

# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*  
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

## Tomaževa proslava

---

**Anton Stres** *Fides quaerens intellectum*

## Razprave

---

- Ciril Sorč** *Prostor kot trinitarična kategorija*
- Drago K. Ocvirk CM** *Vede o človeku kot neobhoden sogovornik v dialogu med kristjani in muslimani*
- Stanislav Slatinek** *(Ne)Sposobnost za sklenitev zakona in vzgojo otrok*
- Nadja Furlan** *Priprava na tradicionalni afriški zakon in poročni obred (primer: Zambija)*
- Karel Gržan** *Odreševanje niča v dramatiki Stanka Majcna*

Glasilno Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 69

2009 • 1



# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*  
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

**1**

**Letnik 69  
Leto 2009**

**Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani**

**Ljubljana 2009**

# Acta Theologica Sloveniae

- 1 Mirjam Filipič  
Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
- 2 Lenart Škof  
Sočutje med religijo in filozofijo
- 3 Peter Kvaternik  
Brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje  
Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945-2000)

## Znanstvena knjižnica TEOF

1. Janez Juhant (ur.), Na poti k resnici in spravi  
s.n. Edo Škulj (ur.), Slovensko semenišče v izseljenstvu
2. Robert Petkovšek, Heidegger-Index
3. Janez Juhant (ur.), Kaj pomeni religija za človeka : znanstvena podoba religije
4. Peter Kvaternik (ur.), V prelomnih časih
5. Janez Juhant, Vinko Potočnik (ur.), Mislec in kolesja ideologij. Filozof Janez Janžekovič
6. Miran Špelič OFM, La poverta' negli apoftegmi dei Padri
7. Rafko Valenčič, Pastoralna na razpotjih časa
8. Drago Ocvirk CM, Misijoni - povezovalci človeštva
9. Ciril Sorč, V prostranstvu Svete Trojice (Trinitas 1)
10. Anton Štrukelj, Trojica in Cerkev (Trinitas 2)
11. Ciril Sorč, Od kod in kam? (Trinitas 3)
12. Tadej Strehovec OFM, Človek med zarodnimi in izvornimi celicami
13. Saša Knežević, Božanska ojkonomija z Apokalipso
14. Avguštin Lah, Mi v Trojici (Trinitas 4)
15. Erika Prijatelj OSU, Psihološka dinamika rasti v veri
16. Jože Rajhman (Fanika Vrečko ur.), Teologija Primoža Trubarja
17. Nadja Furlan, Iz poligamije v monogamijo

## TOMAŽEVA PROSLAVA 2009 / ST. THOMAS FESTIVITY 2009

7 Anton Stres, Fides quaerens intellectum

## RAZPRAVE / ARTICLES

- 15 **Ciril Sorč**, Prostor kot trinitarična kategorija  
*Space as Trinitarian Category*
- 31 **Drago K. Ocvirk CM**, Vede o človeku kot neobhoden sogovornik v dialogu med kristjani in muslimani  
*Human Sciences as Unavoidable Partner in a Dialogue between Christians and Muslims*
- 43 **Stanislav Slatinek**, (Ne)Sposobnost za sklenitev zakona in vzgojo otrok  
*(In)capability of Contracting Marriage and Educating Children*
- 55 **Nadja Furlan**, Priprava na tradicionalni afriški zakon in poročni obred (primer: Zambija)  
*Preparations for a Traditional African Marriage and Marriage Rite (Case of Zambia)*
- 67 **Karel Gržan**, Odreševanje ničā v dramatiki Stanka Majcna  
*The Redemption of Nothingness in the Plays of Stanko Majcen*

## POROČILO / REPORT

- 85 **Bogdan Kolar SDB**, Osemdesetletnica Države mesto Vatikan (SCV)

## OCENE / REVIEWS

- 89 **Janez Juhant**, Tonči Matulić, Metamorfoze kulture. Teološko prepoznavanje znakovna vremena. U ozračju znanstveno-tehnične civilizacije. Let iznad oblaka dekristjanizacije.
- 94 **Matjaž Ambrožič**, Jože Maček, Mašne in svetne ustanove na Kranjskem 1810–1853. Urejanje, državni nadzor in premoženje duhovnih in svetnih ustanov pri cerkvah na Kranjskem od 1810 do 1853.
- 95 **Matjaž Ambrožič**, Ilaria Montanar, Il vescovo lavantino Ivan Jožef Tomažič (1876–1949). Tra il declino dell'Impero austro-ungarico e l'avvento del comunismo in Jugoslavia.
- 96 **Miran Špelič OFM**, Andrew Keller in Stephanie Russel, Latinščina od besed do branja.
- 98 **Anton Mlinar**, Paul Kurtz in David Koepsell, Science and Ethics: Can Science Help Us Make Wise Moral Judgments?
- 103 **Anton Mlinar**, Maria A. Wolf, Eugenische Vernunft. Eingriffe in die reproduktive Kultur durch die Medizin 1900–2000.

109 Navodila sodelavcem



## Sodelavci te številke

- Msgr. dr. Anton Stres** nadškof koadjutor nadškofije Maribor, zaslužni profesor UL  
naslov: Prešernova ulica 23, 3000 Celje
- Prof. dr. Ciril Sorč** za dogmatično teologijo, TEOF UL  
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *ciril.sorc@guest.arnes.si*
- Prof. dr. Drago Ocvirk** za osnovno bogoslovje, verstva in misiologijo, TEOF UL  
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *drago.ocvirk@guest.arnes.si*
- Doc. dr. Stanislav Slatinek** za kanonsko pravo, TEOF UL  
naslov: Slomškov trg 20, 2000 Maribor  
e-pošta: *stanislav.slatinek@guest.arnes.si*
- Asist. dr. Nadja Furlan** za področje religiologije, UP ZRS  
naslov: Čufarjeva 17, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *nadja.furlan@guest.arnes.si*
- Dr. Karel Gržan,** mag. teologije in dr. znanosti s področja literarnih ved  
naslov: Lopaca 1, 3262 Prevorje  
e-pošta: *grzank@gmail.com*
- Prof. dr. Bogdan Kolar SDB** za zgodovino Cerkev, TEOF UL  
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *bogdan.kolar@guest.arnes.si*
- Prof. dr. Janez Juhant** za filozofijo, TEOF UL  
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *janez.juhant@guest.arnes.si*
- Doc. dr. Miran Špelič OFM** za zgodovino Cerkev in patrologijo, TEOF UL  
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
- Prof. dr. Anton Mlinar** za moralno teologijo  
naslov: Ljubljanska 9 a, 1240 Kamnik  
e-pošta: *anton.mlinar@guest.arnes.si*
- Doc. dr. Matjaž Ambrožič** za zgodovino Cerkev; raziskovalec, TEOF UL  
naslov: Dunajska 134, 1113 Ljubljana  
e-pošta: *matjaz.ambrozic1@guest.arnes.si*





Anton Stres

## Fides quaerens intellectum<sup>1</sup>

Pomembni in častitljivi obletnici začetka visokošolskega teološkega študija v Mariboru pred stopetdesetimi leti in fakultetnega teološkega študija na ljubljanski univerzi pred devetdesetimi leti, ki se ju danes spominjamo, nas – poleg osvetlitve zgodovinskih okoliščin in zgodovinskega pregleda znanstvenega ter pedagoškega delovanja obeh ustanov, za kar bo še priložnost v tem jubilejnem letu – spodbujata, da se še enkrat zazremo v tisto temeljno načelo, ki v naši zahodni civilizaciji in kulturi botruje umestitvi teologije med znanstvene panoge in je značilna posebnost krščanskega samoumevanja vere in razuma. To temeljno načelo se glasi: »*Fides quaerens intellectum*« in velja za klasično opredelitev teologije. Njegov avtor je sv. Anzelm, ki je živel in deloval v 11. stoletju, doma iz Aoste, bil najprej opat v znamenitem benediktinskem samostanu v Becu v Normandiji in pozneje nadškof v Canterburyju v Angliji. Svojemu dialoškemu spisu, ki ga danes poznamo pod naslovom *Proslogion*, kar bi lahko prevedli kot pogovor, pogovor z nekom drugim, je najprej dal naslov, ki je nato postal najbolj razširjena opredelitev teologije »*Fides quaerens intellectum*«: vera ali verovanje, ki išče ali terja svoj um, se pravi umevanje same sebe.

Že sama Anzelмова izbira besed in njihova oblika sta zgovorni. Beseda »*fides*« ki pomeni verovanje, vsebuje hkrati tudi namig, da ne gre samo za neko teoretično stališče, ki mu manjka gotovost, razvidnost in utemeljenost. »*Fides*« ni negotova hipoteza, domneva, ki ne ve, ali bo obstala ali pa se bo sesula. *Fides* je bivanjska drža, ki jo bistveno zaznamuje zaupanje, zvestoba in celo poštenje, častivrednost.

Vera je bivanjska drža vsega človeka, človeka z vsemi njegovimi duhovnimi sposobnostmi. Med njimi je tudi razum oziroma umevanje, ki je bistveno in nepogrešljivo, vendar ni edino. Človek, ki veruje, za tem stoji, še več, na to stavi, zavestno in hote živi iz vere, iz nje črpa razloge za življenje in upanje, brez katerega ni življenja temveč kvečjemu le životarjenje.

Če gledamo tako na vero, potem je ne moremo skrbiti na domnevo, na verjetje ali negotovo, začasno mnenje o kaki stvari. Vera tudi ni zgolj samodejna intuicija, ki se čudi sama sebi, ker ne ve, od kod prihaja in zakaj. Vera je zavestna bivanjska drža, je zavesten in hoten odnos do sebe in do bivanja, kateremu z veseljem in zaupanjem pritrjuje, ker ga doživlja kot veliko obljubo in upanje.

Ravno zato, ker se verovati pravi stati z vsem svojim bitjem za bivanje in za življenje, se umevanju nikakor ne more odpovedati. Življenjska drža ni nikoli

<sup>1</sup> To predavanje je imel nadškof msgr. dr. Anton Stres na Tomaževi proslavi v Mariboru 2. marca 2009.

brez določenega vedenja. Vernik ve, da veruje, ve tudi, kaj veruje in zakaj. Vera ni zgolj iracionalni krik – kakor se glasi naslov znanega umetniškega dela, vera ni zgolj občutje, ki lahko rojeva vzvišene in močne pesmi ali pa se izraža na kakšen drug umetniški način, ki nas potegne za seboj. Lahko je tudi to, a nikoli samo to. Ker je celostna drža, terja svoje umevanje. Je »*quaerens*«, kakor pravi sv. Anzelm, kar pomeni iščoč ali terjajoč. Anzelm ni kar tjavdan izbral tega deležnika sedanjega časa, saj je s tem jasno nakazal, da ta naloga verovanja, da razume samo sebe in se s tem upraviči, ni nikoli dokončana.

Dokončana ni iz najmanj dveh razlogov. Prvi razlog je zunanji, civilizacijski ali kulturni. Umevanje ali umnost, ki jo verovanje išče in terja, je povezana z zgodovinskim okoljem. Ta umnost vsekakor ni bila ista v Anzelmovem času kakor v Descartesovem, ni bila ista v pozitivističnem 19. stoletju, kakor je v sodobnem postmodernem času. Ni ista v sodobni Evropi, kakor je na Japonskem ali Kitajskem, kljub vsej globalizaciji, s katero se hvalimo ali pa jo obžalujemo. V vsakem od drobcev človeške zgodovine je krščansko verovanje, ki želi spregovoriti o ljubezni, ki jo ima Bog do vsakega človeka v vsakem trenutku zgodovine, dolžno najti razumljivost, ki mu bo omogočila, da spregovori, da spregovori »na srce«, kakor pravi Sveto pismo, vsakemu svojemu sodobniku.

Drugi razlog za večno nedokončanost teološke naloge pa je notranji in ta je še bolj odločen. Ne gre za kakršno koli verovanje, gre za krščansko vero. Ne gre za kakršno koli podobo Boga, gre za Boga, o katerem je rekel Jezus iz Nazareta: »Kdor je videl mene, je videl Očeta« (Jn 14,9). Podobe boga ali bogov, ki jih pozna zgodovina verstev, niso enakovredne in ni vseeno, v kakršnega boga verujemo. Tudi odnos do človeške razumnosti ni enak v vseh verstvih sveta. Za krščanstvo pa je značilno paradoksnost stališče, da z ene strani vztraja pri neomajnem zaupanju v moč človeškega razuma in zato goji teologijo, ki se je ne boji imenovati znanost, znanost v širšem pomenu besede, po drugi strani pa nič neomajno ne verjame v nadnaravni, razodeti značaj svojega temeljnega učenja o Bogu in odrešenju sveta, ki ga torej po definiciji in načelno ni mogoče zvesti ali zreducirati na tisto, kar lahko človek dožene sam o teh resničnostih. V svoji paradoksalnosti gre krščanstvo še dalje, ko na osnovi učenja apostola Pavla opredeljuje svojo modrost, ki je v resnici Božja modrost kot norost v posvetnih očeh. »Beseda o križu je namreč za tiste, ki so na poti pogubljenja, norost; nam, ki smo na poti rešitve, pa je Božja moč. Saj je pisano: Uničil bom modrost modrih, razumnost razumnih bom zavrgel. Kje je modrec, kje je pismouk, kje razpravljavec sveta? Mar ni Bog modrosti tega sveta obrnil v norost? Ker pač svet prek modrosti ni spoznal Boga v njegovi modrosti, je Bog po norosti oznanila sklenil rešiti tiste, ki verujejo« (1 Kor 1,18-20). Toda vsa zgodovina krščanske misli in krščanske teologije dokazuje, kako spretno in hvaležno je znala uporabljati »razumnost razumnih«, da je lahko odkrivala višji duhovni smisel in vrednost tiste »norosti«, ki je srčika njenega sporočila, norosti Božje ljubezni in norosti tistih, ki so poklicani, da ji verujejo in jo posnemajo.

Med največje paradokse, pravzaprav izzive in drznosti krščanstva sodi prav dejstvo, da je po eni strani bolj kot katera koli druga religija zavezano k razumnosti, po drugi strani pa je do te razumnosti kritično in zato skoraj v nenehnem sporu z njo. Krščanstvo, še posebej v svoji katoliški obliki, je imelo ta po-

gum – ali drznost –, da ni nikoli pristalo na nobeno enostransko rešitev, ki bi mu to težko nalogo in ta izziv ublažila. V svojem najzgodnejšem obdobju, ko je bila teologija še v plenicah in so mu preganjalci stregli po življenju, je sprejelo izziv dialoga s pogansko filozofijo in ni pristalo na to, da bi tudi njega, kakor pogansko mitologijo, imeli zgolj za običaj in državniški obredni okras. »Kristus je resnica, ne običaj,« je zapisal Tertulijan, ki je sam končal kot mučenec. Ni pristalo na gnili kompromis, ki so mu ga ponujali v visokem srednjem veku, ko je sodobnik Tomaža Akvinskega na pariški artistski fakulteti zagovarjal teorijo o dveh resnicah, eni verski in drugi filozofski oziroma znanstveni, tako da bi lahko filozof in teolog imela vsak po svoje prav, četudi bi trdila nasprotujoče si trditve. Krščanstvo ni pristalo na moderne poskuse, ki so mu skušali odmeriti pristojnost in umestnost na izven razumskih področjih človekovega udejstvovanja: Kant na področju morale, Schleiermacher na področju čustvovanja ali iracionalnega občutja bivanja, Schopenhauer na področju volje in hotenja. »*Fides quaerens intellectum*«, ne »*voluntatem*« ali »*sensum*«. Vsak drugi zaveznik verovanja bi bil bolj udoben, vendar bi ta udobnost stala verovanje veliko dražje kakor naporen razum. Če krščanstvo ne bi vztrajalo v razumnosti svojega verovanja, bi se morebiti izognilo takim sporom, kakor je bil še danes po tolikih stoletjih odmeven in obžalovan spor z Galilejem. Bilo bi veliko bolj udobno reči: vsak ima po svoje prav, saj tako nima nihče do konca prav, ker verjetno absolutne resnice in absolutnega prav sploh ni. Zakaj se krščanstvo ni podalo po široki in zložni poti, ki se mu je tolikokrat v zgodovini ponujala. Zato, ker po Jezusovi besedi široka in zložna pot »vodi v pogubo«.

Verovanje in občestvo verujočih v skladu z umevanjem samega sebe, v skladu z najglobljim samozavedanjem, nimata pravice, da bi se umaknila v udobni geto. Dokler se človek trudi, da bi poiskal tako umevanje resnic vere in znanosti, ki bi bila sprejemljiva za obe, dokazuje, da še vedno veruje, da je isti Bog Stvarnik, ki nas je obdaril z umom, tudi tisti Odrešenik, ki se nam je v Jezusu Kristusu razodel na enkrat in neponovljiv način, da bi nas pritegnil v svojo odrešilno bližino. Tudi če se v tem prizadevanju teolog kdaj zmoti in misli, da je našel rešitev, ki v resnici ni prava, in žrtvuje versko resnico domnevni znanstveni ali obratno, je to še vedno manjše zlo, kakor če teolog in vernik obupata nad svojim razumom, in se namesto nanj začneta sklicevati na čustva, doživetja in izkušnje, ki jih ima ali doživlja veren človek. Tedaj je razkol med vero in razumom zapečaten, kar je velika in nepopravljiva škoda za oba.

Najprej je to škoda za vero. Ta postane ezoterična, sklicuje se samo nase. Po tej poti pride prej ali slej tudi do tega, da versko občestvo izgubi stik s kulturo okolja, z znanstvenimi prizadevanji svojega časa in, končno, s celotnim civilizacijskim prizadevanjem na vseh področjih življenja, tudi moralnem, družbenem in političnem. Verovanje se izključi iz duhovnih tokov svojega časa in ni več v živem stiku z duhovnimi iskanji sodobnikov. Katoliška Cerkev ni nikoli pristala na noben poskus radikalne ločitve vere in razuma, ker se je živo zavedala, da bi jo to potisnilo na rob družbe, v marginalno subkulturo in v geto, ki bi končal v popolni družbeni brezpomembnosti. S tem bi se bistveno zmanjšala možnost njene navzočnosti v svetu in njenega oznanjevanja »vsemu stvarstvu«. Zato se je odločala za veliko težavnejšo in zahtevnejšo pot, za pot soočenja in dialoga med njenim sporočilom in mislijo svojega časa in okolja proti vsem zagovornikom

fideizma in tradicionalizma, ki so menili, da je dovolj, če človek veruje zaradi samega verovanja ali pa zaradi tradicije. Vse take poskuse lažne sprave med vero in razumom, ki so pravzaprav kapitulacija vere pred razumom in umik le-te v iracionalno ezoteriko in fundamentalizem, je katoliška teologija vedno odklanjala.

Toda zaradi tega skušnjave niso prenehale. Pojavile so se znova po II. vatiškem koncilu. Tudi v katoliški Cerkvi je zavel duh karizmatičnosti, doživetij in močnega verskega čustvovanja. Sam po sebi ta tako imenovani »topli tok« ni nič spornega, dokler ne privede do zaničevanja dosledne in močne teoretične misli in teološkega napa. Karizmatična ali biblicistična ali obnovitvena gibanja so upravičena, še več, nujno potrebna. Smer postane sporna, če v imenu Svetege pisma ali v imenu doživetja v skupini ali gibanju postane vsak miselni, razumski napor odveč in se ljudje začnejo zapirati v svoj bralski ali doživljajski geto. Tedaj tudi ne preseneča, če iz teh krogov ni slišati odmevnega glasu, ko gre za velika in usodna vprašanja naroda, kulture in duhovnih vrednot. To stanje je že pred leti preroko zaslutil velik katoliški filozof Jacques Maritain in prosil papeža Pavla VI., naj napiše okrožnico o filozofiji in teologiji, o razumu in verovanju. To prošnjo je po dolgih letih temeljitih priprav in dela uslišal njegov naslednik papež filozof Janez Pavel II. z znamenito okrožnico *Vera in razum*, kjer pa ni v ospredju obramba vere pred razumom, temveč obramba razuma pred vrednostnim skepticizmom in iz njega izhajajočim relativizmom ter subjektivizmom.

Sodobni paradoks je v tem, da krščanska vera ni srečna, če se človeškemu razumu slabo piše. Zato se teolog ne more strinjati s filozofom I. Kantom, ki je v predgovoru k svoji *Kritiki čistega uma* zapisal, da je moral odstraniti znanje, da je lahko dal prostor veri. Zgodovinska izkušnja je ravno obratna: kriza razuma pripelje tudi v krizo verovanja. Samo tisti, ki meni, da si vera in razum nasprotujeta in da sta med seboj v konkurenčnem odnosu, lahko začne domnevati, da je šibek razum veri v prid. Toda izkušnja tega ne potrjuje. Samo razumen človek, ki je zmožen nekaj utemeljeno vedeti tudi na področju vrednot, ki je zmožen odgovoriti na vsa tri znamenita Kantova vprašanja: Kaj morem vedeti? Kaj moram storiti? Kaj smem upati? lahko odgovorno sprejme krščansko in evangelijsko versko sporočilo.

Za krščansko vero je torej nesprijemljiv ezoterizem, zaprtost v njeno lastno doživljanje in izkušnje brez racionalne presoje in kritike le-teh. Kajti krščansko verovanje je bistveno občestveno: prenaša se v občestvu in občestvo gradi, ga vzpostavlja. Te komunikacije pa ni mogoče vzpostaviti brez tiste razumskosti in razumljivosti, ki omogoča, da se razumemo, da mislimo in da se lahko strinjamo ter na sporočilo odgovorno pristanemo. Toda tudi dostojanstvo razuma je bistveno prizadeto in okrnjeno, če razumnost omejimo na tisto, kar danes imenujemo »instrumentalni razum«. To je razum, ki triumfira v sodobni tehniki, ki se omejuje na razsežnost, zunanost in količino. Sodobno znanost zaznamuje – kakor poudarja Jean-Luc Marion »metoda konstrukcije in produkcije predmetov. In moderna racionalnost se razvija s širjenjem števila in domene teh predmetov. Ne samo, da jih razumsko konstituira in eksperimentalno ugotavlja, ampak jih v tehničnem smislu proizvaja in reproducira, tako da se je pred našimi očmi, kar nas vedno manj preseneča, pojavil nov svet, poln tehničnih predmetov. Ta

novi svet vedno bolj zastira in nadomešča antični svet stvari. Tako se opredeljuje racionalnost, lastna našemu skupnemu razumu, in se širi narava, ki smo ji 'kot mojstri in gospodarji' (Descartes, *Razprava o metodi*, VI).«

Ta moderna racionalnost se ni dolgo sončila v svojem zmagoslavju, ampak je zašla v krizo, ki je še hujša od fideističnih in sentimentalnih religijskih fundamentalizmov. Njegovo ponižanje je napovedal škotski empiristični filozof David Hume, ko je že v času racionalistične evforije na evropskem kontinentu zapisal, da je razum »suženj strasti in mora to tudi ostati«. Danes živimo v času, ko najvidnejši sodobni filozofi razglašajo načelo »šibke misli«, se pravi oslabelega razuma, ki si more in sme zastaviti samo zelo omejene cilje. To pa pomeni, da se razum že vnaprej odpoveduje svoji najbolj temeljni in za človeka najbolj odločilni nalogi, da se ukvarja z vprašanjem poslednjega smisla in cilja človekovega bivanja, z vprašanjem, za kaj je vredno živeti, torej z vprašanjem vrednot.

Iz idejnih razlogov, ki jih tukaj ni mogoče podrobneje razčlenjevati, prihaja v novem veku do vedno globljega razkoraka med zakoni, ki jih v naravi in družbi odkriva empirično-analitična znanost, in etičnimi ukazi in normami, ki jih nalaga moralni imperativ. Tako živimo v krizi vrednot, kajti le-te so izločene iz območja, ki je predmet vsestranskega in obče veljavnega človekovega racionalnega razpravljanja, s tem pa tudi spoštovanja in priznavanja. Kar znanstveno raziskujemo in tudi priznavamo kot tako, smo zožili na področje naravoslovne znanosti in uspešne tehnološke manipulacije. Toda vedno bolj čutimo, da je nevzdržno stališče, ki postavlja vsaksebi dejstva in vrednote, ugotavljanje in ocenjevanje. »Prišli smo do spoznanja, da človeška racionalnost ne more biti omejena na tehnični in instrumentalni razum; da človeška bitja lahko stopijo v racionalno argumentacijo, kjer so zavezana kritičnemu ocenjevanju kvalitete človekovega življenja, da lahko gojimo teoretično razpravljanje, v katerem racionalno razpravljamo o konfliktu kritičnih interpretacij, in praktično razpravljanje, v katerem človeška bitja ne skušajo samo manipulirati drugo z drugim in se medsebojno nadzorovati, temveč drugo drugega pristno razumeti in delovati skupaj za praktične – ne tehnične – cilje.

S tem je sicer konec racionalistične evforije, ki je verjela v neomejeno moč razuma in od njega pričakovala, da bo sam in iz lastnih moči našel odgovor na vsa tista vprašanja, na katera je odgovarjala vera. Toda ta streznitev se ni ustavila pri tem. Sodobna razumnost gre v drugo skrajnost, ko zagovarja »šibko misel«, se pravi misel, ki se že vnaprej izogiba velikim in zadnjim vprašanjem o bivanju sveta in človeka in se zadovoljuje z zelo omejenimi nalogami razuma, ki ne presegajo sveta predmetov in merljive zunanosti.

Upam si trditi, da je takšno teoretično stališče bolj začasna poza kakor domišljeno in trajno stališče. Znani sociolog religije Peter Berger lepo pravi: »Religiozni impulz, iskanje smisla, ki presega omejenost empirične izkustvenosti tega sveta, je stalna lastnost človeštva (in to ni teološka trditev, ampak antropološko spoznanje – filozof, ki je sicer agnostik ali ateist, zlahka soglaša). Potrebna bi bila skoraj da mutacija človeške vrste, da bi ta impulz ugasnil. Bolj radikalni razsvetljenski misleci in njihovi nasledniki si to seveda želijo. Vendar se do sedaj kaj takšnega ni zgodilo in kakor sem pred tem napovedal, je majhna verjetnost, da se bo. To, kar je vsem tem religioznim gibanjem skupno glede kritike seku-

larnosti, je trditev, da je človeško življenje, ki je oropano transcendence, stanje siromašnosti in nevzdržnosti.« Znano je, da je tudi Heidegger v tem smislu naš čas označil kot »bedni čas«.

Kapitulacija sodobne razumnosti pred najvišjimi bivanjskimi vprašanji pa nikakor ni v prid krščanski veri. Danes vemo, da ima najbolj radikalno in globoko spraševanje o izviru in smislu vsega bivanja svoj izvir v judovsko-krščanskem verovanju. Vera v Boga Stvarnika je človeškemu razumu omogočila najbolj radikalno vprašanje: Kako to, da sploh kaj je in ne prej nič? V antičnem miselnem okolju, kjer je veljalo prepričanje, da je materija večna in da božanski demiurg samo preoblikuje kaos v *kosmos*, tako vprašanje ni moglo biti postavljeno. Omogočila ga je vera v stvarjenje sveta iz nič. To je konkreten primer sodelovanja med vero in razumom, konkreten primer, kakor lahko verska resnica postane izziv za človeški razum.

Zaradi tega se človek ne more zadovoljiti z začasnimi in delnimi odgovori, kakršne bi lahko dala »šibka misel«. Človeku je potreben odgovor, ki bo prav tako celosten in dokončen, kakršno je vprašanje. Vsak drugi odgovor je neprimeren in izroča človeka strahu in tesnobi, če že ne obupu in absurdumu. Tako postaja jasno, da »šibka misel« verovanju ni v prid temveč v škodo. Če si razum in verovanje ne nasprotujeta, temveč sta izvirno namenjena temu, da drug drugega podpirata, šibkost enega nujno oslabi tudi drugega. Razlog za to je pa tudi jase. Vera ni zgolj krik, kakor se glasi naslov neke francoske knjige. Verovanje vsebuje najgloblja spoznanja o Bogu in človeku, o svetu in njegovem smislu. Ta spoznanja pa predpostavljajo, da je razum, ki tudi v veri ohranja vso veljavo in nepogrešljivo vlogo, sposoben ta spoznanja sprejeti in jih prav razumeti. V tem smislu je vera za razum najvišji izziv in to je v obdobju, ko se še nista ločila, vedno tudi bila. Brez razuma je vera slepa, slepa vera pa ni v Stvarnikovem načrtu. Bog nas je ustvaril za to, da bi postali njegovi odrasli sinovi in hčere, da bi verske resnice sprejemali razumno in rabsodno in da bi jih tudi ustrezno razumeli. S tem ni rečeno, da lahko v veri vse razumemo in da verskih skrivnosti ni več. To bi bil teološki racionalizem. Toda kljub nespornim mejam, ki so v veri postavljene razumu, pa ohranja razum nepogrešljivo mesto in vlogo. Zato oslavljen razum veri ne more biti v pomoč, kakor tudi oslabljena vera ne more razuma več izzivati in spodbujati k najvišjim naporom.

