne nagovore.

Pokoj je zanj sprememba dela. V zadnjih pičlih desetih letih prevede nad 15 tisoč strani besedil, zlasti *Življenjepisnih spominov Janeza Boska* in napiše 700 strani osebnega dnevnika.

Sklep

Oči kritike v njegovih nastopih in znanstvenih delih lahko najdejo šibke točke in jih označijo kot premalo preverjene ali preveč subjektivne, slogovno eruptivne in jezikovno neizpiljene. Toda doslej ni še bilo znanstvenega soočenja, ki bi o njegovem delu edino lahko podalo strokovno oceno. Ta svečani spomin nanj pa naj nam pomaga bolje dojeti njegovo širokopoteznost, delavnost in navdušenje za nove ideje — kar ga spodbuja kakor orača, da v neobvladljivi zanesenosti rahlja zemljo in seje z upanjem, da bo kdaj pozneje kdo morda lahko pobiral sadove. Noče biti samo kritik, ki vse presoja in ničesar ne ustvari; niti samo spekulativec, ki nima kaj verificirati v življenju. Za razsipno rodovitnost mu gre. V tem je njegova veličina, ki vzbuja občudovanje in spoštovanje, pri pastoralnih delavcih pa tudi hvaležnost.

Njegov poklic je služenje sodobnemu, zlasti mlademu človeku (na to kažejo mnoga njegova dela) ter oznanjevanje Božje besede (diakonia tou logou). Uspeva mu — to znajo drugod morda bolje ceniti kakor doma — visoke teološke pojme izvirno ponazoriti s preprosto oznanjevalno govorico in didaktičnimi pripomočki; skuša jih izraziti na antropološki način. Zato požanje največja priznanja² v Zagrebu na pastoralnih tednih v začetku leta 1964 in zavidljive naslove: »slovenski katehet, učitelj in vzgojitelj v tem pogledu«,³ »nestor slovenske katehetike«,⁴ in »oče moderne slovenske kateheze«. Naj se v Bogu spočije od svojih naporov (prim. Raz 14, 13).

² Prim. pričevanja udeležencev in P. Šimića v pogrebnem nagovoru.

³ V. Grmič v govoru ob zlati maši, Sv. Jurij ob Ščavnici, 17. julija 1994.

⁴ E. J. Korherr v pogrebnem nagovoru.

⁵ J. Zdravec, *Prof. dr. Valter Dermota*, v: *Družina* 40 (1994), št. 40, 12.

Anton Mlinar

Reinhard Löw (1949-1994)

In memoriam

Reinhard Löw, direktor Raziskovalnega inštituta za filozofijo v Hannoveru, je umrl v četrtek, 25. avgusta 1994, v Nürnbergu, na poti na počitnice, star komaj 45 let. Dlje časa je bil hudo bolan. Kljub relativni mladosti njegovo delo ne kaže znamenj mladostniške nedovršenosti ali površne zagnanosti, ampak je skozi sedemnajst let vsestranskega ustvarjanja dozorelo v bogato žetev. Njegovo delo je obenem priznanje njegovima učiteljema Robertu Spaemannu in Hermannu Kringsu, s katerima je kasneje delal tudi kot raziskovalec. Ravno zaradi tega je bilo njegovo življenje še tako obetajoče in polno načrtov. Kar je zapustil, pa nosi znamenja izredne ostrine intelektualnega razlikovanja, vendar nepolemično, saj ga polemika ni veselila. Od leta 1977, ko je dokončal svojo prvo znanstveno študijo o razmerju med naravno filozofijo in modernim naravoslovno-znanstvenim raziskovanjem (*Pflanzchemie zwischen Lavoisier und Liebig*), je opozoril na svojo izjemno ustvarjalnost, prodornega duha in na svoj svež pristop k vprašanju biosa in etosa, k razmerju med njima, k življenju in njegovemu naravnemu prostoru, k vprašanju naravne filozofije in antropologije, medicine in medicinske etike. Ni čudno, da je s svojim delom mnoge navdajal z začudenjem, obenem pa s svojimi projekti na bioetičnem področju navdušil najrazličnejše sloje prizadevnih raziskovalcev in prizadetih. O tem priča predvsem knjiga *Bioethik* (1990), kratka, a izjemno bogata brošura o ponovno odkritih temeljih naravne filozofije in celostnega gledanja na človeka.

Reinhard Löw se je rodil leta 1949 v Freisingu. V Münchnu je študiral naravno filozofijo in zgodovino znanosti. V letih 1977- 84 je bil asistent pri svojem profesorju Robertu Spaemannu, ki je vodil katedro za filozofsko etiko. Leta 1983 je prevzel katedro za naravno filozofijo na Univerzi v Münchnu, leta 1987 pa je odšel v Hannover, kjer je skupaj s škofom J. Homeyerjem ustanovil Raziskovalni inštitut za naravno filozofijo. Inštitut je s svojim sodobnim gledanjem na življenje in živo naravo, na bioetiko oziroma na biotehnologijo postal pravzaprav edinstvena institucija, ki je prav po zaslugi R. Löwa dobila tudi zelo dobre delovne možnosti.

Človeku jemlje sapo, če si zamisli, s kakšnim tempom se je Reinhard Löw, filozof in publicist, pred sedemnajstimi leti pognal na področje naravne filozofije najprej na Univerzi v Münchnu ter v tedaj še na videz nedotakljivo realno politiko. Po omenjeni študiji *Pflanzchemie zwischen Lavoisier und Liebig* je le-

ta 1980 položil temelje organske naravne filozofije (*Philosophie des Lebendigen*) in s tem 'prehitel' Kanta, leto kasneje pa se je skupaj z Robertom Spaemannom na isti osnovi spoprijel z vprašanjem 'naravne teleologije' oziroma z znanstveno nepojasnljivostjo evolutivnega načela. To vprašanje mu postane kasneje izhodišče za ostro kritiko znanstvene redukcije evolucije na evolutivno teorijo (evolucionizem). Leta 1983 habilitira z delom *Nietzsche – Sophist und Erzieher* (izide leta 1984). Leto kasneje izide njegovo prvo pomembno delo s področja bioetike: *Leben aus dem Labor*. Delo je izraz njegovega razumevanja moderne genetike in njegovega soočenja s problemom biotehnologije. Skupaj s sodelavci je leta 1990 nastala brošura o krščanski bioetiki (*Bioethik*).

Poleg svoje strokovne usmeritve je leta 1979 v Münchnu skupaj s prijatelji ustanovil *Društvo za spodbujanje znanosti in umetnosti* (Gesellschaft zur Förderung von Wissenschaft und Kunst), ki leto za letom organizira mednarodna srečanja za mlade raziskovalce in umetnike. Reinhard Löw je hotel narediti nekaj velikega in je, podobno kot tudi nekateri njegovi predhodniki na tem področju (V. von Weizsäcker, R. Siebeck, H. Schipperges in drugi), bil pripravljen tvegati vse ne le na osnovi svojega znanstvenega spoznanja, marveč tudi na osnovi svoje vizije o novi in drugačni znanosti.

Naravoslovna znanost je bila izhodišče njegovega mišljenja. Prodril je na rob materialistične znanosti, ki z redukcijo evolucije v evolucionizem tvega uničenje same sebe in okolja. Pravzaprav je to meja, na kateri se je gibal vsa leta svojega delovanja in opozarjal, da nevarnost redukcionizmov (predvsem ontološkega, epistemološkega in metodološkega) še ni minila. Njegova značilna naveza s filozofsko tradicijo naravoslovne misli od Aristotela naprej (od njega prevzame predvsem pojem in pomen izraza 'hypokeimenon' ali 'substancia') mu služi kot temelj za prenovo in ohranitev organske (vitalne) narave. To ne pomeni samo tega, da se mu je zdel evolucionizem kot samoumevna znanstvena predpostavka vedno bolj problematičen, pač pa je tudi pokazal, kako problematično, če ne celo tragično, je igranje z evolucijo, kako nevarna je nameravana izpeljava teorij iz nje, ki bi jih znanost rada preiskusila na socio-biološkem področju in s svojo nezavezujočo evolucionistično etiko socialno filozofijo porinila na brezizhodno pot. Da bi posredoval svojo misel, izbira tradicionalne pojme: organi, življenje, narava itn. in se na njihovi osnovi postavi proti znanstvenemu gledanju na naravo in življenje kot na nekaj 'povprečnega' (dobesedno: presečnega, etwas Durch-schnittliches), neživega in anorganskega ter skoraj kemično izvedljivega. Z vidika naravoslovne znanosti gleda na celega človeka, vendar ga ne poskuša interpretirati po modelih nežive molekularne biologije. Tukaj R. Löw kot znanstvenik priznava urejevalno načelo narave, katerega analogni sestav bi morala postati tudi naravoslovna znanost. R. Löw ne misli na posnemanje narave, ampak na znanost kot analogno dejavnost, ki spremlja naravo in je zanjo zadovoljena.

Aplikativnost njegove naravne filozofije je presenetljiva predvsem na področju bioetike in ekologije. Za to področje je objavil številne razprave. Njegov preprost slog in tudi zelo raznovrstno sodelovanje s številnimi založniki izraža duha, ki je praktičen v odnosu do svojega okolja in do svoje lastne narave. 'Naravna teleologija' ustreza življenju, ki ima v naravi tudi svoj estetski izraz. Tako razmišljanje o naravi je odprto za njeno estetsko stran. V začetku letošnjega leta (1994) je predstavil svojo knjigo *O lepoti (Über das Schöne)*.

Poleg čuta za lepoto mu je zadnja leta postajalo vse pomembnejše razmerje med religijo in znanostjo v naravoslovju. 'Naravna teleologija' je slej ko prej skrivnostna. Njegovi nastopi so zadnja leta vse bolj jasno poudarjali pomembnost religioznega nastavka v bioetiki, s čimer je pokazal na smisel za skrivnostnost stvarstva (Kreator). V zadnjih dneh življenja je pisal knjigo o novih dokazih za Boga, ki naj bi izšla v septembru. Njegova naravna filozofija mu je postala 'trn v telesu' (prim. 2 Kor 12,7), da se ne bi prevzel.

Svoj zadnji stolpec, ki ga je odposlal uredništvu dnevnika *Die Welt*, kjer je redno objavljaj vsako drugo soboto, je naslovil *Kloster* (Samostan). Razmišlja o počitnicah in počitku kot nenavadnem tveganju, podobnem odločitvi meniha, ki ga po odločitvi použije samostan. Počitek mu je nekakšen 'analogon' religije razodetja. Praznjenje samostanov primerja obdobju religije razuma in drila. Veliko samostanov se je spremenilo v šole in vzgojne ustanove. To je včasih vodilo v samostan, kjer se je človek šele dal v resnici speljati zapeljivemu 'bonum est diffusivum sui' in nehal razmišljati o ceni, ki jo je za to plačal. Avtor išče v tem pojmu nekakšen simbol, daven spomin na povezanost med razodeto religijo in grško filozofijo, ki jo negujejo prvi ustanovitelji samostanov in njihovi somišljeniki. Reinhard Löw pravi, da mu gre za klavstrofilijo, za odpiranje smislu življenja, za nekakšen poseben ponos nad svojo vero, ki pravi: 'Bonum est diffusivum sui'.

Marijan Smolik

Jakob Ukmar, častni doktor Teološke fakultete

Med prvo svetovno vojno je leta 1915, torej pred 80 leti, na ljubljanskem gradu prestajal zapor tržaški duhovnik Jakob Ukmar, ki ga je pred 25 leti, februarja 1970, naša fakulteta odlikovala s podelitvijo častnega doktorata. Ob spominu na ti dve skrajnosti v njegovem življenju naj nekaj utrinkov iz njegovega več kot devetdesetletnega življenja povzamem iz dveh življenjepisov, ki sta že pred nekaj leti onkraj državne meje izšla o njem. Tržaški zgodovinar Tomaž Simčič je svojo italijansko pisano disertacijo v slovenščini objavil leta 1986 kot redno knjigo Goriške Mohorjeve družbe (T. Simčič, *Jakob Ukmar*, Gorica 1986, 251 str.), tržaški pisatelj in dolgoletni Ukmarjev prijatelj Alojz Rebula pa je v Pordenonu pri založbi Edizioni Studio Tesi v zbirki Civiltà della Memoria kot 6. zvezek izdal italijansko pisan življenjepis (prim. A. Rebula, *Jakob Ukmar*, Pordenone 1992, 131 str.). Obe knjigi opisujeta istega človeka, zato je v obeh precej skupnega, poudarki pa so nujno različni in zato se mi zdi koristno, če na obe opozorim in izrazim željo, da bi tega velikega slovenskega duhovnika zlasti mlajši tudi v našem okolju bolje spoznali.

Rebulova knjiga ima v začetku preglednico Ukmarjevega življenja od rojstva na Opčinah 13. julija 1878 do smrti v Škednju (Trstù) 2. novembra 1971, vzporedno pa navaja pomembnejše dogodke iz svetovne, domače in cerkvene zgodovine. Simčič v prvih poglavjih svoje knjige prikazuje *Zorenje narodno-politične zavesti na Kranjskem in Tržaškem, Krščansko socialno gibanje v Trstu pod Jakobom Ukmarjem in Osnove Ukmarjevega mladostnega svetovnega nazora*, kakor je naslovil ta poglavja. V njih seveda nastopa mladi Ukmar dijak, bogoslovec in kaplan, še bolj do izraza pa pride v poglavju *Slovansko bogoslužje v tržaški škofiji*. Družbeno pomembno delo mladega Ukmarja obsegata poglavji *Krščansko socialno gibanje v Trstu in Istri v letih 1902-1910* in *Zadnje desetletje pod habsburškim cesarstvom (1910-1918)*. Iz takrat objavljenih Ukmarjevih člankov prinaša Simčič precej odstavkov, ki izpričujejo njegovo družbeno usmeritev.

Iz teh prvih štiridesetih let je Rebula posebej poudaril Ukmarjevo šolanje v tržaški nemški državni gimnaziji z nemškim učnim jezikom, na kateri pa so italijanski in slovenski dijaki lahko obiskovali tudi tečaje materinščine. Železničarjev sin s tržaškega krasa je za sošolca in prijatelja imel Istrana, poznejšega profesorja moralke na teološki fakulteti v Ljubljani in nato beograjskega nadškofa Josipa Ujčiča in Tržačana iz Mačkovelj Ivana Tula, pozneje pomembnega goriškega verskega pisatelja. Njihovi profesorji so bili večinoma nemškega rodu,

od Slovencev pa je na Ukmarja posebej vplival literarni zgodovinar in prevajalec Karel Glaser. Že v gimnaziji je postal Ukmar široko razgledan poliglota — znal je več živih jezikov in seveda latinščino in grščino.

V goriško bogoslovje so vsi trije prijatelji vstopili po maturi leta 1898, med profesorji sta bila tudi dogmatik Anton Mahnič in biblicist Luigi Faidutti. Bilo je to v času papeža Leona XIII. in v letih pred obsodbo modernizma. V tej vzgoji čuti Rebula korenine, ki so bile pri Ukmarju vidne vse življenje: zvestoba papeštvu, nemška temeljitost in slovanska pobožnost. Ukmar je takrat z drugimi slovenskimi bogoslovci sodeloval z razpravo *Odkod religija?* v zborniku *Almanah*, ki ga je v Ljubljani leta 1901 uredil Frančišek Grivec. Za duhovnika ga je isto poletje posvetil goriški nadškof kardinal Jakob Missia.

Jeseni je umrl njegov tržaški škof Andrej Marija Šterk, njegov naslednik pa je, po vrsti slovenskih škofov, postal Nemeč Franz Xaver Nagl, ki je Ukmarja poslal za kaplana v Rojan. Tu je živahno deloval kot sodelavec časopisa *Novi list* in zavračal antiklerikalne liberalce, ki so izdajali *Edinost*, in socialiste z *Rdečim praporom*. Leta 1904 je začel urejati nov list *Družinski prijatelj*, ki je izhajal do leta 1908, za njim pa je sodeloval pri političnem listu *Zarja* (1908-1910) in vanj pisal uvodnike.

Že leta 1906 ga je škof poslal za upravitelja župnije Ricmanje, da bi pomiril vernike, ki so leta 1898 pretili, da bodo prestopili v pravoslavje, če jim Rim ne bo dal lastne župnije in dovolil, da bi pri bogoslužju uporabljali slovenski jezik. Ukmar je leta trpljenja v Ricmanjih vestno sproti popisoval v latinsko pisanih analih, kakršnokoli pastoralno delo pa mu je bilo tam onemogočeno. Kakor podrobno beremo v Simčičevi knjigi, mu pomiritev takrat ni uspela, zato ga je škof leta 1910 poslal za kaplana k Sv. Antonu v Trstu, kjer je postal vodja škofijskega dijaškega zavoda. Ricmanjska »afera« se je polagoma umirila, iz romarske cerkve sv. Jožefa pa seveda ni izginila latinščina kot bogoslužni jezik.

Škof Nagl je postal dunajski nadškof in kardinal, v Trst pa je leta 1911 spet prišel Slovenec Andrej Karlin, ki je Ukmarja leta 1913 določil za kateheta na nemški državni gimnaziji. Le malo časa je mogel učiti na zavodu, kjer se je prej sam učil, kajti leta 1915 se je avstrijski Trst znašel v vojski. Avstrijsko vojaško poveljstvo je na temelju lažne ovadbe zahtevalo od policije, da so Ukmarja za pet tednov zaprli na ljubljanskem gradu. Po vrnitvi v Trst je začel delovati proti alkoholizmu v družbi Sveta vojska, nato pa si je izprosil študijski dopust, med katerim je na dunajski univerzi kot gojenec cesarskega zavoda Avgušineja leta 1917 dosegel teološki doktorat z disertacijo *Nauk sv. Tomaža o teološkem upanju*. V tem času je postal izpraševalec pri župnijskih izpitih, leta 1918 pa se je udeležil misijskega kongresa v Ljubljani.

Ko je Trst postal del italijanske države, se je za Ukmarja in druge Slovence začelo povsem novo obdobje. Slovenski škof Karlin se je moral leta 1919 umakniti vojaškemu škofu Angelu Bartolomasiju. Ukmar je najprej dobil nalogo, da je učil in vzgajal tržaške bogoslovce, ki sprva niso mogli v porušeno Gorico. Zbiral jih je v svojem stanovanju, leta 1919 pa v škofijski vili v Škednju, kamor se je preselil. Majhno število italijanskih, slovenskih in hrvaških bogoslovcev je kot prorektor vzgajal in učil tudi Ukmarjev sošolec Tul. Škof Bartolomasij je Ukmarju zaupal uredništvo latinsko pisanega škofijskega lista *Folium dioecesanum*, kjer je objavil več razprav. Škof je bil pravičen do Slovanov svoje škofije, civilna oblast pa jih je še pred zmago fašizma začela ovirati, saj je bil že leta 1920 požgan slovenski kulturni dom Balkan. Vojaško upravo je leta 1921 zamenjala ci-

vilna. V tem času je bilo iz tržaško-koprske škofije deportiranih ali izgnanih 77 duhovnikov. Leta 1922 je Mussolini po pohodu na Rim postal predsednik vlade. Slovenski in hrvaški duhovniki so sprva še mogli organizirano delovati v obnovljenem Zboru svečnikov sv. Pavla in izdajati svoj *Zbornik*. Ukmar je tedaj živel v nekakšnem škofijskem zavetju v Škednju, veliko je pisal in pridigoval. Goričan Luigi Fogar je postal tržaški škof leta 1923. Z Ukmarjem je tudi on sodeloval in, kolikor je le uspel, zagovarjal slovanske duhovnike. S tem si je nakopal sovražstvo fašistov, ki so leta 1936 dosegli, da ga je papež umaknil v Rim (tam je umrl šele leta 1971). Ob romanju v Francijo je Ukmar leta 1928 obiskal tudi Lurd in govoril z Bernardkinim najmlajšim bratom.

Rebula v svoji knjigi podrobno opisuje razočaranje Slovencev, ki tudi po podpisu lateranske pogodbe med Vatikanom in Italijo leta 1929 niso doživeli večjega varstva pred poitalijančevanjem. Ukmar je bičal krivice v pridigah, v imenu Zbora svečnikov pa je leta 1928 sestavil latinsko spomenico, ki so jo poslali papežu Piju XI. Rebula dvomi, da je ta memorandum sploh prišel v njegove roke. Kot odgovor na ta dokument pa so fašisti še poostrili svoje divjanje. Zahtevali so od škofa, naj zamenja vse istrske duhovnike, leta 1930 pa so bili v Bazovici ustreljeni štirje Slovenci. Ukmar je sestavil novo spomenico papežu, v kateri poroča o ukinitvi vsega slovanskega tiska in o spreminjanju osebnih in krajevnih imen. Posledica za Ukmarja osebno je bila v tem, da mu leta 1930 niso več podaljšali potnega lista, da so vdrli v cerkev in motili njegove pridige, dosegli so tudi odstop goriškega nadškofa Sedeja. Ukmar ni odnehal, ob sklepu šmarnic leta 1931 je imel v Škednju znamenito italijansko pridigo o sožitju Slovencev in Italijanov. V slovenskem prevodu jo je Simčič objavil med dokumenti – dodatki Ukmarjeve biografije, Rebula pa daljše odlomke v izvirniku. Koprski semeniščniki so ta govor brali nekako ilegalno, ker je bil razmnožen na skrivaj. Cerkevna oblast je kopije odkrila šele leta 1938 in administrator tržaške škofije, goriški nadškof Margotti, je dal papirje uničiti, kakor da bi bilo to nekaj pornografskega, pravi Rebula. Slovenski prevod je bil objavljen šele v Ukmarjevi knjigi *Zadnja večerja* (Trst 1954), v izvirniku pa komaj 30 let pozneje. Rebula je zapisal, da je ta pogumna pridiga vredna pričevalca iz apostolskih časov. Ni čudno, da je bil Ukmar pod stalnim policijskim nadzorstvom, kakor razodevajo poročila, objavljena v Rebulovi knjigi.