Dokler je razum videl v verovanju svojega legitimnega izzivalca, dokler je razodetje in verske resnice, ki iz njega izhajajo, priznaval kot legitimno človekovo znanje, četudi sam do njega ni prišel, ga je to dejstvo potrjevalo v izhodiščnem prepričanju, da so njegova lastna prizadevanja za postavljanje najvišjih in zadnjih vprašanj in za odgovore nanje smiselna. Ko pa se je v času racionalizma začel zapirati sam vase in je postajal do tega, kar verniki verujejo, vedno bolj brezbrizen – če že ne celo sovražen – je začelo slabeti tudi njegovo zaupanje vase. Namesto zaupanja in njegove sposobnosti, ki jih je verovanje potrjevalo, se začena v našem postmodernem času vedno bolj uveljavljati stališče, da je zastavljanje najglobljih človekovih vprašanj, na katera odgovarja vera, za sam razum neumestno in nekoristno.

Spričo vsesplošnega nazorskega pluralizma se danes bolj živo zavedamo, da obstaja več vrst in vidikov iste resnice. Torej ne več resnic, marveč več različnih

pristopov k eni in isti resnici. Prva vrsta različnih spoznanj izhaja iz neposredne življenjske izkušnje in jih potrjuje vsakdanje življenje. Tudi znanstvene resnice, ki so prav tako vezane na izkustvo, sodijo v to vrsto. Druga vrsta spoznanj prihaja iz človekove zmožnosti, da filozofsko razmišlja o poslednjih ali zadnjih vprašanjih, h katerim ga vodijo spoznanja prve vrste. Sem sodijo tudi spoznanja o »najstvih«, kakor bi rekel naš slovenski filozof Francè Veber. Danes bi rekli vrednote, se pravi tisto, kar je za človeka dobro in zato zasluži, da ga storimo, tisto, kar »naj« bo, ker je dobro in zaželeno. Tretjo in najvišjo vrsto resnice pa nam dajejo različne vrste religioznih izročil, ki odgovarjajo na ista zadnja vprašanja človekovega življenja. Toda čeprav so to izročila, v krščanstvu bi rekli razodetja, ki so človeku dana, ga ne odvezujejo od miselnega napora, da bi uvideli njihovo upravičenost in utemeljenost, smiselnost in pomen, ki ga nosijo v sebi.

Četudi krščanskega razodetja ni mogoče skrčiti na to, kar lahko človek sam spozna, temveč je njegova bistvena sporočila treba sprejeti v veri, ta vera ni in ne sme ostati slepa. Isti Bog, ki se nam je svobodno razodel in s tem tudi razodel svoja svobodna dejanja, teh pa torej ni mogoče izpeljati iz ničesar, kar bi bilo logično prej, je tudi stvarnik, ki nas je ustvaril kot razumska in odgovorna bitja, ki to zavezanost razumu in odgovorni svobodi ohranjajo tudi v svoji veri. Spoznanja, ki jih nudi vera, mora človek zaslutiti in razumeti kot smiselna, tudi če zdaleč presegajo njegova pričakovanja. To lahko doseže samo s pomočjo svojega filozofskega uma. Če pa ta um ne začne dvomiti v svojo zmožnost, da se dvigne nad neposredno izkušnjo, nad neposredno zaznavni pojavni svet, bo ob srečanju z Božjim razodetjem imel samo dve možnosti: ali ga sprejme v slepi veri, brez notranjega umevanja in tudi brez veselja ali celo očaranosti, ki ga to umevanje prinaša, ali pa ga bo zavrnil kot nekaj nesmiselnega, ker ne more dognati, ali je utemeljeno ali ne. To je ta tako pomembna metafizična razsežnost človeškega uma, v katero je danes moderno dvomiti in jo razglašati za iluzijo. Posledice so hude. Človek se oropa vere in upanja v smiselnost življenja in pada v nihilistično brezupnost ali pa v agnostičen relativizem, po katerem imajo vsi nazori enako prav, ker tako ali tako ne more nihče imeti prav. Toda resnic v pravam pomenu besede ne more biti več. Lahko je več stopenj in vidikov ene iste resnice. Kar je res, je nujno res za vse in za vsakogar. Resnica v polnem pomenu besede je ena ali pa je sploh ni. Res pa je, da se ljudje približujemo po različnih poteh in ji ne pridemo vedno enako blizu. To še posebej velja za verske razodete resnice, zato Anzelmov »*quaerens intellectum*«, njegovo nenehno iskanje umevanja tega, kar govori vera, ne more biti nikoli zaključen.





## Razprave

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 69 (2009) 1, 15-30

UDK 272-144.89

Ciril Sorč

# Prostor kot trinitarična kategorija

*Povzetek:* Nauk o *immanentni Trojici* izraža, da je Bog prostor sveta in samega sebe. Znotrajtrinitarični odnosi se odpirajo kot *prostori* odnosov, ki so najprej vzpostavljeni s pomočjo perihoretičnega prešinjjanja in medsebojnega prebivanja Božjih oseb. Tako se nahajamo na področju dogmatične »topologije«, *trinitaričnega prostora*. Pomembno je, kdo mi odmerja prostor, in kakšne so njegove razsežnosti. V pričujoči razpravi bom predstavil ta trinitarični prostor in njegove »bivanjske« zakonitosti. Pri tem mi bodo v veliko pomoč naslednji pojmi: šekina, makom, modrost, cimcum, predvsem pa kenoza, in perihoreza. Prav perihoreza, s katero sem se ukvarjal že v prejšnjih razpravah, more po mojem prepričanju uveljaviti in izraziti tiste prostorske odnose in razsežnosti, ki so značilne za trinitarični prostor. To, v stvarstvo razširjeno perihorezo, smemo poimenovati kot ekološko perihorezo. V razpravi predstavim trinitarični prostor kot odprt, osvobajajoč, vključujoč, raznovrsten, bivanjski prostor. Upam, da so obravnavane zakonitosti koristno izhodišče za naslednji korak, ki je trinitarizacija.

*Gljučne besede:* Trinitarični prostor, šekina, makom, modrost, kenoza, ekološka perihoreza.

### *Abstract: Space as Trinitarian Category*

The doctrine of the *immanent Trinity* expresses that God is the space of the world and of Himself. The intra-Trinitarian relations open as *spaces* of relations that are first established by means of perichoretic permeation and indwelling of the three Persons. Thus, we are in the area of dogmatic »topology« of the *Trinitarian space*. It is important who allocates the space and what are the dimensions thereof. The present paper will present this Trinitarian space and the laws of its »existence«. Of much help will be the terms shekhinah, makom, wisdom, tzimtzum and especially kenosis and perichoresis. Especially perichoresis, already dealt with in previous papers of the same author, may establish and express those spatial relations and dimensions that are characteristic of the Trinitarian space. This perichoresis extended to the Creation may be called ecological perichoresis. The paper presents Trinitarian space as an open, liberating, integrating, diverse space of existence. These laws may be considered a useful starting point for the next step, which is trinitarisation.

*Key words:* Trinitarian space, shekhinah, makom, wisdom, kenosis, ecological perichoresis.

## Bog širokih obzorij

»Zakaj v njem živimo, se gibljemo in smo. Ali kakor so povedali nekateri od vaših pesnikov: '... saj *smo* po rodu iz njega'« (Apd 17,28).

V gornjih besedah apostol Pavel razkriva *Boga širokih obzorij*; Boga, ki je brezmejni bivanjski in dinamični prostor našega življenja. Tukaj se želimo poglobiti v ta prostor, ki ni sinonim za praznino, vakuum, temveč za obljudenost, za bivališče in zato za *življenjski prostor* (Kratz 2005, 419–34). To je prostor *za*, odprt prostor, *spatium*. Še bolj pa ustreza oznaka *oikos*, dom, ki ima vlogo varovanosti in vključenosti ter ne vlogo odtujevanja in izključevanja.<sup>1</sup> Če bi bil Bog »zgolj«<sup>1</sup> absolutna, monolitna moč bivanja, brez drugačnosti, potem ne bi imelo ustvarjeno bitje nobenega prostora »poleg njega«. Kajti polnost, v kateri ni prostora za različnost, izključuje vse, kar bi samostojno stalo »poleg«<sup>1</sup> ali »onkraj«. Takšen Bog ne bi mogel biti deležen niti svobodnega »ja«<sup>1</sup> niti »ne«<sup>1</sup> od ustvarjenega bitja; niti mu ne bi mogel omogočiti sodelovanja, sploh ne ljubiti, kolikor ljubezen predpostavlja samostojnost drugega (Greshake 1997, 229).

Prebivanje Boga v stvarstvu po *šekina*, v *Duhu*, v *Jezusu iz Nazareta*; njegovo prebivanje v prostoru (v svetem šotoru, templju) in hkratna transcendenca prostora; bližina in oddaljenost, navzočnost in odsotnost – to so teme, ki so vse bolj pomembne znotraj nauka o Bogu (Pedersen 1983, 420–26). Teologija odkriva *Boga kot prostor* samega sebe in stvarstva. Spodbudo ji posreduje rabinsko poimenovanje Boga kot *makom* (*maqom*): Bog–prostor. Da je Bog prostor sveta in samega sebe, izraža v polnosti šele nauk o *imanentni Trojici*. Znotrajtrinitarični odnosi se odpirajo kot *prostori* odnosov, ki so najprej vzpostavljeni s pomočjo perihoretičnega prešinjania in medsebojnega prebivanja Božjih oseb. Poudariti moramo, da je dandanes priljubljena tema dogmatične »topologije«<sup>1</sup> *trinitarični prostor* (Frettlö 2005, 201–5; Marquardt 1996; Sloterdijk 2005; Jooß 2005). Pomembno je, kdo mi odmerja prostor, in kakšne so razsežnosti tega prostora. Tudi nas zanima ta trinitarični prostor (mogoče nekoliko bolj ustrezno predstavimo »obsežnost«<sup>1</sup> trinitaričnega prostora z izrazom *prostranstvo*) in njegove »bivanjske«<sup>1</sup> zakonitosti.

V razodetju se srečamo z Bogom brezmejnega prostora, predvsem pa z Bogom, v katerem je prostora za vse. Bog razodetja je Bog širokih obzorij, ki vabi, zaobjema, odrešuje in končno Bog, ki nudi bivališče. Torej ne samo najvišja substanca, ne zgolj absolutni subjekt, temveč tudi življenjski prostor svojega stvarstva, prostor gibanja svojih ustvarjenih bitij in njihovo bivališče. Lahko rečemo tudi drugače: Božja prostorja so prostor sreč(ev)anja; *srečanja*, katerega rezultat je *sreča*. Ta paradoks moremo razumeti, če je Bog sam v sebi ljubezen, ki drugemu pripravlja prostor (Groppe 2005, 463–96). Prav o teh prostorjih hočem spregovoriti v pričujoči razpravi in opozoriti na njihovo brezmejno razsežnost ter pomen za celotno stvarstvo, še posebej za človeka. V prostranstvu Troedinega Boga je dovolj prostora za celotno stvarstvo, in to ne tako, da bi se »izgubilo«<sup>1</sup> v Bogu, pa tudi ne tako, da bi se Bog »izgubil«<sup>1</sup> v njem (Sorč 2005). Bog, ki je Ljubezen, že pozna v sebi drugo Ljubezen, kar se kaže kot zelo diferencirano dogajanje odnosov, ki ne vodi niti (politeistično) k trem različnim bogovom niti (novoplatonsko) k poslednji, brezrazlični božji enosti. Priznavati Boga kot Ljubezen, pomeni, dosledno ga razumeti kot *življenje v odnosu*, kot prijateljstvo in pogovor, kot komunikacijo in *communio*.

<sup>1</sup> *Oikos* je vsekakor več kot zgolj stavba ali stanovanje, vključuje tudi vse, ki oblikujejo skupnost in ji na različne načine pripadajo. Predvsem pa vključuje tudi *duha*, ki vlada v tem okolju. Škoda, da smo ta tako bogat teološki pojem prepustili svetni rabi!

Zakaj izhajamo iz trinitarične podobe Boga? Zato, ker ta trinitarični Bog »pravilja prostor« v samem sebi za svojo ustvarjenino. Polna zastonskost ljubezni, ki nagiblje Očeta k ustvarjanju, ga hkrati nagiblje k samoomejitvi, da bi kreatura bivala v svobodi. Ta samoomejitev ni nič drugega kakor spoštovanje, ki ga ima Stvarnik do drugosti stvari, do njenega bivanja v svobodi in se pridružuje tveganju možne zavrnitve neskončne Ljubezni s strani končnega bitja. Božja samoomejitev, kolikor se odvija v smislu notranjih trinitaričnih odnosov, omogoča večno možnost bivanja ustvarjenega sveta kot drugega od Boga, čeprav ne ločenega od njega in »zunaj« njega. Tako je trinitaričnost vse kaj drugega kot pluralističnost postmoderne. Tej gre predvsem za destrukturalizacijo struktur. V mnogih segmentih se izraža bolj diabolični, antitetični kakor pa simbiotični, sintetični značaj pluralnosti: »Postmoderna se začinja tam, kjer preneha celovitost« (Sorč 2006, 12–21). Prav v trinitaričnosti odkrivam nepogrešljiv korektiv postmodernističnega pojmovanja prostora!

## Bog razodetja v stvarstvu in stvarstvo v Njem

Bog omeji svojo vsenavzočnost, da tako pripravi prostor za svoje stvarstvo ter ga zameji. Tako nastane razdalja med Bogom in stvarstvom in se ohrani božja presežnost v odnosu do stvarstva. Bog se umakne, da bi omogočil eksistenco drugega izven sebe in pred sabo. Takšno predstavo o prvobitni samoomejitvi Boga je razvil Lurija v svoji kabalistični razlagi (Moltmann 1995, 326 sl.). Po kabalističnem pojmovanju je neskončno sveti eni, katerega luč je napolnjevala vse vesoljstvo, umaknil svojo luč in jo osredotočil na svojo lastno podstat ter tako ustvaril prazen prostor. V tem praznem prostoru je prostor za vse ustvarjeno in v njem odseva ter se odraža svetloba Boga samega.

Tako najdemo že v predtrinitaričnem in zunajtrinitaričnem izražanju nastaveke za tēmo, ki prejema polno domovinsko pravico v nauku o Sveti Trojici. Troedini Bog krščanskega nauka o Trojici ima poseben odnos do prostora. Prostor, ki privzema, odgovarja njegovemu notranjemu bitju. Mi smo prišli iz bistvene vseprisotnosti Boga, ki je bila v stvarjenjski odločitvi omejena, da bi pripravila prostor stvarstvu. Kje ali kako pa bivajo tri osebe Trojice? Po krščanskem nauku o Sveti Trojici bivajo tri Božje osebe ena z drugo, ena za drugo in *ena v drugi*. Bivajo ena v drugi, ker si medsebojno podarjajo prostor za popolno uveljavitev. Ko prebivajo druga v drugi, uresničujejo njihovo enkratno trinitarično občestvo (Moltmann 1980, 187 sl.). To je nauk o trinitarični imanenci (*immanentia*) in ineksistenci (*inexistentia*): *Intima et perfecta inhabitatio unius personae in aliis*. Če prebiva po Jn 14,9–11 Sin v Očetu in Oče v Sinu, potem je Oče bivališče Sina in Sin bivališče Očeta. Duh, ki *izhaja* iz Očeta (*ekporeuómenon*) in v Sinu *počiva*, prejema v Sinu prostor za svoje večno bivanje. V nauku o Sveti Trojici ni dovolj govoriti samo o božjih osebah in odnosih, upoštevati moramo tudi njihova medsebojna prebivanja. Šele tako razumemo njihovo trinitarično občestvo in njihovo edinstveno bit.

Ko troedini Bog svojo vsepričujočnost omeji, da bi omogočil neko stvarstvo zunaj samega sebe, potem ne pušča za seboj nekakšnega vakuuma, praznine, kar se zdi, da se dogaja pri kabalističnem nauku o cimcum, marveč odpre prostor za svoje ustvarjenine, ki ustrezajo notranjim trinitaričnim prebivališčem. On

omogoča pred seboj, s seboj in *v sebi* obstoj sveta, ki je od njega različen. Prostor stvarstva je tako hkrati zunaj kakor znotraj Boga. S svojo samoomejitvijo napravi troedini Bog svojo navzočnost za bivališče svojega stvarstva. Bog sam je »postavil moje noge na širjavo« (Ps 31,9; 18,20). Prav zaradi umika Boga samega morejo reči njegove stvari: »V njem živimo, se gibljemo in smo« (Apd 17,28). Ko se Bog umakne in ponudi svojemu stvarstvu prostor, napravi samega sebe za bivališče svojih stvarjenin. Bog postane *obljudeni Bog* (*bewohnbarer Gott*), Bog kot bivanjski prostor stvarstva (Moltmann 1995, 329). Ujemanje med trinitarnimi prebivanji božjih oseb ene v drugi in njihovi skupni odprtosti za bivališče ustvarjenin je najustrezneje predstavljeno v Jezusovi velikoduhovniški molitvi: »Da bi bili vsi eno, kakor si ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bi bili tudi oni *v naju eno*« (Jn 17,21). Pristopimo k našemu vprašanju teologije prostora v zaporedju razmisleka in razodetja.

## Šekina – božji »sestop« v stvarstvo

Pojavlja se vprašanje, ali je Bog prostor za svoj svet, in: ali more svet postati prostor svojemu Bogu. Če izhajamo iz dejstva, da je Bog neskončen, svet pa končen, potem more biti samo Bog prostor svojemu stvarstvu, nikakor pa stvarstvo Bogu. Vendar Sveto pismo večkrat spregovori o različnih oblikah prebivanja Boga v svetu: On »prebiva« sredi izvoljenega ljudstva; najde svoje prebivališče na Sionu; prebiva v templju, vendar ga je pripravljen tudi zapustiti in se podati z ljudstvom v izgnanstvo; On biva skupaj s svojim ljudstvom v tujini in se skupaj z njim »vrača« domov v svoje bivališče, na Sinaj. Bog se poniža zaradi svobode svojega ljudstva. Ljubezen tako trpi s svojim ljubljanim. Že stara zaveza odkriva, da Jahveju njegova veličina ne predstavlja ovire za vzpostavljanje ljubeče bližine s svojim stvarstvom. Prav to izraža starozavezni pojem *šekina*.

*Šekina* je posebna, hotena in obljubljená navzočnost Boga sredi svojega ljudstva in stvarstva (Janowski 1987). Zato je le-ta različna od njegove večnosti in bistvene vsepričujočnosti. Vendar pa noče biti razumljena zgolj kot božja lastnost, temveč je prej Bog sam, ki je na določenem mestu v določenem času navzoč. Naj iz bogate izbire snovi o prebivanju Jahveja sredi svojega ljudstva navedem najbolj značilno in iz prvega obdobja tempeljske teologije: »Prebival bom sredi Izraelovih sinov in bom njihov Bog. In spoznali bodo, da sem jaz, Gospod, njihov Bog, ki sem jih izpeljal iz egiptovske dežele, da bi prebival sredi med njimi; jaz sem Gospod, njihov Bog« (2 Mz, 45-46).

Franz Rosenzweig opiše *šekina* kot »samorazlikovanje Boga«. Tako poskuša premostiti težavo, kako prikazati *šekina*, da ne bi zapadla v vsepričujočnost niti v golo lastnost. Misel o samorazlikovanju Boga dopušča tudi misel o možnosti božjega trpljenja in tako premaga aksiom o netrpljivosti (*Apathieaxiom*) klasičnega nauka o Bogu. (Vedeti moramo, da starozavezna teologija ne izhaja iz filozofskega pojma o Bogu, ampak iz izkustva Boga zaveze in eksodusa.) Samorazlikovanje omogoča božjo kenozo, ki se izraža v *šekina*: »na temelju njegovega samorazlikovanja« se more Bog ponižati ter približati svojemu ljudstvu in se poistovetiti z usodo svojega ljudstva. Tako je božje odrešenje ponovno zedinjenje *šekina* v vzvišenim Bogom. Prek svojega trpljenja vodi Bog svoje stvarstvo k cilju in usmerja napredovanje stvarstva k svoji dovršitvi. To bo stvarstvo, ki bo

v celoti Božja hiša, tempelj, v katerem bo mogel Bog prebivati; še več, bo domovina, kraj njegovega počitka (Moltmann 1985, 128). Seveda pa bo Bog ostal Bog in stvarstvo bo stvarstvo. Po tem prebivanju enega v drugem ostaneta nepomešana in neločljiva. »Bog prebiva v stvarstvu na božji način in stvarstvo biva v Bogu na svetni način« (Moltmann 1995, 337).

Zelo dober prikaz starozavezne šekina-teologije poda Janowski. Teologija *šekine* je v predeksilskem obdobju vedno na tempelj vezana teologija. Kot kraj božje navzočnosti in bogočastja, je to prostor prepletanja zemeljskega in nebeškega okolja. Zaradi dogodkov leta 587 pr. Kr. pa se jeruzalemska tempeljska teologija ne more preprosto nadaljevati. Temu ustrezno se je tudi šekina-teologija, ki je bila v predeksilskem obdobju povezana s svetiščem na božji gori Sion, spremenila. Sedaj se *šekina* povezuje neposredno na božje ljudstvo, kar pa vse skozi ohranja živ odnos do (sedaj) razrušenega templja (Janowski 1987, 189–93). »Bog se loči od samega sebe, pridruži se svojemu ljudstvu, prevzame njegovo trpljenje, poda se z njim v bedo tujine, potuje z njim na poteh izgnanstva« (Rosenzweig 1988, 456; nav. Pehar 2006, 271). Dokler *šekina* pomeni »zemeljsko, časovno in prostorsko navzočnost Boga, je z Bogom hkrati identična in od nje druga različna« (Moltmann 1991, 61; Sorč 2006, 93–9). Kar Rosenzweig, tudi dober poznavalec te tematike, opiše kot božjo *šekina* v »izvoljenem ljudstvu«, privzame Moltmann in pripiše prebivanju Boga v »stvarstvu svoje ljubezni«. Tako moramo razumeti učlovečenje Besede kot konkretizacijo šekina: »Beseda je postala meso in se naselila med nami« (Jn 1,14; prim. Kor 5,19). Tako to »približevanje« ter »vstopanje« v svoje stvarstvo na veliko radikalnejši način nadaljuje v novozaveznem učlovečenjskem »sestopu«. Ker je Bog v sebi vse ustvaril, ker je prostor vsega obstoječega, more v to stvarstvo vstopiti (»v svojo lastnino je prišel«, Jn 1,11); ustvarjeno je namreč po njegovi meri. Predstavo *šekina* kot »sopotnice« pa primerja Moltmann v stvarstvu »prebivajočemu« Božjemu Duhu. Bog prebiva po svojem Duhu v svojih ustvarjenih bitjih, trpi z njimi in ostaja z njimi povezan v veselju in trpljenju (Pehar 2006, 270–5; 309–15). Poudariti moramo, da postanejo zakonitosti *šekina* »uporabne« šele takrat, ko so umeščene v trinitarično območje, česar se zaveda tudi Moltmann. Pojem *šekina* na poseben način izraža resnico, ki je vsebovana v latinskem pregovoru: »*Deus in minimis maximus*.« Starozavezna teologija *šekine* je tesno povezana s teološkim pojmom *makom*, s teologijo Boga kot prostora, na kar bi spomnil v nadaljevanju.

## Makom – prostor v Bogu

Starozavezni pojem in judovsko-kabalistična podoba o Bogu kot *makom* pa nam spregovori o Bogu kot tistem prostoru, v katerem je mesta za vse.<sup>2</sup> Bog je prostran prostor, v katerem je mesta za vse in ni nobene stiske.

»Igitur salvabit te de ore angusto, *amplitudo* et non angustiae erunt sub te« (Job 36,16: Vulgata). *Makom* predstavlja Boga kot prostran odrešenjski prostor, prostor v najtesnejši božji bližini, življenjski prostor, katerega najde ustvarjeno

<sup>2</sup> Povezava med prostorom in Bogom se pojavi v judovstvu v Palestini v prvem stoletju (Jammer 1960). *Makom* se uporablja tudi za Božje ime (Moltmann 2002, 29–41; Moltmann 1991, 60–6; Frettlöh 2005, 197–232).

bitje v Bogu. Pravzaprav nam najbolj obrazloži vsebino tega pojma odlomek iz Prve Mojzesove knjige 28,10–22. Jakob, ki je potoval iz Beeršébe proti Haránu je spoznal, da je kraj, na katerem je počival, »hiša Božja in vrata nebeška« (v. 17). Rekel je: »Zares, Gospod je na tem kraju, pa nisem vedel« (v. 16). Gre torej za prostor srečanja med Bogom in Jakobom.

Sicer je judovsko poimenovanje Boga kot *maqom* ime, ki je povezano z izgnanstvom (*Exilnsname*). V njem sta združena *spomin* in *upanje*. Izhaja iz izkustva, da prostor, namreč Sion, Jeruzalem, v katerem je Bog obljubil, da bo na poseben način navzoč, ni več dostopen, da je tempelj porušen in dežela izgubljena. Kako naj se v diaspori, daleč od Siona, razseljeni Judje prepričajo o Božji navzočnosti? Kako naj vzpostavijo stik z njim? Kje biva Izraelov Bog sedaj, ko je njegovo ljudstvo v izgnanstvu? Kje naj kličejo njegovo ime? V božjem imenu *makom* biva sedaj Bog za izgnance in je na vseh mestih dosegljiv. Pod imenom *makom* potuje Bog kot kraj posebne božje navzočnosti (katero je prej predstavljal Sion in tempelj) z Izraelom v izgnanstvo. Sedaj se smejo zateči k Božjemu imenu-prostoru. To ime jim je postavljeno za prostor srečanja z Bogom. Če je Bog sam *makom*, potem dejansko ni potreben poseben prostor v svetu, na katerega bi se Bog vezal. Kot *prostor* poimenovani Bog postane sam prostor iz domovine izgnanemu človeku. Hkrati ohranja to ime živ spomin, da tisti kraj posebne Božje bližine obstaja, čeprav sedaj kot oddaljen in nedosegljiv. Tako ohranja živo upanje na vrnitev na Sion, v Jeruzalem. Sicer pa si v tem času izgnanstva in porušenega Božjega bivališča poišče Bog svoje prebivališče v človeku. Vedno bolj postaja človek pojmovan kot prostor, v katerem prejemajo svoj prostor tako življenje kakor smrt, luč ali tema, Bog ali božanstva, vera ali nevera. Toliko bolj postaja v novi zavezi človek »tempelj«, bivališče Boga. In prav v tem »templju« želi Bog prebivati, kar pomeni, da je človek sam privilegiran prostor srečanja med Bogom in človekom (Kratz 2005, 431–4).

## Stvarjenjska modrost

Glede našega vprašanja pa ima posebno mesto tudi *modrost*. Starozavezno modrostno slovstvo tako spregovori o *modrosti*: »Gospod me je imel v začetku svojih poti, pred svojimi pradavnimi deli. Bila sem zasnovana od vekomaj, od začetka, preden je bila zemlja. Bila sem spočeta, ko še ni bilo pravodovja ...« (Prg 8,22–24a).

V četrtem stoletju pred Kristusom, predvsem v okolju, prežetem z grško miselnostjo, je bilo stvarjenjsko počelo, ki ga je postavil Jahve na »začetek – archē« vsega stvarstva, personificirano (poosebljeno) v modrosti (*ḥokhmâ*). Ta je prevzela od Jahveja stvariteljsko moč, je *božja stavbenica*, ki je bivala že pred začetkom stvarjenja in po stvarjenju stopila na zemljo, da bi razumno vodila ljudi k življenju po načelih, katera je Jahve po modrosti položil v stvarstvo. O njej govori predvsem *Knjiga pregovorov*, nato *Knjiga modrosti* in *Sirahova knjiga*.

Modrost se v *Knjigi pregovorov* predstavi kot izvirno razodevanje življenja samega Jahveja. Sergej Bulgakov, ki je namenjal veliko pozornosti modrosti – *sofiji* (Bulgakov 1937, predvsem 87–121), vidi v Prg 8,22 pomen modrosti v smeri »stvarjenjskega temelja sveta, kot prototip stvarjenja ali svet idej, ki je ob-

stajal v Bogu pred stvarjenjem sveta ... Modrost mora biti razumljena ontološko, ne samo kot abstraktna kakovost, ampak kot vedno navzoča božja moč, kot božje bivanje in božanskost sama.«<sup>3</sup> V stvarjenjski *sofiji* odkrije Bulgakov svetost materije in lepoto sveta. Še več, »dušo« sveta, ki omogoča, da nekdo, ki ni Bog, prebiva v Bogu (Lingua 2000, 115–46).

V odnosu do Jahveja pa je modrost njegova hčerka (»Bila sem spočeta, ko še ni bilo pravodovja«, »pred hribi sem bila spočeta«). Sama pripoved o stvarjenju sveta tukaj ni najpomembnejša, pomembna je predstavitev navzočnosti modrosti pri tem dejanju, in sicer kot tiste, ki stoji ob Jahveju. Kjer koli je bil ta pri svojem stvarjenjskem delovanju, je bila z njim. Modrost, ki torej sodeluje z Bogom Stvarnikom, ga tudi spremlja pri njegovem urejanju: Modrost je tudi tista, ki človeku omogoča odkrivati in upoštevati notranje zakonitosti in modre božje načrte, ki se nahajajo v stvarstvu (Mdr 9, 1–4).