Leta 1937 je hotel Ukmar obiskati svojo sestro Katarino, ki je bila poročena na Teharju, a mu oblasti sprva niso hotele dati potnega lista, ker bi utegnil spotoma narediti kaj protidržavnega. Šele po daljšem dopisovanju med Trstom in Rimom je potni list le dobil. Nato je razočaral svoje nasprotnike, ker je obiskal res samo sestro in se že naslednji dan vrnil v Trst. Rebula navaja, da je bil v nekem zaupnem sporočilu leta 1940 označen kot antifašist, v prejšnjih pa kot slavofil.

Kljub temu, da sta Italija in Jugoslavija leta 1937 podpisali sporazum Ciano-Stojadinović, se pritisk na slovenske in hrvaške duhovnike ni zmanjšal. Zato so leta 1938 naprosili Ukmarja, da je sestavil novo spomenico papežu o razmerah na Tržaškem in v Istri. Klasični filolog Rebula pri tej spomenici posebej poudarja njeno klasično latinščino: za uvodni stavek pravi, da bi ga zaradi ciceronskega sloga lahko dali za maturitetno nalogo. (Ali ne bi bilo nujno potrebno, da bi Ukmarjeve latinske spomenice v celoti objavili v *Acta Ecclesiastica Sloveniae*, saj so nedvoumne priče za slovensko cerkveno zgodovino novejšega časa, hkrati pa dokument Ukmarjevega poguma, talenta in znanja. V obeh knjigah, ki sta

javno dostopni, so objavljeni le izbrani odlomki v slovenskem oziroma italijanskem prevodu. Ukmar je pozneje objavil tudi latinske tržaške sinodalne odloke in sodeloval pri nekaterih koncilskih dokumentih, imel je tudi več latinskih govorov in razprav.)

Spomenico iz leta 1938 Rebula posebej hvali, ker je v njej naslovnika (pa-peža) spodbujal k internacionalizaciji rimske kurije, v čemer vidi Ukmarjevo koncilsko miselnost četrto stoletja pred Drugim vatikanskim koncilom.

Kakšno je bilo takratno ozračje v papeškem Rimu, vidimo iz podatka, ki ga navajata oba biografa, de je substitut v papeškem državnem tajništvu, kateremu sta spomenico izročila Leopold Jurca in Virgil Šček, odposlancema rekel: »Kako da se vaše ljudstvo še po dvajsetih letih ni naučilo italijanskega jezika?«

V tem letu je tržaški škof postal Anton Santin, prej škof na Reki, domačin iz Istre. Ukmar je julija, spet na prošnjo duhovnikov, sestavil latinsko spomenico, v kateri je novemu škofu predstavil slovenska in hrvaška pričakovanja. Ostala je seveda brez uspeha (slovenski prevod je v dodatku Simčičeve knjige).

Simčič precej podrobno opisuje Ukmarjev odnos do upora zoper fašizem, ki so ga vodili komunisti in se mu duhovnik Ukmar ni mogel pridružiti. Iz policijskih zaznamkov pa Rebula posnema, da je Ukmar pošiljal pakete slovenskim interniranim partizanom, ki so se mu zanje zahvalili. Ukmar je odklanjal marksistično vodeni odpor proti fašizmu, pa tudi ni zagovarjal oboroženega domobranskega nastopa. V vojnih letih se je zatekal v tržaško zvezdarno in napisal nekaj člankov o zvezdah in koledarju. Navdušeno pa je 15. avgusta 1945 pozdravil obnovljeno možnost slovenskega bogoslužja v cerkvi sv. Antona, kolikor je bilo seveda takrat to mogoče: pridige, petje, molitve. Že julija pa je spet poslal latinsko spomenico iz leta 1938 kardinalom in nekaterim škofom. Ponovil je zahteve po internacionalizaciji kurije in da je treba dati navodila zoper nacionalistične izrastle. Posebej zanimiv je predlog, da je po tako hudih časih, ki sta jih preživela Evropa in ves svet, potrebno sklicati nov vesoljni koncil.

Veselje nad svobodo pa med Slovenci ni trajalo dolgo, saj so zdaj komunistični pisci začeli ofenzivo proti katoličanom. *Primorski dnevnik* je začel objavljati članke zoper škofa Santina, duhovnik Virgilij Šček, bivši poslanec, je poskušal povezati duhovnike v boju proti škofu za doseg narodnih pravic, kar je seveda škof prepovedal. Škofija je bila takrat namreč razdeljena na cono A z zavezniško upravo in cono B s Koproj pod jugoslovansko upravo. Nasprotstvo med škofom in slovenskimi ter hrvaškimi duhovniki se je zaostrilo do te meje, da je Ukmar jeseni 1946 spet sestavil latinske pritožbe (gravamina), ki so jih poslali škofu (slovenski prevod je v Simčičevi knjigi). Škof je v odgovoru zavrnil vse predloge in zahteve. Kljub temu je, namesto sebe, prelata Ukmarja poslal avgusta leta 1947 na birmovanje v 34 istrskih župnij, saj škofu ni bilo mogoče iti tja. Ukmar si je natančno zapisoval število birmancev, ki jih je bilo nad 3000. Birmoval je predvsem okrog Pazina, pa tudi v slovenskem Kubedu, v Lanišču pa so ga 24. avgusta fizično napadli. Potem, ko je že birmal 237 otrok, je bil težko ranjen, njegovega spremljevalca don Bulešiča pa so ubili. Ukmarja niso pustili odpeljati v bolnišnico v Trst, ampak so ga z rešilcem prepeljali na Reko, že 5. septembra pa od tam v zapor. V Pazinu je 29. septembra doživel sodni proces, na katerem je bil kot sovražnik ljudstva in škofov odposlanec obsojen na mesec dni zopora, župnik Cek pa na šest let prisilnega dela. Ker je *Primorski dnevnik* objavil podatke, da je Ukmar na sodišču obsojal škofa Santina, ga je po vrnitvi v Trst seveda čakal leden sprejem, o čemer poroča Rebula. Ukmar

je državnemu tajništvu v Vatikan poslal podrobno latinsko poročilo o dogodkih, ni pa hotel dati javnih izjav o tem, kaj je res govoril v Pazinu, ker ni hotel javno nasprotovati svojemu škofu. V tem času je bil tudi razrešen različnih obveznosti v tržaški škofijski upravi.

Obe knjigi opisujeta težave, ki so jih Ukmarju prinesla naslednja leta, ko ni mogel javno braniti slovenskih vernikov in duhovnikov. Posebej ga je bolelo, da dva verska lista, *Božji vrelci* (1946-1947) in *Teden* (1947-1948) nista mogla izhajati dalj časa, goriški *Katoliški glas* pa za tržaške razmere ni bil najbolj primeren. V politično življenje pod zavezniško upravo Svobodnega tržaškega ozemlja (1945-1954) se Ukmar ni vmešaval, leta 1953 pa je le imel stike z delegacijo Socialistične internacionale, ko se je hotela neodvisno prepričati o vseh vidikih tržaškega vprašanja.

Ukmar je bil že od leta 1940 dalje član pokrajinskega cerkvenega sodišča v Benetkah, kjer je leta 1952 prišel v stik z beneškim patriarhom Roncallijem, poznejšim papežem Janezom XXIII. Rebula opozarja, da je ta stran Ukmarjevega življenja še popolnoma neraziskana, saj v njegovem osebнем arhivu o sodniški službi ni gradiva. Zato lahko samo domnevamo o verjetnem ali možnem prijateljstvu med obema. Ohranjen je le govor, ki ga je tržaški sodnik imel ob začetku sodnega leta 1. februarja 1962, ko je, seveda latinsko, govoril o biblično-juridčnih vidikih svetega zakona. Po Rebulovem mnenju je govor seveda strogo strokoven, a skrajno jasen.

V tem času je avtor sam pripravil dva zvezka slovenskih pridig, najprej tistih iz let 1940-1948, ki so izšle leta 1951 z naslovom *Naša daritev*, nato starejših iz let 1935-1939 v knjigi *Zadnja večerja* (1954). Ukmarjev slog primerja Rebula z dobrim črnim kraškimi kruhom, ki diši po evangeljski pšenici. Njegov vir je seveda Sveto pismo, od očetov pa zlasti sv. Avguštin.

Leta 1957 je dobil novo delo v tržaški škofiji, ko je škof Santin sklenil sklicati škofijsko sinodo. Rebula je poln občudovanja do osemdesetletnika, ki je ob škofovem vabilu pozabil vse težave preteklega desetletja in je na škofovo željo postal promotor sinode za slovenski del. V klasično latinščino je preli 164 strani sinodalnih besedil, ki so izšla leta 1959, slovenskim vernikom pa je napisal knjižico *Tržaška sinoda* (1960). Ni dvoma, da je njegovo sodelovanje omogočilo pastoralno zблиžanje tržaške slovenske in italijanske duhovščine pri delu za eno Kristusovo Cerkev. Prelat Ukmar pa je bil takrat imenovan za apostolskega protonotarja.

V istem letu 1959 mu je povzročila nove težave škofova napoved, da bodo nad Trstom postavili novo cerkev, ki naj bo posvečena Mariji, kraljici Italije, ker stoji na njenih mejah tik pred »železno zaveso«. Ukmar seveda ni mogel molčati, pisal je škofu, ki mu je takoj odgovoril. V naslednjem pismu je Ukmar predlagal, da bi cerkev nosila ime Marije Kraljice, ki je prav takrat postal tudi njen liturgični naslov: papež Pij XII. je namreč leta 1954 uvedel nov praznik Marije Kraljice. Škof je začel premišljevat in je pozneje Ukmarju sporočil, da se je posvetoval z bolognskim kardinalom Lercarom. Ko je vprašal še papeža Janeza XXIII., je ta izbral naslov, Marija, Mati in Kraljica. Kako ne bi bil Ukmar vesel in zadovoljen!

Prav tako ali pa še bolj, ko je istega leta papež napovedal, da bo sklical vseljni koncilijski zbor. Ukmar je že februarja 1960 sestavil svoje predloge, o čem naj koncil razpravlja in jih poslal v Rim. Na prvem mestu omenja, naj koncil zavaruje narodnostne manjšine, naj bo iz ekumenskih razlogov rimska kurija

bolj mednarodno sestavljena in naj papež ob kaki slovesni priložnosti spregovori tudi v enem od slovanskih jezikov. Odpravljen naj bo pojem pravične vojne in naj bo prepovedano blagoslavljanje orožja. Predružačijo naj postopek imenovanja škofov, naj na veliki petek izločijo molitev »za verolomne jude« in še nekaj drugih predlogov. Papežev osebni tajnik mu je potrdil prejem, nekaj pozneje pa tudi msgr. Felici, tajnik pripravljalne komisije. Upravičeno ga zato Rebula imenuje »koncilski oče v duhu«.

Avgusta 1963 je poslal novo spomenico nekaterim kardinalom, med drugimi tudi münchenskemu kardinalu Döpfnerju, ki je bil eden od moderatorjev na koncilskih zasedanjih. V spremnem pismu je omenil, da je osebno poznal papeža Janeza XXIII. iz Benetk.

Tudi kot znan latinist je sodeloval pri koncilu, ker so ga naprosili za prevod v latinščino dveh osnutkov, ki sta pozneje postala del konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu in odloka o življenju duhovnikov. Tudi ljubljanskemu škofu Antonu Vovku, ki je bil član pripravljalne komisije za disciplino duhovnikov, je poslal svoje predloge. Za slovenske vernike je napisal *Kratko zgodovino vesoljnih cerkvenih zborov*, ki jo je leta 1963 izdala Goriška Mohorjeva družba.

Ni dvoma, da je bil starček Ukmar (ob sklepu koncila je bil star 87 let) vesel, da je koncil uresničil več njegovih predlogov, da je na primer obsodil šovinizem, vojskovanje. Če bi živel dalj časa, bi doživel tudi prenovljeni *Zakonik cerkvenega prava* in internacionalizacijo rimske kurije. Papež Janez XXIII. pa je že v okrožnici *Mir na zemlji* na Ukmarjev predlog posebej poudaril pravice narodnostnih manjšin, črtal je tudi izraz o verolomnih judih.

Tudi s škofom Santinom je po dolgih letih napetosti prišlo skoraj do prijateljstva. Za petindvajsetletnico škofovanja v Trstu mu je leta 1963 Ukmar poslal hebrejsko in latinsko voščilo, škof pa se mu je takoj zahvalil, leta 1971 mu je prisrčno voščil ob sedemdesetletnici duhovništva (ob »železni maši«).

V knjigi *Mariologija*, ki je izšla leta 1969, je Ukmar objavil spise in govore o Mariji. Ta knjiga je bila z drugimi spisi vred in z njegovim delovanjem v prid Slovincem temelj, da mu je leta 1970 naša teološka fakulteta podelila častni doktorat. Osebno sicer ni mogel priti na slovesnost, zastopal ga je msgr. Lojze Škerl.

Rebula ob koncu svoje knjige opisuje redne mesečne obiske pri Ukmarju. Zato si je leta 1970 upal napraviti z njim nekaj intervju. Vprašal ga je o njegovem zanimanju za astronomijo, ko je v tržaški zvezdarni kontroliral računske napovedi v zvezi z Jupitrovimi lunami. Na vprašanje o njegovem znanju jezikov v zvezi s Svetim pismom mu je odgovoril, da je štiri evangelije študiral tudi v sirščini. V istem jeziku je bral tudi spise sv. Efrema, nekaj Svetega pisma tudi v aramejščini, ni se ustrašil niti klinopisnih besedil. Latinščina in grščina sta mu pa bili sploh domači.

Tretje vprašanje je seglo v delo pri cerkvenem sodišču v Benetkah. Ukmar je povedal, da je sodeloval pri sto dveh zadevah, tudi po šest do sedem jih je bilo v postopku hkrati. Za kardinala Roncallija je rekel, da je znal imeti zaupanje v človeka.

V istem letu je Ukmar spet napisal latinsko spomenico, v kateri je Svetemu sedežu razložil, kakšnega škofa bi potreboval Trst, da bi bil pravičen do različnih narodnostnih skupin.

V teh letih pred smrtjo je pisal svojo zadnjo knjigo o poslednjih človekovih rečeh: *Eshatologijo*. O tem je večkrat pridigal, posebej težko je sprejemal resni-

co o večnem pogubljenju, podobno kot mnogi cerkveni učitelji od Origena dalje. Ker je knjigi dal cerkveno dovoljenje za natis ljubljanski nadškof dr. Pogačnik, je še pred tem profesor Anton Strle pomagal besedilu do končne oblike, za kar se mu je 93-letni Ukmar posebej zahvalil. Izida knjige leta 1972 pa ni več dočkal, je že pri Bogu gledal, o čemer je razpravljajal.

Potem ko je 2. novembra 1971 umrl, mu je Rebula napisal spominski članek z naslovom *Božji akademik* – v svoji knjigi ga je objavil v italijanskem prevodu. V njem je razodel tudi statistični drobec: ohranjenih je nad 3000 njegovih govorov in pridig, zapisal si je, da je od leta 1905 do 1971 spovedal 373.896 oseb.

Za Rebulovo knjigo menim, da je dragocena predvsem zato, ker jo je pisal Ukmarjev osebni prijatelj in priznan literat. Razumljivo je, da je bil pri pisanju zelo pozoren do duhovnosti častitljivega starčka – njegov lik je hotel približati tujim bralcem, hkrati pa ga predstaviti kot zagovornika Slovencev, ki je podrobno dokumentiral vse krivice, ki so jih morali prestajati. Prepričan sem, da se je to pisatelju v celoti posrečilo.

Simčičeva knjiga je dragocena na drugačen način: objavil je veliko dokumentarnega gradiva iz Ukmarjevega časa, da bi tako lažje razumeli razmere in življenje Slovencev in Italijanov na Tržaškem in v matični Sloveniji. Zelo je poudaril Ukmarjev delež pri kulturnem in družbenem življenju Slovencev v Trstu. Podrobno je navedel podatke iz časa fašistične raznarodovalne politike in Ukmarjevo vztrajno prizadevanje za pravice slovenske in hrvaške skupnosti v Trstu in Istri. Pretresljivi so navedki iz časa jugoslovanske uprave cone B, ko so bili zavedni slovenski duhovniki razpeti med zvestobo Cerkvi, ki jo je posebej ljubil škof Santin, in zvestobo narodu, ki je imel komunistično oblast. Udarce so dobivali z ene in druge strani. V obeh knjigah je deloma dobesedno navedenih veliko dokumentov, seveda večinoma v prevodih. V Simčičevi knjigi je natančen seznam virov in arhivskega gradiva, kar je uporabil v opombah – temelj dela je bila pač doktorska disertacija, čeprav je besedilo pisano za vse bralce razumljivo.

Najbrž bi bil čas, da bi na temelju obeh knjig (in drugega gradiva) nekdo napisal Ukmarjev življenjepis, da bi velikega Slovenca in duhovnika bolje spoznali tudi tostran državne meje. Ker tega še ni, naj vsaj nekoliko zapolni vrzel nekoliko daljši povzetek obeh knjig.

P. S. Del obdobja Ukmarjevega življenja je Rebula umetniško obdelal v zadnjem romanu *Kačja roža*, ki ga je ljubljanska založba Mihelač izdala 1994 za avtorjevo sedemdesetletnico. Čeprav so osebe fašističnih funkcionarjev in Slovencev umetniško izmišljene, bi vendar nekaj Ukmarjevih potez mogli spoznati v liku župnika Jamarja iz Zahrastja, poštenega, pametnega in mirnega človeka, ki pa si je drznil ugovarjati oblastnikom ob raznarodovalnih ukrepih. Ob branju te knjige se še bolje zavemo, v kakšnem, nam nerazumljivem okolju je živel in deloval Jakob Ukmar.

Edo Škulj

Razmerje med Teološko fakulteto in Univerzo v Ljubljani

Kronika ob 75. obletnici Teološke fakultete

Leta 1994 je Teološka fakulteta (TF) skupaj z Univerzo v Ljubljani (UL) praznova 75 let nepretrganega delovanja. To je primerna priložnost, da se TF predstavi v zgodovinskem pogledu v odnosu do UL. Predstavitev bo razčlenjena v tri sklope, ki se ponujajo kar sami od sebe, in sicer 1. TF znotraj UL – prvič; 2. TF zunaj UL; 3. TF znotraj UL – drugič.¹

1. TF znotraj UL – prvič

TF je bila ustanovljena skupaj z UL z *Zakonom o vseučilišču kraljestva Srbov, Hrvatov in Slovencev* z dne 23. julija 1919, ki ga je podpisal prestolonaslednik Aleksander. V členu 1. zakon določa: »V Ljubljani se ustanavlja vseučilišče kraljestva Srbov, Hrvatov in Slovencev, ki ima pet fakultet: teološko, pravoslovno, filozofsko, tehnično in medicinsko.« Drugi člen določa postopno uvajanje študija: »Vse fakultete se otvorijo začetkom šolskega leta 1919/20, in sicer teološka, filozofska in pravoslovna v popolnem obsegu, tehnična s prvim in drugim letnikom, medicinska s prvim letnikom.«²

Univerzitetna uprava je za TF najela od Ljubljanske škofije v Alojzijevišču nujno potrebne učne prostore. Najemniško razmerje je trajalo vse do ukinitve državne fakultete konec junija 1952. Najemnina se je porabljala v korist novega malega semenišča, to je Zavoda sv. Stanislava v Šentvidu. Iz škofijskega semenišča, kjer je bilo dotlej Bogoslovno učilišče, so prvo leto postopoma predstavljali predavanja in tudi opremljali nove predavalnice. Fakultetna predavanja so se v novih prostorih začela 3. decembra 1919. V na novo ustanovljeno knjižnico so iz semeniške prenesli tudi nekatere pomembne zbirke in posamezne knjige. V univerzitetni stavbi je dobil skromne prostore le dekanat, a šele v študijskem letu 1927/28.

Med znaki normalnih odnosov med TF in UL je tudi ta, da so bili trije profesorji TF rektorji UL, in sicer v štirih mandatih. V prvem desetletju sta bila dva

¹ Pregled je bil v zelo skrajšani obliki objavljen v: *75 let (neprekinjenega delovanja) Univerze v Ljubljani (1919-1994)*, Ljubljana 1994, 96-100.

² Kraljestvo Srbov, Hrvatov in Slovencev, *Uradni list deželne vlade za Slovenijo*, 1. septembra 1919.

rektorja, vsak z enoletnim mandatom, in sicer filozof Aleš Ušeničnik v študijskem letu 1922/23, patrolog Franc K. Lukman pa 1926/27. V drugem desetletju je bil kar dvakrat po dve leti Matija Slavič, in sicer v študijskih letih 1932/34 prvič in 1939/41 drugič.

Že leta 1921 je TF oziroma Bogoslovna akademija začela izdajati znanstveno-raziskovalno revijo *Bogoslovni vestnik* (BV), ki je nemoteno izhajal do vključno leta 1944.

Vojno obdobje je prineslo hudo gorje, povojno pa še hujše. Nova oblast Ljudske Republike Slovenije (LRS) je leta 1945 skušala tudi univerzitetni študij krojiti po svoje. *Uredba o univerzi v Ljubljani* z dne 23. maja 1945, ki jo je podpisal minister za prosveto dr. Ferdo Kozak, pravi v členu 1. »Univerza v Ljubljani prične z današnjim dnem delovati v polnem obsegu. Delati prično vsi univerzitetni učni in znanstveni zavodi (seminarji, proseminarji, knjižnice itd.).«³ *Začasna uredba Narodne vlade Slovenije o univerzitetnih oblastvih in učnem osebju* z dne 30. avgusta 1945, ki sta jo podpisala predsednik Boris Kidrič in minister za prosveto dr. Ferdo Kozak, TF posebej ne omenja. Pač pa je zanimiv člen 7., ki se v drugem odstavku glasi: »Redni in izredni profesorji se morejo zaradi strokovne, moralne ali družbene neustreznosti odstraniti z univerze na predlog univerzitetnega senata po sklepu fakultetnega sveta, po predhodnem disciplinskem postopku.«⁴ Na tem temelju so bili odstranjeni profesorji, ki so emigrirali.

Bolj usoden je bil *Zakon o ureditvi visokega šolstva v LRS* z dne 25. oktobra 1949, ki sta ga v imenu Prezidija Ljudske skupščine LRS podpisala predsednik Josip Vidmar in sekretar France Lubej, in je v členu 7 določal: »Teološka fakulteta ljubljanske univerze se izloči iz sestava ljubljanske univerze in postane samostojna fakulteta.«⁵ Iz tega zakona so izhajale različne uredbe. *Uredba o fakultetah in katedrah univerze in visokih šol* z dne 23. decembra 1949, ki jo je na temelju prejšnjega zakona izdala Vlada LRS in v njenem imenu podpisala njen predsednik Miha Marinko in minister za znanost in kulturo dr. Jože Potrč, pri naštevanju fakultet seveda TF ne omenja. Pač pa je zanimiva delitev fakultet v tri skupine. Drugi člen se glasi: »Univerzo v Ljubljani sestavljajo: 1. prirodoslovna-matematična fakulteta, 2. filozofska fakulteta, 3. pravna fakulteta, 4. ekonomska fakulteta.« Tretji člen: »Tehniško visoko šolo v Ljubljani sestavljajo tele fakultete: 1. arhitektska fakulteta, 2. elektrotehniška fakulteta, 3. gradbena fakulteta, 4. kemijska fakulteta, 5. rudarsko-metalurška fakulteta, 6. strojna fakulteta.« Četrti člen pa ureja posebni položaj medicinske fakultete: »Medicinsko visoko šolo v Ljubljani sestavljata: 1. medicinska fakulteta in 2. stomatološka fakulteta.«⁶ *Uredba o organih in učnem osebju univerze, visokih šol in samostojnih fakultet* z dne 23. decembra 1949, ki jo je na temelju prejšnjega zakona izdala Vlada LRS in v njenem imenu podpisala njen predsednik Miha Marinko in minister za znanost in kulturo dr. Jože Potrč, v edinem členu 23. poglavja o samostojnih fakultetah določa: »Za samostojne fakultete veljajo smiselno vse določbe te uredbe, so pa neposredno podrejene ministru za znanost in kulturo.«⁷

³ UL LRS, 23. maja 1945, 30.

⁴ UL LRS, 30. avgusta 1945, 138.

⁵ UL LRS, 25. oktobra 1949, 237.

⁶ UL LRS, 27. decembra 1949, 268.

⁷ UL LRS, 27. decembra 1949, 271.

Tudi položaj državno priznane, čeprav zunaj UL, pa je TF zgubila s kratkim dopisom, ki ga je poslal Svet za prosveto in kulturo pri Vladi LRS. V dopisu (št. I. 1147/1) z dne 4. marca 1952, ki ga je podpisal sekretar odbora za znanost in visoke šole Miro Tušek in je bil poslan dekanatu TF, je bilo zapisano: »Z ozirom na ustavne določbe o ločitvi cerkve in države Vam sporočamo, da z 31. junijem (sic!) t. l. teološka fakulteta preneha biti državna ustanova in da s tem dnem prenehajo vse proračunske in druge obveznosti našega Sveta do Vaše fakultete. — Probleme, ki v zvezi s tem nastanejo, rešujete preko Verske komisije pri Predsedstvu vlade LRS. — Smrt fašizmu — svobodo narodu!«

2. TF zunaj UL

O pravnem položaju TF po izločitvi iz UL je ob njeni 50. obletnici Stanko Cajnkar, ki je te dogodke sodoživljal, med drugim zapisal: »Dokazovanje proforskega zbora, da mora ostati teološka fakulteta del univerze, ker je pač tudi teologija znanost, ni moglo prepričati, ker nova filozofija, ki je dobila skorajda izključno besedo v zakonih o šolstvu in v javnem življenju, teologiji značaja prave znanosti ni priznavala. Argument, da je bila teologija integralni del naših univerz, je sicer neovrgljiv, vendar za čas revolucije, ki se novosti ne boji, vse preveč šibek. Tako je kljub intervencijam vseh teoloških fakultet v državi do ločitve prišlo.« S tem so nastale gospodarske težave, ki jih je Cajnkar takole opisal: »Ker je bilo razumevanje slovenskih ministrov in predstojnikov raznih uradov za naše težave in bojazni preko pričakovanja veliko, se je boleča operacija izvršila brez velikih pretresov. Namesto dotacij iz prosvetnega proračuna smo dobili subvencijo, ki ni bila prva leta nič manjša, kakor je bil poprej naš delež univerzitetnega proračuna. Vsi profesorji so ostali na svojih mestih. Kdor je imel dovolj let, je dobil pokojnino... Težave, ki so kljub temu nastajale, niso izvirale iz človeških nesporazumljenj, temveč iz zapletenosti družbenega razvoja in iz nihanj gospodarstva. Zakonov o šolstvu in vojaški obveznosti Verska komisija ni mogla spreminjati. Prav tako ni mogla ustaviti razvrednotenja denarja in dviganja cen. Čeprav nam je bilo ob ločitvi rečeno (ne na Verski komisiji), da bomo dobili več denarja, če ga bomo potrebovali, je poviševanje subvencije močno zaostajalo za našimi potrebami. Dokler so upokojeni profesorji (brez posebne honorarja) predavali svoje predmete, kakor so to delali poprej, je še nekako šlo, čeprav so dobivali predavatelji, ki so bili plačani iz subvencije, znatno nižje honorarje za svojo polno zaposlenost kot profesorji na univerzi, ki so se jim plače poviševale bolj v skladu z gospodarskimi in prosvetnimi potrebami. Zato so morali znaten del bremen za vzdrževanje fakultete prevzeti slovenski ordinariji in redovni predstojniki. Plače pa so še danes tako majhne, da sodijo med fakultetne tajnosti.«⁸ Kljub temu je TF, kar zadeva izobraževanje in znanstveno raziskovanje, normalno delovala.

Po vojni ni mogel izhajati *BV*. V letih 1951-1960 je izšlo deset zvezkov *Zbornika TF* v petih pretipkanih izvodih. Prva povojna tiskana knjiga v okviru TF je bil *Zbornik razprav TF*, ki je izšel leta 1962 ob 500. obletnici Ljubljanske nadškofije. Leta 1965 je bil po 20 letih obnovljen *BV*, ki še danes izhaja v svojem 54. letniku.⁹

⁸ S. Cajnkar, *Delo fakultete po ločitvi od univerze*, v: *BV* 29 (1969), 179-180.

⁹ Prim. E. Škulj, *Bibliografsko kazalo BV 1921-1990*, v: *BV* 51 (1991), 5-91.

Oddelek v Mariboru. Ker je TF nastala iz Bogoslovnega učilišča v ljubljanskem semenišču, je bila nekako samo po sebi namenjena slušateljem iz Ljubljanske škofije. Mariborska škofija je imela še naprej svojo Visoko bogoslovno šolo. Ko je bila le-ta leta 1941 s strani Nemcev ukinjena, se je preselila s profesorji vred v Ljubljano. Ko je v šestdesetih letih naraslo število slušateljev iz Mariborske škofije, se je odprla možnost, da bi višji letniki poslušali predavanja kar v Mariboru, in sicer kot oddelek TF v Ljubljani. Jeseni 1968 so se začela predavanja 4., 5. in 6. letnika. Predavatelji so deloma iz Ljubljane, deloma iz Maribora. Ti pa tudi predavajo v Ljubljani. Jeseni 1993 so stekla predavanja 3., jeseni 1994 pa predavanja 1. letnika. Jeseni 1995 bodo stekla predavanja še 2. letnika. Tako bo možen popoln študij teologije tudi v Mariboru.

Prizidek TF. Ko je v šestdesetih letih naraslo število slušateljev TF, so postali prostori v Alojzijevišču pretesni. Zato so začeli misliti na večje in ustrežnejše prostore. Na fakultetnem svetu so se pojavile prve pobude za prizidek na skromnem prostoru, ki je še ostal po zazidavi alojzijeviškega vrta s stanovanjskimi bloki. Načrte za prizidek je naredil arh. Jože Kregar. Veliko težav je bilo z lokacijskim in gradbenim dovoljenjem, povezanih z gospodarskimi vprašanji, ker bi bilo treba od morebitne nabirke in darov odšteti izredno visok odstotek za davke. Gradbeno dovoljenje je bilo dano šele po izvolitvi prof. dr. Maksa Miklavčiča za dekana, ki se je z vso odločnostjo za to zavzel pri Komisiji za odnose z verskimi skupnostmi. Prizidek je bil srečno končan in usposobljen za vselitev jeseni 1972, začetek predavanj v novih prostorih je bil 10. oktobra 1972, blagoslovitev in slovesno odprtje pa 29. januarja 1973.

Sodelovanje z Zagrebom in Beogradom. Leta 1963 so na povabilo ljubljanske TF prvič prišli predstavniki beograjske pravoslavne fakultete na praznovanje sv. Tomaža Akvinskega (7. marca) v Ljubljano. S tem se je začel običaj, da TF na svoj glavni praznik vsakokrat vabi predstavnike iz Beograda in Zagreba, obe omenjeni ustanovi pa vabita na svoj praznik, in sicer Beograd za praznik sv. Save (27. januarja), Zagreb na praznik sv. Cirila in Metoda (14. februarja). Ta srečanja so izredna priložnost za medsebojno zблиževanje in izmenjavo misli, dala pa so tudi povod za tesnejše strokovno sodelovanje, predvsem na medfakultetnih ekumenskih simpozijih, ki jih od leta 1974 dalje vsako drugo leto izmenoma prirejajo fakultete v Ljubljani, Zagrebu in Beogradu. Poleg profesorjev in študentov teh treh fakultet se ekumenskih simpozijev udeležujejo tudi profesorji makedonske pravoslavne fakultete v Skopju in protestantske fakultete Matija Vlačić Ilirik iz Zagreba, predstavniki vseh drugih teoloških šol s Hrvaškega in nekateri povabljeni ekumenski delavci. Doslej je bilo devet medfakultetnih ekumenskih simpozijev. Zadnji je bil leta 1990. Politični dogodki teh zadnjih let so to delo nekoliko zavrli, vendar je ljubljanska TF, ki je na vrsti, že storila prve korake za naslednji simpozij.¹⁰

Sodelovanje z Regensburgom. Ko je steklo sodelovanje med univerzama v Ljubljani in Regensburgu, je prišlo do odločitve, da po večletnih neformalnih stikih na znanstvenem polju tudi teološki fakulteti obeh mest pripravita pogodbo o rednem znanstvenem sodelovanju. Ker TF ni bila del UL, je bila potrebna posebna pogodba med Univerzo v Regensburgu in med TF. Dne 12. novembra 1980 jo je v Regensburgu za tamkajšnjo univerzo podpisal rektor prof. dr. Dieter Heinrich, za TF pa prodekan doc. dr. Metod Benedik.

¹⁰ Prim. S. Janežič, *Ekumenski simpoziji v Jugoslaviji (1974-1990)*, v: *BV* 54 (1994), 367-378.

Pogodba o medsebojnem sodelovanju med Katoliško teološko fakulteto v Ljubljani in Univerzo v Regensburgu.

V zavesti, da sodelovanje med ustanovami visokih šol na področju raziskav in nauka prispeva k znanstvenemu napredku in medsebojnemu razumevanju narodov, sta Katoliška teološka fakulteta v Ljubljani in Katoliška teološka fakulteta Univerze v Regensburgu sklenili naslednji dogovor:

1. Katoliška teološka fakulteta v Ljubljani in Katoliška fakulteta v Regensburgu bosta skupno izvajali raziskovalne projekte, ki zanimajo obe strani ter sprejemali izmenjavo izkušenj v vprašanih organizacije in izvedbe učnega programa. Pri tem se bosta obe fakulteti med seboj podpirali z izmenjavo profesorjev in znanstvenih sodelavcev. Skupno delo zajema vsa področja teologije.

2. Obe fakulteti bosta v okviru svojih možnosti skrbeli za izmenjavo profesorjev in znanstvenih sodelavcev: 1. za dobo enega tedna za održanje predavanj, za izmenjavo izkušenj na področju znanstvenega in metodičnega dela, za sodelovanje pri konferencah z namenom, da se dogovore za skupno delo; 2. za izvedbo predavanja gosta. Skupno je predvidena izmenjava znanstvenikov, mišljenih v točkah 1. do 4., za pet tednov v letu. Kvota izmenjave naj bo vzeta na obeh fakultetah v isti višini.

3. Obe fakulteti si izmenjata svoj študijski načrt in program.

4. Obe fakulteti pospešujeta izmenjavo študentskih skupin. Prav tako organizirata obe fakulteti ekskurzije in študijska potovanja v deželo gostitelja in se pri tem medsebojno podpirata.

5. Obe fakulteti se medsebojno obveščata o znanstvenih zborovanjih, konferencah in simpozijih, ki zanimajo obe strani.

6. Fakulteta gostitelj bo poskrbela za udeležence potrebna sredstva za izvedbo njihovega delovnega programa v času bivanja na partnerski fakulteti in zagotovila njihovo primerno vzdrževanje. Prav tako prevzame stroške bivanja gostujočih udeležencev. Pošiljatelj pa prevzame za svoje udeležence stroške potovanja tja in nazaj.

7. Pogodba stopi v veljavo, ko jo potrdi pristojni organi obeh fakultet in velja, dokler obe strani ne menita, da bi jo bilo treba na podlagi medsebojnih izkušenj v času trajanja pogodbe dopolniti ali intenzivirati.

Izvršeno v Regensburgu dne 12. novembra 1980.

Izdelano v dveh prvopisih, in sicer v nemškem in slovenskem jeziku, ki sta oba enako obvezna.

Ustalila se je navada, da vsako leto dva profesorja iz Regensburga prideta predavat v Ljubljano in dva iz Ljubljane v Regensburg. Poleg tega dva profesorja iz Ljubljane po en teden gostujeta v Regensburgu, da lahko izrabita predvsem odlično knjižnico za svoje raziskovalno delo. Pogodba je bila doslej štirikrat obnovljena, in sicer leta 1982, 1985, 1988 in 1991. Vse te dejavnosti utečeno delujejo.

TF in Magna Charta Universitatum. Leta 1988 je Univerza v Bologni, najstarejša univerza sploh, proslavljala 900. obletnico delovanja; na proslavo je povabila tudi TF. Ob tej priložnosti so rektorji univerz in nekaterih samostojnih fakultet vsega sveta, navzočih je bilo okrog 700, podpisali listino, imenovano *Magna Charta Universitatum*. Listina vsebuje temeljna in splošna načela o delu univerze kot vzgojne in znanstvene ustanove, o njeni samostojnosti in nalogah, zlasti v vedno bolj združujočem se svetu. V imenu TF jo je podpisal dekan prof. dr. Rafko Valenčič.

Sodelovanje z Gradcem. Stiki so se začeli leta 1977, ko so profesorji TF obiskali svoje kolege v Gradcu. Sledila so predavanja. Leta 1988 je na ljubljanski TF predaval koroški rojak prof. dr. Karel Woschitz. Junija 1989 je na pobudo dekana prof. dr. Franza Zeilingerja in prodekana Woschitza prišlo do srečanja profesorjev obeh fakultet v Tinjah na Koroškem. Decembra 1989 je prišlo do prvega delovnega srečanja na oddelku v Mariboru. Srečanja so se udeležili dekan Woschitz in prodekan Zeilinger z graške ter dekan Valenčič in prodekan Ojnik z ljubljanske strani. Kot gost je bil nekaj časa prof. dr. Alojzij Križman, rektor Univerze v Mariboru. Ko so bili odnosi med fakultetama dovolj zreli, je prišlo do podpisa pogodbe o sodelovanju. Pogodba je bila podpisana 27. junija 1990 v Mariboru. V imenu ljubljanske TF jo je podpisal dekan prof. dr. Rafko Valenčič, v imenu graške pa dekan prof. dr. Karel Woschitz.

Pogodba o sodelovanju med Katoliško teološko fakulteto Univerze Karla-Franca v Gradcu in Katoliško teološko fakulteto v Ljubljani.

V zavesti, da sodelovanje visokošolskih ustanov na področju raziskovanja in znanja prispeva k obogatitvi znanstvenega napredka in k medsebojnem razumevanju narodov, sklepata Katoliška teološka fakulteta Univerze Karla-Franca v Gradcu in Katoliška teološka fakulteta v Ljubljani naslednji dogovor, ki naj prispeva k poglobljanju in razširitvi dosedanjega sodelovanja. Dogovor temelji na »Dogovoru med Republiko Avstrijo in SFRJ o sodelovanju na področju kulture, znanosti in vzgoje z dne 14. aprila 1972« in na »IV. sporazumu med avstrijsko zvezno vlado in zveznim izvršnim svetom skupščine SFRJ o sodelovanju na področju kulture, znanosti in vzgoje« ter na izvedbi prav tega dogovora, ki je bil podpisan 20. novembra 1987 na Dunaju.

1. Katoliška teološka fakulteta Univerze Karla-Franca v Gradcu in Katoliška teološka fakulteta v Ljubljani bosta opravljali skupaj tiste raziskovalne projekte, ki se tičejo obeh strani in si izmenjavali izkušnje v vprašanih organizacije in izvajanja učnega programa. Pri tem se bosta osebno medsebojno podpirali z izmenjavo profesorjev in znanstvenih sodelavcev. Sodelovanje obsega vsa posamezna področja teologije.

2. Obe fakulteti bosta, kolikor bodo dopuščala sredstva, izvajali izmenjavanje profesorjev in znanstvenih sodelavcev: 1. Za predavanja, za izmenjavo izkušenj v območju znanstvenega in učnometodičnega dela, za udeležbo pri konferencah kakor tudi za dogovarjanje o načrtih za sodelovanje; 2. Za izvedbo predavanj posameznih gostov; število izmenjav predavateljev-gostov naj bo za obe fakulteti enako.

3. Obe fakulteti pospešujeta izmenjavo študentov. Izvajata ekskurzije in študijska potovanja v vsakokratno gostujočo deželo in se pri tem medsebojno podpirata.

4. Obe fakulteti si izmenjavata študijske načrte in študijske programe.

5. Obe fakulteti se med seboj pravočasno obveščata o znanstvenih zborovanjih, konferencah in simpozijih, ki zanimajo obe.

6. Fakulteta-gostiteljica poskrbi za udeležence izmenjave potrebne pogoje za izvedbo njihovega delovnega programa med bivanjem na fakulteti-partnerici in zagotovi primerne pogoje bivanja. Fakulteta-gostiteljica prevzame stroške bivanja udeležencev izmenjave. Fakulteta, ki pošilja, plača potne stroške za svoje udeležence pri izmenjavi univerze-partnerice in nazaj. Medicinska oskrba za znanstvenike in študente, ki se na podlagi te pogodbe zadržujejo na eni od obeh

univerz-gostiteljic se izvaja v skladu z Dogovorom med republiko Avstrijo in SFRJ o sodelovanju na področju kulture, znanosti in vzgoje z dne 14. aprila 1972.

7. Vsako leto naj bo v aprilu/maju pogovor pooblaščenih z obeh fakultet, ki naj določi konkretne vsebine in obseg sodelovanja za naslednje leto.

8. Ta pogodba stopi v veljavo s podpisom pristojnih fakultetnih organov in velja najprej za triletnje. Oba partnerja nameravata na podlagi izkušenj v času trajanja pogodbe ob nameravanju podaljšanja pogodbe, intenzivirati medsebojne odnose.

Ljubljana, Maribor, Gradec 27. 6. 1990.

Izdelano v dveh prvopisih, po eno v nemškem in v slovenskem, pri čemer je vsako besedilo enako obvezno.

V tem času je prišlo do številnih srečanj v večjih ali manjših skupinah, predvsem po strokah. Zadnji predavatelj je bil maja 1994 prof. dr. Edgar J. Korherr, ki je govoril o mestu verouka v srednjih šolah v Evropi.

3. TF znotraj UL – drugič

Čeprav TF ni bila ne članica UL ne državno priznana fakulteta, je vendar prihajalo do osebnega sodelovanja med različnimi profesorji, pa tudi do poluradnih sodelovanj. Velik korak naprej je pomenil *Protokol o sodelovanju* med Filozofsko fakulteto (FF) UL in TF, ki sta ga 12. junija 1989 podpisala dekan TF prof. dr. Rafko Valenčič in dekan FF prof. dr. Dušan Nečak ob navzočnosti dr. Alojzija Šuštarja, velikega kanclerja TF, in akad. prof. dr. Janeza Peklenika, rektorja UL.

Protokol o sodelovanju med Filozofsko fakulteto Univerze v Ljubljani in Teološko fakulteto v Ljubljani z oddelkom v Mariboru.