Kot vrh tega dogajanja modrost razlaga v vrsticah 30–31, kakšna je njena dejavna navzočnost med stvarjenjem: Kot Jahvejev »ljubljenček sem bila ob njem, se veselila dan za dnem, se ves čas igrala pred njim«. Tako navdihuje Boga, da postane njegovo delo resnična umetnina. Je posebljen stvarjenjski navdih Boga. Modrost pozna skrivnost stvarstva, saj je pri njegovem nastanku sodelovala in je navdihovala Stvarnika. Pomembno je, da Bog ne ustvarja zato, ker to stvarstvo *potrebuje*, ampak zato, ker želi z nekom deliti svoje *veselje*. Bog kliče stvari v bivanje »iz čistega veselja in kot izraz notranje sreče ter ljubezni, ki se želi zastonj razdajati ... Stvarstvo je stvaritev, ki ima svoj razlog v božjem 'ugodju', je igra božje modrosti, ki ji ne moremo najti temelja drugje kot v Bogu samem« (Sorč 1982, 301–18). Bogu razodetja se ni treba umakniti iz sveta, da bi užival svoje veselje, ampak hoče to veselje deliti s svojim stvarstvom, kar se kaže tudi in predvsem v odnosu do njegove »izvoljenke«, Izraela: »Gospod, tvoj Bog, je v tvoji sredi, tvoj močni rešitelj. Veseli se nad teboj v radosti, nemí v svoji ljubezni, vriska nad teboj v prepevanju« (Sof 3,17). Prav po tej modrosti je stvarstvo urejeno in polno smisla: Ni kaos, temveč smiselno (po Božji zamisli) urejen kozmos! Modrost namreč osmišlja obstoj stvarstva in človekovo življenje, odpira prostor sožitja Boga in človeka, vsemu daje pečat pripadnosti Bogu. Modrost namreč pozna skrivnost stvarstva, saj je pri njegovem nastanku sodelovala. Tako je modrost tudi tista, ki pripravlja prostor »novemu« stvarstvu.

## Cimcum – božji »umik«

Naj se tu ustavim še pri mističnem rabinskem pojmu *cimcum*, ki pripravlja prostor za drugačnost v Bogu. Po samoomejitvi Vsemogočnega nastane prazen prostor, tisti »nič – nihil«, v katerem more Stvarnik priklicati nebivajoče v bivanje: »*Deus creaturus mundos contraxit praesentiam suam*« (Moltmann 2002, 29–41). To stvarnost hoče izraziti pojem *cimcum*. Judovski mislec Izak Lurija in njegova šola se veliko ukvarjata s tem pojmom. Približati se hoče čimbolj »prepričljivemu odgovoru na vprašanje: »Kako lahko obstaja svet, če pa je Božje

<sup>3</sup> Mnogo temeljitejšo predstavitev najdemo v doktorski disertaciji Primoža Krečiča z naslovom *Ontologija ljubezni pri S. N. Bulgakovu*, Ljubljana 2004. Tam tudi bogato slovstvo. Navedek je na strani 117–118.

bitje povsod? Kako lahko na tem konkretnem mestu obstaja nekaj drugega, kar ni Bog, ko pa je Bog vendar »vse v vsem«? Kako lahko Bog ustvarja iz nič, ko pa tudi nič ne more biti, saj njegovo bitje prežema vse?« (Scholem 2003, 399). Pojem hoče izraziti »koncentracijo« ali »kontrakcijo«, kar najbolj ustrezno prevedemo s »potegom nazaj« ali »umikom«. »Lurija meni, da je moral Bog, zato da bi zagotovil možnost sveta, v svojem bitju sprostiti območje, iz katerega se je umaknil, nekakšen mistični praprostor, v katerega je lahko prestopil pri stvarjenju in razodevanju. Prvi izmed vseh aktov neskončnega bitja, *En-sofa*, torej – in to je odločilno – ni bil korak navzven, ampak korak navznoter, pomaknitev v samega sebe, samoizmejitev (*Selbstverschränkung*) Boga, če smem uporabiti drzen izraz, 'iz samega sebe v samega sebe'« (Scholem 2003, 400). Ko se Bog »umakne« stvarjem, te ne morejo bivati drugače kakor v njem. Obstoj svetovja je tako omogočil proces vkrčevanja v Bogu.

Z modelom *cimcum*, ki torej pri Luriji pomeni »umakniti se vase«, se dotaknemo težkega problema teološke govornice o stvarjenju iz nič. Tako prejme nauk o *cimcum* hkrati teološki preobrat: Bog se odpove moči v prid svojega stvarstva, ki bo šele ustvarjeno. Po umiku vseprisotnosti in vsemoči nastane *nihil* za njegovo *creatio ex nihilo*. Ta *nihil* je nekakšen »praprostor« (*Urraum*), prvi pogoj za bivanje božjega stvarstva (Moltmann 1991, 99).<sup>4</sup> Ta prostor smemo primerjati božjemu naročju, *rahamim*, v katerem je prostor za vse božje stvarstvo. *Rahamim* kot usmiljenje, zavarovanost ali božje naročje, le do določene mere izrazi globoko vsebino tega pojma.

Jürgen Moltmann se posveti nauku o *cimcum* Isaka Lurija, da bi tako na novo razložil nauk o *creatio ex nihilo*, in ga nadgradil s trinitaričnimi zakonitostmi, ki šele opravičijo predstavo o stvarjenju »v« Bogu. Samo znotraj teh zakonitosti se stvari ne izgubijo »v« Bogu niti »zunaj« Boga. Tudi Balthasar preverja uporabnost pojma »*cimcum*« za trinitarični pristop k stvarjenju, vendar (za razliko od Moltmanna) ne daje tolikšnega poudarka božjemu »stvarjenjskemu umiku«, temveč pripravljanju prostora znotraj Božjega trinitaričnega prostora. »Če naj bo svet soudeležen na božji izmenjavi ljubezni, potem ga mora zasnovati samo kot posredovanje njegovega notranje-trinitaričnega življenja ljubezni in ga oblikovati po njegovi prapodobi. Odtis (*Abbild*) mora biti odprt za izvornik (*Urbild*) in biti pri njem soudeležen. Balthasar govori o poglobitvi stvarstva kot drugačnega od Boga (*Anders-als-Gott*) v neustvarjeno drugačnost v Bogu (*Anders-in-Gott*) (Balthasar 1983, 92). Ustvarjenemu odtisu mora Bog omogočiti svobodo, da se more tako udeležiti pri notranjem trinitaričnem življenju medsebojnega samopodarjanja. To pa je možno samo, če je svet ustvarjen v znotrajtrinitaričnih odnosih in če more biti pri njih soudeležen. Balthasar odkriva, kako v izvorni »razdalji« (*Distanz*) med Božjimi osebami nastajajo »neizmerna prostorja svobode« (Balthasar 1976, 233), ki ne predstavljajo umika ali odrekanja (*Resignation*), marveč pozitivni lik neskončne ljubezni. Ko Balthasar govori o stvarjenju znotraj trinitaričnega prostor(j)a, poveže stvarstvo s posameznimi osebami. Še posebej izpostavi vlogo Sina, ki je »prostor stvarstva«, je lik in tako cilj sveta (Lösel 2001, 158–63). Vsaka Božja oseba je pravzaprav takšen prostor svobode. V teh prostorih svobode ima stvarstvo svoj prostor »poleg« Boga, tako da ni tre-

<sup>4</sup> Moltmann se še večkrat vrne k temu pojmu, ko spregovori o božjem stvarjenjskem »umiku« (Pehar 2006, 309–315).



ba privzeti nekakšne »praznine« ali »skrčenja Boga« (*Kontraktion*) od sebe nazaj vase, o čemer govori pojem *circum*. Krščanski nauk o troedinem Bogu je »opremljen« z neprimerno uporabnejšimi podatki, ki morejo nadaljevati preko meja Lurijevega razmisleka.

## Kenoza – »razdalje« v Bogu

Prostor v Bogu ni utesnjujoč niti za posamezne osebe Svete Trojice niti za ustvarjena bitja. To je dejansko prostor samouresničitve. To »umikanje«, to pripravljajanje prostora za drugega je za troedinega Boga nekaj naravnega. Po vsej pravici moremo trditi, da ustvarja lahko samo Bog, ki je sam *v* sebi en sam prostor za drugega, troosebni Bog (Balthasar 1983, 53–86; Marengo 1990). Vsaka oseba pripravlja v sebi drugima dvema bivanjski prostor in hkrati v njima prebiva.

V službi ohranitve in hkrati premostitve te razdalje v troedinem Bogu in v ojkonomiji odrešenja je »kenoza«. Dejstvo, da se je večni Logos mogel odreči svoji božanskosti in se izničiti (Flp 2,6–11), vidi Balthasar, ki se je s to tematiko najbolj poglobljeno ukvarjal, zakoreninjeno v Božji znotrajtrinitarični »prakenozi«. Največja izročitev, ki postane na križu *zgodovinsko* vidna, ustreza dejstvu v bistvu Boga, ki je kot ljubezen *od vekomaj najbolj skrajna* izročitev.

Že stvarjenje samo je prvo dejanje božjega »kenotičnega« stopanja iz samega sebe.<sup>5</sup> Bog ustvarja tako, da »se umika«, napravlja *prostor* nečemu, kar je drugačno od njega, kliče v bivanje bitja, ne da bi jih asimiliral ali absorbiral, preoblikoval vase (Cambón 1999, 7). To »umikanje«, to pripravljajanje prostora za drugega je za troedinega Boga nekaj naravnega. Bog Oče je *ves* prostor za Sina, Sin je *ves* prostor za Očeta in Sveti Duh je *ves* prostor za srečevanje Očeta in Sina, je »mi« Boga. Tako ne govorimo samo o treh trinitaričnih osebah, temveč moramo govoriti hkrati o treh trinitaričnih prostorih. V prostorju tega prostranega, vabečega, vključujočega, odrešujočega Boga more najti življenjski prostor tudi vse stvarstvo (Moltmann 2002, 34–5).

Balthasar odkriva *kenozo* v osrčju Trojice. Drugi ne biva samo zunaj Trojice, ampak smemo govoriti o »Drugem« v Bogu, drugem, ki je »neskončna oddaljenost« (*diastasis*). Znotraj te trinitarične »razdalje« imajo prostor vse druge razdalje. Nič ne ostane zunaj; Bog se poda do najbolj oddaljenih meja, tako da »zaobjame« tudi greh in kraj pogubljenja. Da, v svoji »*katabasis*« (spustu) se Bog poda tudi v »kraljestvo mrtvih« (Balthasar 1997, 133–52). Bog je tudi sam v sebi in zase kenotična ljubezen, izpraznjenje, saj ničesar ne zadrži zase, ampak biva v božji proeksistenci. Balthasarju pomeni kristološka kenoza v pravem smislu svobodni dej preeksistentnega Logosa, ki se razlasti božje podobe in privzame podobo sužnja. Balthasar uporablja pojem »prakenoza« (*Urkenose*), da bi tako označil nesebični dej, akt Očeta, po katerem rojeva Sina. Tu naletimo na večno in absolutno samoizročanje Boga ali, z drugimi besedami, samoizrekanje Očeta v pričevanju Sina, kar je tista prva, vse zajemajoča znotrajbožja *kenoza*, v kateri se Oče popolnoma razlasti svoje božanskosti in jo izroči Sinu (Balthasar 1980, 300 sl.). Tako Očetova vsemo-

<sup>5</sup> Glede kenotičnega pojmovanja božje ljubezni v stvarjenju, učlovečenju in poslanju Svete ga Duha pri Bulgakovu (Coda 1998).

gočnost ni v nekem samovoljnem razkazovanju lastne moči, temveč v neomejeni in svobodni moči njegove ljubezni, njegove podaritve, ki hoče priklicati v bivanje (brez začetka) ne drugega Boga, ampak »drugega« v Bogu, ki je deležen istega bistva, iste ljubezni in iste moči. Ta Očetova prvo(bi)tna podaritev svojega bistva je tako nedoumljiva in presežna »ločitev« (*Trennung*) Boga od samega sebe, da se lahko vsaka po njej omogočena ločitev dogodi samo znotraj nje. Samo v izročitvi svojega, ki resno jemlje ločitev, v tem »izničenju, ki omogoči, da se drugi uveljavi kot drugi, se izvršuje popolna ljubezen, v kateri je vsebovana enota bistva« (Balthasar 1983, 74). Bog tako ni najprej neka v sebi mirujoča in oprijemljiva realnost, temveč realnost, ki biva edinole v samopodarjanju!

Ta prakenoza Boga je temelj vsake druge *kenoze* Boga v svetu: tako stvarjenjske, kakor tudi inkarnatorične in tiste na križu. Nesebična, kenotična je pripravljenoost Sina, v poslušnosti sprejeti od Očeta rojstvo in poslanost v svet. Sveti Duh kot ljubezen v osebi potrjuje to kenotično ljubeče bivanje Boga. Življenje v *kenozi* se nadaljuje vse do pokorščine do smrti na križu. Na Kristusovem križu se namreč odkriva prostor ljubeče vsemogočnosti troedinega Boga. Ta pokorščina je kenotični prevod njegove večne sinovske ljubezni do »vedno večjega« Očeta (Balthasar 1997, 83 sl.). Tukaj vidi Balthasar novo podobo Boga, ki ni v prvi vrsti »absolutna mogočnost«, temveč »absolutna ljubezen« (ali »mogočnost ljubezni«), »čigar suverenost se ne kaže v oklepanju tega, kar mu je lastno, temveč v zapustitvi le-tega« (Balthasar 1997, 34). Tako nam *kenoza* zagotavlja, da Bog ni oddaljen in nezainteresiran za svet, temveč je globoko, osebno, neposredno vključen, zavzet in angažiran za njegovo zgodovino in usodo (Linahan 2003, 305).

## Perihoretična prostorja

Perihoretični pojem prostora razumem kot najprimernejši za razumevanje stvarstva v Bogu. Perihoreza se imenuje tudi *circuminsessio*, medsebojna inhabitatio, (pre)bivanje drugega v drugem. Perihoretični pojem prostora medsebojne ineksistence ustreza na stvarjenjski ravni pojmu večnega znotrajtrinitaričnega prebivanja Božjih oseb (Moltmann, 331). Kakor Božje Osebe po svojem prebivanju druge v drugi oblikujejo skupni prostor, tako oblikuje skupnost na stvarjenjski ravni sožitje samostojnih bitij in bivanjskih prostorov. Subjektivne svobode ni brez teh komunitarnih prostorov, ki ne omejujejo. Tako ugotavljamo, da v »zaprtih združbah« postaja prostor meja, ki v-ključuje in iz-ključuje; v »odprtih občestvih« postanejo meje prepustne in mostovi sožitja ter komunikacije z drugimi, ki tako prenehajo biti tujci in tujki. Samo v trinitaričnih koordinatah so podani vsi pogoji za drugačnost, ki ni izključujoča, ampak vključujoča, saj to drugačnost vzdržuje zakonitost ljubezni. Kdor je enkrat izkusil ta »božji prostor«, prostor ljubezni, ta ne bo več poznal utesnjenosti! Prostor v Bogu torej ni prostor utesnjenosti, ampak prostor samouresničitve. Perihoreza torej ni nekakšen vase zaprt sistem, ki brezhlibno deluje v določenem božjem območju, ampak je zakonitost, ki je pripravljena prodreti na vsa področja božjega stvarstva in v vse pore človeškega življenja ter tam vzpostavljati zakonitosti, ki jih je Stvarnik položil v njuno notranjost. Tukaj smo na področju *ekološke* ali *okoljske* perihoreze. Ta vzpostavlja življenjski prostor (biotop), za katerega je značilno sožitje različnosti. Človek je namreč *okoljsko bitje*: v okolje je postavljeno, iz njega zajema, ga sooblikuje in se skupaj z njim bliža dovržitvi. Človek biva v božjem okolju, druž-

benem okolju in v svetu. Samo perihoretični odnos do vseh treh okolij in znotraj njih omogoča rodovitno »prepletanje« in pravilno sorazmerje!

Bog pri pripravljanju prostora za stvarstvo seže vase in tam vzpostavi »živiljenjski prostor«. Samega sebe določi Bog za bivališče celotnega njegovega stvarstva. Bog postane »naročje«, živiljenjski prostor svojih bitij, v njem prejme vse prostor, in to ne na način izginotja, ampak na način potrditve, kot drugo. V njem je drugačnost visoko cenjena in ohranjena. Naročje je prostor ljubeče sprejemljivosti in zavarovanosti. Svet ne postane Bog in Bog ne izgine v svetu. Njun odnos vzpostavlja njuno nezamenljivost v prostoru svobode.

Vedeti moramo, da je perihoretično božje življenje temelj za poseganje troedinega Boga v zgodovino in v stvarstvo, kajti »trinitarična zgodovina ni nič drugega kot večna perihoreza Očeta, Sina in Svetega Duha v njeni odrešenjski predstavitvi, to pomeni v njeni odprtosti za privzetje in združitev celotnega stvarstva« (Moltmann 1980, 174; prim. Durand 2005, 54–64; Sorč 2004, 67–9). To, da vsaka od oseb ek-sistira – prebiva v drugih dveh, omogoča popolna ljubezen, ki vsako osebo tako usmerja k drugima dvema, da je v njiju popolnoma navzoča. To pomeni, da tukaj oseba ni samo »osebek« (*individua substantia*), marveč hkrati tudi *živiljenjski prostor* za obe drugi.<sup>6</sup> Zato smemo govoriti o *treh trinitaričnih prostorih*, v katerih osebe medsebojno prebivajo. Vsaka oseba je namreč dejavna, ko v drugima dvema sprejema prostor, in pasivna, ko ga od njiju prejema. Tako Moltmann povzema: »Božje bivanje je osebnostna navzočnost (*Da-sein*), občestveno sobivanje (*Mit-sein*) in perihoretično razumljeno prebivanje v drugih dveh (*In-sein*)« (Moltmann 1999, 279; 277–283). Rezultat tega je *trinitarični mi*, ki ne dovoli nikakršnega zlitja in nikakršne cepitve. *Osebo in odnos* moramo razumeti kot dve dopolnjujoči se stvarnosti. Osebe vzpostavljajo v sebi prostor za druge. Oseba in odnos *sta soizvorna (gleichursprünglich)*. Tako »božje osebe ne eksistirajo samo v odnosu *ena do druge*, temveč, kakor kažejo janezovske formulacije, eksistirajo tudi *druga v drugi*: Sin v Očetu, Oče v Sinu, Sveti Duh v Očetu in v Sinu in Oče ter Sin v Svetem Duhu. To intimno *notranje prebivanje (Einwohnung)* in popolno medsebojno prešinjnanje oseb je izpovedano s pomočjo nauka o trinitarični *perihorezi*. Z njo je izražena tista trinitarična enota, ki presega nauk o osebah in njihovih odnosih: v moči njihove večne ljubezni eksistirajo božje osebe tako intimno ena z drugo, ena za drugo in ena v drugi, da *vzpostavljajo v svoji edinstveni, neprimerljivi in popolni enoti lastno bivanje*. Znotrajtrinitarični odnosi in trinitarična perihoreza so si *komplementarni*. Gregor Nacianški poudarja, da v perihoretični enosti ni eden bolj Bog kot drugi, in sklene: »Božja narava (*theótes*) je brez delitve v njih, ki so različni« (Oratio 31,14; prim. Cross 2000, 69–124).

Ko razumemo Božje delovanje »*ad extra*« tako, da izhajamo iz živega dinamizma perihoretične božje enote, hočemo reči: Oče ne naredi nič brez Sina in Svetega Duha; Beseda nič brez Očeta in Svetega Duha in Sveti Duh nič brez Sina in Očeta. Vsako dejanje trinitarične ljubezni, ki je usmerjeno k stvarjem, vsebuje razlikovanje ljubečega, ljubljenega in osebe ljubezni v njihovi neizčrpnih enoti: »*opus*

<sup>6</sup> Zato Tomaževa definicija še najbolje ustreza trinitaričnim zakonitostim božje osebe: »*Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem*« (S Th I, 29,4). Trojica je brezpogojna enost v brezpogojni različnosti oseb. Prav to definicijo smemo po analogiji bogopodobnosti pripisati tudi človeški osebi. Zares temeljit prikaz naše teme poda Greshake (1997, 101–216).

*ad extra*« je vedno »*opus amoris*«, v katerem so navzoči in vključeni Trije, vsak v svoji drugačnosti. Večno znotrajbožje razlikovanje Očeta in Sina je transcendentalno-teološki pogoj za samozročitev Boga v učlovečenju in na križu. Trojica je »odprta« v moči prekipevajoče milostne ljubezni. Odprto Trojico moremo razumeti kot tisto okolje, ki vabi in vključuje celotno odrešeno in prenovljeno stvarstvo; stvarstvo, ki postane okolje za božje prebivanje (Moltmann 2008, 369–81). Delež pri tem *notranjem prebivanju* prejme človek v odrešenjskem Božjem delovanju. Sin prihaja od Očeta, da bi bili tudi mi deležni te njune edinosti in bi v njej *ostali*: »Ostanite v meni in jaz v vas ... Ostanite v moji ljubezni« (Jn 15,4.9). Samo to *ostanjanje* je nadvse rodovitno! Perihoretična enost tro-edinega Boga je tudi *vabeča in zedinjevalna enost* in kot takšna *k človeku in svetu odprta enost*. To božansko odprtost Svete Trojice na najbolj primeren način opiše izraz *evharistična Trojica*. Božja gostija je odprta in vabeča gostija: »Blagor povabljenim na Jagnjetovo gostijo!« Tukaj se rojeva *evharistično občestvo*, ki je odprto in solidarno. »Trojica ni odprta zaradi pomanjkanja ali nepopolnosti, marveč v prekipevanju ljubezni, ki nudi stvarjem življenjski prostor za njihovo življenje in prostor za njihovo samouresničitev« (Moltmann 1980, 110–11; prim. Munteanu 2006, 257–78).

Tukaj vidimo Trojico v njeni inkluzivni, vse vključujoči podobi. V troedinem Bogu, ki je popolna svoboda in ljubezen, je namreč prostor za vse.<sup>7</sup> To je mogoče, kolikor je svet ustvarjen znotraj trinitaričnih odnosov in je na njih soudeležen. Balthasar odkrije v prapodobni razdalji med božjimi osebami »neskončne prostore svobode« (Lösel 2001, 159; Greiner, 2001).<sup>8</sup> Odnos med Božjimi osebami je tako prostran, da prejme v njem prostor ves svet. To pomeni, da se človek ne more tako oddaljiti od Boga, da bi izstopil iz območja Božje ljubezni.

## Stvarstvo v prostranstvu trinitarične ljubezni

Zgoraj obravnavane zakonitosti so nam v veliko pomoč pri razumevanju trinitaričnega prostorja. Tudi krščansko razumljeni panenteistični model stvarjenja (vse v Bogu) nam je v pomoč, ko govorimo o trinitaričnosti stvarstva. Apostol Pavel uporabi ta model v govoru na Areopagu: »*V njem živimo, se gibljemo in smo*« (Apd 17,28), ter v veliki hvalnici Kristusu v Pismu Kološanom: »*V njem* (preeksistentnem Logosu) je vse ustvarjeno« (Kol 1,16). Že pri starozaveznem modrem Jezusu Sirahu slišimo v navdušeni hvalnici božjega veličastva v naravi: »Sklep besed naj bo: On je vse« (Sir 43,27). Nobenega prostora poleg njega: ničesar ne more biti poleg neskončnega Boga. Vendar pa *prostor v njem samem*, ki Boga in svet enoumno razlikuje (kot Stvarnika in stvar) in hkrati tako med seboj zedinja, da bi ga tesneje ne mogel.

Tega si ne smemo zamišljati tako, kakor da bi se Bog zato moral v svoji polnosti umakniti in samega omejiti; preveč antropomorfno bi si bilo zamišljati veličino Boga v zmanjševanju. Misel o stvarjenju v Bogu ima smisel samo, ker in kolikor je Bog od vekomaj – nič drugače kot tista ljubezen, ki daje prostor in

<sup>7</sup> Bulgakov (1990, 176) pravi: »Drugi je različen od Boga samo tako, da je privzet v notranjščino Boga.«

<sup>8</sup> Opazna je podobnost z Moltmannom, ki pa govori o »božji samoomejitvi« (*Gottes Selbstbeschränkung*) in se naslanja na pojme »*šekinah*« in »*cimcum*« (Moltmann 1980, 123–127).

svobodo. Da je to, mu ni treba šele omejiti samega sebe, kakor da ne bi bil že brez stvarstva takšna ljubezen. Podarjanje in umikanje sta lastnosti troedinega Boga! Kot čista ljubezen in nič drugega kot ljubezen more Bog brez vsakega omejevanja svoje veličine in moči drugemu od samega sebe, končnemu svetu že od vedno pripraviti prostor, ki ga potrebuje za svoje bivanje; in sicer tako, da ta pri tem ne izgine v Bogu, da ni od njega »posrkan« ali da zapade v odvisnost od tujih zakonov, ki bi omejevali njegovo svobodo. Takšne predstave bi bile daleč od krščanskega razumevanja stvarstva (Kehl 2006, 240). V trinitaričnih koordinatah namreč ljubezen odloča, koliko je prostora za drugega in kakšen prostor mu je »odmerjen«. Pri »trinitaričnem prostoru« nimamo v mislih samo razsežnosti »prostora«, ampak tudi zakonitosti, ki vladajo v njem!

## Trinitaričnost in njene zakonitosti v stvarstvu

V veri v ljubezen troedinega Boga moremo potegniti naslednje poteze: Svet izhaja na začetku kakor tudi v nadaljevanju iz podarjajoče se ljubezni Očeta; to izhajanje je naravnost »podaljšanje« (Greshake 1997, 232). večne božje samopodaritve Očeta Sinu v končnost. Toda Bog pri tem ne prejme končnosti stvarstva in se tako ukine, ampak z ljubeznijo prežeti odnos Očeta do Sina predstavlja princip, počelo, ki omogoči njegovo stvariteljsko ljubezen do sveta. Drugače rečeno: Večna Beseda, v kateri Oče samega sebe izraža, je pogoj za možnost Besede, s katero Bog kliče v bivanje. Iz tega, da je v Bogu samem božja drugačnost Besede, razumemo tudi možnost končne drugačnosti ustvarjenih bitij.

V Bogu ustvarjeni svet more biti tako od Boga radikalno različen in samostojen, ker je privzet v to *Sinovo* naravnost na Očeta, v njegov konkretni odnos prejemajoče, Očetu zahvaljujoče ljubezni: »V njem je bilo vse ustvarjeno« (Kol 1,16). Iz tega odnosa Sina do Očeta prejema stvarstvo zaznamovanost njegove resnične različnosti od Boga in njegove samostojnosti v Bogu ter v odnosu do njega. S tem, da je soudeleženo pri Sinovemu zahvaljevanju in to širi v končnost stvarstva, priznava, da ni Bog in noče biti kakor Bog.

Popolnoma različen od Boga in v edinstveni edinosti z njim povezan more svet biti zato, ker prejema delež pri daru *Svetega Duha* v prostoru troedine božje ljubezni. Biti ustvarjen v Bogu, pomeni tudi: biti privzet v globoko zedinjevalno ljubezen med Očetom in Sinom. »V Duhu postane stvarstvo deležno življenja in ljubezni Boga; v Duhu pa prejme tudi Bog delež (v obrnjeni perspektivi) pri življenju in trpljenju stvarstva« (Kehl 2006, 244). Po svojem Duhu je Bog navzoč v svojem stvarstvu; po Duhu ustvarja svet in hkrati začne v njem prebivati, tako rekoč od znotraj oblikovati, prenavljati in posvečevati. Sveti Duh, ki je v trinitaričnem občestvu »odprt prostor« za srečanje Očeta in Sina, je tudi »odprt prostor« za srečanje Boga in človeka ter ljudi med seboj. Predvsem pa je Duh, kot eshatološki dar, »prostor«, ki je odprt za prihodnost in tako vzpostavlja v stvarstvu zakonitosti upanja (Harvie 2009, 69–98).

Možnost stvarjenja je podana v božji trinitaričnosti, kar pomeni, da Bog, ki ni troedini, ne more biti stvarnik; predvsem ne stvarnik, ki združuje drugačnost in vzpostavlja svobodo (Gerken 1963, 82). Izhajamo torej iz predstavitve, da samo trinitarični prostor omogoča drugačnost, ki ni odtujenost in edinstvo, ki ni izgi-

notje. Moltmann takole izrazi to misel: »Vse, kar živi, živi na svoj, njemu lasten način v drugem in z drugim, od drugega in za drugega.« Trinitarični pojem življenja kot medsebojnega prešinjanja, perihoreze, smemo opredeliti kot *ekološki nauk o stvarje ju*« (Moltmann 1985, 30–31; prim. Buxton 2005, 238–245). Lah poudarja, da se »stvarstvo, svet, narava odlikujejo po neizmerni pestrosti, ki je učinek stvariteljske božje ljubezni in polnosti odnosov« (Lah 2008, 144). Zato človek ravna v trinitaričnem duhu, če ohranja pestrost božjega stvarstva in ga ne uničuje s svojimi »nadomestki«. Stvarstvo je namreč organizem s svojo integriteto in prepoznavnostjo! Narava namreč ni objekt, temveč človekovo okolje in ima tako svoje lastno ravnovesje in pravice (Pehar 2006, 180). Ekologija ni zgolj tehnični, okoljevarstveni in politični problem, ampak je stvar našega preživetja: kriza okolja je hkrati kriza človeštva. Zato je tudi eksistencialni, etični in, končno, teološki problem. Vedeti pač moramo, da narava ni zgolj predmet izkoriščanja in vir dobička, ampak naš življenjski prostor. Ekološki prostor je vedno obdan prostor, ki svojim živim bitjem nudi varnost in občutek domačnosti. To najbolj opazimo pri človeku. Ekološki pogled na stvarstvo sprejema svet kot za bivanje pripravljen prostor (biotop!). Zato mu je tuje vsako nasilje in vsiljevanje, kar vnaša razdor med človeka in svet. V teh primerih se nam zna le-ta hudo maščevati.