Humanistični in teološki študij sta bila v slovenski preteklosti tesno med seboj povezana. Ta povezanost se je kazala tako na osebnostni ravni, saj so številni teologi bili hkrati tudi priznani humanisti in obratno, kakor tudi na ravni samih znanosti. Ustanovitev Univerze v Ljubljani (1919) je združila tedanja znanstvena prizadevanja v sicer okrnjenem slovenskem prostoru. Ob izločitvi Teološke fakultete iz sklopa Univerze (1949) so se še vedno ohranile nekatere vezi, zlasti osebne. Ohranjali so jih posamezni profesorji tako z ene kot z druge strani.

V zadnjem času so stiki med obema fakultetama vse bolj pogosti. Podobno velja tudi za stike med Teološko fakulteto in nekaterimi drugimi visokošolskimi ustanovami v Sloveniji. Narekuje jih želja in potreba po znanstvenem sodelovanju, izmenjavi predavateljev, bolj učinkovitem služenju človeku in splošnem razvoju družbe, medsebojnem spoznavanju in podobno. Vedno bolj se uveljavlja prepričanje, da morajo ti stiki dobiti pravno utemeljitev in podobo, da bo zagotovljena njihova trdnost in kontinuiteta, s čimer bi bila dana spodbuda za nadaljnje in nove oblike sodelovanja.

Glede na dosedanje sodelovanje in možnosti, ki jih daje razvoj naše družbe, ter upoštevajoč splošne koristi tako ene kot druge strani Filozofska fakulteta Univerze Edvarda Kardelja v Ljubljani in Teološka fakulteta v Ljubljani z oddelkom v Mariboru podpisujeta protokol o medsebojnem sodelovanju.

To sodelovanje obsega naslednja področja oziroma dejavnosti.

1. Znanstvene kongrese, simpozije, posvetovanja in okrogle mize; skupne raziskave (projekte) in izdaje;

2. *izmenjavo predavateljev;*
3. *mentorstvo ali somentorstvo pri diplomskih in magistrskih nalogah ter doktorskih disertacijah;*
4. *sodelovanje med znanstvenimi inštituti obeh fakultet;*
5. *sodelovanje med knjižnicami z izmenjavo knjig, revij in drugega gradiva ter z medsebojnim obveščanjem;*
6. *upoštevanje posameznih izpitov in študijske dobe ter akademskih naslovov;*
7. *izmenjava obvestil o predavanjih in drugih dogajanjih, ki zanimajo tudi drugo stran;*
8. *pobude, da se sodelovanje v smislu tega protokola razširi tudi na druge fakultete obeh slovenskih univerz, s katerimi ima Teološka fakulteta znanstvene stike;*
9. *urejanje mesta (statusa) Teološke fakultete v okviru Univerze ob upoštevanju njene specifičnosti in avtonomije.*

Omenjene oblike sodelovanja morajo biti usklajene s Statuti posamezne fakultete oziroma potrjene s strani ustreznih fakultetnih oblasti. Obe fakulteti nastopata pri navedenih skupnih programih kot enakovredni soudeleženci in se zato navajata v projektih, poročilih, dopisih ipd.

Protokol sta sprejela svet Filozofske fakultete dne 21. aprila 1989 in redni svet Teološke fakultete dne 11. maja 1989. Protokol začne veljati z dnem, ko ga podpišeta dekana obeh fakultet.

Dne 12. junija 1989.

TF – državno priznana fakulteta. Prizadevanja za demokratizacijo naše družbe so prinesla tudi otoplitev razmerju med Vlado SRS in TF. Prvi korak je bil *Zakon o spremembah in dopolnitvah zakona o pravnem položaju verskih skupnosti v SRS* z dne 22. maja 1991, ki ga je v imenu Skupščine RS podpisal predsednik dr. France Bučar, v 7. členu določa: »Za 22. členom se doda nov člen, ki se glasi: '22.a člen – Spričevala Srednje verske šole v Vipavi in Srednje verske šole v Želimljem ter diplome Teološke fakultete v Ljubljani z oddelkom v Mariboru, se štejejo od uveljavitve tega zakona dalje za javne listine'.«¹¹ S tem je postala TF državno priznana fakulteta, torej to, kar je bila med leti 1949 in 1952. Kot posledica tega se je morala TF po *Zakonu o zavodih*¹² registrirati kot zavod. Težave so nastale s tako imenovanim aktom o ustanovitvi, ki ga seveda TF ni imela. Po dolgem sodniškem prepričevanju je le obveljal zakon iz leta 1919 kot temelj za registracijo TF kot zavoda. TF je bila registrirana pod številko sgr 6540/91.

TF je dobila pismo, ki je bilo poslano 22. oktobra 1991, z naslednjim mnenjem: »Izvršni svet Skupščine Republike Slovenije je sklenil, da se od začetka leta 1992, ob upoštevanju že uveljavljenih zakonskih sprememb, pripravijo izhodišča za sistematsko rešitev umeščenosti ter položaja TF in študijskega programa. – V izogib slabšanju gmotnih razmer ter ob upoštevanju postopne in delne vključitve študija na TF (laični del študija v obsegu 5 let) v sistem izobraževanja je Izvršni svet Skupščine Republike Slovenije sklenil zagotoviti finančna sredstva (dohodek in materialne stroške) že za izvajanje akademskega leta 1991/

¹¹ UL RS, 31. maja 1991, 1058.

¹² UL RS, 22. marca 1991, 442-448.

92 pričenši z oktobrom 1991, kar omogoča zakon o pravnem položaju verskih skupnosti (UL RS 22/91).«

TF – članica UL. Dolgotrajna so bila pogajanja med TF in UL o ponovni vključitvi prve v drugo. Iz mrtve točke je pogajanja premaknil nastop novega rektorja akad. prof. dr. Miha Tišlerja in njegovih prorektorjev. Kot nekakšna vmesna stopnja je bila *Pogodba o sodelovanju med UL in TF v Ljubljani z oddelkom v Mariboru*, ki sta jo 20. maja 1992 podpisala nadškof dr. Alojzij Šuštar kot veliki kancler TF in akad. prof. dr. Miha Tišler kot rektor UL. Pogodba se glasi:

Pogodba o sodelovanju med Univerzo v Ljubljani in Teološko fakulteto v Ljubljani z Oddelkom v Mariboru.

Univerza v Ljubljani (UL) in katoliška Teološka fakulteta (TF) sta od leta 1952 iz političnih razlogov pravno ločeni, kljub temu pa so med njima potekale različne oblike povezave in sodelovanja. Tako je bil med drugim 19. junija 1989 podpisan protokol o medsebojnem sodelovanju med Filozofsko fakulteto UL in TF, ki sta ga podpisala dekana omenjenih fakultet ob navzočnosti rektorja UL in velikega kanclerja TF. Med sprejetimi nalogami se omenja tudi »urejanje mesta (statusa) Teološke fakultete v okviru Univerze ob upoštevanju njene specifičnosti in avtonomije« (točka 9).

Za ovrednotenje že dosežene ravni stikov in medsebojnega sodelovanja, zlasti pa kot nalogo, ki jo morata spolniti v korist slovenskega naroda in za razvoj znanosti v sedanjih razmerah, UL in TF sklepata pogodbo o medsebojnem sodelovanju, ki temelji na naslednjih izhodiščih in nalogah:

1. Ustanovi ohranjata in spoštujeta avtonomnost, specifičnost in akademsko svobodo v skladu s sprejetimi Statuti.

2. Ustanovi ugotavljata pozitivne rezultate dosedanjega formalnega ali neformalnega sodelovanja na medfakultetni ali drugi znanstveni ravni, ki s to pogodbo dobiva potrditev in nove pobude.

3. Glede na to, da TF in nekatere fakultete UL gojijo vrsto istih ali sorodnih znanstvenih in pedagoških disciplin, glede katerih je možno in zaželeno sodelovanje v obojestransko korist, ustanovi skleneta, da bosta: a) pospeševali medsebojno sodelovanje učiteljev in raziskovalcev, prav tako mentorjev raziskovalnih nalog na vseh stopnjah študija; b) sodelovali pri organizaciji podiplomskega študija, znanstvenih kongresov in raziskovalnih nalog; c) posredovali izmenjavo vsakoletnih študijskih programov. Vodstvo UL si bo v okviru svojih pristojnosti prizadevalo za omenjene oblike sodelovanja in bo o tem obveščalo svoje članice. Konkretni dogovori pa bodo sklepale neposredno zainteresirane fakultete UL in TF.

4. Sodelovanje med ustanovama bo potekalo tudi na področjih in v dejavnostih, ki omogočajo in pospešujejo opravljanje primarnih nalog obeh strani, tako glede knjižničarstva, izmenjave literature, računalništva, študijskih in socialnih vprašanj študentov ipd.

5. Obe strani bosta ustvarjali možnosti za izmenjavo rezultatov, stališč in vprašanj glede opravljenega pedagoškega in raziskovalnega dela in o njunem razvoju. V ta namen: a) se bosta strani medsebojno obveščali o sklicu in sklepih sej univerzitetnega oziroma fakultetnega sveta in sej znanstveno pedagoškega sveta, po potrebi tudi o sejah in sklepih drugih univerzitetnih oziroma fakultetnih organov, če gre za vprašanja, ki zadevajo obe strani; b) UL bo pospeševala redne stike

med dekani zainteresiranih članic UL in dekanom TF; c) se bosta občasno sestajala prorektor UL, ki je zadolžen za uresničevanje te pogodbe, in dekan TF.

6. Obe strani si bosta prizadevali, da po ureditvi pravnih in drugih statutar-
nih zadev pride do čimprejšnje odločitve o morebitni ponovni vključitvi TF v UL.

7. Pogodba prične veljati, ko jo podpišeta rektor UL in veliki kancler TF.
V Ljubljani, 20. maja 1992.

Ta vmesna stopnja je trajala komaj pet mesecev, saj je že novembra 1992 Univerzitetni svet UL sprejel (z nobenim nasprotnim glasom, vendar z nekaterimi vzdržanimi) sklep o ponovni vključitvi TF v UL. Dopis (B-II-11-1/92) sta podpisala rektor akad. prof. dr. Miha Tišler in predsednik Univerzitetnega sveta prof. dr. Marjan Senjur:

Univerzitetni svet je na svoji 8. seji 18. novembra 1992 ob obravnavi predloga vključitve Teološke fakultete v Univerzo v Ljubljani dopolnil predlagano besedilo ter sprejel sklep, da:

– se Teološka fakulteta kot akademska institucija ponovno vključi v Univerzo v Ljubljani kot ena fakultet,

– Teološka fakulteta do nadaljnega ohrani nespremenjene svoje akte in svoj habilitacijski postopek, ki je formalno ne pa vrednostno različen od habilitacijskega postopka na Univerzi v Ljubljani in ima prav tako za cilj zagotoviti kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega kadra. S tem, da Teološka fakulteta ohranja svoj postopek habilitiranja, se odreka pristojnostim, ki jih sicer imajo članice Univerze v Ljubljani v habilitacijskem postopku na univerzi,

– posebna komisija, sestavljena iz predstavnikov Teološke fakultete in Univerze v Ljubljani oblikuje v dveh mesecih po ponovni vključitvi Teološke fakultete v Univerzo v Ljubljani pravila, ki omogočajo delovanje Teološke fakultete znotraj Univerze v Ljubljani do dokončne uskladitve statuta Teološke fakultete, ter o tem poroča univerzitetnemu svetu. Ta pravila naj uredijo vprašanja habilitacije učiteljev Teološke fakultete, pridobivanje akademskih naslovov (magisterij, doktorat) na Teološki fakulteti in sprejemanje študijskih programov na Teološki fakulteti. Izhodišče za delo komisije je ureditev, ki velja za vse članice Univerze v Ljubljani, Teološka fakulteta pa jih lahko nagradi s svojimi internimi pravili,

– Teološka fakulteta se obveže, da dokončno uskladi svoj statut v 6 mesecih potem, ko bosta sprejeta novi visokošolski zakon in statut univerze.

Sklep je vrnil TF na položaj, ki ga je imela do leta 1949. Na krajši slovesnosti ob tem dogodku je dekan prof. dr. Metod Benedik imel naslednji priložnostni govor:

Spoštovani gospod nadškof in veliki kancler, spoštovani gospod rektor, spoštovani gospod nadškof beograjski, naš nekdanji profesor in dekan, gospodje prorektorji Univerze v Ljubljani, dragi kolegi profesorji, uslužbenci in predstavniki študentov.

Ustaljena in neizogibna zgodovinska zakonitost je, da strukture, ki spremljajo in usmerjajo človeško družbo ali celo postanejo del nje same, doživljajo nihanja, vzpone in nazadovanja, zvezdne in mračne trenutke, hodijo od mejnika do mejnika. Če upoštevamo, da je tradicija teološkega izobraževanja na Slovenskem, sicer v različnih oblikah ter intenzivnosti, stara praktično toliko kot krščanstvo v našem narodu, je razumljivo, da je tudi ta študij doživel marsikaj in da je ob srečanju z nekaterimi mejniki samozavestneje in prodroneje zakoračil naprej, ob drugih pa se je tudi spotikal.

K današnji skromni slovesnosti nas je zbralo srečanje z mejnikom, ki sam po sebi pomeni potrditev doslej prehojene poti, obenem pa tudi ponuja priložnost za širšo uveljavitev teološkega študija v skupnih prizadevanjih za jasnejšo duhovno podobo našega naroda. Ob takem trenutku se človek nehote ozira nazaj in skuša ovrednotiti dosedanje pot, obenem pa se tudi tipaje sprašuje po novih smereh, možnostih in nalogah. Vse to morda tem bolj, ker je v zadnjem času v naši javnosti ob ponavljajočem se vprašanju, kdaj bo TF končno spet v Univerzi, pogosto bilo slišati vprašanja, ali je ponovna vključitev v skladu z načelom ločitve Cerkve od države, ali s tem ne bi dajali prednosti eni veroizpovedi pred drugimi, ali verske skupnosti niso dolžne same gmotno podpirati verskoizobraževalne dejavnosti, ali TF uživa organizacijsko in znanstveno avtonomijo in ne nazadnje, kakšno je njeno mesto v slovenskem narodu v dogajanjih našega, v rešnici prelomnega časa.

Daleč, v sivi preteklosti, stoji eden prvih mejnikov, za marsikoga morda komaj še opazen, ko je namreč frankovska sinoda leta 789 – ta je segla tudi do naših krajev – določila, da morajo škofijske cerkve in opatije ustanoviti šole za znanstveno in duhovno vzgojo bodočih duhovnikov, scholae interiores za menihe, scholae exteriores za škofijske duhovnike in tudi laike. Skozi dolga stoletja visokega in poznega srednjega veka so ta določila tudi na Slovenskem dobivala vse razločnejšo podobo v samostanskih in župnijskih šolah. Tridentinska navodila so zarisala nove mejnike in po njih je ljubljanski škof Janez Tavčar v Gornjem gradu ustanovil kolegij, v katerem se je po njegovem poročilu leta 1589 šolalo 16 teologov pod vodstvom šestih duhovnikov. Sicer skopi podatki o delovanju kolegija kažejo na to, da so v programu imeli študij Svetega pisma, dogmatiko, še posebej nauk o zakramentih, vprašanja iz moralne teologije in nekaj snovi, ki bi jo danes uvrstili v pastoralno teologijo. Lahko pa trdimo, da gornjegrajski kolegij pomeni začetek organiziranega visokošolskega študija na Slovenskem. Delovanje kolegija je spopolnil škof Hren, ki mu je z rednimi škofijskimi sinodami dodal neke vrste trajno izobraževanje duhovnikov.

Vzporedno so teološki študij gojile notranje redovne šole, širše pa so posegli jezuiti; leta 1619 so uvedli predavanja iz kazuistike, po letu 1704 pa teološkemu študiju dodali še kanonsko pravo. Ob razpustitvi njihovega reda 1773 so študij teologije prenesli v semenišča v Ljubljani, Gorici in Celovcu; študijski program je zajemal sveto pismo, dogmatiko, moralno in pastoralno teologijo, cerkveno zgodovino in cerkveno pravo.

Naslednji mejnik pa vsem tistim, ki so bili odgovorni za izobraževanje bodočih duhovnikov v krajevni Cerkvi, ni pripravil veselja: z namenom, da bi bili duhovniki čim bližje razsvetljenjskim idejam državnega cerkvenstva, je Jožef II. leta 1783 vse škofijske in redovne teološke šole zaprl – vsi teologi naj bi odslej študirali v njegovih »generalnih semeniščih«. Pa so kaj kmalu, oni še za krajši čas, pripravili spremembe Francozi. Od 1810 do 1813 so v Ljubljani delovale Centralne šole s pravico podeljevanja akademskih naslovov; imele so sedem »učnih tečajev«, fakultet, med njimi teološko. S tem je naša TF in tudi UL pravzaprav že imela svojo predhodnico.

Sredi prejšnjega stoletja, v času škofa Antona Alojzija Wolfa, je Ljubljanska škofija sama prevzela ureditev teološkega študija, ki je obsegal naslednje predmete: dogmatiko, razlago Svetega pisma z orientalskimi jeziki, moralno in pastoralno teologijo, cerkveno zgodovino s patrologijo in cerkveno pravo.

Le nekaj let kasneje je nov, pomemben mejnik teološkemu študiju na Slovenskem postavil lavantinski škof Slomšek; ko je leta 1859 prenesel škofijski sedež v Maribor, je v tem mestu takoj ustanovil Visoko bogoslovno šolo, ki je že prvo leto imela 39 slušateljev. Profesorji te šole so leta 1898 začeli izdajati prvo slovensko teološko revijo Voditelj v bogoslovnih vedah. Ob njej so rasli Avguštin Stegenšek, Josip Hohnjec, Franc Kovačič, Franc K. Lukman, Ivan Križanič, Josip Zidanšek, Anton Jehart, Josip Jeraj in še drugi, ki so posegli že čisto v naš čas.

Pa spet nov mejnik in koraki v širši slovenski znanstveni prostor! Pripravlja se ustanovitev slovenske univerze. V komisiji za njeno ustanovitev je bil podpredsednik cerkveni zgodovinar Janez Zore, člani pa oba Ušeničnika, Janez Janežič in Josip Srebrnič. Leta 1919, ko zaživi ta najvišja znanstvena ustanova na Slovenskem, je med petimi njenimi fakultetami tudi TF. Dvaindvajset medvojnih let je bilo dovolj, da se je TF uveljavila v znanstvenem svetu doma in v tujini, nič manj pa kot vzgojiteljica vzgojiteljev za vero in kulturo. Imena profesorjev, kot so bili Aleš in Franc Ušeničnik, Franc Grivec, Josip Ujčič, Josip Srebrnič, Matija Slavič, Lambert Ehrlich, Janez Fabijan, Janez Janžekovič, Anton Trstenjak in drugi, bodo tudi v prihodnosti ohranila svoj pomen. Že leta 1920 je TF začela izdajati BV kot svojo znanstveno teološko revijo, ki izhaja, s presledkom dvajsetih let od leta 1945 do 1965, še danes. Profesorji TF so oblikovali slovensko teološko terminologijo, sodelovali so na mednarodnih teoloških kongresih in simpozijih, zlasti na tako imenovanih Velehradskih kongresih, kjer je imel vodilno vlogo prof. dr. Franc Grivec. Tudi v vrsti rektorjev UL najdemo teološke profesorje; to so bili Aleš Ušeničnik, Franc K. Lukman ter dva mandata Matija Slavič.

Druga svetovna vojna je viharno udarila tudi TF. Maja 1945 je velik del slušateljev in več profesorjev odšlo iz Ljubljane. Tako je v begunstvu delovala TF za Slovence vse do leta 1959. Doma pa razmere neprijazne, nato vse bolj krivične in celo sovražne. Proforski kader je bil razpolovljen, študentska populacija prav tako, stik z znanstvenim in svobodnim svetom onemogočen in postopno se je pripravljala mejnik, ki je za dolgo časa marsikomu ostal v spotiko. Leta 1949 je TF bila dokončno izločena iz UL in leta 1952 ukinjena kot državna ustanova.

Kljub težkim razmeram je TF nadaljevala svoje delo, ostala v stiku s potrebami naroda in Cerkve, pomlajevala svoj kader, ohranila svoj ponos ter kljub različnim pritiskom tudi svojo akademsko avtonomijo. Po dvajsetih letih zaprtosti so se razmere vendarle začele nekoliko sproščati; vzpostavljali so se stiki s tujino, nekateri slušatelji so lahko šli na podiplomski študij na tuje univerze, fakulteta se je znašla v vrtincu novih teoloških iskanj po Drugem vatikanskem koncilu. Po letu 1960 je prišlo do tesnejših povezav s Katoliško bogoslovno fakulteto v Zagrebu in Pravoslavno bogoslovno fakulteto v Beogradu, ki so dobile poseben izraz v sodelovanju na skupnih ekumenskih simpozijih. Koristno znanstveno sodelovanje je spodbudila leta 1980 podpisana pogodba z Univerzo v Regensburgu, ki se ji je deset let kasneje pridružila še podobna pogodba z Univerzo v Gradcu.