## Trinitarični prostor – cilj stvarstva

Pri vprašanju: kakšen je cilj stvarstva?, moramo poudariti, da cilj stvarstva ni unifikacija, napačno razumljena in izvrševana globalizacija, temveč trinitarizacija, ki ne predstavlja razpada, ampak dopolnjevanje. Za to je potreben »diferenciran«, »raznolik« prostor in ne brezdušna »globaliziranost«. Tako se tudi stvarstvo ne bliža svoji dovršitvi in zedinjenju s pomočjo brezdušne evolucije (Gruber 2001, 228–233), temveč v moči trinitaričnih zakonitosti, ki jih je Bog položil vanj. Bog Stvarnik in temelj vsega bivajočega, vzdržuje v sebi kot Eden izvirno razliko in množstvo, ki najde v mnogovrstnosti stvarstva svoje »nadaljevanje« in »odslikavo«. Bog ni le počelo edinosti stvarstva, temveč tudi njegove mnogovrstnosti in inkluzivnosti; ni le izvir in začetek homogenosti, temveč tudi njegove posebnosti in različnosti. Tako prejema stvarstvo od trinitaričnega Boga svoje edinstveno dostojanstvo, svojo brezpogojno vrednost in možnost uveljavljanja (Greshake 1997, 219 sl.). Tukaj je torej temelj, izhodišče in prostor človekovega stvariteljskega delovanja. Krščanski program edinosti v različnosti more na mnogovrstnih dejavnostnih področjih vtisniti sedanji družbi daljnosežni prepoznavni pečat, tako da krščanska temeljna prepričanja, ki so končno trinitarično utemeljena, na nepričakovan način prejmejo pomembno mesto sredi sekulariziranega sveta (Meuffels 2001, 165).

Pri vsem našem razglabljanju izhajamo iz dejstva, da se Bog s stvarjenjem odloči »deliti« svoj prostor z ustvarjenimi bitji. Da Bog misli resno s svojim prebivanjem med ljudmi, je na edinstven način pokazal z učlovečenjem druge božje osebe, ko je postal Emanuel, Bog z nami. S tem svojim sestopom je pokazal zavzetost za človeka; ko je postavil svoj šotor med nami, nas je hotel zbrati in popeljati v dokončno obljubljeni deželo, v kateri je prostora za vsakega in za vse, kjer bo Bog vse v vsem. Naša začasna bivališča se bodo spremenila v večna bivališča, v katerih je prostor za vsakega. Ljudstvo na poti bo postalo ljudstvo na cilju; ljudstvo izhoda – eksodusa bo postalo ljudstvo prihoda, vrnitve. Cilj in vrh bo človeštvo in stvar-

stvo doseglo v večnem počitku, večnem *sabbath*. To bo »praznik stvarstva« brez konca, čas in prostor praznovanja – »krona stvarstva«. Eshatološke dobrine bodo tako *praznovanje*, *veselje* in *mir*; dobrine, pri katerih bodo soudeleženi Bog, človek in vesoljno stvarstvo.

Vsekakor nas zanima to bivališče, ta eshatološki, večnostni življenjski prostor in zakonitosti, ki vladajo v njem, saj smo tja povabljeni tudi mi. Jezus nam pred svojim odhodom k Očetu zagotavlja: »V hiši mojega Očeta je veliko bivališč. Če bi ne bilo tako, ali bi vam rekel: Odhajam, da vam pripravim prostor?« (Jn 14,2).

## Seznam referenc:

- Balthasar, Hans Urs von. 1976. *Theodramatik II/1. Die Personen des Spiels. Der Mensch in Gott*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1980. *Theodramatik III: Die Handlung*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1983. *Theodramatik IV. Das Endspiel*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1997. *Teologija tridnevja*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1988. Schöpfung und Trinität. *Communio* 17:205–12.
- Boff, Leonardo. 1987. *Der dreieinige Gott*. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- . 1990. *Trinità: la migliore comunità*. Assisi: Cittadella editrice.
- Bulgakov, Sergej. 1937. *The Wisdom of God*. New York – London: The Paisley Press – Williams and Norgate.
- . 1990. *L'Agnello di Dio*. Roma: Città nuova.
- Buxton, Graham. 2005. *The Trinity, Creation and Pastoral Ministry. Imaging the Perichoretic God*. Waynesboro: Paternoster Press.
- Cambón, Enrique. 1999. *Trinità modello sociale*. Roma: Città Nuova.
- Coda, Piero. 1998. *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosis in Sergei Bulgakov*. Roma: Città Nuova.
- Cross, R. 2000. Perichoresis, Deification and Christological Predication in John of Damascus. V: *Medieval Studies* 62:69–124.
- Cunningham, David S. 1998. *These Three are One. The Practice of Trinitarian Theology*. Oxford: Blackwell.
- Durand, Emmuaniel. 2005. *La périchorèse des personnes divines*. Paris: Cerf.
- Frettlöh, Magdalene L. 2005. Der trinitarische Gott als Raum der Welt. Zur Bedeutung des rabbinischen Gottesnamens maqom für eine topologische Lehre von der immanenten Trinität. V: Rudolf Weth, ur. *Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Ganoczy, Alexandre. 2001. *Der dreieinige Schöpfer. Trinitätstheologie und Synergie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Gerken, Alexander. 1963. *Theologie des Wortes*. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Greiner, Mihael. 2001. *Drama der Freiheiten. Eine Denkformanalyse zu Hans Urs von Balthasars trinitarischer Soteriologie*. Berlin: LIT Verlag.
- Greshake, Gisbert. 1997. *Der dreieine Gott*. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Groppe, Elisabeth Teresa. 2005. Creation »ex nihilo« and »ex amore«: ontological freedom in the theologies of John Zizioulas and Catherine Mowry Lacugna. V: *Modern theology* 21, št. 3:463–96.
- Gruber, Franz. 2001. *Im Haus des Lebens. Eine Theologie der Schöpfung*. Regensburg: Pustet Verlag.
- Harvie, Timothy. 2009. *Jürgen Moltmann's Ethics of Hope. Eschatological Possibilities For Moral Action*. Farnham (England): Ashgate.
- Jammer, Max. 1960. *Das Problem des Raumes*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Janowski, Bernd. 1987. Ich will in eurer Mitte wohnen. Struktur und Genese der exilischen Schekina-Theologie. Der eine Gott der beiden Testamente. V: *Jahrbuch für Biblische Theologie*. Zv. 2:165–93. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Jooß, Elisabeth. 2005. *Raum. Eine theologische Interpretation*. Gütersloh: Gütersloh.
- Jüngel, Eberhart. 1986. Gottes ursprüngliches

- Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. V: H. Deuser, ur. *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Kehl, Medard. 2006. *Und Gott sah, dass es gut war*. Freiburg: Herder.
- Kratz, Reinhard Gregor. 2005. Gottesräume. Ein Beitrag zur Frage des biblischen Weltbildes. V: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 102:419–34.
- Krečič, Primož. 2004. Ontologija ljubezni pri S. N. Bulgakovu. Doktorska disertacija. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Lah, Avguštin. 2008. *V znamenju osebe. Poskus trinitarčne antropologije*. Ljubljana: Družina.
- Linahan, Jane E. 2003. Kenosis: Metaphor of Relationship. V: J. Haers in P. De Mey, ur. *Theology and Conversation*. Leuven: University Press – Uitgeverij Peeters.
- Lingua, Graziano. 2000. *Kénosis di Dio e santità della materia. La softologia di Sergej N. Bulgakov*. Napoli: Ed. Scientifica Italiana.
- Lösel, Steffen. 2001. *Kreuzwege. Ein ökumenisches Gespräch mit Hans Urs von Balthasar*. Paderborn – München – Wien – Zürich: Schöningh.
- Marengo, Gilfredo. 1990. *Trinità e creazione. Indagine sulla teologia di Tommaso d'Aquino*. Roma: Città Nuova.
- Marquardt, Friedrich-Wilhelm. 1996. *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie. Zv. 3*. Gütersloh: Güterslocher Verlagshaus.
- Meuffels, Hans Otmar. 2001. *Theologie der Liebe in postmoderner Zeit*. Würzburg: Echter Verlag.
- Moltmann, Jürgen. 1975. *Die trinitarische Geschichte Gottes*. *EvTh* 35:208–23.
- . 1980. *Trinität und Reich Gottes*. München: Christus Kaiser Verlagshaus.
- . 1984. Die Einheit des dreieinigen Gottes. V: W. Breuning, ur. *Trinität. Aktuelle Perspektive der Theologie*. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- . 1985. *Gott in der Schöpfung*. München: Christus Kaiser Verlagshaus.
- . 1991. *Der Geist des Lebens*. München: Christus Kaiser Verlag.
- . 1995. *Das Kommen Gottes*. Gütersloh: Gütersloh Verlagshaus.
- . 1999. *Erfahrungen theologischen Denkens*. Gütersloh: Christus Kaiser-Gütersloher Verlagshaus.
- . 2002. Gott und Raum. V: Jürgen Moltmann in Carmen Rivuzumwami, ur. *Wo ist Gott? Gottesräume – Lebensräume*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- . 2008. God in the World-the World in God: Perichoresis in Trinity and Eschatology. V: R. Bauckham in C. Mosser. *The Gospel of John and Christian Theology*. Cambridge, U.K.: Grand Rapids.
- Munteanu, Daniel. 2006. Die Heilige Dreieinigkeit als heimatlicher Raum unserer ewigen Vollendung. V: M. Welker in M. Volf, ur. *Der Lebendige Gott als Trinität. Jürgen Moltmann zum 80. Geburtstag*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Pedersen, Olaf. 1983. Der Gott des Raumes und der Zeit. *Concilium* 19:420–26.
- Pehar, Marija. 2006. *Schöpfung zwischen Trinität und Eschaton. Die Schöpfungslehre Jürgen Moltmanns im Gesamtkontext seiner Theologie*. Berlin: LIT Verlag.
- Ratzinger, Joseph. 2005. *Uvod v krščanstvo*. 2. izd. Celje: Mohorjeva družba.
- Rosenzweig, Franz. 1988. *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Rupnik, Ivan Marko. 1995. La Sofia come memoria creativa da Solovjev a Tarkovskij. V: Tomaž Špidlik idr. *Dalla Sofia al New Age*. Roma: Lipa.
- Scholem, Gershom. 2003. *Poglavitni tokovi v judovski mistiki*. Ljubljana: Nova revija.
- Schumacher, Thomas. 2007. *Perichorein. Zur Konvergenz von Pneumatologik und Christologik in Hans Urs von Balthasars theodramatischem Entwurf einer Theologik*. München: Institut zur Förderung der Glaubenslehre.
- Scoralick, Ruth, ur. 2000. *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- Sloterdijk, Peter. 2005. *Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Sorč, Ciril. 2004. *Entwürfe einer perichoretischen Theologie*. Münster: LIT Verlag.
- . 1982. Teološki pogled na igro. *Bogoslovni vestnik* 42:301–318.
- . 2006. *V prostranstvu Svete Trojice*. Ljubljana: Družina.
- Tüek, Jan-Heiner. 2003. Das Äußerste: Zu Möglichkeiten und Grenzen trinitarischer Kreuzestheologie. *Communio* 32:465–82.



Drago K. Ocvirk

## Vede o človeku kot neobhoden sogovornik v dialogu med kristjani in muslimani

*Povzetek:* Cilj razprave je pokazati, da je uporaba ved o človeku (*sciences humaines* – humanistične in družbene vede) nepogrešljiva v medverstvenem dialogu. Ko namreč sogovorniki postavijo svoje verovanje v širši človeški kontekst, lahko uvidijo njegove pogojenosti in s tem omejenosti. To je pogoj za sestop z absolutnega na prigodno, kjer se ljudje lahko pogovarjamo in živimo skupaj kot enakovredni, različnosti navkljub. Do tega implicitnega cilja privede razprava v treh korakih. Prvi del obravnava splošna vprašanja, ki se zastavljajo muslimanom zaradi množenja pripovedi o začetkih njihovega verovanja. Najbolj odločilno je gotovo tisto o uporabi znanstvene racionalnosti pri tem. Kaj pravzaprav za razliko od svetega zgodovinopisja pravi strokovno, predstavi drugi del na primeru hipoteze o postopnem večstoletnem nastajanju islama. Zadnji del govori o težavah, s katerimi se sooča uporaba ved o človeku v islamu, in o nujnosti njihove uporabe za uspešnost tako medkulturskega in medverstvenega dialoga kot tudi integracijo muslimanov v zahodno civilizacijsko okolje.

*Gljučne besede:* krščansko-islamski dialog, vede o človeku v medverstvenem dialogu, arabska religija in država, začetki islama, judokristjani, judonazarejci, abrahamstvo, mohamedanstvo, Nevo Yehuda, Koren Judith, Edouard-Marie Gallez islam, humanistične in družbene vede.

*Abstract:* **Human Sciences as Unavoidable Partner in a Dialogue between Christians and Muslims.**

The aim of this paper is to show that the human sciences are necessary in an inter-religious dialogue. Indeed, when participants set their belief in a larger human context, then they perceive their own dependencies and limits. This is a condition for a descent from an absolute position to a contingent one, where people can meet, discuss and live together as equal even though different. The paper leads to this implicit aim in three steps. The first part deals with general questions posed to Muslims by multiplication of stories concerning the origins of their religion. The most decisive is certainly the question on a use of scientific rationality in this domain. What is indeed the difference between a holy and scientific historiography is presented in the second part by the hypothesis of a gradual becoming of Islam during several centuries. The last part discuss both the difficulties met by use of human sciences in Islam and the necessity of their use for the success of inter-cultural and inter-religious dialogue on one side and of integration of Muslims in Western civilisation on the other.

*Key words:* Christian-Muslim dialogue, human sciences in inter-religious dialogue, Arab Religion and State, origins of Islam, Judeo-Christians, Judeo-Nasareens, Abrahamism, Mohammedanism, Nevo Yehuda, Koren Judith, Edouard-Marie Gallez, Islam, human and social sciences.

*Ne sprašuj »Zakaj?« in »Kako?«. Teologija, polemika, diskusija in argumentiranje so novotarije, ki se jejo dvom v srce.*

Barbahari iz Bagdada (Cook 2000, 109)

*2. predlog za razsvetljenski islam: Priznati vzvišenost razuma nad sleherno drugo obliko misli ali verovanja.*

Malek Chebel (2004, 29)

*Danes vam bom spregovoril o nalogi, o kateri sem trdno prepričan, da jo lahko kristjani in muslimani opravljamo še zlasti s svojim sodelovanjem v poučevanju, izobraževanju in javni službi. Ta naloga je izziv, da v kontekstu vere in resnice vedno gojimo ogromen potencial človeškega razuma. (...) Kot verniki enega Boga vemo, da je človeški razum sam božji dar in da se povzpne do svojega vrha, ko je prežet z lučjo božje resnice.*

Benedikt XVI., Nagovor muslimanskim dostojanstvenikom v mošeji v Amanu (2009)

Donedavna smo poznali eno samo pripoved o začetkih islama, in sicer sunitsko, na katero so se opirali tudi zgodovinarji. Maxime Rodinson pove v predgovoru svojega *Mohameda*, spisanega v 60. letih prejšnjega stoletja, da je »imel ves čas na mizi Ibn Ishaka, Tabarija, Vakidija in Ibn Sada in se pogosto poglobljajl v ocean 'izročila', hkrati pa opozori, »da so ti viri bolj malo zanesljivi in precej daleč od dejstev. Najstarejša besedila, kar smo jih imeli na voljo o prerokovem življenju, izvirajo iz časa približno sto petindvajset let po njegovi smrti - nekoliko daljše obdobje nas, denimo, loči od Napoleonove smrti. Ta dela vsekakor navajajo še starejše vire (večinoma ustne) in zanje trdijo, da sežejo vse do prič, ki so bile očitvidci teh dogodkov. Toda I. Goldziher in zlasti J. Schacht sta dokazala, da tem 'izročilom' lahko bolj malo zaupamo« (2005, 6–7). Danes poznamo poleg sunitske pripovedi o začetkih islama in na njej temelječega zgodovinoписа še pripovedi islamskih manjšin, med katerimi prednjačijo šiiti (Gozlan 2008). Predvsem pa so v zadnjih treh desetletjih storjeni ogromni koraki v zgodovinoписju, ki se opira na materialne in pisne vire iz prvega tisočletja po Kristusu na področju Sirije, Palestine, Egipta in Arabije.

Naenkrat je pred nami vrsta pripovedi o nastanku in razvoju islama, ki jih lahko glede na izvor in namen, epistemologijo in metodologijo razdelimo v dve skupini: sveto in strokovno. Naj še omenim, da je mogoče pokazati na potrebnost in koristnost ved o človeku v dialogu med kristjani in muslimani ob vsem,

kar prinaša življenje, in se je o tistem potrebno pogovoriti zaradi sožitja. Marjana Harcet je npr. pokazala, da je bil šerijat v zgodovini »kljub načelni nespremenljivosti podvržen različnim interpretacijam. V okviru islamskega pravosodja so se izoblikovale različne metode za njegovo interpretacijo, njegove interpretacije pa so bile predvsem odgovor na določena konkretna vprašanja in na določene konkretne življenjske situacije muslimank in muslimanov. Bile pa so tudi pogojene s časom, okoljem in z drugimi (p)osebnimi okoliščinami interpretov. Zato tisti, ki danes pozivajo k idžtihadu, bolj ali manj eksplicitno poudarjajo to pogosto pozabljeno dejstvo. Le z njegovo osvetlitvijo bo po mnenju številnih progresivnih muslimanov možno odpreti prostor za prenavo« (Harcet 2008, 566–567).

## 1. Sveta zgodovina pod vprašajem

Za navidezno enotnostjo islama se skrivajo številne tudi izključujoče se izvedbe. Ko govorimo o izvedbah, nikakor ne mislimo, da obstaja nekakšen izvirnik – »islamska partitura«, ki jo poustvarjalci izvajajo bolj ali manj skladno z voljo skladatelja. Tako si predstavljajo svojo preteklost pripadniki posameznih vej islama, ki imajo sebe za zveste poslancu Mohamedu, druge, ki se prav tako sklicujejo nanj, pa za manj prave muslimane, heretike ali celo odpadnike. Tovrstno religijsko zgodovinopisje ima dvojno nalogo. Po eni strani kaže in vzpostavlja kontinuiteto zdajšnjega stanja konfesionalne skupnosti z začetki in jo tako legitimizira, po drugi pa konkurente za isti naziv razkrinkava kot sleparje in jih tako diskreditira. Razumevanje začetkov in preteklosti svoje religije je zato del verovanj sleherne verske skupnosti. Kakor drugod se je tudi v islamu uveljavila predstavitev preteklosti, ki je del zmagovite skupnosti, se pravi sunitov, in to poznajo tudi nemuslimani. Šiitska pripoved nastanka, razvoja in avtentičnosti islama se od sunitske v marsičem razlikuje, čeprav so šiiti iz pragmatičnih razlogov v »šiitskem stoletju islama«, se pravi za časa Bujanov in Fatimcev v 10. stoletju, pristali na sunitsko verzijo Korana in deloma tudi preteklosti (Gozlan 2008, 84–5). Druge izvedbe islama, ki so nastale kasneje, še zlasti v zadnjih dveh stoletjih, si preteklost razlagajo skladno s svojimi zdajšnjimi pogledi in cilji, vrednotami in nameni. Če hočemo torej razumeti posamezne izvedbe islama in spore med njimi, moramo med drugim prisluhniti tudi njihovi zgodbi o začetkih in kontinuiteti z njimi.

Po drugi strani pa nam dognanja ved o človeku (humanistične in družbene vede) ne dopuščajo več, da bi nekritično sprejemali katerokoli sveto zgodovino in ji brez pomislekov priznavali enak status kakor zgodovinski stroki. V delu *The Formation of Islam* je Jonathan Berkley zapisal: »Prepričan sem, da vprašanje o tem, kaj pomeni biti musliman, zahteva dinamičen odgovor. Če bi to vprašanje zastavili Mohamedu (če bi ga sploh razumel), bi se njegov odgovor glasil zelo drugače od odgovora pravnika v Bagdadu v 9. stoletju ali sufijskega mistika v Kairu v 15. stoletju. Iz zgodovinske perspektive ni noben od teh odgovorov boljši od drugega in nihče nima nobene veljave razen na podlagi širših zgodovinskih dejavnikov, ki so ga proizvedli. Na multikulturnem Bližjem vzhodu so ti dejavniki vedno vključevali poleg islama tudi druga verska izročila. Zato sem si vseskozi prizadeval, da bi podal pripoved o kompleksnih povezavah, ki od vsega začetka povezujejo muslimanske identitete z identitetami judov, kristja-

nov in drugih« (2003, IX). Sodobno zgodovinopisje zato neizogibno odkriva in piše drugačno preteklost islama kakor pripadniki te ali one njegove izvedbe.

To je tudi razlog, zakaj so tradicionalni muslimani, še zlasti skrajnejši, skeptični, celo sovražni do ved o človeku. »Vede o človeku pa so na slabem glasu, češ da so zaznamovane z izvirnim neizbrisnim madežem, saj po prepričanju njihovih preganjalcev izražajo pokvarjen zahodni način življenja. Tisti, ki se z njimi ukvarjajo, so malodane odpadniki, zlonamerni raziskovalci, celo sovražniki islama. To omalovaževanje znanosti na splošno in ved o človeku posebej ni značilno le za eno samo deželo ali en sloj prebivalstva, ampak je tako splošen, da se človek sprašuje, po kakšnem čudežu sta se ohranila družbena vez in prenašanje znanj« (Chebel 2004, 33). Nasprotno pa muslimani, ki si prizadevajo za posodobitev svoje religije, sprejemajo te vede in vidijo v njih priložnost za islam, da končno stopi ne le v tehnološko in ekonomsko sodobnost, marveč tudi v razsvetljensko, kritično in humanistično. To stališče daje človeški osebi prednost pred skupnostjo in postavlja v izhodišče človekovo dostojanstvo, svobodo in pravice. V tem primeru imamo opraviti s humanističnim pogledom na človeka, ki ga povzemata prva člena Splošne deklaracije človekovih pravic.<sup>1</sup>

Naj bo jasno: to ne pomeni, da pogled religijske skupnosti na svoje začetke in preteklost ne bi imel teže in bi ga lahko nadomestila spoznanja ved o človeku. Če bi se to zgodilo, bi bila taka skupnost ob svoj kolektivni spomin in s tem ob identiteto, povedano drugače: to bi bil konec te religije oz. veroizpovedi in skupnosti, ki se ob njej formira ter jo nosi. Ne glede na izsledke zgodovinopisja bodo posamezne islamske pripovedi o začetkih obstale, če naj obstane tudi njen kolektivni pripovedovalec in izpovedovalec (Godelier 2009). V prihodnje bodo pač tudi muslimani soočeni z alternativnimi pripovedmi o njih samih, podobno kakor so tudi judi, kristjani, budisti ... Ena od reakcij se kaže kot fundamentalizem in getoizacija, toda upati smemo, da bo manjšinska, na nasprotnem polu pa je sprejemanje racionalnosti ved o človeku in s tem določena relativizacija verskih pripovedi o začetkih in zato tudi neizogibna reinterpretacija te ali one izvedbe islama v bolj dialoški in odprti smeri.

Ta reinterpretacija in odpiranje se bo po vsej verjetnosti najlaže zgodilo na Zahodu, kjer je islam v manjšini in na prepihu, meni zgodovinar Richard Bulliet (2004). Primer podobnih sprememb je bilo katolištvo v ZDA, ki je zaradi svoje manjšinskosti laže sprejelo idejo o verski svobodi kakor večinske Cerkve v Evropi in jo uveljavilo na 2. vatikanskem koncilu. Takšno upanje izraža v pogovoru za *Le Monde* antropolog Malek Chebel, sicer goreč musliman, hkrati zelo kritičen do vloge, ki jo imajo intelektualci in razum v islamskem svetu. Ker se prav v njem obeta verjetno še precej težav v prihodnje, velja navesti daljšo misel tega razsvetljenega muslimana.

»Za razliko od Zahoda je razum v islamu ostal umaknjen v intelektualnih sferah in ni prodril v žile okorele pravovernosti, nezaupljive do kakršnegakoli zunanjega

<sup>1</sup> 1. člen: Vsi ljudje se rodijo svobodni in imajo enako dostojanstvo in enake pravice. Obdarni so z razumom in vestjo in bi morali ravnati drug z drugim kakor bratje.

2. člen: Vsakdo je upravičen do uživanja vseh pravic in svoboščin, ki so razglašene s to Deklaracijo, ne glede na raso, barvo kože, spol, jezik, vero, politično ali drugo prepričanje, narodno ali socialno pripadnost, premoženje, rojstvo ali kakršno koli drugo okoliščino.

prispevka. Za islam kritična – in samokritična – tradicija ni nikoli imela večjega pomena. Islam je vendar slonel na trinožniku 'vojščakov', ki se sklicujejo na džihad, teologov, ki jim dajejo sveto legitimnost, in trgovcev, ki jih financirajo. Na vrhu je kalif, intelektualci, svobodomisleci, filozofi pa so vedno na robu ... Ta strašni trikotnik še danes deluje, vendar bolj zakrinkano: suveren vlada, verska oblast (uleme) potrjuje, izreka fatve, ki olajšajo politično delovanje, trgovec pa je druga dvema vedno pripravljen pomagati v upanju, da bo od tega imel koristi. V tej vlogi danes prepoznamo Savdsko Arabijo. Ta trikotnik je železobetonski islam. Deloval je v obdobju kalifata in deluje še danes v vojaških ali polcivilnih režimih, ki so vedno avtoritarni. Zunaj tega kroga pa so vedno intelektualec, drugi, tujec, jud, kristjan, itd. Toda vsakokrat, ko se je začel resničen dialog, so se zgodili hudi dogodki, atentati v Madridu, Londonu, karikature Mohameda. To, kar smo načrtno gradili več let, se je raztreščilo na koščke. Tu je težava: potrebni so trije tedni, da narediš terorista, trideset let pa, da narediš kritičnega intelektualca. Dokler smo v tem izprijenem razmerju do časa, bomo plen poceni nasilja, ki pusti madež na vsej skupnosti. Dokler se jasno ne odločimo, da bomo vzgajali ljudi kritičnega duha, ki bodo sposobni interpretirati besedilo, stopati v dialog z drugim, bomo še vedno iskali islam izgubljenega miru, islam razsvetljenstva« (Tincq 2006).

## 2. Strokovna hipoteza o nastajanju islama

Ko govorimo o tem, kar je privedlo do islama, ne govorimo o neki neizogibnosti. Ta religija se je pač prigodila, lahko pa se tudi ne bi! Če je namreč za religijski pogled, še zlasti monoteističnega, značilno, da vidi preteklost kot vodeno in zaznava v njej božji načrt, pa izvedenec v vedah o človeku tega privilegirane položaja nima in more iz svojega zornega kota zgolj ugotoviti, da se je nekaj zgodilo, lahko pa se tudi ne bi. Njegova razlaga oz. hipoteza, zakaj se je kaj zgodilo, temelji na dejstvih, ki so dostopni in preverljivi vsem ne glede na njihov nazor ali religijo. In le na osnovi dejstev in sklepanja, ne na razodetju ali razsvetljenju, lahko ponudi kako razlago ali hipotezo.

Izvedenci predlagajo danes na osnovi pisnih dokumentov, arheoloških najdb in numizmatike obrnjen vrstni red dogodkov kakor tradicionalna islamska pripoved. To pomeni, da ni najprej nastal islam na področju Meke in Medine, ki bi mu nato sledilo ustvarjanje islamske države, zatem pa še osvajanje Palestine, Sirije idr., marveč da so arabske elite prevzele oblast v Palestini in Siriji po volji in ob nadzoru Bizanca, ki se je od tam umikal. V to je bil namreč prisiljen predvsem iz demografskih in ekonomskih razlogov. Zanj je bil miren prehod teh dežel pod arabske elite nadvse pomemben, kajti le tako bi mogel dolgoročno zaščititi svoje interese na tem področju. Na omenjenem območju so se v prvi polovici 7. stoletja spopadle za oblast arabske elite med seboj. Iz krvavih vojn je izšel kot zmagovalec Muavija, ki je v Damasku vzpostavil svoj sedež in se po vzoru bizantinskega in perzijskega vladarja oklical tudi za verskega poglavarja. Zavedal se je namreč, da oblast ne more dolgoročno sloneti le na vojaški nadvladi in politični spretnosti, marveč potrebuje tudi religijsko utemeljitev. Zato je sprožil pomembno dejavnost na tem področju.

V pozni antiki je prevladal trend, da mora imeti država svojo religijo in to enoboštvo. Bizanc je imel kalcedonsko krščanstvo, judovske skupnosti ali rabin-

sko ali nazarejsko judovstvo, sasanidska Perzija pa zoroastrizem. Arabske elite v Palestini in Siriji, ki so bile že nekaj časa povezane z judo-nazarejskimi, so se mogle opreti le na njihova verovanja in jih prilagoditi potrebam svoje nastajajoče države, če so hotele pokazati svojo politično samostojnost, ki se je tedaj izražala v religijski (Gnilka 2005; Gallez 2005). Ustvarjanju arabske religije so torej botrovale politične potrebe in ne obratno kot pravi sveta zgodovina, in sicer da je islam ustvaril arabsko cesarstvo. Zgodovinarja Yehuda Nevo in Judith Koren končata svoje delo *Pota k islamu. Začetki arabske religije in arabske države* z ugotovitvijo: »Do vzpostavitve muslimanske religije, utemeljene na arabskem preroku, Knjigi in zgodovini odrešenja, v njenem polnem izrazu je prišlo s Tabarijevimi zgodovinskimi deli in koransko eksegezo konec 3. stoletja hidžre« (2003, 354). Tri stoletja islamskega štetja so torej pretekla, preden se je islam vzpostavil do te mere, da je dobil poteze in ime, ki so se obdržali do danes.

Podobno kakor se je razvijala arabska država: nastajanje – utrjevanje – univerzalizacija, najprej v prehodnem obdobju, potem za časa Umajadov in končno pod Abasidi, se je oblikovala v treh fazah njena religija: abrahamstvo – mohamedanstvo – islam. To si bomo zdaj pogledali v glavnih obrisih.

## 2.1 Abrahamstvo (Muavija 20–60/640–684)

Prehod Palestine in Sirije iz bizantinskih rok v arabske je trajal več desetletij. Končno je leta 20–21/640 nesporno zavladal Muavija vsaj v severnih predelih al-Šama, Palestine. Za religijo svoje države je prevzel »nedoločen« abrahamski monoteizem od judovskih nazarejcev. Ti so nastali v okviru gibanja, ki ga je sprožil Jezus iz Nazareta. Glede Nazarečana so se pogledi razhajali do te mere, da so ga eni imeli za odrešenika ali vsaj preroka (Mt 16,13-18), drugi pa za odpadnika in bogokletnika. Učenci, ki so ga imeli za Odrešenika, so se med seboj razhajali glede pomembnosti Tore. Vendar sta frakciji Helenistov in Hebrejcev spor zgladili (Apd 15) in postavili temelje krščanstvu. Toda bili so tudi drugi iz judovstva, ki so Jezusa priznavali le kot preroka in te zdaj imenujejo judonazarejci, da jih ločimo od judokristjanov. Do leta 70 po Kr. so bili zanemarljiva manjšina v tempeljskem judovstvu, ko pa je bilo to uničeno, so poleg farizejev preživeli le oni. Farizeji, ki so se razpršili po vsem tedanjem svetu, so položili temelje rabinskemu judovstvu (Sand 2008), judonazarejci pa so ostali v Palestini in Siriji in pestovali mesijansko apokaliptično upanje, da bodo zvladali Jeruzalemu in Palestini. Sčasoma so svoje enoboštvo razširili med arabske elite in jih prepričali, da so tudi Arabci Abrahamovi potomci. Zato ne preseneča, da so konec 7. stol. krščanski avtorji, »ki so prišli v stik z elitami arabske države, videli v uradni religiji krščansko zmoto,« obenem pa je bilo arabsko prebivalstvo še pogansko, tako da so škofi so tožili, kako jim kristjani (arabski?) uhajajo v poganstvo. Ob koncu Muavijevega vladanja (60/684) ni o kakem islamu ne duha ne sluha v pisnih dokumentih ali drugih najdbah (Nevo in Koren 2003, 245).

## 2.2 Mohamedanstvo (al-Malik – Marvanci, 65–132/684–750)

Leta 65/684 je postal kalif Abd al Malik ben Marvan, ki je storil korak naprej v državni religiji. »Začel jo je namreč razvijati v novi smeri: uvedel je arabskega preroka. Prerok Mohamed se je prvič datirano pojavil v javnosti s tremi besedami *Muhammad rasul Allah* na arabsko-sasanijskem kovancu Halida ben Ab-

dalaha, ki je bil skovan v Damasku leta 71/690–91. Leto kasneje je Mohamed skupaj z Isom (Jezusom) postal osrednji akter Abd al-Malikovih napisov v svetišču (ne mošeji!) na Skali v Jeruzalemu, ki jo napis sam datira z letom 72/691–92. Pred 71 H Mohamed ni omenjen, po 72 H pa je obvezna sestavina sleherne uradne izjave« (Nevo in Koren 2003, 247–8). Kaj je al-Malika napeljalo k razglasitvi arabskega preroka?

V al-Malikovem času so Arabci prisegali na plemensko identiteto, ne pa identificirali z arabsko državo v povojih. Toda narodna država zahteva lastno pripadnost in identiteto in to se je tedaj izkazovalo z religijo. Judi, kristjani, zoroastri in manihejci so imeli svoje narodne preroke, Arabci pa ne. To je bilo toliko bolj moteče, ker Arabci tudi niso imeli zgodovine in rodovnika, kar jim nikakor ni dvigalo ugleda med sosedi, ki so izhajali kar iz Adama. »To, da izhajajo iz Abrahama, kar so izvedeli od judov, je bil začetek. Toda kot potomci sužnje, so manj vredni od judov in se ne morejo ponašati z božjo potrditvijo posebne arabske religije ali arabske države. To pomanjkljivost je odpravila še *Sira*, toda tudi Abd al-Malik je položil temelje za arabsko zgodovino, ko je dal Arabcem njihovega lastnega narodnega preroka. Skozi njega so doživljali enotnost skupne identitete in izražali pripadnost nastajajoči državi« (Nevo in Koren 2003, 255–6).

Kot že rečeno, je strokovni pogled na oblikovanje islama povsem drugačen od islamskega. Sicer že dejstvo, da je prvi Mohamedov življenjepis – Ibn Ishakova *Sira* – spisan poldruho stoletje po dogodkih, ki jih opisuje (150/767), samo od sebe veliko pove o zanesljivosti islamskih virov. Še več, te *Sire* ni, ampak obstaja le v Ibn Hišamovi predelavi (213/767 ali 218/834) in kot kaže, še po dobrih dveh stoletjih ni bilo splošno sprejetega Mohamedovega življenjepisa, niti soglasja o njegovi starosti in datumu rojstva (Nevo in Koren 2003, 256). Tudi v Koranu bi zaman iskali kaj zgodovinskega o Mohamedu, ki je omenjen le štirikrat, medtem ko je Mojzes (Musa) 136 krat. »Pisno (t.j. koransko) gradivo se brez težav uvrsti med tisto, ki daje Mojzesu posebno mesto med preroki, težko pa bi to veljalo za Mohameda« (Wansbrough 1977, 57). Kot kaže nabor osebnih imen v Koranu (rasul Allah 300x, nabi 43x, Ibrahim 79x, Harun 20x, Isa 24x, Mariam 34x, Adam 25x, Nuh 33, faraon 74x), je mogoče sklepati na judonazarejske tekste, kasneje zbrane v Koran in pripisane arabskemu preroku Mohamedu. Ker ni nobenega osebnega podatka – ne družine, ne roda, ne dejanja, pri štirih omembah Mohameda, je to besedo enako smiselno brati kot pridevek »božji izvoljenec/zaželenec« ali kot osebno ime (Nevo in Koren 2003, 265).

Državno religijo, t.j. podedovani nedoločeni abrahamski monoteizem, pa kalif Abd al-Malik ni oplemenitil le z arabskim prerokom Mohamedom oz. »božjim izvoljencem«, marveč še z dvema členoma. Prvi je *tavhid*: *Ni drugega boga razen Boga samega*, kar je arabski prevod slogana, s katerim so judje stoletja nasprotovali krščanskemu pojmovanju Boga kot Očeta, Sina in Svetega Duha. Drugi člen pa razglašja Jezusa za božjega poslanca in služabnika/častilca. Vse to je Malikov premik od nedoločnega abrahamskega monoteizma k mohamedanstvu. V tej fazi še nikakor ne moremo govoriti o islamu, kar izpričuje tudi svetišče na Skali v Jeruzalemu, ki ga je dal Malik zgraditi na tempeljskih ruševinah. Slog je namreč bizantinski, ne islamski, mošejski, in, ne nazadnje, gradnjo je finančno podprl Bizanc (Nevo in Koren 2003, 271–75; 363).

Medtem ko je bil al Malik do krščanstva polemičen, ker ima Jezusa za božjega sina, pa je njegov naslednik Valid I. (86/705) kristjane preganjal, v stolnici sv. Janeza v Damasku je porušil notranje stene in jo spremenil v mošejo. S tem ni dokončno prekinil le s krščanstvom, marveč tudi z judonazarejstvom, ki je Arabcem dalo gradivo za njihovo religijo in jim s tem omogočilo, da so politično suverenost nadgradili z religijsko. Ta se je razvila do stopnje, ko je morala zatajiti in umoriti svojega »očeta«, da bi ustvarila videz, kako nikomur ničesar ne dolguje, da je torej od vedno, oz. od Boga. Medtem ko Valid I. ni silil nearabskih kristjanov v arabsko vero, pa je pomembne Arabce dal umoriti, če niso prenehali »častiti križa«. »V političnem jeziku to pomeni, da je Valid odprto prelomil z Bizancem. To je izrazil s svojim verskim odnosom do krščanstva, oz. njegove rumijske (bizantinske) veje. Pod njim je bilo za rumijsko elito – kot npr. Janez Damaščan med mnogimi drugimi – vse težje zadržati njene oblastne položaje. Namen Validove očitne protikrščanske politike je bil javno dokazati, da se more arabska država odslej voditi povsem sama« (295).

### 2.3 Islam (Abasidi 132~290/750–903)

Umajadi so oblikovanje religijskih vsebin prepustili verskim izvedencem, *ulama*, ki so to delo nadaljevali tudi pod bolj skrbnim nadzorom Abasidov. Eden od pokazateljev, da je arabska religija nastajala v državnih ustanovah, je zamujanje ljudskih napisov za uradnimi dokumenti. To razkriva, da je nova religija prihajala z vrha, tam so jo »poznali« in širili navzdol med prebivalstvo. Medtem ko v času nedoločene monoteizma še ni zaznati razkoraka med uradnimi dokumenti in ljudskimi napisi v kamnu, pa je kar 40 let razlike med al-Malikovimi dokumenti, ki omenjajo Mohameda, in njegovimi omembami v ljudskih napisih. Ko so Abasidi leta 132/750 zamenjali Umajade, se je pokazala potreba po uglaševanju državne religije z novo oblastjo, njenimi interesi in hotenji. Abasidski dokumenti omenjajo Alahovo knjigo, prerokovo suno (izročilo), njegov napis na mošeji in Medino že tri leta po prevzemu oblasti. V letih 160–170/775–785 so oblasti porušile poganska svetišča v Negevu (južna Palestina), iz leta 164/780 pa so tam prvi ljudski napisi z izrazi in verovanji, ki jih je že mogoče imeti za islamske. 30 let za uradnimi torej.

Za razliko od tradicionalne islamske zgodbe, ki zagotavlja, da je bil Koran sestavljen za časa tretjega kalifa Utmana (644–656), postavljajo zgodovinarji njegovo končno izdajo ali kanonizacijo v konec 2. ali začetek 3. stol. hidžre, konec 8. ali začetek 9. stol. po Kr. (Nevo in Koren 2003, 344). Tudi Sira, Mohamedov življenjepis, je nastala za časa Abasidov, da bi postavila v »zgodovinski« okvir tako Mohameda kot Arabce same. Abraham, Mojzes in Jezus so služili kot model za izdelavo Prerokovega lika. Poleg tega je imela Sira tudi bolj konkretno vlogo, in sicer legitimizirati položaj kakega posameznika, družine ali klana v državni hierarhiji in s tem povezanimi privilegiji (345). »Domnevati smemo in gre res le za domnevo, da je večji del posla (pri Siri) opravil Hišem, vključno s koranskimi referencami od določitve Korana do zgodovine odrešenja. Ibn Ishak je verjetno napisal nekaj precej drugačnega, z zelo različnimi marvanijskimi ne abasidskimi poudarki, se pravi v glavnem narodno zgodovino Arabcev. Toda Abasidom je bilo do tega, da bi ustvarili zgodovino tistih, ki sprejemajo njihovo religijo – ne pa zgodovino Arabcev kot etnične skupine – kar se ujema z njihovim poudarjanjem koncepta islamskega *commonwealtha* kot enote skupinskih



pripadnosti. V Ibn Hišamovi verziji, ki odseva bolj abasidsko skrb za religijsko kot etnično utemeljitev skupinske pripadnosti, postane Sira zgodovina odrešitve verske skupnosti. Abasidki pogled na religijo ni potegnil za seboj le sestave Svetih spisov in njihove postavitve v zgodovino, marveč tudi obratno, utemeljitev zgodovine v Svetih spisih. Alah je moral svoji skupnosti v vseh pomembnih točkah njene zgodovine priskrbeti smernice. Te je treba najti v Koranu. Tako postane Sveti spis osnova za zgodovino in zgodovinska analiza postane 'razvijanje' Korana, in sicer tako, da razodeva zgodovino, ki je skrita v njem. To razkrivanje se je začelo s Siro in se odtlej nadaljuje naprej« (247–248).

### 3. Dialog ob upoštevanju ved o človeku

Ogromno muslimanov je individualno pripravljeno sprejeti znanstveno racionalnost in z njo vede o človeku. O tem priča vrsta muslimanov intelektualcev in znanstvenikov na Zahodu, ki ustvarjalno delujejo v akademskem in raziskovalnem delu in se tudi svoje religije ne bojijo dati na rešeto teh ved. Mnogi od njih so na Zahodu zgolj zato, ker morali zdoma zaradi prehudih pritiskov in groženj ali države ali muslimanskih avtoritet ali nahujskane ulice ... To se ne dogaja le v najbolj zatohlih islamskih deželah, marveč tudi najbolj odprtih, ki se ponasajo celo z demokracijo in laičnostjo. Turčija, ki je z eno nogo že v EU, preganja intelektualce, ki si drznejo kritično razmišljati o sunizmu, malodane uradni turški veri. Leta 2005 je zapor grozil pisatelju Orhanu Pamuku, pomladi 2009 mora pred sodišče Nedim Gürsel, obtožen, da je spodkopaval islamske vrednote in žalil islam v romanu *Alahove hčere*. Pa ni v romanu nič hujšega, kakor da omenja rajske device, ki gole poležavajo ob medeni reki, kar je koranski prizor, Abrahama pa predstavi kot upornika, ki se poroči z navadno služkinjo. Ali Kazancigil (2009), politolog in kodirektor revije Cemoti, je za ta proces obtožil »izjemno maloštevilne elemente konzervativnih in integrističnih krogov, ki ne predstavljajo turškega ljudstva«. Morda, toda Gürselu sodi država, oblast torej, ki predstavlja vse ljudstvo.

Ali Kazancigil se zaveda protislovnosti in težavnosti situacije, zato spomni, da se to dogaja po koncu »konference OZN o rasizmu, ki je v končnem dokumentu zavrnila pojem sramotenja religije«. Ta predlog je v imenu Organizacije islamskih držav (57 držav) vložil Pakistan, ki tak zakon ima in po njem kaznuje kristjane, ki si drznejo upodobiti Jezusa na križu. Po Koranu ni bil namreč križan, zato je takšno prikazovanje žalitev muslimanskega preroka, ki jo je treba kaznovati ... tudi s smrtjo! Maja 2009 grozi takšna obsodba študentkama, ki sta križanega obesili na steno predavalnice (Fourest 2009). V takšnem kontekstu je razumljivo, zakaj je predstavnik Svetega sedeža (Katoliške cerkve) v OZN, Mgr. Silvano Tomasi, odločno zavrnil muslimanske zahteve. »Če se začne odpirati vrata pojmu sramotenja, ki zadeva ideje, bo država prej ali slej začela odločati, kdaj je kaka religija sramotena in kdaj ne, to pa nazadnje vodi v kršenje svobode izražanja in vere. Pravno priznanje pojma sramotenja religije se lahko hitro zlorabi tudi za preganjanje, celo nasilno, verskih manjšin« (Maurot 2009).

Pred zatiranjem ali umetniškega ustvarjanja ali znanstvenega in raziskovalnega dela v imenu nedotakljivosti oz. »spoštovanja« islama ni imun niti Zahod, ki sicer enači kristofobijo z naprednostjo (Weiler 2005). Dogaja se, da oblasti

na Zahodu niso vedno pripravljene zaradi ljubega miru financirati raziskav, ki bi kaj islamskega morda postavile pod vprašaj, in raziskovalci se temu raje izognejo. Še slabše, kot kaže primer francoskega profesorja zgodovine Louisa Chagnona, ki sta ga islamski organizaciji leta 2003 obtožili rasizma in islamofobije, laično pravosodje pa jima je prisluhnilo. In kaj je Chagnon zagrešil? Pri predavanju je povedal, da v islamskih virih piše, kako je Mohamed dal v Medini pomoriti od 600 do 900 mož iz judovskega klana Kurajzev, njihove žene in otroke pa prodal. Ta grozljiv dogodek popisano v islamskih virih omenja večina Mohamedovih življenjepiscev, tudi Maxime Rodinson (2005, 251–3). In vendar so šolske oblasti Chagnona spoznale za krivega rasizma proti muslimanom in ga kaznovale, prvostopenjsko sodišče pa jim je pritrdilo (Rioufol 2005). Šele štiri leta kasneje ga je višje sodišče spoznalo za nedolžnega in država mu je morala povrniti sodne stroške (Cohen 2009).

Na podobno »miroljubno« razmišljanje in ravnanje sem nemalokrat naletel med evropskimi katoličani in protestanti, ki delajo z muslimani ali dobredelnih in socialnih ustanovah ali v akademskih in dialoških. Ogromna večina teh navdušencev prijateljskih odnosov z muslimani takoj odločno odsvetuje človeku, da bi v pogovor vnesel spoznanja ved o človeku ali vsaj nekaj kritičnega duha. V tem vidijo nestrpnost do muslimanov in nespoštovanje njihovih verovanj in prepričanj. S takšno »politično korektnostjo« gotovo ne delamo muslimanom usluge, kvečjemu jih ponižujemo, saj jim odrekamo sposobnost racionalnega in kritičnega razmišljanja. Obenem pa se s tem spodkopavajo vsa prizadevanja tistih muslimanov, ki se trudijo, da bi svojim sovornikom razširili obzorja, odprli oči in usposobili za dialog na vseh ravneh z vsem mogočimi pristopi in to v spoštovanju sogovornika. Takšno »previdno« in »obzirno« početje gre ravno v nasprotno smer od prizadevanj avtorja predlogov za razsvetljenjski islam, ki je zgrožen nad močjo korporacije islamskih verskih vodij. »Osupel sem nad očitno močjo, ki jo imajo nad družbo islamski verski voditelji in to še zlasti nad najrevnejšimi. Železen obroč, v katerem je arabska, perzijska ali indonezijska družba tako ali tako ne misli popustiti. Korporacija verskih vodij je namreč že davno dojela, da sta dvig življenjske ravni in predvsem osvojitve racionalnih znanj – dveh vzvodov človeškega napredka – dejavnika, ki omejujeta njen vpliv« (Chebel 2004, 34).

V medverstvenem dialogu, še zlasti v dialogu med kristjani in muslimani, je zato še kako pomembno, da poleg verskih razsežnosti upoštevamo znanstveno racionalnost, posebej vede o človeku. Videli smo, da to mnogi muslimani že delajo tudi v odnosu do njihove religije in so jo pripravljeno ustrezno relativizirati. Teh po navadi tihih ljudi odprtega duha nikakor ne gre prezreti zaradi (prevelikega) ukvarjanja z glasnimi manjšinci, ki se razglašajo za edine avtentične muslimane. Prav tako ni dovolj, če najdemo skupen jezik s sicer strpnimi tradicionalnimi islamskimi avtoritetami, ki pričakujejo, da se država ne bo vmešavala v njihove zadeve, one same pa ne v državne. V mislih imam predvsem zahtevo tradicionalistov po priznavanju šarije kot edino veljavnega zakona za muslimane tudi v nemuslimanskih državah. Takšne zahteve je npr. izrazil sarajevski reisu-lulema Muftafa Cerić v svoji *Deklaraciji evropskih muslimanov* (Ocvirk 2006). Dejstvo je, da so muslimani, ki sprejemajo sodobno racionalnost humanističnih in družbenih ved kritičnih tudi do teh tradicionalnih avtoritet in jim

odrekajo monopol nad islamom in njegovo interpretacijo. Dolgoročno so zavezniki človeštva le tisti, ki so pripravljene relativizirati svoje absolute in obravnava kompleksnost, skrivnostnost in nedoumljivost človeka in človeštva iz čim več zornih kotov in s čim več prijemi in pristopi, ki se med seboj korigirajo, relativizirajo pa tudi dopolnjujejo.

## Seznam referenc:

- Benedikt XVI. 2009. Address. Meeting with Muslim religious leaders, members of the Diplomatic Corps and Rectors of universities in Jordan. Mosque al-Hussein bin Talal – Amman. Saturday, 9 may. [Http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2009/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20090509\\_capi-musulmani\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2009/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20090509_capi-musulmani_en.html) (pridobljeno 10.05.2009).
- Berkley, P. Jonathan. 2003. *The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East 600 – 1800*. Cambridge: University Press.
- Bulliet, Richard W. 2004. *The Case for Islamo-Christian Civilization*. New York: Columbia University Press.
- Chebel, Malek. 2004. *Manifeste pour un islam des Lumières. 27 propositions pour réformer l'islam*. Pariz: Hachette.
- Cohen, James. 2009. The complicity of the French state in the Islamic expansion. Louis Chagnon, professor of History at the George Pompidou College. [Http://www.internationalfreepressociety.org/2009/04/louis-chagnon-professor-of-history-at-the-george-pompidou-college/](http://www.internationalfreepressociety.org/2009/04/louis-chagnon-professor-of-history-at-the-george-pompidou-college/) (pridobljeno 09.05.2009).
- Cook, Michael. 2000. *The Coran. A Very Short Introduction*. Oxford: University Press.
- Fourest, Caroline. 2009. Chrétiens et «blasphème» au Pakistan. *Le Monde*, 27.02.
- Gallez, Edouard-Marie. 2005. *Le messie et son prophète. De Qumran à Muhammad*. Pariz: Ed. de Paris.
- . 2005. *Le messie et son prophète. Du Muhammad des Califes au Muhammad de l'histoire*. Pariz: Ed. de Paris.
- Gnilka, Joachim. 2005. *Qui sont les chrétiens du Coran?*. Paris: Cerf.
- Godelier, Maurice. 2009. *Communauté, société, culture. Trois clés pour comprendre les identités en conflits*. Pariz: CNRS.
- Gozlan, Martine. 2008. *Sunnites, chiïtes. Pourquoi ils s'entretuent*. Pariz: Seuil.
- Harcet, Marjana. 2008. Islamsko pravo od idžtihada do taklida. *Bogoslovni vestnik* 68:557–568.
- Kazancigil, Ali. 2009. La Turquie, une république laïque qui punit le blasphème. V: *Liberation*, 04.05.
- Maurot, Elodie. 2009. Le Vatican ne soutient pas le concept de «diffamation des religions». *La Croix*, 02.05.
- Nevo, D. Yehuda, in Judith Koren. 2003. *Crossroads to Islam. The Origins of the Arab Religion and the Arab State*. Ambrest: Prometheus Books.
- Ocvirk, Drago. 2006. Prostor za islam in njegov položaj v Evropi. *Zvon* 9, št. 2:16–23.
- Rioufol, Ivan. 2005. Chagnon fait appel. *Le Figaro*, 01.04.
- Rodinson, Maxime. 2005. *Mohamed*. Ljubljana: Družina.
- Sand, Shlomo. 2008. *Comment le peuple juif fut inventé. De la Bible au sionisme*. Pariz: Fayard.
- Tincq, Henri. 2006. Entretien avec Malek Chebel, spécialiste du monde arabe. La longue quête d'un islam des Lumières. *Le Monde*, 17.09.
- Wansbrough, John. 1977. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: University Press.
- Weiler, Joseph. 2005. *Krščanska Evropa. Raziskovalna razprava*. Ljubljana: Claritas.



Stanislav Slatinek

## (Ne)Sposobnost za sklenitev zakona in vzgojo otrok

*Povzetek:* Pričujoča razprava raziskuje vprašanje sposobnosti in nesposobnosti za sklenitev zakona in vzgojo otrok. Namen razprave je bil, pokazati na usodno spiralo »nesposobnosti za sklenitev zakona«, ki se z vsakim novim spiralnim krogom pogosto še bolj zaostri in se kaže kot »nesposobnost za vzgojo otrok«. S to problematiko se ukvarja kanonsko pravo (ZCP 1983, kan. 1095) ter sodobne znanosti, še posebej psihologija in psihiatrija. Razprava hoče z razmišljanji o »psihični (ne)zrelosti za zakon« in »psihični (ne)sposobnosti za zakonske obveznosti«, s posebnim poudarkom na »psihični (ne)zrelosti za vzgojo otrok«, opozoriti na usodne posledice, ki se prenašajo iz generacije v generacijo, od staršev na otroke. Le krščanska antropologija in vera v Boga sta lahko sodobnemu človeku (kristjanu) alternativa, ki daje upanje, da se bo krščanski zakonec lahko rešil iz čarobnega kroga »nesposobnosti«.

*Gljučne besede:* nesposobnost, sklenitev zakona, vzgoja otrok, ničnost zakona, psihična nezrelost, psihologija, psihiatrija, zakonske obveznosti, egoizem, vera.

*Abstract:* **(In)capability of Contracting Marriage and Educating Children**

The paper researches the issue of capability and incapability of contracting marriage and educating children. The intention of the paper is to show the fatal spiral of "incapability of contracting marriage", which intensifies with every curve and appears as "incapability of educating children". These problems are dealt with by Canon Law (1983 Code of Canon Law, Can. 1095) and modern sciences, especially psychology and psychiatry. By discussing »psychological (im)maturity for marriage« and »psychological (im)maturity for matrimonial obligations« with special emphasis on »psychological (im)maturity for educating children«, the author wants to draw attention to the fatal consequences that are transferred from generation to generation, from parents to children. For the modern man (Christian), only Christian anthropology and faith in God may be an alternative giving hope that the Christian marriage partner will be able to break the vicious circle of »incapability«.

*Key words:* incapability, contracting marriage, education of children, nullity of marriage, psychological immaturity, psychology, psychiatry, matrimonial obligations, egoism, faith.

### 1. Uvod

V zadnjih letih se je povečalo število ničnih zakonov. Med kanonisti se zato govori o »krizi zakonov« (Lüdicke 2006, 50; Vanzi 2006, 644). Pogled na zakone, ki jih ni bilo, pri mnogih zaročencih otežuje odločitev za zakonsko življenje (Slatinek 2005, 26–8).

Vzroke za tako stanje je mogoče najti v različnih oblikah agnosticizma, relativizma, skepticizma in nihilizma. Uživaška in permisivna kultura ogroža človeka in družino. Razširja miselnost, da se ni pametno poročiti in da je izbira zakona manj vredna pot. Zaradi teh pojavov se človek zapira vase, ostaja samski in ne izbere zakonskega življenja. Ljudje se ne poročajo, ker so izgubili upanje, da je sploh mogoče skleniti srečen zakon. Mnogi se zato sprašujejo: Kaj je zakon? Na to vprašanje je v svojih govorih večkrat odgovoril papež Janez Pavel II.: »Zakon je skupnost moža in žene, ki ima za primarni cilj blagor zakoncev, roditev in vzgojo otrok /.../ Nekatere pravice zadevajo družino neposredno, na primer pravica staršev do vzgoje otrok /.../ Zakon zahteva ponižno velikodušnost in medsebojno zaupanje /.../ Zakon ne more biti prepuščen volji posameznikov, da bi ga vsakdo oblikoval zgolj po svojem lastnem okusu /.../ Zakon je po nauku Cerkve svet in ne more biti privatna lastnina nikogar /.../« (Bersini 1986, 139–70).

Pri poglobitvi znanja o zakonu so nam danes v veliko pomoč odkritja psihologije in psihiatrije. Obe vedi posredujeta strokovne razlage, kdaj je človek sposoben in kdaj nesposoben skleniti zakonsko zvezo. Koristni sta predvsem v času, ko se srečujemo z nekrščanskim pogledom na zakon. Zakonsko skupnost namreč zelo ogrožata porabniška in egocentrična antropologija ter sebičen nauk o človeku in njegovem položaju v svetu. Egoistična, sebična in samoljubna antropologija namreč poudarja zgolj dobrobit posameznika. Svet in življenje posameznika razlaga zelo egocentrično. Pogosto odreka človeku razsodnost glede sprejema in izročitve bistvenih zakonskih pravic in dolžnosti ter sposobnost, da bi izpolnil bistvene zakonske obveznosti. Zato je toliko bolj dobrodošla krščanska razlaga zakonske skupnosti, ki temelji na prepričanju, da je človek v svojem bistvu sposoben popolne in celostne podaritve samega sebe, ko v zakonski skupnosti, ki jo skleneta mož in žena, radostno prevzame odgovornost do sebe, do svojega partnerja in do otrok. Krščanska antropologija je vsekakor tista, ki zna videti človeka tako, kot ga vidi Stvarnik. To ne pomeni, da zanika človekovo grešnost, njegovo nepopolnost in krhkost. Krščanska antropologija zna videti človeka v celoti, tako njegove sposobnosti kakor tudi nesposobnosti, njegove vzpone in padce, njegove meje in ranljivosti (Bañares 2000, 421). Krščanska antropologija si pomaga z odkritji psihologije in psihiatrije. Je alternativa nekrščanski antropologiji, saj nudi optimistični in celostni pogled na človeka, na njegovo sposobnost za sklenitev zakona in vzgojo otrok (Juhant 2005, 34–6).