Kakor so bili stiki s tujino potrebni in koristni, pa ni bilo nič manj potrebno ponovno vzpostavljati povezave s tistimi znanstvenimi ustanovami doma, s katerimi je TF tesno sodelovala že od ustanovitve UL. Tudi tu je šlo postopno: najprej osebni stiki, potem vse več sodelovanja na različnih znanstvenih srečanjih in ob tem je tiho klila tudi misel, da TF vendar spada v UL. Podpis protokola med Filozofsko in Teološko fakulteto leta 1989 je vlival upanje, da se bo to vprašanje kmalu rešilo. Junija 1990 je TF poslala vlogo za ponovno vključitev v UL, ven-

dar je stvar resnično stekla šele pod sedanjim vodstvom Univerze. Pogovori med pooblaščenima komisijama UL in TF so odstranili pravne ovire in druge pomsleke glede ponovne vključitve. Tako je Znanstveno-pedagoški svet UL 25. septembra 1992 dal predlog za pozitivno rešitev tega vprašanja, kar je bilo sprejeto na seji univerzitetnega sveta 18. novembra 1992. In tako smo pri najnovjšem mejniku: TF po 40 letih spet v UL, ki jo je pred 73 leti tudi sama pomagala ustanoviti!

In kakšno pot nam kaže ta najnovejši mejnik za naprej? Nedvomno nas vodi k nadaljevanju iste smeri, kot jo je TF hodila doslej. Obetati si smemo, da bo TF odslej imela v slovenski javnosti spet tisto mesto, ki ji glede na njeno delo pripada; da bo lažje kot doslej opravljala svoje duhovno in znanstveno poslanstvo; da bodo njeni profesorji skupaj s profesorji z drugih fakultet svobodneje raziskovali in sooblikovali duhovni prostor, v katerem bo slovenski človek mogel zoreti v spoznanjih in skupnih vrednotah; da bodo študentom zagotovljene njihove pravice in bodo mogli odgovorneje delati za človeka in družbo; da bodo enakovredni državljani in sooblikovalci naše zgodovine. Ob vsem tem pa bodo še naprej ostajale stare naloge, ki pa so vedno tudi nove!

Med temi nalogami med prve spada znanstveno raziskovanje naše verske in cerkvene preteklosti; ne moremo poznati sebe, če ne poznamo svoje preteklosti. Druga velika naloga je presajati bogastvo svetovne teologije na naša tla, pri tem pa v okolju slovenske kulture in misli na temelju življenja Cerkve na Slovenskem oblikovati teološko misel, ki bi jo smeli imenovati slovenska teologija; čeprav smo maloštevilni narod, imamo bogato kulturno tradicijo in na svoj način sprejemamo in izražamo razodeto Božjo besedo. Nemajhna naloga je tudi pomoč drugim vejam antropoloških znanosti, kar zadeva boljše razumevanje zgodovine, umetnosti, človeka in družbe. S tem služi TF hkrati svoji Cerkvi in svojemu narodu. Naj nam za to široko in odgovorno poslanstvo da novih spodbud prav srečanje z najnovejšim mejnikom v življenju TF.

Delo TF pa ni šlo le naprej, ampak se je začelo širiti na tako imenovani dvopredmetni študij. Najprej je bila sklenjena s FF UL pogodba, ki sta jo 1. julija 1993 podpisala dekan FF prof. dr. Marko Kerševan in dekan TF prof. dr. Metod Benedik. Besedilo pogodbe je naslednje:

Na podlagi določil 79. člena Zakona o usmerjenem izobraževanju (Ur. list št. 11/80, 8/90) in 39. člena Zakona o spremembah in dopolnitvah zakona o usmerjenem izobraževanju (Ur. list RS št. 12/91) ter v skladu z določili statutov obeh pogodbenih strank skleneta: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Ljubljana, Aškerčeva 2, ki jo predstavlja in zastopa dekan, red. prof. dr. Marko Kerševan (v nadaljnjem besedilu: FF) in Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Ljubljana, Poljanska cesta 4, ki jo predstavlja in zastopa dekan red. prof. dr. Metod Benedik (v nadaljnjem besedilu: TF) pogodbo o izvajanju dvopredmetnega študija:

1. S pogodbo o izvajanju dvopredmetnega študija (v nadaljnjem besedilu: pogodba) se FF in TF dogovorita o urejanju medsebojnih pravic in obveznosti pri izvajanju tega izobraževanja.

2. Pogodbeni stranki soglašata, da se bo izobraževanje izvajalo v skladu z določili zakona o usmerjenem izobraževanju, statutov obeh fakultet in v skladu z verificiranimi vzgojno-izobraževalnimi programi obeh fakultet.

3. FF in TF soglašata, da bo študij potekal in organiziran tako, da bo: – Filozofska fakulteta vpisovala študente skladno z vpisnimi pogoji vsakega VIP na ustrezno A oziroma B študijsko smer in pri vpisu izdala indeks. Rezultate iz-

bora novincev na B smeri mora TF do 30/8 posredovati referatu za študentske zadeve Filozofske fakultete. Zaradi tega se TF zaveže, da posreduje veljavne VIP—e Filozofski fakulteti in sproti obvešča o vseh spremembah. — FF in TF soglašata, da bo študij potekal in organiziran tako, da bo vsaka od pogodbenih strank zase: — potrjevala izpolnjevanje pogojev za višji letnik; — vodila lastno dokumentacijo in evidenco; — izvajala organizirano vzgojno-izobraževalno delo s svojimi izvajalci, v svojih prostorih in s svojimi sredstvi; — študentom dajala pravice, obveznosti in odgovornosti, ki so določene v statutu in drugih aktih.

4. V študij se študentje vključijo tako, da vpisujejo kot A predmet enega od vzgojno-izobraževalnih programov FF, kot B predmet pa enega pd vzgojno-izobraževalnih programov, ki jih izvaja TF.

5. Za napredovanje v višji letnik mora študent opraviti vse obveznosti posameznega letnika iz A in B predmeta. — Ko izpolni študent vse obveznosti iz B predmeta za posamezni letnik, to potrdi pristojna služba TF v indeksu. Nato FF vpiše študenta v višji letnik, če izpolnjuje predpisane pogoje za napredovanje tudi iz A predmeta.

6. Obe fakulteti skupaj izdajata in podeljujeta diplomo. Ko izpolni študent vse obveznosti iz študija B predmeta, izda TF potrdilo, ki vsebuje podatke o študentu; program, ki ga je končal; nazivu in evidenčni številki diplomanta. Nato FF po izpolnitvi študijskih obveznosti iz A predmeta poskrbi za izdajo javne listine — diplome. — Za datum diplome se šteje dan, ko je študent izpolnil zadnjo diplomsko obveznost iz A-programa ali zadnjo študijsko obveznost iz B-programa.

7. Vse morebitne spore po tej pogodbi rešujeta pogodbeni stranki sporazumno. — V kolikor sporazumno rešitev ni možna, je za reševanje sporov pristojna univerzitetna arbitražna komisija. V primeru, da z odločitvijo le te pogodbeni stranki ne soglašata, je za razreševanje sporov pristojno sodišče v Ljubljani, Enota Ljubljana.

8. Odstop od te pogodbe je možen le na način, da se s tem ne onemogoči študentom, ki so vključeni v program študija, ki je predmet te pogodbe, dokončanje študija.

9. Ta pogodba je sestavljena v 4 enakih izvodih, od katerih prejme vsaka pogodbeni stranka 2 podpisana izvoda.

10. Pogodba stopi v veljavo, ko jo podpišeta pooblaščenca predstavnika obeh pogodbenih strank in velja.

Ne samo v Ljubljani, tudi v Mariboru je stekel dvopredmetni študij, in sicer s Pedagoško fakulteto. Zadeva je tam nekoliko bolj zapletena, ker gre v mariborskem primeru ne samo za medfakultetni, kot v Ljubljani, ampak za meduniverzitetni študij, saj je »mariborska« TF zaenkrat še vedno oddelek TF UL. Besedilo pogodbe se glasi:

Univerza v Mariboru, Pedagoška fakulteta Maribor, Koroška c. 160, ki jo zastopa v. d. dekan red. prof. dr. Jože Pogačnik, in Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, ki jo po pooblastilu zastopa predstojnik Oddelka v Mariboru, Slomškov trg 20, doc. dr. Vinko Potočnik sklepata v smislu 79. člena zakona o usmerjenem izobraževanju in soglasju obeh univerz, naslednjo pogodbo o skupnem izvajanju dvopredmetnega študijskega programa:

1. Pogodbenika se s to pogodbo dogovorita, da bosta skupaj izvajala dvopredmetni študijski program, ki sta ga skladno z veljavnimi predpisi in v soglasju z vlado Republike Slovenije sprejeli obe fakulteti. — Dvopredmetni študijski pro-

gram, ki je predmet te pogodbe, sestoji iz pedagoškega predmeta teologija in drugega predmeta, ki ga študenti samostojno izberejo izmed dvopredmetnih študijskih programov, ki jih izvaja Pedagoška fakulteta Maribor.

2. Pogodbenika se dogovorita, da bosta vsak samostojno izvajala svoj pedagoški del dvopredmetnega programa, zaradi racionalizacije in poenostavitve dela pa se bodo določena dela, evidenca in dokumentacija vodila skupaj.

3. Pogodbenika se dogovorita, da bo Pedagoška fakulteta Maribor: — v sporazumu s Teološko fakulteto — Oddelek Maribor, izvedla razpis za vpis; — vodila postopek obdelave prijav za vpis, izvedla vpis, izdala indeks in o tem obvestila Teološko fakulteto — Oddelek Maribor; — na osnovi skupnih ugotovitev in obvestil o izpolnjevanju pogojev, izvedla vpis v višji letnik; — vodila osnovno dokumentacijo in evidenco o študentu; — izdajala potrdila o statusu študenta.

4. Pogodbenika bosta vsak zase: — organizirala in s svojimi učitelji, sredstvi in prostori izvajala svoj del dvopredmetnega študijskega programa; — vodila izpitno evidenco in evidenco o izpolnjevanju pogojev za vpis v višji letnik.

5. Pogodbenika bosta pri izvajanju dvopredmetnega študijskega programa medsebojno sodelovala in se sprotno obveščala.

6. Pri svojem študiju upoštevajo študenti določila statutov in drugih splošnih aktov obeh fakultet. Svoje pravice, obveznosti in odgovornosti, ki niso neposredno vezane na pedagoški proces le ene od izvajalk, uveljavljajo na Pedagoški fakulteti Maribor.

7. Po končanem študiju dobi diplomant, ki je opravil vse študijske obveznosti po obeh delih dvopredmetnega študijskega programa diplomu in pridobi strokovni naslov profesorja teologije in drugega izbranega predmeta. Oblika diplome se bo določila naknadno. Diploma ima datum, ko je študent opravil zadnje študijske obveznosti, ne glede na to, na kateri del študijskega programa se nanaša.

8. Ta pogodba je sestavljena v šestih enakih izvodih, od katerih prejme vsaka fakulteta po dva izvoda, po en izvod pa Univerza v Mariboru in Univerza v Ljubljani.

Ta pogodba začne veljati z dnem podpisa, uporablja pa se že za generacijo, ki se vpiše v študijsko leto 1993/94.

Maribor, 24. junija 1993.

Redni študijski program na TF izvajajo katedre za filozofijo, za svetopisemske vede, za liturgiko, za zgodovino Cerkve, za zgodovino krščanske literature, za osnovno teologijo, za dialog, za dogmatično teologijo, za moralno teologijo, za pastoralno teologijo, za oznanjevalno teologijo in za cerkveno pravo. V okviru TF je v zadnjih 15 letih nastalo pet posebnih institutov, ki se posebno posvečajo raziskovanju na posebnih teoloških področjih: *Institut za zgodovino Cerkve* (1978), ki vsako leto izdaja zajeten zbornik z naslovom *Acta Ecclesiastica Sloveniae* in občasno prireja simpozije; *Institut za filozofijo in družbeno etiko* (1989); *Pastoralni institut* (1989), ki je odgovoren predvsem za izvedbo letnika pastoralne specializacije; *Pedagoško-katehetski institut* (1990), ki skrbi zlasti za *Teološko-pastoralno šolo*; in *Institut za svetopisemske vede* (1993), ki med drugim skrbi za prevajanje Svetega pisma. Pod okriljem TF deluje tudi *Teološko-pastoralna šola* s katehetsko specializacijo, katere študij traja štiri leta, za vpis pa zahteva srednješolsko spričevalo.

V študijskem letu 1991/92 je TF pridobila nove prostore v Ljubljani na Poljanski 2, to je v stavbi, v kateri je nekdanje delovala Biotehniška fakulteta ter jo je Ljubljanska nadškofija kupila, primerno obnovila in del stavbe dala na voljo TF.

V njej so posamezne katedre dobile svoje kabinete. Predvsem pa se je mogla razširiti knjižnica TF, ki je pridobila novo čitalnico, poslovne prostore in skladišče ter računalniško opremo. Oprema za skladišče je dar Avstrijskega Instituta za Južno in Jugovzhodno Evropo.

G. Molin, *Das Geheimnis von Qumran, Wiederentdeckte Lieder und Gebete*, Herausgegeben von Otto Betz und Rainer Riesner, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1994, 128.

Knjiga *Qumranska skrivnost, Znova odkrite pesmi in molitve*, je pravzaprav ponatis knjige, ki jo je izdal Georg Molin leta 1957 pri založbi Karl Alber (Freiburg/München) z naslovom *Božje veličanje iz puščave (Lob Gottes aus der Wüste)*. Spomladi 1947 sta bila skupaj z drugimi rokopisi odkrita v prvi qumranski votlini dva usnjena zvitka hvalnih pesmi (hodajoth). Prvi natis teh pesmi v hebrejščini je izšel leta 1955. Samo dve leti pozneje je Georg Molin, ki je bil takrat docent zahodno-semitskih jezikov na univerzi v Gradcu, izdal izbor teh hvalnic v nemškem prevodu. Na koncu je dodal še dve blagoslovni molitvi in strokovni uvod na začetku. Prevod hvalnic je v vsebinskem in oblikovnem pogledu tako popoln, da ima knjiga še danes prvotno vrednost in ker zadnji čas raziskovalci qumranskih rokopisov spet odpirajo vznemirljiva vprašanja o razmerju qumranskega učitelja pravičnosti do Jezusa in qumranskih rokopisov do Nove zaveze, posebno evangelijev, se je založba Herder odločila, da Molinovo knjigo ponovno izda. Ker je G. Molin star že 85 let, sta to delo opravila njegova učenca Otto Betz in Rainer Riesner. Molinov prevod hvalnic je ostal v bistvu nespremenjen. Skladno z novimi spoznanji in najnovejšimi odkritji sta ga le opremila s potrebnimi opombami, knjigi pa dodala še *Mesijanske pesmi iz puščave*, ki jih je prav tako prevedel Molin, sama pa sta napisala vanje strokovni uvod in razlago na koncu. Tako ima knjiga dva dela: prvi (7-85) vsebuje Molinov prevod hvalnic in njegov dopolnjen uvod; drugi (87-128) pa Molinov prevod mesijan-

skih pesmi in njun uvod ter razlago na koncu.

Knjiga ima dvojno vrednost. Najprej v tem, ker nas s prevodom hvalnic in mesijanskih pesmi seznanja z vsebino qumranskih rokopisov in nato, ker s strokovnim razpravljanjem v uvodu kaže na pomen teh rokopisov in njihov dejanski odnos do Jezusa in Nove zaveze. Knjiga ne govori samo o Qumranu, temveč Qumran sam spregovori v njej. V tem je njena prednost pred mnogimi razpravami in knjigami, ki samo govorijo o Qumranu. Zadnji čas pogosto tako, da postavljajo pod vprašaj izvirnost Nove zaveze. Ta pa z objavo samih besedil omogoča dostop do skrivnosti, ki je bila vir moči qumranske skupnosti.

To skrivnost, se pravi, notranje, duhovno življenje qumranske skupnosti, najbolj razkrivajo njihove pesmi. Te so preproste in ne zahtevajo posebne strokovne usposobljenosti, da jih moremo prav razumeti. Človeka tudi najbolj osebno nagovarjajo in hkrati najbolj celovito razkrivajo pesnikov duhovni svet, njegovo vero in teologijo. Ker se večinoma začenjajo z uvodnim vzklikom »Hvalim te, Gospod«, jih imenujemo hvalnice (hodajoth), čeprav po vsebini niso vedno hvalnice, temveč bridka izpoved trpljenja, strahu in tožbe. Ta zvrst je znana tudi v Stari zavezi, vendar se qumranske hvalnice vsebinsko razlikujejo od njih. Medtem ko starozavezne povelečujejo Boga zaradi njegovih del, ki jih je storil v zgodovini Izraela, qumranske povelečujejo Božjo stvariteljsko moč in Božjo modrost. Božja modrost se kaže v Božji kazni pokvarjenec in grešnikov in v obdarovanju pevca teh pesmi s posebnimi duhovnimi darovi.

Ta se nikoli ne razodene z imenom. Vedno nastopa anonimno, Nastopa dosledno kot tisti, ki govori. Po splošnem pričanju je ta govoreči

jaz, ki velja za ustanovitelja ali vsaj duhovnega voditelja qumranske skupnosti. On se močno zaveda, da ga je Bog izvolil, zato ne vprašuje Boga, zakaj se to dogaja in doklej bo trajalo, kot je značilno za starozavezne pesmi tožba, temveč razume vse kot Božjo skrivnost. Zato, ker je Božji izvoljenec, mu je Bog omogočil vpogled v čudovito skrivnost Božjega odrešenjskega načrta. Po tem načrtu je Bog ustvaril svet in ga od stvarjenja naprej vodi k njegovemu koncu, to je cilju, zavoljo katerega ga je ustvaril. Pesnik pa gleda v ozadju vsega dogajanja silovit boj med nebeškimi in peklenškimi silami, ki se najbolj kaže v boju luči s temo.

Luč in temo posebljata angelski postavi: knez (Mihael, Uriel) poseblja luč; delovanje teme pa podžiga Belial. Ta ne nosi naslova knez, kar spričuje, da nima sam svoje moči, temveč deluje s privoljenjem Boga. V tem se qumransko verovanje razlikuje od Zarastustrovega, po katerem sta na začetku dve počeli. Zaradi delovanja Beliala in njegovih angelov, je zlo na svetu. Kako je prišel Belial do moči, da z Božjim privoljenjem zavaja ljudi in povzroča zlo, ni povedano. Tudi ne pravi, da je prišlo zlo na svet zaradi padca prvih staršev, kot trdi sveto-pisemsko razodetje (prim. Rim 5, 12), temveč zaradi padca angelov (prim. 1 Mz 6, 1-4). Od njihovega padca naprej se vsako obdobje svetovne zgodovine konča s prelamljanjem zaveze in z Božjo sodbo, vendar si Bog najde v vsakem obdobju tudi zveste in sklne z njimi zavezo. To vlogo ima zdaj govoreči jaz in z njim vred vsa skupnost, ki se je zatekla v puščavo. Ta zdaj v napetosti pričakuje, da bo nastopil konec. Takrat bo skupnost skupaj z Božjimi angeli imela odločujočo vlogo. Čez svet bo prišel strahoten požig, na to pa bo na novo ustvarjen. Hudobije in greha ne bo

več. Povsod bo vladala zvestoba Bogu. Svet bo kakor raj s svojo rodovitnostjo.

H qumranski skrivnosti sodi tudi nastop Maziljenca, Mesija. Za qumrance je značilna močna vera, da bo skoraj nastopila sprememba časa, v kateri bo Bog rešil Izraela. Rešil ga bo po svojem poslancu, Mesiju. On bo človeško orodje, s katerim bo Bog izvršil odrešenje. O njem pripovedujejo pesmi iz četrte qumranske votline, nekaj pa tudi iz enajste. Ohranjene so v odlomkih; v knjigi pa zbrane pod naslovom *Mesijanske pesmi iz puščave* (107-117).

V umevanju Mesijeve osebe pa se qumranci razlikujejo od starozavezne razodetja in krščanstva. Medtem ko Judje in kristjani govorijo samo o enem Mesiju, so qumranci pričakovali tri. Med njimi je eden prerok, dva pa maziljenca. V *Redovnem pravilu* (1 QS 9, 10-11) piše: »Dokler ne pride prerok in maziljenca iz Arona in Izraela.«

Božje besede Mojzesu: »Obudim jim preroka izmed njih bratov, kakor si ti« (5 Mz 18, 18), so umevali tako, da bo kot predhodnik ali kot sopotnik obeh Mesijev, nastopil prerok, kakršen je bil Mojzes. Mojzesov izrek o Leviju (prim. 5 Mz 33, 8-11) pa razumeli o Mesiju, ki bo prišel iz Arona, duhovnika in Mojzesovega brata. Blagoslov nad Cadokovimi sinovi, ki so bili duhovniki v Davidovi dobi, so zožili samo na enega sina. Tega so stavili na čelo vseh. On bo luč za Božje ljudstvo in za ves svet. Služil bo v templju, v presvetem, kot »angel obličja«. Tako so ob Mesija, ki bo prišel iz Davidove hiše (prim. 2 Sam 7, 8-16), postavili še duhovnega Mesija. Medtem ko bo Mesija iz Davidove hiše rešil skupnost telesnih sovražnikov, bo Mesija izmed Cadokovih sinov opravljal velikodušniško službo. Ta bo v tem, da bo končno veljavno tolmačil postavo.

Dvojni Mesija povsem ustreza vlogi, ki jo je imela duhovščina Cadokove hiše. Qumranci so namreč odločno nasprotovali povezovanju kraljevske in velikoduhovniške službe, kakor se je uveljavila v hasmonejski dobi. Kralj, kakršen je bil Aleksander Janaj (103-76), ki si je z osvajalnimi vojnami omadeževal roke, ne mora biti tudi veliki duhovnik, zato mora priti duhovni Mesija iz Cadokove hiše. Njegov predhodnik je duhovni voditelj qumranske skupnosti, učitelj pravičnosti.