## 2. (Ne)Sposobnost za sklenitev zakona

Poglavitni vzrok nesposobnosti za sklenitev zakona in vzgojo otrok je skrajni individualizem, ki zavrača sleherno obveznost do drugega in dopušča vsakemu početi, kar mu ugaja. Ljudje so zaradi občutka ogroženosti in prezrtosti nesposobni za skupno življenje. Zatekajo se k nasilju in hočejo drugega zatreti ali izključiti. Gre za pojemanje človekove psihične sposobnosti za pristne medčloveške odnose. Analize kanonskega prava poročajo o nazadovanju človekovega osebostnega razvoja. Ljudje danes kasneje osebno dozorijo, kot so v preteklosti. Gre za pojav, ki bo močno zaznamoval prihodnje generacije. Človeštvo se namreč srečuje z značajskimi in vedenjskimi spremembami (D'Auria 2002, 14–26).

Klaus Lüdicke predstavi simptome, ki naredijo človeka nesposobnega za zakon in za sprejem bistvenih zakonskih obveznosti, kot je, na primer, vzgoja otrok. V prvo skupino spadajo simptomi, ki onesposobijo človeka, da bi dosegel »*cognitio conceptualis*«, to pomeni, da bi v polnosti dojel resničnost zakona. Taki simptomi so različne oblike »psihopatij, psihoz, strasti in čustev«. V drugo skupino spadajo simptomi, ki odvzamejo človeku »*cognitio aestimativa*« ali sposobnost razsojanja. To so najrazličnejše »nezrelosti, podzavestni vplivi, patološke motivacije in nagnjenost k abuliji«. V tretjo skupino pa spadajo tisti simptomi, ki delajo človeka nesposobnega za »*libertas interna*« oziroma mu kradejo notranjo svobodo. Ti simptomi pa so »nevropatije, nevroze, različni strahovi in konflikti« (Lüdicke 2006, 32).

Zato je za sklenitev zakonske zveze po kanonskem pravu potrebna zadostna »*capacitas intelligendi, aestimandi ac tradendi et assumendi*«, torej zadostna razumska sposobnost in sposobnost moža in žene, da se drug drugemu izročita in sprejmeta za ustanovitev zakona (Monier 1998, 468). Pomembno je ravnovesje med zakoncema, da se drug drugemu »*tradunt et accipiunt*«, kot beremo v ZCP (kan. 1057 §2). Z drugimi besedami: od človeka, ki sklepa zakon, se zahteva »*capacitas perceptiva, dicretiva et assumptiva*«, torej sposobnost doumeti, kaj je resničnost zakona, sposobnost razsojanja glede pravic in dolžnosti ter sposobnost sprejemanja zakonskih obveznosti, med katerimi zavzemata posebno mesto roditev ter vzgoja otrok (Pinto 1999, 510). Zahteve so visoke in veliko ljudi jih ne doseže. Zato lahko upravičeno trdimo, da so mnogi danes nesposobni za sklenitev zakona in vzgojo otrok.

Za sklenitev zakona in za sprejem bistvenih zakonskih obveznosti se po kanonskem pravu zahteva tudi zadostna človeška zrelost. Za veljavno sklenitev zakona (*ad validitatem matrimonii*) se ne zahteva absolutna zrelost razsojanja in popolna jasnost razuma, ampak se zahteva dovolj velika zrelost, ki je primerena za dejanje zakonske privolitve (Pompedda 1987, 3). Za zadostno človeško zrelost, ki je potrebna za zakon, se morajo v človeku zgoditi tri razvojne stopnje. Prva stopnja je čas otroštva, ki ga normalno zaznamujeta otroški egocentrizem in prvotni otroški narcizem. Pri normalnem razvoju se to zgodi v obdobju mladoletnosti. Sledi ji druga razvojna stopnja, ki jo imenujemo posledični mladoletni narcizem. Tretja razvojna stopnja pa je obdobje odraslega človeka, ko se prerasteta prvi dve stopnji in se doseže potrebna kritična sposobnost ter notranja svoboda, ki sta nujno potrebni za sklenitev zakona in za sprejetje bistvenih zakonskih obveznosti (Bonnet in Gullo 1988, 344–7).

## 2. 1 Psihična zrelost za sklenitev zakona

Za sklenitev zakona je potrebna psihična oziroma psihološka in kanonska zrelost človeka. Psihično ali psihološko zrelost doseže človek ob koncu svojega telesnega razvoja, ko v polnosti dozori in odraste v zrelega človeka. Kanonska zrelost pa nastopi ob začetku sklepanja zakona in pomeni minimum tiste zrelosti, ki se dejansko zahteva za veljavno sklenitev zakona. Veliko ljudi danes ne doseže potrebne psihične oziroma psihološke zrelosti. Zato ne dosežejo niti kanonske zrelosti za veljavno sklenitev zakona (Barbieri in dr. 2005, 74–88).

Psihična zrelost za sklenitev zakona pomeni predvsem logično in kritično sposobnost osebe (Barbieri in dr. 2005, 89–95). V kanonskem pravu je psihična

zrelost sposobnost osebe, da prerašča težave življenja brez velikih tesnob in pobegov v neresnični svet. Pomeni sposobnost osebe za zdrave medsebojne odnose. Oseba je psihično zrela, ko obvlada svoje nagone in čute; ko z velikim optimizmom sprejema svoja notranja navzkrižja in jih obvladuje; ko zna vzpostaviti normalne odnose s svojim bližnjim; ko se zaveda svojih pravic in dolžnosti in ko ima dovolj kritične sposobnosti in notranje svobode (Silvestri 2004, 168).

Med naštetimi elementi psihične zrelosti je zelo pomembna notranja svoboda. V trenutku privolitve se mora ugotoviti notranja svoboda, saj jo pogosto ogrožajo strah, egoizem, nezreli odnosi do staršev in še veliko drugih stvari. Notranje svoboden je človek, ki obvladuje samega sebe in samostojno izbira cilje svoje lastne biti. Notranja svoboda pomeni, da je človek neodvisen od trenutnih razpoloženj, da ni pod nobenim vplivom in da so vse odločitve njegova lastna izbira dobrega. Oseba je notranje svobodna in s tem psihično zrela, ko ravna primerno svoji starosti, ko preraste težnje, da bi ostala na čustveni ravni otroka in bila pod vplivom svojih staršev, še posebej pod vplivom matere.

Če povzamem: Psihična zrelost pomeni biološko zrelost, ki se doseže z leti, ki so potrebna za zakon; prav tako vključuje zrelost spolnih organov in zrelost čustev. Brez teh elementov ni mogoče govoriti o pravi psihični zrelosti za zakon in zrelosti, ki je potrebna za sprejem bistvenih zakonskih obveznosti (Saje 2002, 179–89).

## 2.2 Psihična nezrelost za sklenitev zakona

Psihično nezrelost za sklenitev zakona uspešno raziskujeta psihologija in psihiatrija. Na to vprašanje išče odgovore tudi kanonsko pravo. Prve razlage psihične nezrelosti v kanonskem pravu se pojavijo med letom 1960 in 1970. Za Lefebvra je psihična nezrelost »*signum perturbationis*« ali znamenje motenj (Lefebvre 1967, 555); za Stankiewiczza »*signum cuiusdam perturbationis psychiche vel abnormitatis personalitatis*« oziroma znamenje psihičnih motenj in osebnostnih nenormalnosti (Stankiewicz, 1979, 100). V nekaterih ničnostnih pravih rimske rote se psihična nezrelost enači celo z bolezenskimi držami, kot so »*amentia*« ali blaznost (Lefebvre 1967, 562) in »*dementia*« ali norost (Abbo 1970, 489). V zadnjem času kanonsko pravo ne stremi več toliko po definiciji pojmov, ampak veliko bolj išče kriterije, po katerih je mogoče prepoznati psihično nezrelost. Omenimo nekatere izmed njih.

Prvi kriterij: Oseba, ki trpi zaradi psihične nezrelosti, ni odgovorna glede sprejetja in izročitve bistvenih zakonskih pravic in dolžnosti (Porot 1996, 70). Odločitve psihično nezrele osebe so namreč neresne in podobne tistim, ki jih storijo otroci pri igri, ko se igrajo različne vloge in ne gre zares (Lopez-Illana 1998, 891).

Drugi kriterij: Psihično nezrele osebe trpijo zaradi svoje krhkosti. Odvisni so od staršev in jim tudi dopuščajo, da imajo nad njimi vpliv (Lefebvre 1967, 553). Gre za pomanjkanje avtonomije in za dajanje absolutne prednosti svojim lastnim staršem. Ta drža se v psihoanalizi imenuje »*arriération*« ali zaostalost (Porot 1996, 74). Čustva se fiksirajo v otroštvo, kot trajna infantilna drža v odnosu do staršev. Posledice so najbolj opazne v spolnosti, saj le-ta ostane na stopnji otroštva, se pravi, da posameznik ne odraste na spolnem področju (Stanki-



ewicz 1979, 110–15). Psihični razvoj posameznika se zaustavi na neki predhodni stopnji. Posameznik celostno ne dozori. Motena so njegova nagnjenja, nagoni, čustva, čuti pa tudi področje razsodnosti, vznemirljivosti in razburljivosti. V primeru izrazite navezanosti na lastno mater pa gre za tako imenovani Ojdipov kompleks, oziroma »*fissazione edipica*« (Bonnet in Gullo 1988, 198). Otrok, ki je nezrelo navezan na mater in se tako vede tudi potem, ko odraste, ni sposoben za zakon (Borra 1974, 345).

Tretji kriterij: Gre za nenormalno egocentrično nagnjenje (narcizem, egoizem), ko se posameznik zanima predvsem zase, išče svojo lastno korist in osebni profit. Egocentrična oseba je polna občutljivosti, nečimrnosti in trdovratnosti. Egoistična ali narcistična oseba je psihično nestabilna z izrazitimi znaki histeričnosti ali paranoidnosti. Egoist ali narcis dejansko nima občutka, da so odločitve zares njegove. Vedenje egocentrične, egoistične ali narcistične osebe se pogosto primerja vedenju boleznega lažnivca, goljufa, sleparja ali hinavca (Huber 1999, 169). Taka oseba ni sposobna za sklenitev zakona in za sprejetje bistvenih zakonskih obveznosti.

Četrty kriterij: Gre za neodgovorno sprejemanje zakona kot stalno in nepreklicno zvezo, ki temelji na resnični medsebojni podarjenosti.

Po kanonskem pravu je psihična nezrelost razlog za ničnost zakona (*tamquam caput matrimonii nulitatis*; Bonnet in Gullo 1988, 300–304) in pomeni, da oseba ni čustveno zrela in dorasla za zakonsko privolitev ter za zakonske obveznosti. Gre za hude motnje v čustvovanju, ki povzročijo nesposobnost (*incapacitas*) za sklenitev zakona, za sprejetje bistvenih zakonskih obveznosti in za nezrelost (*inmaturitas*) v vedenju in ravnanju (305–9).

### 3. Vzgoja otrok

Ena izmed bistvenih zakonskih obveznosti je vzgoja otrok (*obligatio educandi*). Zakonca sta po svoji naravi poklicana za roditev in vzgojo otrok. Kot starša ju veže kar največja naravna dolžnost, da svoje otroke sprejmeta in jih vzgajata (Wojtyła 2004, 166–7). Vzgoja otrok se umešča na obzorje civilizacije ljubezni. Vzgoja pomeni, da se otroci od staršev naučijo, kaj pomeni biti možje in žene, ter se naučijo v polnosti živeti svoje človeško in krščansko dostojanstvo. Otroci, ki so bili deležni vzgoje, bodo sposobni, da bodo tudi sami ustvarili zares krščanske družine (Sinodo 2008, 15–29).

Po nauku cerkvenega učiteljstva imajo starši nenadomestljivo dolžnost in pravico vzgajati svoje otroke (KV 2). Oni so njihovi prvi vzgojitelji (KV 3). Gre za naravno pravico in dolžnost staršev (CS 50, 2), ki se je ne more nihče vnaprej odpovedati, če hoče skleniti veljavni zakon. Zato je papež Benedikt XVI. na škofovski sinodi v Rimu posebej nagovoril zaročence, da poglobijo zavest o bistvenih zakonskih obveznostih, ki tvorijo veljavnost zakonske zveze. Mednje spada tudi vzgoja otrok (Sinodo 2008, 30).

Tudi kanonsko pravo poudarja, da imajo starši težko dolžnost in prvenstveno pravico po svojih močeh skrbeti za telesno, družbeno, kulturno, kakor tudi naravno in versko vzgojo otrok (kan. 1136). Dolžni so poskrbeti za katoliško vzgo-

jo svojih otrok (kan. 798). Katoliška vzgoja pomeni, da ustvarjajo tako družinsko ozračje, ki je prežeto z ljubeznijo do Boga in do bližnjega. Pomeni, da otroke z besedo in zgledom vzgajajo v veri in praktičnem krščanskem življenju (kan. 774 §2). Gre za celostno oblikovanje človeške osebnosti. Samo tako bodo otroci mogli skladno razvijati čut odgovornosti, prav uporabljati svobodo in se pripravljati na dejavno udeležbo v družbenem življenju (kan. 795). Katoliška vzgoja pa ni samo dolžnost vernih staršev, ampak je tudi ena temeljnih otrokovih pravic. Otroci, ki so upanje Cerkve, imajo namreč pravico, da jih starši ustrezno, to je katoliško vzgajajo.

Vzgoja otrok kot ena izmed bistvenih zakonskih obveznosti nastopi v trenutku zakonske privolitve. V trenutku privolitve si zakonca izmenjata pravico in dolžnost, da bosta skupaj vzgajala svoje otroke. Nekateri kanonisti zagovarjajo bolj ozko razlago zakonske privolitve, po kateri si zakonca v trenutku privolitve izmenjata samo pravico in dolžnost do zakonskih dejanj (Giacchi 1950, 78). Veliko več pa je kanonistov, ki sprejemajo široko razlago zakonske privolitve, ki vključuje tudi roditelje in vzgojo otrok. Po njihovi razlagi si zakonca v trenutku privolitve izmenjata ne samo pravico in dolžnost do zakonskih dejanj, ampak se tudi obvezeta, da bosta odgovorno prevzela nalogo roditelje in vzgoje otrok. Zato je vsako hoteno nasprotovanje roditvi in vzgoji otrok in vsaka načrtna uporaba kontraceptivnih in abortivnih sredstev, dejanje, ki nasprotuje dobrini otrok (*bonum proliis*), ter globoko prizadene zakonsko skupnost (Vanzi 2006, 631). Vzgoja otrok je bistveno poslanstvo staršev. Ne moremo je zreducirati zgolj na enega izmed ciljev zakonske zveze. Vzgoja otrok je več kot samo cilj zakonske zveze. Je temeljna dobrina in sad zakonske zveze (Musselli 1995, 172).

### 3. 1 Psihična nesposobnost za zakonske obveznosti

Obstajajo različne psihične nesposobnosti za zakonske obveznosti. Oseba je lahko psihično nesposobna za partnerski odnos, za človeško komunikacijo, za roditelje in vzgojo otrok. Novi zakonik cerkvenega prava je temu vprašanju namenil veliko pozornosti. Po kan. 1095, tč. 3 so tisti, »ki zaradi psihičnih vzrokov niso sposobni sprejeti bistvenih zakonskih obveznosti,« nesposobni za sklenitev zakona (Lüdicke 2006, 30–44).

Pogosta oblika psihične nesposobnosti za zakonske obveznosti je nesposobnost za partnerski odnos in človeško komunikacijo. Navajam primer: Hermina in Hiacinto sta bila poročena dve leti. Hiacinto se je že pred zakonom zdravil zaradi kroničnega alkoholizma. Prvič se je opil pri 19 letih. Zaradi tega ga je Hermina hotela zapustiti. Poročila sta se, ko je Hermina zanosila. Zdravnik, ki je Hiacinta zdravil, je opisal njegovo diagnozo: »Hiacinto je izrazito nesocialna osebnost /.../. Obnaša se nepredvidljivo. Pogosto je nasilen do mimoidočih ljudi.« Hermina je svojega moža opisala kot izrazito nekomunikativnega. Z nikomer se ni hotel pogovarjati. »Zanj sem bila nihče. Mene in otroka je bil pripravljen ubiti in vreči v reko.« Sodnik je v sodbi zapisal, da gre v primeru Hiacinta za »sociopatično osebnost« (*personalitatem sociopathicam*); za osebnost, ki je brezčutna, otopela in ravnodušna v odnosih in zato nesposobna sprejeti bistvene zakonske obveznosti (Boccafola 2000, 524–6).

Navajam še en primer psihične nesposobnosti za sprejem zakonskih obveznosti. Roberta in Stanislav sta bila poročena štiri leta. Stanislav se je rodil kot

nezaželen otrok svojega očeta. To ga je spremljalo vse življenje. Vedno se je prepiral z očetom. Prepričani z očetom so pri Stanislavu prerasli v sovraštvo do ljudi. Ob poroki so Robertini starši Stanislava videli kot hudobnega človeka, zato so svoji hčerki odsvetovali poroko. Zdravnik, ki je zdravil Stanislava, je o njem zapisal, da je »egoistična osebnost z občutki ogroženosti in nesprejetosti.« Zato je v odnosu do ljudi, še posebej do žene in do otroka agresiven, nesposoben za ljubezen in za žrtvovanje. Njegovo obnašanje je »psihopatično, z motnjami osebnosti.« Sodnik je zato v sodbi zapisal, da Stanislav zaradi tega ni bil sposoben sprejeti bistvene zakonske obveznosti (Alwan 2000, 532–534).

Posebna oblika psihične nesposobnosti za zakonske obveznosti pa je psihična nezrelost za vzgojo otrok.

### 3. 2 Psihična nezrelost za vzgojo otrok

Kanonsko pravo pozna več vrst nezrelosti. Obstaja psihična (*psychica*), psihološka (*psychologica*), kanonska in človeška (*canonica et humana*) nezrelost (Lanversin 1997, 498). Vsaka nezrelost lahko pomeni, da je oseba tudi nesposobna za zakona in za bistvene zakonske obveznosti, kot je na primer vzgoja otrok (kan. 1095, 3).

Strokovne analize poročajo, da je najpogostejša psihična nezrelost za vzgojo otrok. V zakonu psihično nezrelih osebnosti za vzgojo otrok se dogajajo najbolj zapletena travmatična doživljanja. Vsak zakonski partner namreč prinese s seboj v zakonski odnos svoj psihični svet, ki je zaznamovan z elementi lastne družine. Kadar se v posameznikov intrapsihični svet – iz otroštva ali pa zaradi neke travme – zariše psihična nezrelost, se ob sklenitvi zakonske zveze ta prenese v zakonski odnos. Zaradi tega nastopijo zakonski konflikti. Najbolj trpijo otroci, ker niso deležni družinske vzgoje.

Navajam primer: Adam in Klara sta se za zakon odločila v zrelih letih. Klara je dolgo odlašala s poroko. Poročila se je zato, da ne ostane sama. V zakon je stopila brez jasne zavesti, kaj je zakon in kaj pomeni vzgoja otrok. Vso prednost v zakonu je dajala svoji materi. Za moža ni skrbela. Do njega se je obnašala depresivno in histerično. Svojega otroka ni vzgajala. Bila je »nenormalno čustveno navezana« na svojo mater. Zakon si je predstavljala kot igro brez vseh obveznosti. Bila je brez socialnega čuta za moža in otroka. Bila je nezrela za obveznosti vzgoje. V sodbi je zapisano, da Klara zaradi »histerično depresivnih motenj osebnosti« ni dozorela za zakonske obveznosti, kot je skrb za moža in vzgoja otrok (Bruno 1996, 393–5). Navajam še en primer: Zakon sta sklenila Konrad in Klara. Klara je opisana kot dekle, ki je vso mladost doživljala strogo avtoriteto svojega očeta. Velik vpliv očeta je pogojeval vso njeno mladost. Zaradi tega psihično ni dozorela. Živela je v stalnem strahu, imela slabo samopodobo in občutek manjvrednosti. Do svojega otroka je bila za trenutke polna nežnosti in hipoma polna zlobe. V navalu strahu je hotela svojega otroka večkrat umoriti. V sodbi je zato zapisano, da Klara zaradi »zmedene psihične narave« ni dozorela za zakon in vzgojo otrok (Bruno 1996, 780–2).

Oba primera ilustrirata, kako usodne so lahko posledice psihične nezrelosti za partnerja in otroke. Nezrelost se kaže v globoki čustveni odvisnosti od ljudi (pogosto od staršev), zaradi česar je oseba nesposobna prevzeti nase lastne od-

ločitve brez vpliva drugih. Če je čustveno nezrel zakonski partner, potem v zakonu išče predvsem osebo (očeta ali mater), na katero je čustveno navezan. Psihično nezrelost kanonisti uvrščajo v seznam psihičnih vzrokov, ki povzročijo nesposobnost sprejeti bistvene zakonske obveznosti, še posebej vzgojo otrok. Razne motnje in nepravilnosti v človeku sprožijo nemir, tesnobe, skrbi, depresije, obsedenosti, strah in drugo. Pojavijo se kot odvisnosti, ki naredijo človeka nesposobnega za zrelo vzgojo otrok.

Pri tem je pomembno, da psihični vzroki, med katerimi je psihična nezrelost, niso le trenutne psihične težave, ampak so resnične nesposobnosti. Samo tista nezrelost, ki pomeni trajno nesposobnost za vzgojo otrok, izniči zakonsko zvezo. Trajno nesposobnost za zakon povzroči vsaka »psihopatološka nezrelost« (*psychopathological immaturity*), ker posameznika trajno onemogoči za uresničevanje bistvenih zakonskih obveznosti, kot je, na primer, vzgoja otrok (Moinier 1998, 470).

Med najtežje oblike psihopatološke nezrelosti spadajo razne oblike egocentrizma, altruizma, egoizma in narcizma. V kanonsko sodni praksi rimske rote se obravnavajo kot trajne nesposobnosti za sprejem zakonskih obveznosti. Navajam primer: Zakon sta sklenila Anton in Marija. Že kot otrok se je Anton izogibal družbe. Imel je občutek večvrednosti. S tako samopodobo je sklenil zakon. Do žene in otrok je bil zelo zahteven. Vsaka želja se mu je morala izpolniti. V družini je hotel biti v ospredju. Od žene in otrok si je želel predvsem naklonjenosti in pozornosti. V sklepu sodbe je zapisano, da gre v primeru Antona za »patološko narcistično in čustveno nezrelo osebnost« (Ruiz 1997, 272). Iz omenjenega primera je razvidno, da narcis v zakonu izpostavlja sebe, zato je nesposoben kontrolirati lastne nagone in nagnjenja ter jih podrediti razumu in volji (Bianchi 2005, 380). Narcizem je ena izmed oblik psihične nezrelosti, ko zakonec spregleda zakonskega partnerja, otroke in vidi samo sebe. Hoče samo prejemati in nič dajati. Gre za neodgovorno zanemarjanje vzgoje otrok. V zakonski skupnosti zato manjka prave razpoložljivosti za obveznosti, kot je skrb za drugega in vzgoja otrok. Ničnostne zakonske pravde rimske rote poudarjajo, da je v primeru psihične nezrelosti mogoče že na začetku opaziti nesposobnost volje za zakonske obveznosti. Gre za trajno nesposobnost za medosebne zakonske odnose. Primanjkuje normalne sposobnosti, da bi se vzpostavil zdrav zakonski odnos do partnerja in do otrok (Boccafola 2000, 520).

### 3. 3 Psihična nesposobnost z vidika psihologije in psihiatrije

Psihologija in psihiatrija sta v veliko pomoč kanonskemu pravu pri odkrivanju psihičnih vzrokov nesposobnosti zakoncev za (roditev in) vzgojo otrok. Nesposobnost zakoncev za (roditev in) vzgojo otrok, kaže na neko psihopatološko stanje zakoncev oziroma pri njih gre za nek psihični vzrok (*causa psychica*) nesposobnosti (kan. 1095 toč. 3). Zanesljive informacije za nastanek psihičnih vzrokov nesposobnosti za (roditev in) vzgojo otrok nudi psihopatologija (nauk o duševnih boleznih), psihosomatika (nauk o odnosih med dušo in telesom), psihometrija (merjenje duševnih pojavov ali procesov) psihogeneza (nauk o nastanku in razvoju duševnih pojavov in zavesti) in še veliko drugih znanosti s področja psihologije ter psihiatrije (Lugano in Barbieri 2007, 194). Vsaka od teh znanosti skuša na svoj način razložiti okoliščine in vzroke, ki v človeku raz-

vijejo določene nesposobnosti za sprejetje bistvenih zakonskih obveznosti. Še posebej psihopatologija raziskuje in odkriva vzroke ter okoliščine, ki povzročijo nastajanje psihoz, nevroz in drugih psihičnih bolezni. Kljub vsem naporom pa vse te omenjene znanosti ne morejo dokončno razložiti vseh okoliščin, zaradi katerih je neka oseba postala nesposobna za zakonske obveznosti.

V strokovni literaturi s področja psihologije in psihiatrije se »*causa psychica*« (psihični vzrok za nesposobnost) pogosto predstavi kot večvzročni pojav (*pluri-fattoriale*). Vsak psihični vzrok, ki dela osebo nesposobno za zakonske obveznosti (za roditelje ali vzgojo otrok), se opazuje s pomočjo različnih psiholoških znanosti, kot so etiologija (vzročnost), patogeneza (nastanek bolezni), patogenomija (značilnost za kakšno bolezen) in podobne. Pri katerem koli psihičnem vzroku, ki dela osebo nesposobno za zakonske obveznosti, so navzoči najrazličnejši dejavniki: biološki, psihološki, psiho-relacijski, sociološki in drugi. Zato strokovnjaki s področja psihologije in psihiatrije smatrajo, da gre v večini primerov za tako imenovani »tri plastni model« (bio-psiho-socialni model), v kategoriji je vpeta vsaka psihična nesposobnost za zakonske obveznosti. Vsaka nesposobnost osebe (za roditelje ali vzgojo otrok) odraža neko psiho-patološko vzročnost. Najpogosteje se v strokovni literaturi omenjata patologija »navzkrižja« in »pomanjkljivosti« (Lugano in Barbieri 2007, 196–7; Roncaroli in Barbieri 2007, 71–2).

Patologija (nauk o boleznih in bolezenskih procesih v človeškem organizmu) razlaga, da so »navzkrižni« bolezenski procesi v človeškem organizmu navzoči predvsem na področju zavesti in podzavesti, medtem ko so bolezenski procesi »pomanjkljivosti« navzoči predvsem na področju človeških odnosov. Za »navzkrižni« bolezenski proces je značilno, da nastopi v obdobju otroštva, pubertete in traja vse tja do nastopa zrele dobe. Bolezenski proces »pomanjkljivosti« pa nastopi veliko prej, v obdobju zgodnjega otroštva, ko oseba še nima izoblikovane svoje lastne identitete. To je obdobje, ko človek razvija v sebi potrebo po ljubezni, zaščiti in priznanju. Zato so vse pomembne razvojne stopnje človeka na nek način »patogenične« (bolezenske). V sebi nosijo patogenične, to je bolezenske klice, ki (lahko) v nekem kritičnem trenutku prerastejo v psihično nesposobnost za bistvene zakonske obveznosti (za roditelje ali vzgojo otrok) (Roncaroli in Barbieri 2007, 67).

Posebno pozornost zasluži psihična travma. Gre za proces, ki se je zelo nepričakovano zgodil na neki razvojni stopnji človeka in v njem odmeva kot zelo globoko doživetvo dejstvo. Travma v psihiatriji pomeni duševni pretres ob nekem hudem doživetju (na primer ob neki telesni poškodbi, spolnem nasilju ali zlorabi). Posledica je travmatična nevroza, živčna motnja ali silovita razdražljivost, ki je nastala zaradi telesne ali duševne poškodbe. Nek travmatični dogodek, ki se je neizbrisno zapisal v človeški spomin, se na zunaj kaže kot »*causa psychica*« ali psihična nesposobnost za zakonske obveznosti. Vsaka življenjska okoliščina, ki spominja na doživeto travmo, sproži notranjo in zunanjo nesposobnost. Zakonske obveznosti, še posebej roditelje ali vzgoja otrok, lahko v osebi prebudijo boleč travmatični spomin. Zelo usodni so za človeka travmatični dogodki v obdobju dozorevanja. Travma, ki jo je mladoletna oseba doživela v svojem zgodnjem otroštvu, se neizbrisno zariše v človekovo osebnost. Travma postane patogenična, to je bolezenska, še posebej, ko gre za področje čustvovanja. Oseba

se prav na čustvenem področju, kjer je doživela travmo, ne more več vesti drugače kot patogenično oziroma bolezensko. Zdravljenje psihičnih travm je izredno dolg in zahteven proces. Nekatere travme se nikoli ne morejo popolnoma pozdraviti. Zato lahko upravičeno govorimo o travmah, ki presegajo zgolj eno generacijo ljudi in jih zato lahko bolj upravičeno imenujemo več-generacijske (*trans-generazionale*) travme (Luzzago in Barbieri 2007, 136).

Vsako nenormalno obnašanje staršev (kot sem jih opisal z navedenimi primeri), njihova nesposobnost za (roditev in) vzgojo otrok pogosto nakazuje neke travmatične dogodke, ki so se zgodili v obdobju njihovega dozorevanja. Posebno izrazita nesposobnosti enega ali obeh staršev za vzgojo otrok se pokaže pri (nezdravi) komunikaciji, ki jo ima starš z otrokom. Vsako glasno govorjenje, ki meji na vpitje, neprimerno izražanje jeze, ki se izraža v nasilju, kriljenje z rokami, besnenje, postavljanje nenormalnih zahtev, kričanje, fizično obračunavanje in tudi vsako zavračanje normalne (zdrave) komunikacije, bežanje proč od otroka, jokanje ali jecljanje ali pretirano božanje, kaže na neko patogenično držo, ki opozarja, da je starš (ali zakonec) v nekem obdobju svojega dozorevanja doživel hud travmatičen dogodek, ki ni ozdravljen in ga kot novo travmo prenaša na svojega lastnega otroka (Lugano in Barbieri 2007, 200). Gre za proces dvojne žrtve. Starš (ali zakonec), ki je zaznamovan s psihično travmo, je prva žrtev. Zaradi doživete psihične travme postane psihično nesposoben za vzgojo. Iz svojega lastnega otroka pa dela novo žrtev. V otroku se zgodi ne samo nova psihična travma, ampak se v novo generacijo prenese tudi psihična nesposobnost za vzgojo in pogosto tudi za roditev otrok.

Vsekakor je zelo pomembno, v kakšnih razmerah je živel zakonec (starš) od začetka svojega življenja, saj so prvi dnevi, tedni, meseci in leta tako izjemoma pomembni v otrokovem življenju. Zaznamujejo ga in v marsičem vodijo skozi vse življenje. Psihična travma v zgodnjem otroštvu ne povzroča samo zapletov in poškodb možganov, ampak se zaradi tega razvijejo svojske osebnostne strukture, in sicer antisocialna, psihopatska in mejna. V psihopatologiji sta opisana predvsem dva vzroka, zaradi katerih nastanejo psihične travme. Gre za spolno nasilje in hude naravne nesreče. Najtežji travmatični dogodki nastanejo zaradi tako imenovanih »*life events*«: spolno nasilje v družini, družinsko žalovanje, zapor mladoletne osebe, psihično nasilje in podobno (Tarnaturi 1996, 111). Psihične travme postanejo tako »vzrok in posledica« za psihično nesposobnost osebe za (roditev in) vzgojo otrok.

## 4. Zaključek

Z razpravo o »sposobnosti in nesposobnosti za zakon in vzgojo otrok« sem hotel opozoriti, kako nujno je na novo razmišljati o osebi, zakonu, starševstvu, vzgoji otrok in morda o nekaterih pravnih vidikih »sposobnosti« in »zrelosti«.

Živimo v medijski družbi. Mediji večinoma prikazujejo konfliktno podobo zakona in otrok, ki so samorastniki. Kdor se zavzame za krščanske vrednote in zagovarja zakon in vzgojo otrok, je hitro v nevarnosti, da se mu bodo smejali. Zakonsko zvezo in vzgojo otrok tudi v krščanskih deželah stare Evrope zagovarja vedno manj ljudi. Veliko bolj privlačna je podoba samskega možkega in sam-

ske ženske ali podoba uspešnih zakoncev, ki delata kariero, medtem, ko so njihovi otroci nevzgojeni ali pa jih vzgaja »ulica« in »internet«.

Razmišljanje o (ne)sposobnosti sodobnega moškega in sodobne ženske za sklenitev zakona in vzgojo otrok, me je privedla do prve resne ugotovitve: Otrok, za katerega njegova mati in oče nista skrbela, ker nista bila sposobna za zakon niti za vzgojo, je zaradi mnogih drugih vzgojiteljev in različnih načinov vzgoje postal brezdomec in brez orientacije. Kaj to pomeni za skupnost? Otroci, ki so žrtve nesposobnih in nezrelih staršev, so bolj nagnjeni h kriminalu, nespoštovanju avtoritet, tudi državnih in so zlomljene osebnosti. Največkrat so tudi sami nesposobni za zakon in za vzgojo lastnih otrok. To pa pomeni, da se nesposobnost in nezrelost za zakon in vzgojo usodno predajata iz generacije v generacijo. Iz tega lahko zaključimo, da bodo v permissivni družbi na Zahodu nastopili rodovi, ki bodo še bolj nesposobni in nezreli za ljubezen in prenašanje trpljenja ter še manj sposobni za vzgojo otrok. Skratka: bodočnost človeštva se po tem scenariju kaže kot grozeče zapiranje posameznika v svoj sebični jaz.

Druga ugotovitev je lahko zato bolj optimistična. Proti omenjenemu toku nesposobnosti za zakon in vzgojo otrok plavajo danes krščanski zakonci. Glede na to, da se sposobnosti in zrelosti za zakon in vzgojo ni mogoče preprosto naučiti ali pridobiti na drug materialen način, obstaja predvsem ena pot za krščanske zakonce, da premagajo vse grozeče ovire, ki smo jih omenili v razpravi. To je namreč pot vere, da je človek od Boga ustvarjeno bitje. Vera v Boga usmerja človeka k drugi osebi, takšni, kot je. Hrani se iz upanja, da skupna pot vodi k cilju. Hrani se iz ljubezni, za katero nobena pot ni predolga in nobena žrtev prevelika. Gre za pot, ki omogoča sposobnost za zakon in sposobnost ter zrelost za vzgojo otrok. To izkustvo »sposobnosti staršev za zakon« in »sposobnosti in zrelosti staršev za vzgojo« dobijo otroci najprej v družini, in sicer zelo zgodaj, večkrat celo preden zagledajo luč sveta. Samo s krščansko antropologijo in vero bodo krščanski starši lahko pretrgali popkovino »nesposobnosti in nezrelosti«, ki se kot jara kača vleče iz generacije v generacijo. K veri namreč spada tudi brezpogojno sprejemanje drugega in pripravljenost na tveganje.

Za zaključek bi rad pozval k pobudi, da se v katoliškem prostoru, najprej med strokovnjaki s področja kanonskega prava in na vseh strokovnih institucijah (šole, cerkvena sodišča, župnije) več obvešča, pridiga, govori in piše o sposobnosti za zakon, za ljubezen in za vzgojo otrok. Po tej poti bi se mogli osvoboditi miselnosti, da krščanski zakoni nimajo nobene perspektive.

## Seznam referenc:

- |  |  |
|--|--|
| <p>Abbo, Ioanne. 1970. <i>Nullitatis Matrimonii. Rotae Romanae Tribunal. Decisiones seu sententiae</i> 62:488–496.</p> <p>Alwan, Ioannes. 2000. <i>Nullitatis Matrimonii. Rotae Romanae Tribunal. Decisiones seu sententiae</i> 92:528–535.</p> <p>Bañares, José. 2000. <i>Antropología cristiana y peritaje psiquiátrico en las causas matrimoniales. Ius Canonicum</i> 40:421–425.</p> | <p>Barbieri, Cristiano, Alessandra Luzzago in Luciano Musselli. 2005. <i>Psicopatologia forense e matrimonio canonico</i>. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.</p> <p>Bersini, Francesco. 1986. <i>I discorsi del papa alla Rota. Studi giuridici IX</i>. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.</p> <p>Bianchi, Paolo. 2005. <i>Il can. 1095 nell'istruzione Dignitas Connubii. Quaderni di Diritto Ecclesiale</i> 18:376–392.</p> |
|--|--|

- Boccafola, Kenneth. 2000. Nullitatis Matrimonii. *Rotae Romanae Tribunal. Decisiones seu sententiae* 92:517-527.
- Bonnet, Antonio, in Carlo Gullo, ur. 1988. *L'incapacitas (can. 1095) nelle »sententiae selectae coram Pinto«*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Borra, Edoardo. 1974. *Dizionario di sessuologia o dell'armonia coniugale*. Roma: Edizioni Paoline.
- Bruno, Francesco. 1996. Nullitatis Matrimonii. *Rotae Romanae Tribunal. Decisiones seu sententiae* 88:387-395; 771-785.
- D'Auria, Angelo. 2002. *Gli Impedimenti matrimoniali*. Roma: LUP.
- Giacchi, Orio. 1950. *Il consenso matrimoniale canonico*. Milano: Giuffrè.
- Huber, Iosepho. 1999. Nullitatis Matrimonii. *Rotae Romanae Tribunal. Decisiones seu sententiae* 91:166-176.
- Juhant, Janez. 2005. *Globalisierung. Kirche und postmoderner Mensch*. Münster: Lit.
- Lacroix, Xavier. 2007. I quattro pilastri della famiglia. V: Pontificio consiglio per la famiglia. *Famiglia e procreazione umana. Commenti sul documento*, 109-123. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Lanversin, Bernardo. 1997. Nullitatis Matrimonii. *Rotae Romanae Tribunal. Decisiones seu sententiae* 89:495-506.
- Lefebvre, Carolo. 1967. Nullitatis Matrimonii. *Rotae Romanae Tribunal. Decisiones seu sententiae* 59:44-49; 553-561; 562-570.
- Lopez-Illana, Francesco. 1998. Nullitatis Matrimonii. *Rotae Romanae Tribunal. Decisiones seu sententiae* 90:869-917.
- Lüdicke, Klaus. 2006. Psychisch bedingte Eheunfähigkeit. Can. 1095. *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris canonici*, 41. izdaja, 1-66. Essen: Ludgerus Verlag Hubert Wingen.
- Lugano, Piergaetano, in Cristiano Barbieri. 2007. La coppia coniugale nella medicina canonistica: incapaticas assumendi onera ob causas naturae psychicae (can. 1095, N. 3). V: Cristiano Barbieri, ur. *La coppia coniugale: Attualità e prospettive in medicina canonistica*, 189-203. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Luzzago, Alessandra, in Cristiano Barbieri. 2007. Aspetti criminologici e riflessi giuridici dei conflitti di coppia. V: Cristiano Barbieri, ur. *La coppia coniugale: Attualità e prospettive in medicina canonistica*, 117-154. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Monier, Mauritius. 1998. Nullitatis Matrimonii. *Rotae Romanae Tribunal. Decisiones seu sententiae* 90:455-476.
- Musselli, Luciano. 1995. *Manuale di diritto canonico*. Bologna: Monduzzi.
- Pinto, Pio Vito. 1999. Nullitatis Matrimonii. *Rotae Romanae Tribunal. Decisiones seu sententiae* 91:508-525.
- Pompedda, Mario Francesco. 1987. Il canone 1095 del nuovo Codice di diritto canonico tra l'elaborazione precodificale e prospettive di sviluppo interpretativo. *Iustitia* 1:3-10.
- Porot, Antoine. 1996. *Manuel alphabétique de psychiatrie*. Paris: PUF.
- Roncaroli, Pierluigi, in Cristiano Barbieri. 2007. La coppia coniugale disfunzionale: valutazione clinica e possibilità di trattamento. V: Cristiano Barbieri, ur. *La coppia coniugale: Attualità e prospettive in medicina canonistica*, 63-86. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Ruiz, Serrano. 1997. Nullitatis Matrimonii. *Rotae Romanae Tribunal. Decisiones seu sententiae* 89:265-278.
- Saje, Andrej. 2003. *La forma straordinaria e il mistero della celebrazione del matrimonio secondo il Codice latino e orientale*. Roma: PUG.
- Silvestri, Pasquale. 2004. *La nullità del matrimonio canonico*. Napoli: Guida.
- Sinodo dei vescovi, 2008. *Omelia di Benedetto XVI e Messaggio al popolo di Dio*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Slatinek, Stanislav. 2005. *Zakon, ki ga ni bilo*. Maribor: Slomškova založba.
- Stankiewicz, Antoni. 1979. Nullitatis Matrimonii. *Rotae Romanae Tribunal. Decisiones seu sententiae* 71:100-122.
- Tarnaturi, Egidio. 1996. Nullitatis Matrimonii. *Rotae Romanae Tribunal. Decreta* 14:110-125.
- Vanzi, Alberto. 2006. L'incapacità educativa dei coniugi verso la prole, come incapacità ad assumere gli oneri essenziali del matrimonio (can. 1095, 3). *Periodica* 95:627-45.
- Wojtyła, Karol. 2004. *Amore e responsabilità*. Genova - Milano: ED Marietti.



Nadja Furlan

## Priprava na tradicionalni afriški zakon in poročni obred (primer: Zambija)

*Povzetek:* Razprava ima namen prikazati kompleksnost in pomembnost predporočnih priprav tradicionalnega afriškega zakona, obredov in tabujev, ki so z njim povezani, in samega poročnega obreda. Glede na pomembnost vsebnosti in didaktičnosti tabujev v življenju Afričana so najprej izpostavljeni najpomembnejši tabuji, ki so povezani s poroko in partnerskim življenjem. Tudi Zambija oziroma afriške plemenske skupnosti so podvržene hitrim spremembam in preobrazbi ustaljenih tradicionalnih stereotipnih podob, spolnih vlog, delitve dela in zakonskih modelov, ki jih med drugim prinaša globalizacija. Dandanes je med plemeni mnogo manj tabujev kot v preteklosti. Nadvse pomembna pa je ugotovitev, da so vsi tabuji, ki so še živi, povezani s »prenosom življenja« (s področjem poroke, zakonskega življenja, spolnosti, nosečnosti in rojstva). Trk civilizacij je v instituciji zakona oziroma zakonske skupnosti morda bolj očiten in zaznaven kot na katerem koli drugem področju. Posledično pa je prav tako zaznavna sprememba položaja in vloge afriške ženske, kar je nakazano na koncu prispevka.

*Ključne besede:* tradicionalni zambijski zakon, obredi in tabuji, obred uvajanja inicijacije, lobola, izbira zakonskega partnerja, poročni obred, afriška ženska in njen položaj.

*Abstract:* **Preparations for a Traditional African Marriage and Marriage Rite (Case of Zambia)**

The paper intends to show the complexity and importance of pre-marriage preparations of a traditional African marriage and of the taboos connected therewith as well of the marriage rite itself. In view of the importance of the content and the didactic quality of taboos in an African's life, the author first presents the most important taboos connected with marriage and married life. As all African tribal communities, also Zambia is subject to fast changes and transformations of established traditional stereotyped images, sexual roles, division of labour and marriage models, which are brought about, *inter alia*, by globalisation. Nowadays, much fewer taboos exist in the tribes than in the past. However, it is very important that all taboos that are still alive are connected to the transmission of life (marriage, marriage life, sexuality, pregnancy and birth). The clash of civilisations may be more evident and noticeable in the institution of marriage than in any other area. Consequently, also the change of the position and the role of the African woman can be noticed, which is briefly mentioned at the end of the paper.

*Key words:* traditional Zambian marriage, rites and taboos, initiation rite, lobola, choice of marriage partner, marriage rite, African woman and her position.

Priprava na tradicionalni zambijski zakon je dolg proces, sestavljen iz mnogih obredov. Ti pa so tesno povezani s številnimi tabuji,<sup>1</sup> ki zapovedujejo in

<sup>1</sup> Za podrobnejši opis tabujev glej N. Furlan, Nekatere posebnosti afriške miselnosti in verovanja, *Bogoslavni vestnik* 67 (2007), 549–565.

uravnavaajo kodeks obnašanja v posameznih obrednih fazah. Prav tako pa tudi razkrivajo prepovedi, ki so vezane na posamezne obrede. Središčni in ključni obred je obred uvajanja. Prav ta obred vsebuje učenje tabujev, ki so povezani z zakonom in poroko. Zato sledi najprej kratek pregled in predstavitev najpomembnejših tabujev, ki so povezani z zakonom in poroko.

## 1. Tabuji, povezani z zakonom in poroko

Tabuji, ki so povezani z zakonskim življenjem, kažejo in hkrati obvarujejo čistost zakonske zveze. V največji meri se navezujejo na spolnost, pri kateri naj bi prišlo do mešanja krvi. Kri je namreč simbol življenja in življenjske moči. Ko plemene Bisa pravi, da ima ženska »v sebi kri«, to pomeni, da v sebi nosi novo življenje. V primeru spontanega splava ali izgube otroka ob rojstvu pa rečejo, da »se je kri razlila naokoli« (Musonda 1996, 62).

### 1.1 Ulucebu

Beseda *ulucebu* dobesedno pomeni *pogledati*. Spolnost je področje, na katerem je vpliv moči življenjske energije najmočnejši. Prav zato je potrebno biti na tem področju zelo pazljiv in ravnati v skladu s pravili in moralnimi normami. Kajti napačno uporabljanje in izrabljanje spolnosti lahko človeka privede celo do smrti. Prav to prepričanje je izraženo v tabuju *ulucebu*. Če dva moška opravljata spolno dejanje z isto žensko in potem eden od njiju zbolí, drugi pa ga gre pogledat, potem bo bolni zagotovo še bolj zbolel in verjetno tudi umrl. Ali če eden izmed njiju krvavi, drugi pa vidi kri krvavečega, bo krvaveči še močnejše zbolel in umrl. Če eden izmed njiju umre, drugi pa vidi njegovo truplo, bo zagotovo umrl tudi on. Enako velja za ženske, se pravi, za ženski, ki spita z istim moškim. Pri ženskah nastopi še dodatna težava zaradi nosečnosti, in sicer, če ena izmed njiju zanosi, druga pa jo gre pogledat, potem bo nosečnica zagotovo umrla.

Tabu *ulucebu* deluje pri nezakonskih spolnih zvezah. Gre tako rekoč za *mešanje krvi* oziroma življenjske moči, se pravi za nespoštovanje življenja in temu sledi kazen.

### 1.2 Incila

Tabu *incila* je dobil svoje ime po glagolu *ukucila*, ki pomeni *prestopiti, presegati*. Prekršitev tega tabuja prizadene žensko, če je prekršek storjen v času, ko je noseča, torej če ženska v tem času spolno občuje še z drugim moškim ali pa če njen mož v času, ko je ona noseča, spolno občuje s kako drugo žensko. Znamenje, da je krivda pri možu, je, če žena umre pri porodu. Če pa žena rodi in vidi svojega novorojenčka, takoj zatem pa umre v *lastni krvi*, kakor pravijo, to pomeni, da je prešuštovala ona. V tem primeru žena umre zaradi svoje nezvestobe.<sup>2</sup> Da bi se žena izognila smrti, mora ona ali njen mož, odvisno od kršilca tabuja, pred babicami (pomočnicami pri porodu) javno priznati krivdo in se je pokesati. Potem dobi žena zdravila, ki ji pomagajo, da ne umre. Ob priznanju in kesanju mora mož točno navesti število in imena tistih, s katerimi je prekršil

<sup>2</sup> Vse opisane tabuje poznajo skoraj vsa zambijska plemena, le da jih nekatera plemena drugače pojmujejo oziroma zanje uporabljajo drugačna imena. Pleme Bemba smrti žene po njeni lastni krivdi reče *incentu*. Smrt žene, ki je povzročena zaradi krivde moža, pa imenujejo *incila*.

tabu. Če je krivec žena, mora storiti enako. Če priznanja in kesanja ni, velja prepričanje, da bo žena zagotovo umrla. Tudi če priznanje ni bilo popolno in ostane zamolčano eno ime, zdravilo ne bo delovalo in bo žena umrla. Kadar žena umre, preden se otrok rodi, velja prepričanje, da je kriv mož. On jo je umoril z nezvestobo. Če žena umre po porodu, ko je že videla svojega otroka, pa je krivda njena in jo umori lastna nezvestoba. Pri določenih plemenih pa velja, da je v tem primeru kriv mož, s katerim je žena storila prešuštvo. Zato mora on plačati odškodnino družini njenega moža (Musonda 1996, 64).

Noseča ženska naj bi umrla zaradi *incile*, zato ker je v njej novo življenje. Verjamejo, da je mešanje krvi drugega moškega ali druge ženske z njeno lastno krvjo vzrok smrti. Tukaj se zrcali ideja, da se mora novo življenje prenašati na čist način, drugače bo *nečistost* povzročila uničenje drugega življenja. Tabu torej opozarja, da se mora življenje prenašati in ohranjati na čist način. Drugi namen tabuja pa je ohranjati čisto poreklo in krepiti zvestobo.

### 1.3 Imilio

*Imilio* dobesedno pomeni *ogenj*. Ta tabu se dotakne samo otrok tiste družine, v kateri je bil prekršek storjen, ali tistih, ki so v stiku s kršilcem. Kadar se mož ali žena, ki sta storila pregreho, dotakneta ognja, na katerem se kuha hrana, namenjena otrokom, in otrok to hrano poje, zboli in umre. V ozadju tabuja *imilio* je misel, da vsako nezakonsko in nezvesto spolno združenje ustvari nevarne zle sile in moči, ki lahko ubijejo otroka. *Imilio* pokaže na analogijo, ki vlada med ognjem in življenjsko močjo v spolnih dejanjih.

### 1.4 Ubwali

*Ubwali* je ime glavne jedi plemena Bisa.<sup>3</sup> Tabu je torej dobil svoje ime po tej glavni hrani, prizadene pa samo moške. Kadar žena prešuštvuje in potem pripravi možu hrano, verjamejo, da se bo mož zastrupil in zbolel. Bolezenski znaki se kažejo v bolečinah v hrbtu in prsnem košu. Verjamejo, da zdravilci lahko preženejo *ubwali* z »jemanjem krvi z rogom«. Če je *ubwali* na takšen način pregnan iz telesa, velja to kot dokaz ženske nezvestobe. Ženo v tem primeru moževi in lastni sorodniki obsojajo in zaničujejo, saj je namerno poskušala škodovati možu. Včasih to lahko povzroči močne prepire, ki vodijo v ločitev.

Mož v primeru *ubwali* zboli in umre, zato ker njegova žena povzroči mešanje njegove krvi s krvjo drugega moškega preko pripravljene hrane. Tukaj se nam v ozadju razkriva ideja, da se preko hrane prenašajo in razodevajo odnosi ter življenjska moč, ker hrana pomaga, da življenjska moč raste in se razvija. Tisti, ki niso v sozvočju in harmoniji med seboj, ne morejo *skupaj sedeti za isto mizo in obedovati*, ker bodo tako izpostavljeni slabim silam in vplivom razpadlih ali lažnih odnosov. Žena, ki daje hrano svojemu možu, ki ga vara, mu z njo daje tudi *smrt*. To je torej nevarna situacija, v kateri lahko mož umre, če žena ne prizna svojega prešuštva in ne dobi potrebnih zdravil. Namen tabuja *ubwali* je opozoriti na pomembnost ohranjanja čistosti zakona, tudi ko žena ni noseča (Musonda 1996, 67).

Navedeni tabuji v zvezi z zakonom kažejo na tesno in globoko povezavo, ki se vzpostavi med možem in ženo. Zakon je torej tisto nedotakljivo področje in-

<sup>3</sup> To je zdrob iz kasavine moke s prilogo: ribo, mesom in zelenjavo.

timnosti, v katerem se najboljčutljivejše pretaka in posreduje življenjska energija, in zato tja ne sme poseči nobena »zunanja« oseba.

## 2. Obred uvajanja ali iniciacije

Uvajanje je ključ, ki mladim odpre vrata v življenje. Nima velikega pomena le za življenje posameznika, temveč za ves klan, katerega član je mlad človek. Kajti vse, kar se zgodi odraščajočemu posamezniku, se posredno zgodi tudi klanu, njegovi družini ter njegovim živim in umrlim sorodnikom. Obredi uvajanja so poleg fizične manifestacije tudi mnogo pomensko bogati. Takrat je mladina obredno in javno predstavljena širšemu krogu ljudi. To uvajanje se začne z obdobjem osamitve, ko se za določen čas posameznik, ki se pripravlja na uvajanje, umakne iz javnega življenja, od svojega doma v samoto. To simbolno predstavlja proces umiranja, življenja v svetu umrlih prednikov in ponovnega rojstva, skozi katerega se poda vsak odraščajoči posameznik, da se tako sooči z vsemi oblikami življenja. Novo rojstvo, ki je na koncu obdobja osamitve in učenja, za posameznika pomeni novo rojstvo, prepород. Takrat otrok postane odrasel človek, deležen sveta odraslih. Za seboj pusti svet otroštva in postane nov človek z novo osebnostjo in značajem. V nekaterih plemenskih skupnostih dobi prerojeni človek tudi novo ime. Drugi pomembni element obreda uvajanja je predstavitev novih kandidatov svetu odraslih. S tem obredom so namreč stopili v svet odgovornosti: postali so deležni novih pravic in dolžnosti, ki so jim dodeljene v luči celotne skupnosti. Obredi pripravijo mlade na življenje odraslih v vseh pogledih, tudi glede odgovornosti za zakonsko, družinsko in spolno življenje. So zelo poučni, kajti ravno pri obredu uvajanja sta jim podana tisto znanje in življenjska modrost, ki jim ju poklanja vsa skupnost kot skupno doto, in jim bo v marsičem lajšala življenje. Tako so vsi, ki gredo skozi obred, seznanjeni s to modrostjo. Odraščajoči se naučijo premagovanja vsakdanjih težav in soočanja z njimi, življenja v dvoje, odpovedovanja, odgovornosti, naučijo se ubogljivosti ter skrivnosti in svetosti medosebnih odnosov in zakonskega življenja. Zato velja prepričanje, da je obred nujno potreben za vsakega odraščajočega posameznika. Saj je to obdobje prebujanja znanja in vedenja življenjske modrosti, zarja zrelosti in vzhajanje nove zavesti prerojenega človeka (Mbiti 1973, 121–22).

### 2.1 Obred uvajanja v preteklosti

V preteklosti so otroke imeli za zrele, ko so bili fizično sposobni, da so lahko imeli otroke. Pri deklicah je bilo to z nastopom menstruacije, pri fantih pa okoli štirinajstega leta starosti. Takrat je za njih nastopilo obdobje uvajanja, se pravi obdobje učenja. Uvajanje namreč pomeni pokazati nekemu, kako začeti nekaj novega. Dekleta in fantje so bili takrat deležni pouka, kako naj zaživijo življenje odraslih. Obredi uvajanja so tako zaznamovali konec otroštva in začetek življenja odraslih. V Zambiji so nekoč dekleta in fantje, torej vsi odraščajoči, obvezno prešli obred uvajanja, kajti to je bil pogoj za poroko. Danes pa je obred uvajanja za dečke veliko manj razširjen kot v preteklosti, medtem ko je za deklice še vedno močno razširjen. V večini zambijskih jezikov obred uvajanja imenujejo *cisungu*. V preteklosti so obred pričeli, ko so dekletu začele rasti prsi, še pred prvo menstruacijo. Celoten obred je trajal od tri do šest mesecev. Na koncu obreda uvajanja je bilo dekle pripravljeno za poroko. Veljalo je prepričanje, da brez obreda *cisun-*

gu nobeno dekle ne bi moglo biti dobra mati ali žena. Zato bi bilo zanjo bolje, da bi umrla (Aldridge 1978, 96–7).

## 2.2 Obred uvajanja danes

S fizično zrelostjo je dekle zaupano modrim in izučnim učiteljicam. Dekle izključijo iz javnega življenja, jo osamijo. Za razliko od preteklosti, ko je takšna osamitev trajala tudi do šest mesecev, je danes doba osamitve zaradi socioloških strukturnih sprememb in šolskega programa precej krajša. V vaseh traja največ do tri mesece, v mestih pa do tri tedne, kakor dopuščajo okoliščine. Glede na zambijsko tradicijo lahko obdobje uvajanja razdelimo na tri korake. Prvi korak je izključitev iz javnega življenja v osamo. To simbolizira smrt (Mwewa 1977, 141). »Tisti, ki je v procesu uvajanja, je pravzaprav mrtev, je v svetu senc in zato ne sme glasno govoriti« (Stefaniszyn 1964, 96). Drugi korak je intenzivno učenje raznih uporabnih življenjskih stvari: kuhanja, gospodinjstva, obnašanja in dolžnosti, ki jih ima dekle kot zrela ženska v družbi. Tretji korak je obred predstavitve dekleta javnosti, ki se opravi z javnim plesom dekleta. Takrat je dekle ponovno rojeno v svet, v svet odraslih. Med njeno predstavitvijo jo skupnost obdari z različnimi darili.

Potem ko dekle prestane obred uvajanja, je zrela in pripravljena za življenje kot odrasla ženska. Seznanjena je z vsemi pravicami in dolžnostmi skupnosti; biološko-fizičnimi značilnostmi moškega in ženske; vlogo moža in žene, pomenom ljubezni in spoštovanja v zakonskem življenju (Mwewa 1977, 142). Poučena je tudi o pomembnosti potomstva in materinstva, posredovanja in ohranjanja življenja; o nadaljevanju in ohranjanju klana po njeni plodnosti in rodovitnosti. Strogo ji odsvetujejo kakršno koli spogledovanje z drugimi moškimi, saj s tem lahko ogrozi ne le svoje življenje, ampak tudi življenje klana in je ob vse spoštovanje. Vseskozi naj goji potrpljenje, samoobvladovanje in poslušnost svojemu možu. Poudarjena je vloga moškega kot glave družine in njena vloga kot srce družine. Toplina in sočutje ter stabilnost njenega zakona in družine so v veliki meri odvisni od njene modrosti, obnašanja ter samokontrole. Nekateri omenjeni napotki so ponovljeni tudi med poročnim obredom. Razni moralni napotki niso vedno splošnega značaja. Včasih se tičejo zelo specifičnih zadev. Lep primer tega je nasvet plemena Abo: »Če te moški odvede v grmovje, takoj povej to vsem v vasi, kajti to je žalitev,« ki bi povzročila, da bi njeni otroci umrli.<sup>4</sup> Razmerje med dvema, ki nista mož in žena, po tradicionalnem verovanju namreč užali duhove umrlih prednikov, kar povzroči smrt otroka (Richards 1956, 123–25). Nedotaknjena deviškost pred poroko je cenjen ideal.<sup>5</sup> Pri uvajanju deklico učijo, kako se mora ubraniti moškim čarom in zapeljevanju, stroge poslušnosti in upoštevanja tradicije, ki postavlja nedolžnost do poroke kot ideal (Mwewa 1977, 143).