Tudi v pripravi na Mesijev prihod se qumranci razlikujejo od judovsko-krščanskega izročila, čeprav se vsi sklicujejo na iste preroške besede. Medtem ko Nova zaveza razume Izaijeve besede: »V puščavi pripravite pot Gospodu, poravnajte v puščavi stezo našemu Bogu« (Iz 40, 3), kot nastop in delovanje Janeza Krstnika so jih qumranci razumeli dobesedno: »Treba se je ločiti od bivališča hudobnežev, tako da gremo v puščavo in tam pripravimo pot Gospodu« (*Redovno pravilo*, 8, 13). Tako je veliko laikov in duhovnikov zapustilo svoja bivališča in odšlo v puščavo. Tam so se pripravljali na Mesijev prihod tako, da so poglobljeno preučevali postavo in preroke in se trudili za dosledno življenje po njih sporočilu. Pripravo poti so razumeli duhovno. Mesija se bo vsakemu razodel, ko bo tako umeval postavo in jo spolnjeval, kot hoče Bog, da jo spolnjemo. Zavedali so se, da človek lahko postane pravičen samo s pomočjo Božje milosti. To pa prejme, ko pod vodstvom učitelja pravičnosti v polnosti umeva postavo. Takrat postane Božji izvoljenec. Nad njim bedijo angelske moči in ga varujejo.

Čeprav pravi Molin na začetku uvoda, da ne bo razpravljal o še vedno nerešenih vprašanjih, kdo so pravzaprav qumranci, kdaj so nastali ti rokopisi, kdo jih je napisal – qumranci, ali pa so jih ti samo imeli v svoji

knjižnici, kdaj so jih prenesli v bližnje votline in zakaj, pa s primerjanjem učitelja pravičnosti z Jezusom, qumranske skupnosti s krščanstvom in qumranskih rokopisov z Novo zavezo (25 sl.), odgovarja na najbolj žgoča vprašanja v zvezi s qumranskimi rokopisi. Primerjava temelji na natančnem poznanju besedil. Pri tem prav nič ne predpostavlja, domneva ali prikriva. V tem se razlikuje od številnih časnikarjev, ki pišejo o teh stvareh zelo vznemirljivo, zraven pa se izkaže, da niti jezika qumranskih rokopisov ne obvladajo, kaj šele tehniko preučevanja teh rokopisov, ki je zavoljo njihove zlepljenosti, luknjičavosti in fragmentarnosti še posebno zahtevna.

Naj navedem nekaj primerjav:

a) Med qumranskim učiteljem pravičnosti in Jezusom:

– Qumranski učitelj pravičnosti je anonimna oseba; Jezus pa nastopa z imenom. Najbolj je znan kot Jezus iz Nazareta.

– V hvalnicah razkriva govoreči jaz svoja notranja izkustva: strah pred prihodnjo Božjo sodbo, zavest svoje grešnosti, boj med dobrim in zlom v svojem srcu in veselje nad Božjo milostjo, ki ga rešuje naših vrst. Jezusu je vse to tuje. Samo on je o sebi lahko rekel: »Kdo izmed vas mi more dokazati greh?« (Jn 8, 46a).

– Qumranski učitelj pravičnosti se nima za Mesija, Jezus pa združuje v sebi qumranskega Mesija iz Davidovega in Aronovega rodu. Iz Davidovega, ker je Jezus Davidov sin (prim. Mt 1, 1 z 2 Sam 7, 12) in Aronovega, ker je Jezus tudi Božji Sin. To je o njem rečeno v 2 Sam 7, 14 in samo to daje njemu kot Davidovemu potomcu nov pomen, kajti Davidovih potomcev je bilo v tistem času veliko, samo Jezus pa hkrati tudi Božji Sin, ker je bil določen za Odrešenika.

– Qumranski učitelj pravičnosti je bil sicer preganjan, vendar ni umrl

nasilne smrti, ni bil križan. Njegove smrti tudi nikoli niso umevali kot spravno žrtev za druge; Jezus pa je bil križan. Njegovo smrt umeva Nova zaveza kot spravo za grehe vseh ljudi, pri čemer se opira na njegove besede pri posvetitvi keliha: »To je namreč moja kri zaveze, ki se preliva za mnoge v odpuščanje grehov« (Mt 26, 28).

– V nobenem rokopisnem odlomku doslej ni izpričana trditev, da bi učitelj pravičnosti po smrti vstal od mrtvih; Jezus pa je tretji dan vstal od mrtvih in poslej živi tako, da »smrt nad njim več ne gospoduje« (Rim 6, 9). Na tej resnici sloni vsa Nova zaveza in hkrati temelj krščanstva.

b) Med qumransko skupnostjo in krščanstvom. Podobnosti so zlasti v ureditvi qumranske in krščanske skupnosti:

– pri obeh opazamo, da so vezane na določena središča, medtem ko nekaj njunih somišljenikov živi zunaj njih, kot v nekakšni diaspori;

– pri obeh stoji na čelu majhen krog ljudi, ki vodi skupnost;

– pri obeh je vstop v skupnost vezan na obred z vodo. Pri kristjanih je to krst; pri qumrancih obred, podoben obrednemu umivanju. Bistvena razlika je v tem, da je krščanski obred z vodo (krst) neponovljiv, medtem ko je pri qumrancih obredno umivanje dnevno versko opravilo;

– pri obeh je v veljavi skupnost dobrin, vendar z razliko, da pri kristjanih to ni bilo obvezno, temveč jih je k temu nagibala zapoved ljubezni do bližnjega;

– pri obeh je v veljavi določen zadržek do zakona. Ta izhaja povsod iz verskih ozirov. Za kristjane je značilna rabsodba apostolskega koncila v Jeruzalemu (prim. Apd 15, 29; 1 Kor 5, 9; 7, 1-7), medtem ko so qumranci živeli v obveznem celibatu;

– pri obeh so v navadi službe, zadolžene za bogoslužje in službe za socialne potrebe.

Poleg teh podobnosti pa je polno stvari, v katerih se kažejo velike razlike med qumranci in kristjani, na primer stališče qumrancev do templja, daritev, duhovščine, v pričakovanju Božjega kraljestva, razlaganju postave (sobote) itd. Zavaljo tega nujno vznikne vprašanje, kakšno je dejansko razmerje Qumrana do krščanstva?

Nesmiselno bi bilo zanikati vsako podobnost. Podobnost med Qumranom in krščanstvom je nujna že zato, ker oboje izhaja iz istega duhovnega vira, Svetega pisma stare zaveze. Medtem ko nekateri menijo, da je odnos med Qumranom in krščanstvom kakor odnos med materjo in hčerko, meni G. Molin, da je bolj pravilno reči, da gre za odnos med sestrama, in sicer med starejšo sestro, Qumranom, in mlajšo, krščanstvom. Sveto pismo stare zaveze kaže, da ni bil vedno izvoljen starejši: Bog ni izvolil Ezava, temveč Jakoba; ne prvorojenca očaka Jakoba, Rubena, temveč Juda; ne postavnega Jesejevega sina Eliaba, temveč njegovega najmlajšega sina Davida. Tako je tudi tisto, kar je pozneje nastalo po končani stari zavezi, krščanstvo, obveljalo pred tem, kar je bilo ob izteku stare zaveze, Qumranom.

Kljub vsemu pa so qumranski rokopisi neprecenljiv prispevek za preučevanje Nove zaveze. Z njihovimi odkritji je prišlo v najbolj nepopačeni obliki na dan miselno okolje, v katerem je nastajala Nova zaveza, zato danes ne razlagamo nobenega njenega odlomka, da ne bi upoštevali qumranskih rokopisov. Qumranski rokopisi pojasnjujejo in poglobljajo Novo zavezo. Vsako nasprotno mnenje izhaja zaradi slabega ali nepopolnega poznanja qumranskih rokopisov.

C. Tomić, *Začetki Cerkve – Peter, prvak apostolov*, Provincijalat hrvaških frančiškanov konventualecv, Zagreb 1994, 216.

Knjiga ima dvodelen naslov. Z njim Tomić pove, da razpravlja o začetkih Cerkve in vlogi, ki jo je imel pri njenem nastanku in širjenju v svet prvak apostolov, Peter. O tem bi lahko razpravljal kot zgodovinar, vendar Tomić hodi po sledih Svetega pisma nove zaveze, posebno Apostolskih del, ki najbolj popolno opisujejo življenje Cerkve v prvih treh desetletjih njegenga nastanka. Knjiga je torej razlaga novozaveznih knjig, ki razkrivajo notranje življenje Cerkve.

Po svoji navadi postavlja Tomić razpravljanje v čisto konkreten časovno-zgodovinski okvir. Zato ima knjiga daljši uvod (8-43). V njem najprej predstavi Rimsko cesarstvo, pod katerega oblast je spadala Palestina ob nastanku Cerkve. Njegov življenjski utrip so določali cesarji, zato seznanja bralce z značaji in vladarskimi prijemi posameznih cesarjev. Pri tem se opira na najnovejša spoznanja, zato so sodbe nekaterih cesarjev, na primer Tiberija, precej drugačne kot smo jih bili vajeni doslej (10).

Enako kritično prikaže judovski svet (16-27). Pri tem opozarja zlasti na Jude, ki so živeli zunaj Palestine in stališče poganov do judovske religije. S tem pa že pripravlja pot širjenju Cerkve v svet. Omogoča pa tudi, da tako lažje razumemo notranja trenja v prvi Cerkvi, posebno med helenisti in hebreisti in kako se je Cerkev uveljavljala kot vesoljna Cerkev.

Temu sledi kratek pregled vsebine novozaveznih knjig. Ne razčlenjuje jih v zapovednosti kot so navedene v novozaveznem kanonu, temveč po času njihovega nastanka. S tem ne gre samo v korak z današnjo znanostjo, ki preučuje novozavezne knji-

ge po času njihovega nastanka, temveč hkrati pripravlja okolje za osrednjo témo knjige: nastanek Cerkve in njeno širjenje v svet, kajti kronološka zvrstitev novozaveznih knjig je književno pričevanje življenja Cerkve, njenega nauka in duhovne moči.

Ko umesti nastanek Cerkve v določene časovno-zgodovinske okoliščine in po razčlenitvi knjig Svetega pisma nove zaveze tudi v idejno-religiozne, začne razpravljati o začetkih Cerkve. Govorim v množini, ker Tomić res pripoveduje o začetku združevanja ljudi v krščansko skupnost, o začetku krščanskega bogoslužja, o začetku oznanjevanja evangelija in širjenja Cerkve v svet. Morda je prav zato, ker govori o začetkih, manj pozoren do samega začetka Cerkve, do njegenga nastanka na binkošti. Čeprav je to najpomembnejši dogodek, saj je takrat Cerkev zaživela in za trajno stopila v svet, posveča binkoštim komaj dve strani (54-55); povrh pa je pri razlagi tega dogodka zelo nedorečen, nejasen in celo sam sebi nasprotujoč.

Že oznaka binkoštnega praznika več predpostavlja kot razloži. Pravi sicer, da binkošti spominjajo na sinajsko razodetje (54), takoj nato pa dostavi, da so tudi praznik žetve, ne da bi pojasnil v čem in kako je prihod Svetega Duha spomin na sinajsko razodetje. Res pravi naprej, da so binkošti spomin na sklenitev zaveze pod Sinajem in spomin na deset zapovedi, ki jih je Izrael takrat prejel od Boga, vendar ne pojasni zveze med sinajskim razodetjem in izlitjem Svetega Duha na binkošti »čez vse človeštvo« (Apd 2, 17).

Prav tako ne pove jasno, na koga je prišel Sveti Duh. Na dvanajstere, ker so bili samo ti z Jezusom na Olski gori, od koder je šel v nebesa? Na dvanajstere in Marijo, Jezusovo mater, kot večkrat vidimo na slikah, kajti Luka pravi, da so dvanajsteri »enodušno v molitvi z ženami in z Je-

zusovo materjo in z njegovimi brati« (Apd 1, 14)? Na skupino sto dvajset ljudi, ki jo omenja Luka tik pred binškoštni (prim. Apd 1, 15) in je sodelovala pri volitvah novega apostola na mesto odpadlega Juda Iškarijota, pa Luka nato z besedico ne namigne na kakršnokoli spremembo kraja ali ljudi, ko začenja opisovati binškoštni dogodek? Ker Peter pri pojasnjevanju binškoštnega dogodka izrecno trdi, da se je uresničila Joelova prerokba o izlitju Svetega Duha »čez vse človeštvo« (Jl 3, 1), potem Sveti Duh ni prišel na binškošti samo na dvanajstere, temveč tudi na druge, toda kako? Tega iz Tomičeve razlage ne zremo. Gotovo je premalo samo reči, da je na binškošti nastalo novo občestvo, če pa vemo, da je to občestvo živelo prav od Duha, ki ga je prejelo na binškošti, vendar ga niso prejeli vsi v enaki meri in ne na enak način.

Prav pri razlagi tega daru, ki ga predstavljajo jeziki, podobni plamenom, Tomič najbolj odpove. Tu se zaplete celo v protislovje. Pojava ne razume dobesedno, kot nekateri še vedno mislijo, da so apostoli s tem dobili znanje jezikov tistih narodov, katerim so pozneje oznanjali evangelij. Zanika pa tudi, da bi šlo za govornje, ki bi bilo podobno govornjenju v zamaknjenju (ekstazi), temveč pravi, da pomenijo goreči jeziki »molitev v nerazumljivem in nenavadnem jeziku, govornjenju, ki so ga mogli razumeti samo tisti, ki so prejeli dar Duha« (55). Najprej govornjenje zanika, resda ekstatično, nato pa izrecno govori o govornjenju, ki so ga, resda, razumeli samo tisti, ki so prejeli Svetega Duha. S tem kaže na dar, ki so ga prejeli drugi, da so razumeli apostole; v razlagi pa je treba pojasniti, kaj pomenijo jeziki nad apostoli, ne kako so se do njih obnašali poslušalci oziroma, kaj se je godilo v njih notranjosti, kajti Sveti Duh se je izlil tudi nanje! Še

manj verjetno je, da bi šlo pri tem za molitev, četudi v nerazumljivem jeziku. Iz sobesedila prav nič ne sledi, da bi tedaj kdorkoli ali kakorkoli molil. Peter samo govori. Z govornjenjem pojasnjuje dogodek, z navajanjem Joelove prerokbe pa ga utemeljuje. Petra tudi vsi prav razumejo. Posledica njegovega govornjenja je bila, da se je tisti dan dalo krstiti približno tri tisoč ljudi (prim. Apd 2, 41). Na vprašanje, kakšen je potem pomen gorečih jezikov iz Tomičevega pojasnjevanja ne dobimo odgovora. Njegovo opozarjanje na zmešanje jezikov ob Babilonskem stolpu bolj kaže na sad binškoštnega daru jezikov; medtem, ko je prišlo v Babilonu do nesporazumevanja in razhajanja ljudi, prihaja zdaj do najbolj notranjega povezovanja in bratstva med ljudmi, ki so prejeli dar Duha.

V knjigi večkrat pogrešamo razlago ključnih mest. Tako v Petrovem binškoštnem govoru (prim. Apd 2, 14-40) nič ne pojasni Petrove trditve, da je Bog z vstajenjem naredil Jezusa za Gospoda in Maziljenca (prim. Apd 2, 36). To je pomembnejša Petrova trditev, kot je njegova izpoved vere v Jezusa pred Cezarejo Filipovo (prim. Mr 8, 27-30 in vzp.). Zdaj prvak apostolov in največja krščanska avtoriteta naravnost pravi, da je Jezus Bog. Kako je to trditev sprejelo judovsko uho, ker so Judje prav zato odklonili Jezusa, ker je trdil o sebi, da prihaja od Boga? Kako je sprejelo to trditev pogansko uho, ki je verovalo v mnoštvo bogov in boginj? Krščanstvo se razlikuje po veri v Jezusa Boga od enih in drugih. Na veri v Jezusa krščanstvo stoji in pade. S to resnico se je širilo v svet. Zato bi kazalo bolje naglasiti resnice, po katerih se krščanstvo razlikuje od drugih verstev in se je prav zaradi njih širilo v svet.

Na drugi strani pa nekatere stvari večkrat pripoveduje. Med drugim kar

petkrat govori o Petrovem odhodu v Rim (102, 103, 108, 128, 146). Izraz »skupnost dobrin« (koinonia) trikrat razloži (59, 64-65, 71). Sploh so opazna prepogosta ponavljanja. Vsebinsko Jakobovega pisma predstavi dvakrat (130 in 132/33). Besede papeža Pavla VI. na ekumenskem zboru Cerkev navede dvakrat (202, 208) in v povzetku dvakrat na isti strani (204) govori o Petrovem kaznovanju Kananija in Saffire.

Do pogostnih ponavljanj prihaja največ zato, ker knjiga po svoji zvrsti ni enotna. Zamišljena je tematsko, v resnici pa je nekaj časa razlaga Apostolskih del, tudi tistih odlomkov, kjer nima Peter nobene vloge; nekaj časa je razlaga novozaveznih knjig, čeprav spet ne vseh; nekaj časa vsebina sijajno ustreza naslovu in je vsa pozornost usmerjena na Petra; nekaj časa spet izvrstna arheologija, posebno ko zasleduje Petrovo pot v Rim in kar v Rimu spominja na Petra, najbolj seveda gradnja bazilike nad njegovim grobom in raziskovanje njegovega groba.

Več stvari pa pove tako, da bralec težko pride do jasne predstave. Za prve kristjane pravi, da so sodelovali pri bogoslužju v templju in v shodnici; imeli pa so tudi svoje lastno bogoslužje, ki so ga obhajali po hišah (59). Trditev bi moral nazorneje prikazati, ker so se kristjani sprva res udeleževali bogoslužja skupaj z Judi; »po hišah« pa kaže na čas, ko so se razšli z Judi in čas preganjanja, ne pa, kakor da so imeli dvojno bogoslužje: javno skupaj z Judi in zasebno »po hišah«.

Čeprav je po naslovu knjiga zgodovina nastanka Cerkev in njenega širjenja v svet, doseže vrh v predstaviti in razlagi Jakobovega pisma (132-141) ter obeh Petrovih pisem (150-173). V tem je zbrano toliko novega, poučnega in spodbudnega, da upravičeno uvrščamo knjigo med sodobne

komentarje novozaveznih knjig. Tomić je znal v njih odkriti življenjsko moč sporočila, s katerim se je Cerkev širila in utrdila v svetu. To sporočilo pa se v svoji moči ni izčrpalo. Tudi Tomičeva kerigmatična razlaga pisem to potrjuje, zato ima njegova knjiga študijsko in oznanjevalno vrednost.

Francè Rozman

C. K. Barrett — C. J. Thornton,
Texte zur Umwelt des neuen Testaments, UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher, Tübingen 1991, 413.

Knjiga je nemški prevod druge izdaje angleškega izvirnika. Znani angleški ekseget Charles Kingsley Barrett je uvidel, kako potrebno bi bilo seznaniti študente Nove zaveze z vsakovrstno književnostjo, ki osvetljuje časovno-zgodovinsko in miselno okolje Nove zaveze. Ta nam, kljub poznanju njenega besedila in razlage, govori z vse preveč oddaljenega sveta. Pri predavanjih študentje nenehno poslušajo o papirih, napisih, filozofih in cesarjih, rabinih in apokaliptikih, pisateljih, kot sta bila Filo in Jožef Flavij, vojskovodjih, kot sta bila Juda Mabejec in Tit, vendar malo od tega poznajo iz prve roke. Celo znanje tistih, ki prihajajo na teološke fakultete iz klasičnih srednjih šol, navadno ne seže prek Rimskega cesarstva in njegove besedne ustvarjalnosti. Malokdo pozna judovki Talmud ali bogato religiozno književnost narodov, s katerimi si deli kulturne korenine judovstvo, iz katerega pa je izšlo krščanstvo. Zato je izdal leta 1956 knjigo z naslovom Književnost novozaveznega okolja. Knjiga je takoj zbudila pozornost, ne le pri študentih Nove zaveze, temveč

tudi pri drugih, saj so stoletja pred Kristusom in po njem, tako bogata po svoji miselnosti in raznovrstni besedni ustvarjalnosti, da mora biti, vsaj globalno poznanje vsega tega, posest vsakega izobraženca.

V naslednjih letih je prišlo do veliko novih odkritij. Med njimi je najpomembnejše qumransko odkritje (1947) in odkritje številnih papirov v Gornjem Egiptu. Zato je Barrett po tridesetih letih oskrbel (1986) drugo dopolnjeno izdajo. Vsebinsko je bila tako obogatena, da je bila znova prevedena v nemščino. Prevod je zdaj oskrbel dr. Claus-Jürgen Thornton. Dodal je precej novega gradiva. Tako je poglavje qumranskih besedil v celoti na novo urejeno (251-287). H poglavju o gnozi in gnosticizmu je dodal besedila iz Nag-Hammadi in mandejsko književnost (145-150), česar druga Barrettova izdaja nima. Pri poglavju Jožef Flavij je dodal dostavek Jožef Flavij kot razlagalec Svetega pisma (322-327). Obogatil je poglavje o targumih (348-355) in poglavje mistike z dodatki judovske mistične književnosti (387-393), tako da nemška izdaja ni samo prevod angleške, temveč vsebinsko tako dopolnjena, da pravi zanjo Barrett, da je skupinsko delo.

Knjiga ima trinajst poglavij. Prvo vsebuje pisne dokumente, ki razkrivajo ureditev Rimskega cesarstva (1-23); drugo navaja papire po njih pestri vsebini (24-57); tretje latinske, grške in semitske napise na kamen, glino in kovino (58-70); četrto je posvečeno filozofom (71-121); peto gnozi in gnosticizmu (122-150); šesto misterijskim religijam (151-163); sedmo vsebuje dokumente in spise, ki opisujejo judovsko narodno zgodovino (164-207); osmo navaja bogato rabinsko književnost (208-250); deveto je v celoti posvečeno qumranskim rokopisom, nekatere od njih, na primer

znameniti komentar (pešer) Habakukove prerokbe (1 Qp Hab) navaja v celoti (251-287); deseto navaja dela in izreke judovskega filozofa Filona Aleksandrijskega (288-305); enajsto pa judovskega zgodovinarja Jožefa Flavija (306-327); dvanajsto je posvečeno Septuaginti in aramejskim targumom (328-355); zadnje, trinajsto, pa apokaliptiki (356-393), pri čemer najprej razpravlja o apokaliptični književni vrsti (356-370), nato o temeljnih apokaliptičnih pojmi in navaja konkretne primere (371-386), konča pa z judovsko mistiko (298-303).

Vsako poglavje se prične s kratkim, strokovnim uvodom v njegovo vsebino. Nato navaja konkretno gradivo: izreke, odlomke iz knjig, pričevanja, dokumente. Iz spisov ali knjig navaja tiste dele, ki se tako ali drugače nanašajo na Novo zavezo. Na koncu navedkov so kratka pojasnila v obliki opomb. Ta posebno vidno kažejo na Novo zavezo. V tem miselnem okolju dobi veliko novozaveznih izrazov, pojmov in stvari naenkrat globlji pomen, zlasti pa je v tem okolju potrjena njihova zgodovinska verodostojnost. Knjiga tako pogloblja, utemeljuje in razširja pomen Nove zaveze, da je nepogrešljiv pripomoček za njeno znanstveno preučevanje. Knjiga ni lahko branje. To je izrazito študijska knjiga. Daljni svet Nove zaveze postaja po njej bolj razumljiv. Zaradi izjemno bogate vsebine, zlasti pa njene dokumentiranosti, je knjiga dragocen pripomoček, ne samo za študij Nove zaveze, temveč tudi za bolj temeljito in celovito poznanje antičnega sveta, ki s svojo duhovnostjo lahko obogati vsakogar.

Francè Rozman

C. Schönborn, A. Görres, R. Spaemann, *Zur Kirchlichen Erbsündenlehre, Stellungnahmen zu einer brennenden Frage, Johannes, Einsiedeln 1991, 102 str.*

Verjetno ni težko ugotoviti, kaj vedno znova prebuja vprašanje o človekovem izvoru in cilju, zgodbo o začetku zgodovine in njenem veličastnem loku, čeprav je v njenem okviru tudi zgodba o človekovem padcu. Mnoge različice zgodbe o izvoru hočejo ta padeč obiti. Po mnenju R. Spaemanna, enega od avtorjev drobne knjige pred nami, je opaziti na drugi strani odpor do zgodbe o izvirnem padcu, ki ga zaznavajo skoraj vse religije sveta, na poseben način pa govori o njem judovsko-krščansko izročilo, ki trdi, da je bil ta padeč tudi in predvsem stvar človekove svobodne odločitve. Preteklo jesen smo dobili slovenski prevod Avguštinove knjige *De nuptiis et concupiscentia (Zakonski stan in poželenje, Krt, Ljubljana 1993)*, ki je eden temeljnih doktrinalnih besedil o izvirnem grehu. Glavni poudarek tega Avguštinovega dela je verjetno na potrebnosti krsta otrok. Način, kako se v pričujoči knjigi trije zelo znani avtorji soočajo z naukom o izvirnem grehu, kaže na problem kultur, ki so se »naselile za stalno«, se zazidale in v strahu za svojo svobodo sprejele ustrezno zakonodajo proti tujcem, se odločile za določeno družbeno obliko, utemeljeno na blagostanju in izražajo temeljno nezaupanje do osvoboditve, ki jo predvideva religiozni pretres. Religija je lahko v tem svetu čisto okamenela ali pa se je stopila s kulturo.

Glavni avtor knjižice je C. Schönborn. Sodeloval je na simpoziju o izvirnem grehu leta 1989 v Rimu. Leto kasneje je bil gost Pogovorov pri sv. Juriju (St. Georgens Gespräche) na

Koroškem, ki je potekal na to témo. V kratkem predgovoru zvemo, da je eden od razlogov za nastanek teh zares zanimivih stališč treh znanih avtorjev do nauka o izvirnem grehu človekova zaprepaščenost ob razsežnostih zla v sodobnem svetu, strah današnjega človeka, ki se na drugi strani na vse načine prizadeva, da zla ne bi priznal ali v njem ne videl svoje svobodne udeležbe in svoje krivde.

Ko R. Spaemann pravi, da je ta neznanska upornost sodobnega človeka proti nauku o izvirnem grehu, o katerem govori judovsko-krščansko izročilo in ki ga zastopa Katoliška Cerkve, se pravi proti dejstvu, da je v vsakem grehu vendarle najbolj sporen človekov svobodni pristanek, dokaz za avtentičnost nauka in nedvoumnost posledic, ki iz tega sledijo. V tem uporu ne gre za popolno odklonitev nauka o človekovem padcu. Najbolj sporno in najtežje v katoliškem nauku je to, da ne molči o človekovi svobodni izbiri, da se ne da več kazati s prstom le na drugega ali drugače: greh je brez vzroka in brez razlag in edino zdravilo zanj je odpuščanje, pokora in sprava. Če pogledamo okrog sebe, naletimo na nešteto poskusov, kako raz-ložiti zgodbo o grehu in morda raz-staviti tudi samo jedro te zgodbe in najti zanjo tako razlago, da je treba to zgodbo enkrat za vselej zaključiti in iti naprej. Ko je M. Buber pisal knjigo o Mojzesu (1944), ga je ob zgodovinskem jedru zgodb o Mojzesu najbolj privlačilo vprašanje, zakaj je toliko dogodkov v njegovem življenju brez »razlag«, da so se sicer te razlage pojavljale kot pripovedi (sage) in povezave različnih zgodovinskih dejstev in da so mnoge postale tudi snov Svetega pisma, da pa se je Mojzes sam kot osvoboditelj pojavljal v trenutkih, ko so bile raz-lage še kako potrebne (npr. egiptovske nadloge), vendar jih je njegova prisotnost, ne

njegove verzije razlag, onemogočila. Mojzes vztraja pri tem, da tistemu, ki sprejme dogodek kot znamenje Božje prisotnosti, razlaga dogodka ni potrebna. Mojzesova prisotnost je zmedla hermetično egiptovsko religijo; faraonu je bila bolj zoprna njegova prisotnost kot pa nadloge. Nekaj časa se je zdelo, da bo mogoče nadloge razlagati tako, da »se je našel krivec«. Mojzes dogodkov ne razlaga, ampak jih ima za znamenja Božje prisotnosti.

Če poskušamo na ta način pogledati na snov, ki jo obravnava knjiga naših treh avtorjev, bomo naleteli na skoraj isto vprašanje: v podnaslovu pravijo avtorji, da gre za stališče do nauka in ne za poskuse razlag. Tako se načelno ohranja stik in hkrati distanca do vprašanja, katerega bistvo je skrivnost in brez razodetja nedostopno. S tem lahko tudi vidimo, da se ključno vprašanje: ali zavzeti stališče ali razlagati pokriva z vprašanjem: ali religija razodetja ali religija razuma in razlag. Čeprav je, podobno kot v času nastajanja biblične zgodbe, na razpolago cela vrsta (tudi filozofskih) teorij o izvirnem grehu, pa daje misliti današnje bohotenje alternativnih nauk o izvoru človeka, nove protologije in eshatologije, ki se izogibajo jedru dogodka, človekovi prostovoljni udeležbi, in se »grejo skrivalnice« in »iskanje krivca«. Religiozno in kulturno okolje (dozdevna religija razuma in časti ter njene pojavne oblike) se zapira pred celoto svojega spomina in se distancira ne samo do nepojasnjenih ugank okrog prvega greha, ampak tudi do posledic, ki iz tega sledijo. Tako se ta svet spreminja v svet nedoumljivih ugank, dvomljivih lepot in mehanizmov, ki človeka ne nagovarjajo in ki ne pričakujejo človekove predanosti, pač pa se ga lastijo kot predmeta.

Trije avtorji zavzemajo stališče do dogodka, ki ni bil niti začetek niti ko-

nec poti, ampak dogodek na poti, ki je lahko tudi nov začetek. Seveda je lahko tudi konec, če postanejo razlage in alternative razodetju pomembnejše, če na silo umolkne Božji glas (klicanje k pokončnosti) ali če človek začne Boga izsiljevati, če torej pride do tega, da si človek želi kvečjemu še subtilnejši razum in globlje razumevanje nauka o izvirnem grehu, ne sprejme pa več nauka in resničnosti greha. Vsi avtorji so pozorni na ta prehod med razumevanjem greha in priznanjem resničnosti. Nobeden od njih ne meni, da bi bilo treba zlo pojasniti, pač pa nasprotno: hočejo pokazati, da sodobne razlage zla, ki jih na neki način zaznamuje skoraj jezno odklanjanje katoliškega nauka o izvirnem grehu, vodijo v absurdno zanikanje zla kot takega. C. Schönborn to omenja v Predgovoru h knjigi, ki ga simbolno datira z godom sv. Avguština, najbolj radikalnega zagovornika, da je človekov padec v greh zgodovinski samo v okviru priznanja absolutne prednosti zgodovine odrešenja.

Pojdimo po vrsti. A. Görres, eden vodilnih predstavnikov sodobne globinske psihologije, se glede nauka o izvirnem grehu in njegovih posledicah omeji na nekaj psiholoških pripomb o uganki človekove bede na eni strani in na drugi strani na dejstvo, da popolna osvoboditev od bremen človeka ne vodi v dejansko večjo prostost, ampak v zanko strahu, sovraštva, skratka, v ponovni greh. Tudi iz drugih Görresovih del na to témo (npr. v knjigi *Ali religija pozna človeka? /Kennt die Religion den Menschen?!*, Pieper, München 1983, ali v knjigi *Zlo. Poti do njegovega obladovanja v psihoterapiji in krščanstvu /Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum*, Herder, Freiburg 1984, ki je nastala v sodelovanju s K. Rahnerjem) izvemo, da je njegovo temelj-

no vprašanje, ki ga v nauku o izvirnem grehu zaznava psihologija in on kot psiholog, človekova nepopolnost in nedokončanost stvarjenja. Na eni strani je hrepenenje po neomejeni avtonomiji, na drugi pa blag spomin na človekov temeljni poklic, ki je dobro. Avtor je pozoren na to, da »spoznanje greha« oziroma »spoznanje zadolženosti osebe« nikakor ne pomirja, ampak da se šele sedaj dodobra razplamtijo tudi strasti. Spoznanje je nujno potrebno, toda samo spoznanje zadolženosti je premalo. Na podlagi posledic izvirnega greha avtor ugotavlja, da greh, ki po nauku ni prizadel temeljne strukture osebe, ni imel najprej kvarnega vpliva na človekovo razsodnost (spoznanje), ampak na njegov spomin. A. Görres ugotavlja, da je gnoseološko poželenje (ki glede na Avguštinov nauk ni grešno) dramatičen dokaz za to, da je greh v bistvu izguba spomina o izvoru in da je potemtakem tudi najbolj plemenita oblika želje po spoznanju v bistvu polna dvomov in vprašanj o resnici in smislu. To je nekoliko nenavadna pripomba globinske psihologije k nauku o izvirnem grehu, ki jo pojasnjuje tudi razodetje: za smisel ni mogoče kockati. Božja zahtevnost (pred grehom in po njem) je prav v tem, da ni slepa za to, kar se je zgodilo, da pa ni odvisna od tega, kar se je zgodilo, in da so njene zahteve ostale iste. A. Görres pravi, da je »izgubljeno« integriteto mogoče do neke mere dojeti samo v redu ljubezni (*ordo amoris*), predvsem pa je samo v njem mogoče sprejeti nespremenjeno zahtevnost stvarjenjskega (odrešenjskega) reda. Avtor opozori na dejstvo »blazne želje po nedolžnosti«, ki brez reda ljubezni ni sposobna stati pokonci in ne »kljubovati« Bogu. Tej ključnosti pravi Görres »agonalni izziv«, razviden v Jezusovem smrtnem boju v Getsemaniju. Solidarnost z grehom je torej nekakšno

»mlačno ugodje«, kot ga je pravilno opredelil tudi S. Freud in ostal pri tem. A. Görres zaključí: Bog je vrgel človeku rokavico ljubezni. Zadolženost (krivda) in nujnost sprave sta brez nje nedoumljivi. Sprava je utelešenje odrešenja.

R. Spaemann pokaže na nekatere težave nauka o izvirnem grehu, ki so padle v oči njemu, laičnemu teologu. Ne trudi se pojasnjevati dogme, kajti dogma pojasnjuje. Tu pa se začnejo njegova vprašanja o težavah nauka, se pravi problem bolj ali manj zavestnega odklanjanja nauka, pa ne le nauka o grehu, ampak tudi dopuščanja in odpuščanja, v kateri je (izvirni) greh šele viden. Zato pravi, da nauk o izvirnem grehu sploh ne govori samo o grehu, ampak o grehu le toliko, kolikor greh zaznamuje (omejuje) človekovo eksistenco od začetka njegovega zavedanja. Ugotavlja, da se zavest sodobnega človeka upira temu, kar pojasnjuje zgodba o izvirnem grehu in njegove posledice, na osnovi iste (prve) predpostavke: »etsi Deus non daretur«, »kot da Boga ne bi bilo«. Avtor navede vzroke tega odpora: naturalizem, spiritualizem, individualizem ter zahtevo po obvladovanju človeškega okolja, ki so, kot pravi, »metamorfoze dogme o izvirnem grehu«. Te doktrine se ne prizadevajo nauk popolnoma izriniti, ampak ga nadomestiti in izstopiti iz tega naravnega reda. To je v bistvu Spaemannov očitek sodobnim znanostim, ki imajo v rokah blago in škarje umetnega okolja, v katerem postavljajo človeka in človeštvo v nevarnost, da izstopi iz zgodovine odraščanja in osvobajanja, o katerem govori zgodba o izvirnem grehu, in da človeka dokončno popredmetijo. Pomembno je, pravi Spaemann, da biblična zgodba pripoveduje še nekaj drugega, ko prepoveduje in zapoveduje. Po eni strani dviga človeka nad druga bitja v nara-

vi, saj je cilj zapovedi (spoznanja narave) svoboda; po drugi strani pa človeka postavlja v sredo narave in mu naroča, naj prevzame odgovornost zanj. S tega zornega kota je izvirni greh zavestno človekovo odklanjanje zadolženosti za naravo in poskus izstopa iz toka realne zgodovine. R. Spaemann s tem ne misli na izstop iz zgodovine, ampak tudi vstop v eksistencializem. Ta po njegovem predstavlja človeka, zaprtega zunaj samega sebe. Zavrnitev nauka o izvirnem grehu namreč v večini primerov ni tako radikalna, ampak je predvsem odklonitev zapovedane zadolženosti za (svojo) naravo, s tem pa presenetljivo zavestno strinjanje s kot nespremenljivim dejstvom, da je človekova narava popolnoma propadla. Bistvo protestantske verzije nauka o izvirnem grehu, ki je voda na mlin individualizmu in eksistencializmu, je v tem, da gleda na greh zgolj v naravnih okvirjih, se pravi kot na nespremenljivo dejstvo, »etsi Deus non daretur«. Človek konec koncev tudi nima nobenega smisla. V zadnji konsekvenci je to materialistični naturalizem. Tako je zgodba, iztrgana iz svojega konteksta, nehala govoriti. Ali se ni zgodilo prav to, kot pravi Spaemann, da se je v celotni zgodbi in v nauku tako zelo poudarjal greh, da je postala celotna zgodba odvrtna in da se je v njej izgubila povezava z odrešenjsko zgodovino. Vse alternative nauka o izvirnem grehu, ki bolehajo za tem odklanjanjem odrešenjske zgodovine in ne kličejo k spreobrnjenju, pa kljub vsemu ne moremo skriti vprašanja: Kaj bi bilo, če bi bilo? Sedanje stanje zavesti se nagiba k razlagi zgodbe, k iskanju vzrokov za stanje itn., »etsi Deus non daretur«. R. Spaemann opozori na to nevarnost tudi v okviru katoliškega nauka, čeprav zaključí, da je v katoliški teologiji porok za avtentičnost nauka to, da daje absolutno

prednost razodetju in pa njeno dejansko sprejemanje človekove presežnosti, se pravi človeka kot takega, celega človeka, in osebe kot ključnega teološko-antropološkega pojma.

C. Schönborn, ki je dogmatik, ne zavzema svojega stališča do nauka, ampak ga predvsem povzema z vidika absolutne prednosti odrešenjske skrivnosti. Nauk o izvirnem grehu je ključ za razumevanje brezpogojne dobroti stvarstva in ključ za razumevanje nujnosti odrešenja. Nujnost odrešenja ni posledica greha, ampak greh bi bil brez odrešenja neviden. Razodetje gleda na greh z vidika stvarjenjske in odrešenjske zgodovine: svet, posebno človek v njem, ni zaprt sam vase, ampak je ustvarjen »po podobi« ali »preprost« (prim. Prd 7, 29; mišljena je »pokončnost«; nem: »gerade«; fr: »tout droit«; naravnost, »rectitudo«); človekova veličina je v Božjem prijateljstvu in v edinosti vseh ljudi med seboj. V nauku o izvirnem grehu je obsojena sleherna oblika rasizma. Avtor pokaže, da zgodba o izvirnem grehu govori o Božji dobroti. Greh ni posledica stvarjenja. Stvarjenje je sicer nedokončano in minljivo, toda nedokončanost stvarjenja ni pomanjkljivost. Bistvo zgodbe in nauka o izvirnem grehu je v tem, da pokaže na greh, ki kot tak nima vzroka in ga ni mogoče pojasniti, ampak da je plod svobodne izbire. To pa pomeni, da je bil človek v prvem grehu aktivno udeležen in da se ne more opravičiti. Škandal greha je, da je dej svobode. Ali je krivda prevelika cena za greh ali ne, je drugo vprašanje. V središču zgodbe je dejstvo osebnega dejanja, pa ne le dejstvo človekovega greha, ampak predvsem dejstvo brezpogojne ponujene Odrešenikove roke »enkrat za vselej« (Hebr 7, 27). Temeljna posledica tega dejanja ni pripisovanje greha, ampak odpuščanje in klic k spravi in pokori. C. Schönborn

dobro pokaže, kako razdiralna je lahko gnostična interpretacija teksta, se pravi mrzlično iskanje vzroka za to stanje. Nauk o izvornem grehu je pripovedovanje o človekovem okolju, v katerem uresničenje svobode ni v zanikanju resnice, ampak v spoznanju in priznanju dobrega in resničnega. To skratka pomeni, da greh vendarle je svobodno dejanje, in sicer svobodni »ne« brez pravega spoznanja in s katastrofalnimi posledicami. Zaradi uresničenja svobode kot možnosti izbire resnice je greh prišel v vidno polje kot škandal in zloraba spoznanja in svobode.

Eno najtežjih vprašanj nauka je prenašanje greha iz roda v rod oziroma dedni greh. Avtor niti enkrat ne omeni Avguštinovega dela *De nuptiis et concupiscentia*, čeprav je to delo klasičen prikaz tega vprašanja, pač pa citira Tomaža Akvinskega in kanone tridentinskega koncila, ki za Avguštinom poudarjajo, da je ta greh (in vsak drug) določena pomanjkljivost, ki se prenaša po naravi, čeprav ni osebni greh, kot drugi grehi, vendarle kljub temu osebni greh, kolikor govori o človekovi solidarnosti z grehom. Podobno kot posledice bolezni ostanejo tudi po ozdravljenju, se tudi posledice greha, posebno ko gre za osrednje vprašanje: uporabo svobode, odtisnejo v človeka kot sovraštvo, izgovarjanje na ne-svobodno dejanje ali kot beg iz okolja realnega bivanja. Nauk o izvornem grehu je najtesneje povezan z naukom o človeku ter njegovi povezanosti s svojimi dejanji.

Greh je razumljiv šele v luči Kristusovega odrešenja. S tem je povezan odnos do krsta otrok (Avguštin), se pravi odrešenjska solidarnost v družini in družbi (Cerkvi) in v svetu. Priznanje tega dejstva, da je greh mogoče premagati samo z dobrim, je posebno v našem času lahko ozdravljajoča obramba proti vsem totalitarizmom,

ki so zadnji stadij hermetičnih kultur in religij in gluhi za klic po spreobrnjenju.

Morda preseneča dejstvo, da je krst otrok najpogostejši predmet kritike in s tem tudi zanikanje nauka o izvornem grehu. Cerkev pa z velikim občutkom za človekov položaj z naukom o izvornem grehu naroča tudi sebi, da je ta nauk ena od njenih poti do resničnega spoznanja človeka, ki je ustvarjen za dobro, vendar sposoben storiti tudi zlo.

Osupljivo in na neki način za sodobnika poniževalno pri tem je, kot pravi Pascal, »da je tista skrivnost, ki jo najmanj poznamo, to namreč, kako se izvorni greh prenaša, stvar, brez katere sploh ne moremo poznati samih sebe! Saj ni dvoma, da nobena stvar ni bolj spotakljiva za naš razum kakor reči, da so zaradi greha prvega človeka krivi oni, za katere se zdi, da ni mogoče, da bi ga bili deležni, ko pa so tako daleč od tistega vira« (*Misli*, 434). Avtorji te brošure pokažejo na praktične posledice odklanjanja spomina in solidarnosti. O tem govori papež Janez Pavel II. v okrožnici *Ob stoletnici*: »Če ljudje mislijo, da obvladajo skrivnost popolnega družbenega reda, ki onemogoča zlo, potem tudi verjamejo, da smejo za uresničitev tega cilja uporabiti vsako sredstvo, tudi nasilje in laž. Politika s tem postaja »posvetna religija«, ki si domišlja, da bo na tem svetu ustvarila raj« (25).

Avtorji so si edini predvsem v tem, da je katoliški nauk o izvornem grehu pristen izraz razodete religije oziroma religije razodetja, ki lahko tudi našemu času tolmači brezizhodnost ideologij in njihovo napačno pojmovanje človeka. Hkrati so toliko doma na svojih področjih, da so zares razumljivi in ne toliko zahtevni, da bi lahko njihovo misel odklonili iz tega razloga.

Anton Mlinar

Avrelij Avguštin, *Zakonski stan in poželenje* (prevedla Nataša Homar, spremno študijo napisal Marko Kerševan), Krt, Ljubljana 1993, 123 str.

Neposreden povod za prevod Avguštinove knjige *Zakonski stan in poželenje* (*De nuptiis et concupiscentia*), ki je izšel v preteklem novembru pri založbi Krt, je menda bila knjiga U. R. Heinemann, *Katoliška Cerkev in spolnost* (*Eunuchen für das Himmelreich*, DZS, Ljubljana 1992), ki je kljub udarnemu naslovu (tudi pri nas) doživela razmeroma slab odziv, vsekakor dosti slabšega od pričakovanj. V tej knjigi je avtorica, ki je bila svoj čas profesorica na katoliški Teološki fakulteti v Bonnu, v svojem gledanju na katoliško spolno moralo zlila ves svoj gnev na institucijo, ki jo je »moralala« zapustiti zaradi izrečnega zanikanja Marijinega devištva. Ta podatek je skoraj usodno povezan z Avguštinom, ki je v njeni knjigi edini avtor, ki je imenovan v enem od naslovov poglavij. V tem poglavju je avtorica razmeroma na široko predstavila prav omenjeno Avguštinovo knjigo. Knjiga spada ne samo med temeljna Avguštinova protipelagijanska besedila, ampak tudi med temeljna besedila njegovega gledanja na zakon in zakonsko moralo, na dobrot narave, na izvorni greh, na nujnost krsta (prerojenja), na dostojanstvo otrok, na milost itn. Sedaj jo imamo pred nami v slovenskem prevodu, kar je zelo dobrodošlo.

Naslov knjige je jasen, odgovor na vprašanje, kaj je glavna vsebinska poteza knjige, pa ni tako enostaven. Težavnost odgovora spremlja celotno vsebino knjige, in ne samo to, ampak tudi preostanek Avguštinovega življenja. Upoštevati je treba, da je knjiga napisana kot odgovor na pelagijansko herezijo, ki je z Julijanom

iz Eklana dobila nenavaden zagon. Avguštin sicer v začetku prve knjige pravi, da bi se lahko »v svoji silni trdnosti vere smejal« očitkom proti sebi, da pa »je dobro, da znamo tisto, kar verjamemo, tudi zagovarjati« (*De nuptiis et concupiscentia* 1, 2, 2). Knjiga namreč ne govori samo o zakonu, ampak o potrebnosti krsta za otroke, se pravi tudi in predvsem o izvornem grehu: o tem, kaj je izvorni greh in kako se prenaša po rojevanju. S tem je sklenjen vsebinski razpon, ki ga nakuže naslov. V letih 417-21, ko je knjiga nastajala (prva je nastala leta 419, druga pa leta 421) je Avguštin pobudnik vsaj treh pokrajinskih sinod v Kartagini, med katerimi je najbolj odmevna prav sinoda leta 419 (kanon 70). Knjiga je deloma tudi polemična, vendar se s krivoverstvom (Julijanom) ne spopada neposredno. Res zavrača njegove poglede na zakon (dobrot zakona) in spolnost (»Spoli in spolnost je od Boga, niso pa grehi; ni od Boga nepokorščina udov po telesnem poželenju«, *De nuptiis et concupiscentia* 2, 6, 16), na človeka in na Boga, toda Avguštin dosledno sledi antropologiji in teologiji in tako bravcu ponudi izredno natančno merilo za razlikovanje katoliškega nauka od krivoverškega; prav ob vprašanju, kaj je izvorni greh in kako se ta prenaša, pokaže, kdo je zanj človek in o katerem človeku govori. Z vidika prej omenjene pobude za prevod te knjige pa je treba upoštevati tudi prisotnost nekakšnega predsodka, češ da je avtor teorije o izvornem grehu prav Avguštin. Če bi bilo mogoče dokazati, da je avtor teorije res Avguštin, bi njegov nauk mogoče res lahko spodbijali z dialektičnim načelom, kdo ima prav, ali pelagijanci (Julijan) ali Avguštin, kar med drugim trdi tudi avtor uvodne študije M. Kerševan. Avguštin se sklicuje na »starodavno in trdno pravilo katoliške vere« (*De nuptiis et*

concupiscentia 1, 1, 1), v drugi knjigi pa še posebej na svojega prednika škofa Ciprijana (*De nuptiis et concupiscentia* 2, 29, 51). O tem malo pozneje.

Naslov knjige po svoje zakriva vsebino – teologijo zakona, na drugi strani pa odkriva domala rdečo nit Avguštinovih del: najmanj osem njegovih knjig je posvečenih zakonu in zakonskemu življenju. Takoj po njegovem spreobrnjenju je nastala knjiga *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* (O nraveh Katoliške Cerkve in o nraveh manihejcev, 387-89), v kateri razkrinkava manihejski dualizem, ki je vzrok njihovega razvrednotenja zakona. O dobrosti zakona je kasneje napisal še dve knjigi: *De natura boni* (O naravi dobrega, 399) in *De bono coniugali* (O dobrosti zakona, 401). Pozneje je napisal še knjigo *De bono viduitatis* (O dobrosti vdovstva, 414). Še več knjig v obrambo dobrosti zakona je Avguštín napisal proti pelagijancem: *De coniugiis adulterinis* (O prešuštnih zakoncih, 421), *Contra Iulianum* (Proti Julijanu, 423), *Contra Iulianum opus imperfectum* (Proti Julijanu, nedokončano delo, 429)30) in seveda knjigo *De nuptiis et concupiscentia*. To dejstvo je zgovorno: zakon je bil ničkolikokrat bojno polje ideologij in herezij. Avguštín je prepričan, da zato, ker je zakon Božje delo – starodavna posoda obljube in odrešenjsko znamenje – in zato trdna institucija. Po drugi strani je sam morda najgloblje razumel, da je za zakon in družino zares nevarna pri pelagijancih nenaavadno optimistična antropologija, ki pa – kolikor je govor o zakonu – zamenjuje (in ločuje) zakon in spolnost (v zakonu), in kolikor je res govor o človeku, razjeda njegovo spoznanje in svobodo, zakonsko razmerje in nenazadnje tudi njegovo religiozno naravo, njegovo presežnost. To je razlog,

zakaj Avguštín brani zakon v imenu katoliškega krščanstva. Sam pravi takole: »Zatorej ni ne zakonska, ne vdovska, ne deviška čistost resnična čistost, če ni v službi resnične vere« (*De nuptiis et concupiscentia*, 1, 4, 5). Ta razlog se v skoraj isti obliki pojavi skoraj 1400 let kasneje pri Alfonzu Livgoriju.

S tega zornega kota je zanimivo vprašanje, zakaj M. Kerševan, avtor uvodne študije *Avguštín – »cerkveni oče Zahoda«* (7-30), na koncu podležo žal preveč »znani« (naučeni) predstavi o zadnjem obdobju rimskega imperija, ki naj bi bil čas religioznega in ideološkega pluralizma, in to obdobje primerja sodobnemu času ravno zaradi domnevnega pluralizma, ki ga je cesarstvo menda branil (omogočal), Cerkev (Avguštín) pa blokirala. Med drugim pravi: »Bil je čas pluralizma, ko zaradi herezij nisi ravno nujno izgubil glave, tvegati pa si kožo (...) Bil je čas, ko tudi še ni bilo jasno, kaj vse je in bo herezija in kaj univerzalni katoliški oziroma pravoverni, ortodoksni nauk. Prav zato se je tudi treba in se je splačalo bojevati na 'ideološki fronti's (skoraj) vsemi sredstvi (...) Kasnejša Avguštinova posvetitev pomeni seveda dokaz, da je njegova usmeritev prevladala, toda v njegovem času to še ni bilo tako gotovo« (Kerševan, 29 sl.). Tako nekako se tudi nadaljuje. To vnašanje dialektičnega načela, ki nasprotnika izloči, kot da bi to bila igra na izpadanje, je žal tudi znamenje tiste neopredeljenosti do avtorja in do vsebine, ki konec koncev dobro študijo o najbolj značilnih avguštinških témah postavi v kaj čudno luč. Ko boj različnih smeri v Cerkvi primerja »naravnemu izboru v Darwinovem smislu« in nadaljuje, da naj bi se »uveljavili in preživeli tisti tokovi, ki so dali Cerkvi več življenjske moči in bili bolj funkcionalni za njeno preživetje ter širjenje v času in prostoru. Toda

cerkveno zgodovino so vsaj v starejših časih pisali – in dokumente prepisovali – izključno zmagovalci» (Kerševan, 30), se z vnašanjem dialektičnega načela praktično postavi na stran pelagijanske herezije, ki (nedolžno) trdi, da »majhni otroci, rojeni po mesu, ne potrebujejo zdravila, s katerim Kristus ozdravlja grehe, in da smo sovražni zakonskemu stanu in Božjemu delu, s katerim Bog po možu in ženi ustvari človeka« (*De nuptiis et concupiscentia* 1, 1, 1), v resnici pa ga hoče narediti za nasprotnika, ga hoče spodnesti kot nasprotnika, ga razvrednotiti medtem ko ga človek ali resnica o človeku sploh ne zanima; to se pravi, da odklanja Kristusa in odrešenje. Ker avtor študije malo prej ugotavlja, »da se cerkveni vzhod s pelagijanstvom ni boril«, ker se ni čutil izzvanega, da pa se je »gibal v okviru veličastne vizije« pobožanstvenja, ki da je vzhodnjaka obvarovala pred pelagijansko idejo o samoodreševanju, tudi pokaže, da mu je bolj povšeči nekakšna omamna religija, ki ga bi »ne glede na vero in nevero v konkretnem vsebinskem smislu (...) navajala na čakanje in upanje« (Kerševan, 28). To je bistveno vprašanje in, če je dovoljeno reči, tudi bistvena vsebinska rez knjige: Avguštin se zaveda, kaj pomeni povezanost med vero in življenjem. Danes je to med najbolj aktualnimi antropološkimi vprašanji. Zadnji papeži poudarjajo, da je ločitev med vero in življenjem »tragedija naše dobe« (Pavel VI.). Ko papež Janez Pavel II. govori o človeku, to pove še malo drugače: »In o kakšnem človeku je govor? O človeku, ki ga obvladuje poželjivost, ali pa o človeku, ki ga je odrešil Kristus?« (*Sijaj resnice*, 103)

Stavek lahko vzamemo za merilo vprašanj, o kateri naravi, o katerem zakonu, o katerih otrocih in o katerih grehih je govor v Avguštinovi knjigi,

saj odgovarja Avguštinovi duhovni »gramatiki«, ki je daleč stran od dialektike.

Vsebinsko je knjiga *Zakonski stan in poželenje* razdeljena v dva dela (dve knjigi). Obe knjigi Avguštin naslavlja na nekega Valerija, aristokrata in verjetno zelo vplivnega kristjana. Od njega je tudi zvedel za nekatere pelagijanske očitke proti sebi, ki jih je izrekel Julijan iz Eklana, pelagijanski škof. Julijan je, kot smo že navedli, Avguštinov nasprotnik do smrti.

V prvi knjigi govori o nujnosti krsta, ki je novo rojstvo (prerojenje), čeprav krst ne spreminja položaja, v katerem se nahaja človek. Po njem prihaja milost. Izvirni greh, ki se prenaša po rojstvu (spočetju) otrok, je v bistvu postava greha, tako imenovana »druga postava«, ki človeka izziva, da bi privolil v greh, in bremeni vsakega človeka. Takole pravi: »Veliko napako dela človek, ki se ob danem soglasju telesnemu poželenju odloči in sklene ustreči vsem njegovim željam« (*De nuptiis et concupiscentia* 1, 28, 30). Avguštin celo trdi, da krst, ki je drugo rojstvo, »očisti človeka vsega zla in odpusti vse grehe, tako tiste, ki so jih zagrešili pred krstom, kot za one, ki so jih zagrešili po njem« (*De nuptiis et concupiscentia* 1, 33, 38); pomen stavka je v tem, da krst (in vsak drug zakrament) pomeni nepreklicen vstop v red odrešenja. To je končno spet vrnitev k dobroti zakona, v kateri Avguštin vidi tudi »sacramentum« (*De nuptiis et concupiscentia* 1, 10, 11; 1, 17, 19).

V drugi knjigi, ki je nastala kot odgovor na Julijanovo kritiko prve knjige, Avguštin brani predvsem dobrot zakona (dobrost stvarjenja) in potrebnost krsta otrok. Postava milosti namreč človeka ne sili v neposreden spopad z zlom, pač pa ga varuje, da ne bi nasedel poželenju. Sramotno

poželenje je sramotno ravno zato, ker dela človeka na videz močnega, v resnici pa nasilnega (*De nuptiis et concupiscentia* 2, 7, 18). Greh sam po sebi ni neka stvar. Zlo greha je v tem, da želi, da bi zlo tudi hoteli, se pravi: ne razlikovali slabega, ki je doletelo naravo, od dobre narave same. To zlo je na delu tukaj in sedaj, ko »ti ljudje ne želijo dokazati nič drugega, kot da majhni ljudje ne potrebujejo rešitelja, ker v njih, kot pravijo, ni sledu greha, ki bi ga morali biti rešeni« (*De nuptiis et concupiscentia* 2, 26, 42). Bistvo izvirnega greha je nepriznavanje milosti.

Upoštevaajoč zgodovinske okoliščine je popolnoma razumljivo, da je Julijan (pelagijanci) napadal Avguština predvsem tako, da mu je poskušal vzeti veter iz jader in ga spodnesti ter ga — kot smo videli v že navedenem besedlu — obtožil, da je sovražen zakonskemu stanu, se pravi, da je manihejec. Manihejci so bili »družbeni sovražniki« in jeziček na tehtnici, s katerim je državna oblast poskušala prepričati Cerkev, naj sodeluje z njo v boju proti manihejstvu. Resničen namen je bil podrediti si Cerkev, kar je uspelo cesarjem proti koncu 4. stoletja na Vzhodu. Čeprav Avguština ni igral na politično karto, je očitno, da je sled neizmerne trme v obrambi katolištva tudi sled in sad Ambroževe šole v Milanu, ki je kot nihče drug čutil namere visoke politike v odnosu do Cerkve. Čeprav to nima neposredne zveze z vsebino knjige *Zakonski stan in poželenje*, pa je vendar zanimiva poanta Avguštinovega razkrinkavanja herezije, ki se razlašča na videz samo nauka o izvirnem grehu in izbira na videz bolj optimistično antropologijo, v resnici pa se spogleduje s politiko, prodaja tudi nauk o človeku in svoj občutek za človekovo dostojanstvo. Avguština to pokaže na zakonskem življenju in

dobrosti zakona (*De nuptiis et concupiscentia* 1, 17, 19). Že prej, ko je pisal proti manihejcem, je Avguština trdil, da je glavni problem manihejskega odklanjanja zakona pravzaprav v tem, da moški izgublja občutek za dostojanstvo žene in obratno. Proti pelagijancem trdi, da tisti zakonci, ki se vdajajo »sramotnemu poželenju«, »niso zakonci, čeprav se jim tako reče, ker ne negujejo resničnega zakonskega stanu« (*De nuptiis et concupiscentia* 1, 15, 17). Avguština tukaj ne vidi samo moralnih zablod, ampak nepriznavanje dejanskega stanja, odklanjanje celotne resničnosti, skratka: zgolj formalno priznavanje Boga in njegove dobrosti in odklanjanje dobroti narave kot naloge.

Nemogoče je v kratkem obseži vso vsebino knjige. Če bi smel izbirati, bi temeljni vsebinski poudarek končno pripisal dostojanstvu otrok, ki jih zakon nekako zahteva (*De nuptiis et concupiscentia* 1, 14, 16) in »v korist katerih se prizadevam uveljaviti prepričanje, da potrebujejo rešitelja« (*De nuptiis et concupiscentia* 2, 33, 56). Govoriti o izvirnem grehu pomeni govoriti ne le o človekovi slabosti, ampak o človekovem dostojanstvu in o Kristusu, ki je Odrešenik. To je popolnoma na črti svetopisemskega sporočila o absolutnem prvenstvu odrešenjskega reda in ključ za branje dobrosti stvarjenja od začetka. Majhni otroci, ki potrebujejo Odrešenika in ki jih Julijan »brezplodno hvali in kruto brani« (*De nuptiis et concupiscentia* 2, 35, 60), tukaj nekako odločijo, kakšen je značaj nauka o dobrosti stvarjenja in o izvirnem grehu. Čisto na koncu knjige bremo: »Jezus so ga imenovali zato, ker je latinska beseda za Jezusa *salvator*, odrešitelj; *kajti on bo odrešil svoje ljudstvo*, in v to ljudstvo so prav gotovo vštet tudi majhni otroci; *odrešil* pa ga bo *njegovih grehov*. Potemtakem so

tudi v majhnih otrocih izvirni grehi, zaradi katerih je lahko tudi za njih 'Jezus', se pravi odrešitelj« (*De nuptiis et concupiscentia* 2, 35, 60). O njem pravi: »Slabo se ni pojavilo nikjer drugod kot v dobrem« (*De nuptiis et concupiscentia* 2, 29, 50). Avguštín trdi, da greh, ki je človekova nepokorščina Bogu in v tem smislu skrivnost, postane viden po nepokorščini telesnih nagnjenj, ki jih vodi sramotno poželenje. Zato je priznavanje greha, najprej priznavanje izvirnega greha, predvsem priznavanje dobroti stvarjenja ter milosti in odrešenja v Kristusu. Vprašanje greha je ravno v tem, ker je hoten, ker poleg hotenja nima nobenega tvornega vzroka, na katerega bi se lahko zgovarjali, ampak zagotovo posledice, se pravi »hlapčevanje« in nepriznavanje krivde (*De nuptiis et concupiscentia* 2, 28, 48). Avguštín k temu pravi: »Mislim, da je treba vsa ta pričevanja in druga te vrste, ki pravijo, da je vsak človek rojen v grehu in prekletstvu, brati ne v teminah manihejcev, ampak v luči katolikov« (*De nuptiis et concupiscentia* 2, 29, 50).

Dober prevod daje knjigi, ki je zares vredna branja, še dodaten okus, ne glede na to, da nam uvodna študija vsebine ne pomaga razumeti, ampak nam predstavlja nekega bolj »splošnega« Avguštína, ki še ni bil svetnik in ki bi lahko bil tudi Pelagij ali Julijan ali kdo drugi.

Anton Mlinar

VSEBINA

Contents

RAZPRAVE

Articles

- B. Košir**, Novi pravilnik o službi cerkvenih ključarjev 3
New Regulation on the Office of Churchwardens
K. Bedernjak, Človekova krepost med osebo in družbo 21
Human Virtue between Person and Society
A. Lah, Ljubezan, izvorna resnica družine 59
Love as the Original Truth of the Family

PREGLEDI

Reviews

- R. Valenčič**, Janez Oražem (1910-1994) 71
A. S. Snoj, Valter Bruno Dermota (1915-1994) 79
A. Mlinar, Reinhard Löw (1949-1994) 83
M. Smolik, Jakob Ukmar, častni doktor Teološke fakultete 87
E. Škulj, Razmerje med Teološko fakulteto in Univerzo v Ljubljani 95

OCENE

Book Reviews

- F. Rozman**, G. Molin, Das Geheimnis von Qumran 111
F. Rozman, C. Tomić, Začetki Cerkve – Peter, prvak apostolov 115
F. Rozman, C. K. Barrett – C. J. Thornton, Texte zur Umwelt
des neuen Testament 117
A. Mlinar, C. Schönborn – A. Görres – R. Spaemann,
Zur Kirchlichen Erbsündenlehre 119
A. Mlinar, A. Avguštin, Zakonski stan in poželenje 124

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

- K. Bedernjak, visokošolski učitelj na Teološki fakulteti,
Jurski vrh 5, 62201 Zgornja Kungota.
B. Košir, docent na Teološki fakulteti, Štula 23, 61210 Ljubljana.
A. Lah, visokošolski učitelj na Teološki fakulteti, Njiverce 32, 62325 Kidričevo.
A. Mlinar, docent na Teološki fakulteti, Repnje 27, 61217 Vodice.
F. Rozman, redni profesor na Teološki fakulteti,
Partizanska 23, 61000 Ljubljana.
M. Smolik, redni profesor v pokoju, Dolničarjeva 4, 61000 Ljubljana.
A. S. Snoj, izredni profesor na Teološki fakulteti,
Rakovniška 6, 61108 Ljubljana.
E. Škulj, tajnik Teološke fakultete, Dolničarjeva 1, 61000 Ljubljana.
R. Valenčič, redni profesor na Teološki fakulteti,
Trubarjeva 80, 61000 Ljubljana.