Samo po obredu uvajanja je posameznik religijsko in sociološko rojen v svet odraslih in seznanjen z vsemi skrivnostmi, pravicami, dolžnostmi in pričakovanji določene skupnosti. Glavni namen obreda je poučiti mlade o zakonskem, dru-

<sup>4</sup> Tukaj gre za upoštevanje prej opisanega tabuja *imilio*.

<sup>5</sup> Na nekaterih področjih Zambije obstaja navada in pravilo, da je potrebno plačati za škodo, če neko napravi dekle noseče pred poroko. V tem primeru moškemu preostaneta dve možnosti: ali se z dekletom poroči, če se seveda vsi strinjajo s tem, ali pa staršem dekleta, ki je z njim zanosilo, plača odškodnino za nastalo škodo. V letih 1946–50 so za poravnavo nastale škode zahtevali dve glavi živine (Colson 1967, 295).

žinskem in spolnem življenju. Lahko torej rečemo, da gre pri obredu uvajanja za nekakšno pripravo na zakon in zakonsko življenje, tako da so mladi šele po opravljenem obredu pripravljene na poroko. Glede na to, da pri obredu sodeluje in ga spremlja vsa skupnost, uvajanje ni le stvar posameznika, temveč vse skupnosti, ki budno spremlja njen potek in sodeluje pri pripravi mladine na zakon in zakonsko življenje (Mbiti 1973, 135). Mnogi so še danes prepričani, da je uspešnost zakona v veliki meri odvisna od tega, ali je dekle opravilo obred uvajanja ali ne. Velja namreč prepričanje, da dekle, ki ni opravilo obreda uvajanja, ne zna primerno skrbeti za svojega moža (Chondoka 1988, 50). Opravljen obred uvajanja je po besedah domačinke Mildred, pripadnice plemena Ila dokaz, da je dekle zrela in odrasla ženska, pripravljena na poroko in zakonsko življenje. Po njenem mnenju naj bi šele uspešno opravljen obred uvajanja dekletu omogočil »kvalitetno« poroko in zakon (Furlan 1998a). Po tradicionalnem verovanju je torej obred uvajanja nekakšen *conditio sine qua non* poroki in zakonskemu življenju.

Tudi po mnenju Johna S. Mbitija »sedanja struktura učnega programa na afriških šolah in univerzah odraščajoči mladini v nobenem pogledu ne poda tiste življenjske modrosti, ki jo mladi potrebujejo za svoj osebni razvoj. Nobena izobraževalna institucija mladim ne poda tiste življenjske modrosti vsakdana, ki je je mladina deležna v tradicionalnem obredu uvajanja. Če pogledamo stvari s tega zornega kota, lahko mirno rečemo, da so tradicionalne oblike poučevanja mladih glede zakona in zakonskega življenja veliko bolj celostne ter povsem nenadomestljive s tistim, kar nam na tem področju nudijo današnje šole in univerze« (Mbiti 1973, 136).

Čeprav naj bi danes več kot 50% zambijskih deklet šlo skozi obred uvajanja, pa je mnogo deklet in žensk, ki so obred že opravile, proti njemu. Tako na primer anonimna avtorica v *Zambia Daily Mailu* zelo strogo zavrača kakršno koli pozitivno vrednoto, ki bi jo uvajanje lahko imelo. Pravi, da uvajanje manipulira z dekleti, jih poneumlja in iz njih dela »pokorne kužke«, ki so v strahu pokorne svojim možem. Po njenem mnenju so časi ženske pokorščine in manjvrednosti mimo, s tem pa tudi časi obredov uvajanja (*Zambia Daily Mail* 1996, 4). Najstnica iz Matera je na moje vprašanje o primernosti obreda uvajanja dejala: »Velikokrat se zgodi, da dekleta po uvajanju želijo čimprej preizkusiti, kar so se pri obredu naučile. Tako se velikokrat zgodi, da dekle zanosi« (Furlan 1998b).

### 3. Izbira zakonskega partnerja

Glede izbire zakonskega partnerja so v Zambiji nekoč obstajali različni običaji. V nekaterih plemenih je bila izbira stvar staršev, in to lahko tudi že mnogo prej, preden je bil otrok sploh rojen. Običajno sta starša rojenega dečka odšla k družini, kjer so imeli deklico, in vložila ženitno ponudbo. Če so starši deklice v to privolili, jih je ta ženitna obljuba vezala, da se bo njihova hči, ko odraste, poročila z dečkom staršev, ki so vložili ženitno ponudbo. Danes se to le redko dogaja (Wilson 1968, 44).

Veliko bolj razširjena je navada, da se starši ali drugi sorodniki fanta, godnega za poroko, približajo staršem dekleta, ki se jim zdi pravišnja za njihovega fanta, in začnejo ženitna pogajanja. To storijo ponavadi v času obredov uvajanja.

Če fant ali izvoljeno dekle odločno nasprotujeta želeni poroki, poročna pogajanja prekinajo. Starši in sorodniki naj bi upoštevali voljo svojega sina ali hčere, kar se tiče izbire zakonskega partnerja. Vse bolj se uveljavlja praksa, da si mladi sami izberejo svojega zakonskega partnerja, vendar o svoji izbiri obvestijo starše. Ti potem ukrepajo naprej: pričnejo s poročnimi pogajanjmi. Tudi tukaj se jasno vidi, da je posameznik del vse skupnosti, njen ud, ki brez svojega telesa ne more delovati. Zato je tudi ob tej priložnosti navzoča vsa skupnost, ki na svoj način sodeluje pri pripravah na poroko (Mbiti 1973, 135–6).

#### 4. Lobola – nekakšna dota

»Noben zakon se ne more udejanjiti brez soglasja vseh drugih članov obeh družin. Družina ženina pokaže svoje strinjanje s poroko tako, da nevestini družini ponudi *lobolo*. Nevestina družina pa svoje soglasje pokaže s tem, da *lobolo* sprejme« (Aldrige 1978, 103).

Kaj je pravzaprav *lobola*? Veliko Evropejcev jo je poimenovalo *cena za nevesto*. Afričanu se zdi izraz *cena* povsem neprimeren, morda že kar šokanten, kajti pomen, ki se skriva za izrazom *lobola*, je povsem drug (Bujo 1990, 97). Običaj darovanja darila nevestini družini je v afriški družbi zelo pomembna navada. Gre namreč za izraz hvalečnosti in prijateljstva, ki ju ženinova družina izkaže nevestini družini za vso skrb, ki jo je nevestina družina nudila nevesti, in za dovoljenje, da nevesta postane žena njihovega sina. V nevestinem domu naj bi darilo nadomestilo nevesto in njeno družino opominjalo na to, da bo nevesta kmalu odšla ali da je že odšla in da še ni mrtva. Nevesta je za svoje sorodnike velika vrednost, prav tako tudi za ženinovo družino. Ob poroki tako žena ni preprosto ukradena, ampak je preko pogajanj obeh družin dostojanstveno oddana ženinu in njegovi družini. Darilo simbolično predstavlja vrednost, ki jo ima nevesta kot oseba in ženska. Prav to darilo potrди oziroma legalizira njeno vrednost in zakonsko pogodbo. Institucija *lobole* torej simbolno predstavlja varnost in obvezo zakonske pogodbe. Nikakor, v nobenem primeru, torej ne moremo govoriti, da gre za kakršno koli plačilo ali ceno, kakor *lobolo* najpogosteje razume moderni svet. Afriško dojemanje opisanega običaja darovanja namreč ni v nobeni povezavi s kupovanjem, prodajanjem ali drugimi izrazi, ki se uporabljajo v tržnem gospodarstvu. Neveste namreč ne kupimo na trgu ali v lepo okrašeni trgovini. Najpogostejši in najprimernejši izraz, ki se uporablja za opis omenjenega običaja darovanja, je *lobola*. Uporabljajo se tudi izrazi kot nevestino darilo, nevestino bogastvo, *dota*, ki po mnenju Johna S. Mbitija »niso povsem ustrezni, a vsekakor so veliko boljše kot izraz nevestina cena« (Mbiti 1973, 140).

Zanimiv je komentar medicinske sestre Kristine, begunke iz Ruande, ki ji je *lobola* tuja: »Ni čudno, da nekateri zambijski možje tako grdo ravnajo z ženami, saj si mislijo: Drago sem jo plačal, sedaj je moja in naj mi odsluži ta denar« (Furlan 1998b). Zambijka Mildred pa je o *loboli* dejala: »Lobola ne pomeni, da mož s tem kupi ženo. Pač pa z *lobolo* tako žena kot tudi zakon dobita vrednost oziroma spoštovanje« (Furlan 1998a). Lahko bi torej rekli, da je *lobola* neke vrste garancija za stabilnost in obstojnost zakona. V mnogih etničnih skupnostih velja odsotnost *lobole* za znamenje prostitucije oziroma nepravlega, nespoštljivega zakona. Pravijo, da se dobro vzgojena ženska nikdar ne poroči brez *lobole*, ki je izraz spoštovanja.

Darovanje pa ni zgolj enostransko. Ne daje samo ženina stran, ampak tudi nevestina stran podari ženinu in njegovim sorodnikom zahvalna darila, katerih vrednost je sicer veliko manjša od *lobole*. Ne smemo pozabiti, da sta se s poroko dveh posameznikov dve družini zavezali v prijateljstvu. To med drugim obsega tudi medsebojno materialno obdarovanje, ki se nadaljuje še dolgo po tem, ko je nevesta že poročena in ima otroke (Bujo 1990, 98).

V različnih zambijskih skupnostih, v katerih prevladuje živinoreja, so poroke eden od načinov zamenjave živine. Polno izplačana *lobola* v obliki podarjene živine zagotavlja možu vse pravice do svojih otrok v patriarhalnih družbah. V tradicionalnih zambijskih skupnostih prevladujeta dve vrsti plačila: *Mfuko* – je plačilo ene glave živine, takoj potem ko je bila obljuba dana in zagotovljena. Včasih so ponekod namesto živine darovali določeno količino tobaka. Vendar mož, potem ko je plačal *mfuko*, še ni smel odpeljati žene stran od njene družine. Če so se rodili otroci takrat, ko je bilo plačano samo to plačilo, mož ni imel nikakršnih lastniških pravic do otrok. Količina tobaka ali število živine je bilo ponavadi odvisno od statusa, ki ga je uživala ženina družina. Druga vrsta plačila – *Mulowolo* – pa je najvišje plačilo, poznano pri vseh plemenih, ki poznajo *lobolo*. V matriarhalnih družbah ženinov stric pomaga pri poravnavi *lobole*, medtem ko v patriarhalnih družbah ženinu pomaga njegov oče oziroma glava družine. Poravnava *lobole* je lahko istočasna s poroko, lahko pa je poravnana tudi kasneje, tudi takrat, ko so v zakonu že rojeni otroci. Razpolaganje in razdelitev *lobole* je v matriarhalnih družbah v rokah očeta neveste ali njenega strica.

Patriarhalno pleme Ngoni zelo poudarja devištvo neveste. Ženske ob vstopu v zakon fizično pregledajo nevesto in poročajo o njenem devištvu. Nasprotno se dogaja pri plemenu Čeva. To je prepričano, da bo dekle, če v svojem odrasčajočem obdobju ni imelo spolnih odnosov in kot devica vstopi v zakon, zagotovo umrlo. Visoko plačilo *lobole* je tako v nekaterih plemenih tudi moralno zagotovilo nevestine nedolžnosti. Če je ženin plačal *lobolo* ali vsaj del *lobole* v veri, da je dekle nedolžno, a se izkaže nasprotno, je to za dekle in njeno družino velika sramota. V nekaterih plemenih so dekleta po takšnem incidentu težko kaznovana s tem, da jih zaprejo v osamljene kolibe in jih tam pustijo umreti (Ngulube 1989, 97–8).

Matriarhalne skupnosti običajno ne poznajo *lobole*, ampak imajo le manjša simbolna plačila v obliki daril *mfuko*, ki jih mora ženin izplačati za svojo ženo. Izjema med matriarhalnimi plemeni je pleme Tonga, ki za *lobolo* zahteva kar precej veliko število živine. Te različne zahteve v matriarhalnih plemenih kažejo tudi na različne prakse z ozirom na lastninjenje otrok ob ločitvi ali smrti. V tistih matriarhalnih skupnostih, ki ne prakticirajo *lobole*, obstaja navada, da po vseh poročnih pogajanjih bodoči ženin pride za nekaj časa v nevestino družino delat, da se ta lahko prepriča o njegovi marljivosti in neoporečnosti.

Glede časa plačila *lobole* med zambijskimi plemeni obstajajo različne navade. Včasih se zgodi, da mine precej časa, preden se neki zakon dokončno potrdi z dokončnim plačilom *lobole*. Med plemeni Tonga in Ila je zadnje plačilo *lobole* izplačano šele mnogo let po poroki, takrat ko je v zakonu rojeno že veliko otrok in se zakon izkaže za plodnega (Aldridge 1978, 104–5). Velikokrat se zgodi, da možje ne morejo plačati celotne *lobole*, v tem primeru mu začasno, dokler *lobola* v celoti ni poravna, ženini sorodniki odpeljejo ženo. Tako so imeli v mi-



sijonu v Nangomi primere, ko so možem pomagali odplačevati *lobolo*, da jim niso odpeljali žena. Sama sem bila priča, ko si je Jafet, delavec v misijonu, v strahu, da mu bodo odpeljali ženo, prišel sposodit denar.

Običaj *lobole* bi lahko utemeljili z razmnoževalno usmerjenim pojmovanjem razmerja moža in žene. T. D. Verryn je razvil tezo, da *lobola* pravzaprav ni cena za nevesto, ampak bi jo po njegovem mnenju lahko označili kot ceno za otroka. Kajti končni cilj *lobole* naj bi bilo zagotovilo lastništva nad otroki, rojenimi v zakonu (Verryn 1975, 5).

## 5. Poročni obred

Pomembnost poročnega dne in vseh dogodkov, ki se na poročni dan zgodijo, je zelo velika. Neuspeh prvega poročnega dne, po tradicionalnem verovanju neizbežno pomeni neuspeh zakona že v samem začetku, zato je bodočnost takšnega zakona obsojena na propad. Ne glede na to, ali bo nevesta odšla na ženinov dom na ta pomembni dogodek ali obratno, je ta dan poln zabave, smeha in veselja. Ob tej priložnosti je na razpolago veliko piva<sup>6</sup> in mesa. Najpomembnejši del poročnega slavlja je večer. Takrat izbrana nevestina učiteljica odvede nevesto k njenemu možu. Ko nevesto pripeljejo do moževe kolibe, se prične obred plačevanja.<sup>7</sup> Dekle namreč za vsak svoj »korak« zahteva moževo plačilo, ki pa predstavlja le majhne simbolične vsote, ki si jih vsakdo lahko privoščijo. Tukaj ni nujno, da gre za denarno plačilo, lahko je tudi plačilo v obliki raznih materialnih daril. Skratka, nevesta je plačana za vsak svoj korak: za vstop v kolibo, zato da sede, sleče svoja oblačila vse do tega, da sprejme zakonsko dejanje (Ngulube 1989, 19–20).

Običaj, da nevestina učiteljica nevesto odnese do kolibe njenega moža na svojem hrbtu, simbolizira vrednost, ki jo ima nevesta. Glavni namen tega dejanja pa je ponazoriti spremembo v nevestinem življenju, ki nastane s poroko; dekle namreč preide iz ene družine v drugo. To je tudi znak spremembe stanu, zapušča samski stan in stopa v zakonsko življenje. S tem postane zrela, odrasla oseba, kajti biti neporočen, pomeni otroštvo, biti poročen, pa pomeni biti v svetu odraslih. Dekle praznuje nov status s privilegijem, da jo nosijo na hrbtu. Prav ta obred je nekakšna prelomnica: prej je bila *nihče*, potem pa je postala *nekdo*.

V nekaterih skupnostih traja poročno slavlje tudi več dni in je polno raznih simbolnih obredov ter vseskozi prepleteno s pesmijo in plesom. Afričan s plesom izraža svoja čustva, svojo zahvalo, prošnjo, sočutje ... Tako se v poročnem slavlju s plesom združi v veselju in radosti (Mbiti 1973, 138–40).

## 6. Poroke v mestnem svetu

V Zambiji se danes urbana področja razvijajo in širijo enaindvajsetkrat hitreje kakor podeželje. To je posledica močnega preseljevanja iz vasi v mesta (Ngulube 1989, 113). Poroke in zakoni v mestnih okoljih so odsev raznih oblik zakonov, ki jih lahko najdemo v Zambiji. Najdemo lahko tako tradicionalne kakor

<sup>6</sup> V Zambiji pridelujejo pivo iz koruze, rečejo mu »chibuku - čibuku«.

<sup>7</sup> Opozarjam, da tu ne gre za plačilo *lobole*.

tudi zahodne, moderne in cerkvene zakone, ki so nekakšna vmesna vez med tradicionalnim in zahodnim-modernim zakonom. Največkrat gre za nekakšno mešanico vsega trojega. Skoraj v vsakem zakonu, tudi v urbanem svetu, je najti vpliv tradicionalnega pojmovanja zakona. Prvine tradicionalnih vrednot so še močno navzoče tudi v urbanih področjih Zambije.

Največja razširjenost tradicionalnih zakonov je v tako imenovanih *shantijih*,<sup>8</sup> kjer družina na izbrani dan odvede dekle do prebivališča fanta in »ustanovi institucijo zakona«. Vse formalnosti in obredje, ki je povezano s porokami, je v *shantijih* enako obredju in formalnostim tradicionalnih porok na vaseh, vključno s pogodbo staršev obeh, ki se poročata. Tu so potem še zakoni, ki z »eno nogo« segajo v tradicionalen način, z drugo pa v cerkven način poroke. Tradicionalen je glede vloge staršev in sorodnikov obeh pri sprejemu neveste ali ženinca, cerkven v smislu pravil cerkvenega prava in institucionalizacije združitve dveh v zakonu pred zbranim občestvom verujočih v Cerkev.

Od tradicionalnega zakona se najbolj razlikuje in oddaljuje zakon bogatega sloja prebivalcev urbanih območij. Tu se zakon poskuša približati tako imenovanemu zahodnemu – modernemu tipu zakona. Ti zakoni imajo značajčasnosti, minljivosti. V njih se zrcalijo beda in pomanjkanje človeških kreposti in idealov ter nespoštovanje same institucije zakona. V luči modernih zakonov bogatega sloja se zdi tradicionalen koncept zakona kot preživel model, poln različnega moraliziranja. Za tiste, ki se odločajo za moderno obliko zakona, ta ne pomeni nič drugega kot eno izkušnjo več, ki jo bodo prestali na poti življenja, brez značaja stalnosti in zavedanja globine ter pomembnosti vsebine zakona. V urbanih predelih se je pojavila tudi nova oblika poligamije: možje imajo poleg žene še ljubico ali več ljubic, se pravi, da živijo v konkubinatu. V takšnih nelegalnih zvezah se potem rodijo otroci, za katere nihče ne skrbi in jih nihče ne ščiti. Dogaja se, da legalne žene zastrupljajo nezakonske otroke svojih mož.

Kaže, da ideja ena žena en mož preprosto ne najde prostora v tej družbi. Kljub razširjenosti aidsa,<sup>9</sup> ki neusmiljeno mori milijone, se ta ideja nikakor ne zasidra med ljudmi. Na žalost, Zambija ni nikakršna izjema. Kljub razmahu prostitucije, nasilja, zločinov in rastoče revščine je zakon željena in nadvse pomembna institucija, v katero tradicionalni zambijski človek veruje in jo spoštuje. Kljub vsem neprijetnostim je zakon izredno cenjena vrednota in ima pomembno mesto v družbi. Prav zakon je tista redka stvar, ki je kolesje urbanizacije ni še povsem uničilo. V njem in po njem namreč živi tradicija zambijskih plemen (Ngulube 1989, 141–3).

V mestih je prišlo do močnejšega mešanja različnih plemen, kar je povzročilo tudi mešanje različnih navad. Tako so tudi mešani zakoni postali bolj pogosti. Kljub temu so vezi, ki s poroko nastanejo med dvema družinama, še vedno močne in čustveno nabite, izgublja pa se njihova materialna, ekonomska in finančna solidarnost (Touwen 1990, 83). Skladno s tradicionalnim pojmovanjem zakona je zakonski par postopno gradil svojo samostojnost. Mladi mož je bil prva leta

<sup>8</sup> Shanti-ji (slovenjeno šantiji) so razširjen fenomen tretjega sveta. To so skromna bedna prebivališča, ki po večini nimajo ali imajo zelo slabo urejeno preskrbo z vodo, elektriko in kanalizacijo.

<sup>9</sup> Z virusom HIV naj bi bil po statističnih podatkih v Zambiji okužen vsak peti odrasel prebivalec. Do leta 1995 je v Zambiji zaradi aidsa umrlo okoli 200.000 ljudi, po prognozah pa naj bi do leta 2010 umrlo 1,8 milijona prebivalstva.

zakona skoraj povsem odvisen od svojih in ženinih sorodnikov. V mestu pa se je ta proces osamosvajanja precej skrajšal. Pravzaprav se zakonski par v mestih takoj osamosvoji, saj je v veliki večini primerov nelokalen, se pravi, da zakonca ne živita pri starših moža ali žene ampak v svojem od staršev dislociranem domu (Epstein 1981, 70). Tako v agrarnem kot tudi v urbanem svetu se vse bolj opaža razpadanje stare tradicionalne ureditve zakona in družine ter potreba po novih oblikah ureditve zakona oziroma zakonske zveze (Richards 1940, 7).

## 7. Zaključek

Tudi Zambija oziroma afriške plemenske skupnosti so podvržene hitrim spremembam in preobrazbi ustaljenih tradicionalnih stereotipnih podob, spolnih vlog, delitve dela in zakonskih modelov, ki jih med drugim prinaša globalizacija. Tradicija, misijonarji in zahodni svet: na videz se zdi, kot da so tri galaksije trčile med seboj. Trk civilizacij je v instituciji zakona oziroma zakonske skupnosti morda bolj očiten in zaznaven kot na katerem koli drugem področju. Posledično pa je prav tako zaznavna sprememba položaja in vloga afriške ženske. Tradicionalno gledano je »afriška žena v prvi vrsti mati. Tako tudi zambijska. Ženske skrbijo za zdravje Zambije, za hrano, za zambijske otroke. Delajo, perejo in likajo, čistijo zambijske domove, kuhajo, prinašajo vodo, nabirajo gorivo ...« (Vincent 1988, 10). To ni pretiravanje ampak resnica. Zambijske ženske namreč opravljajo glavna osnovna opravila, ki so potrebna za življenje, in še več. Zato se zastavlja vprašanje, kaj potemtakem delajo moški! Matere se ne pritožujejo zaradi preobilice dela, ki ga opravljajo, saj ga opravljajo z veseljem. Od žensk se pričakuje, da delajo mnogo več kot moški, tako količinsko kot časovno. To je v današnji Zambiji samo po sebi razumljivo in normalno, zato bi sklepali, da gre tudi vodstvena vloga ženskam. A v resnici ni tako, kajti Zambija je država in družba, ki jo obvladujejo moški. Očitno je, da so družbeno-socialne spremembe koristile predvsem moškim, in to na račun žensk (Vincent 1988, 12). Misijonar Jože Grošelj poudarja, da je afriška ženska gonilna sila Afrike. Tudi laiški misijonar Edvin je enakega mnenja: »Če ne bi bilo zambijskih žena, bi moške pobralo. Ženske so namreč precej bolj iznajdljive kot moški« (Furlan 1998b). Jezuit Janez Mlakar položaj afriške ženske tako opisuje: »Ženska je v Zambiji delovna sila. Lahko namreč vidimo ženske, ki nosijo povsem otovorjene na glavi petindvajset kilski žakelj koruzne moke, v rokah kokoš, na hrbtu pa otroka; njen možiček pa praznih rok veselo poskakuje pred njo. Podoba moškega kot glave in žene kot repa je zelo nazoren prikaz položaja, v katerem je zambijska žena« (Furlan 1998d). Antropolog Hugo Hinfelar pravi: »V Zambiji ženska dela enajst ur na dan, moški pa le štiri« (Furlan 1999).

Star običaj pravi, da afriška ženska nima statusa. Njeno delo je namreč doma, pri kuhinjskem ognjišču in otrocih. Njena glavna naloga je skrb za otroke in dom ter brezpogojna poslušnost možu. Vendar ta stara podoba ženske z družbeno-sociološkimi spremembami položaja afriške ženske počasi blede. Zambijske ženske se izobražujejo in si vse bolj prizadevajo, da bi posegle v družbeni razvoj države, in prav tako želijo, da jih možje sprejmejo kot enakovredne partnerje. Želijo, da bi tudi njihovemu mnenju prisluhnili in ga spoštovali v moškem svetu. Stara podoba afriške ženske ob domačem ognjišču se v mestih umika pred podobo ženske, ki je napredna in enakovredna moškemu.

Afriška ženska je vpeta v družbene spremembe in ima kot mati in uslužbenka nadvse pomembno mesto pri vzgoji in preobrazbi celotne družbe (Mtimkulu 1961, 54). »Izobrazil moškega in izobrazil si enega človeka, izobrazil žensko in izobrazil boš ves narod,« pravi Jože Grošelj (Furlan 1988e).

D. Mtimkulu svetuje Zambijcem v spreminjajočih se časih: »Moramo se pravilno odzivati na spremembe, ki prihajajo. Ne tako, da jih obsojamo in se pritožujemo, rekoč, da nam evropeizacija, vesternizacija in globalizacija kvarijo naše tradicionalne korenine, ampak tako, da sprejmemo prihajajoče nove čase, za katere ni nujno, da so boljši ali slabši, kot so bili prejšnji. Glavno je, da so drugačni in se razlikujejo od tistega, kar smo bili vajeni. Pripravimo se torej na spremembe novega dne« (Mtimkulu 1961, 56).

Tudi dojemanje in prakticiranje tradicionalnega zambijskega zakona, priprav in samega poročnega obreda je podvrženo vplivu vesternizacije in globalizacije. Vendar so kljub temu tradicionalne prvine tudi na tem področju še vedno zelo močno navzoče.

## Seznam referenc

- Aldridge, Sally. 1978. *The Peoples of Zambia*. Lusaka: Heinemann educational Books & NECZAM.
- Bujo, Benezet. 1990. *African Christian Morality*. Nairobi: St. Paul Publications Africa.
- Chondoka, Y. A. 1988. *Traditional Marriages in Zambia*. Ndola: Mission Press.
- Colson, Elizabeth F. 1967. *Marriage & The Family among the Plateau Tonga of Northern Rhodesia*. Manchester: Manchester University Press.
- Epstein, Arnold L. 1981. *Urbanisation and Kinship: The domestic domain on the Copperbelt of Zambia 1950–1956*. London: Academic Press.
- Furlan, Nadja. 1998a. Pogovor z Mildred, Zambijka – pleme Ila, mati samohranilka, ki poma v misijonu Nangoma. December 1998. Nangoma. Osebni arhiv Nadje Furlan.
- . 1998b. Pogovor s slovenskim laičkim misijonarjem Edvinom Šnoblom. November 1998. Nangoma. November 1998. Osebni arhiv Nadje Furlan.
- . 1998c. Pogovor z begunko iz Ruande, medicinsko sestro Kristino, ki deluje v misijonu v Nangomi. December 1998. Osebni arhiv Nadje Furlan.
- . 1998d. Pogovor z Janezom Mlakarjem, slovenskim jezuitskim misijonarjem. Oktober 1998. Lusaka. Osebni arhiv Nadje Furlan.
- . 1998e. Pogovor z Jožetom Grošleljem, slovenskim jezuitskim misijonarjem. Oktober 1998. Osebni arhiv Nadje Furlan.
- . 1999. Pogovor z misijonarjem Hugom Hinfelarjem, dr. antropologije. Ndola. Februar 1999. Ndola. Osebni arhiv Nadje Furlan.
- Mbiti, John S. 1973. *Love and Marriage in Africa*. Essex: Longman.
- Mtimkulu, D. 1961. *Pilot Scheme on home and Family life, Report of the Annual Conference 1961, Marriage and Family*, Lusaka 15. – 179.
- Musonda, David K. 1996. *The Meaning and Value of Life among the Bisa and Christian Morality*. Rome.
- Mwewa, Kapita S. 1977. *Traditional Zambian Eschatology and Ethics confronting the Advent of Christianity*. Doktorska disertacija. Innsbruck: Theological Faculty of the University of Innsbruck.
- Ngulube, Naboth M. J. 1989. *Some Aspects of growing up in Zambia*. Lusaka: Nalinga Consultancy Sol-Consult A/S Limited (NSC).
- Richards, Audrey I. 1956. *Cisungu: A Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia*. London: Faber & Faber.
- Stefaniszyn, Bronislaw. 1964. *Social and Ritual Life of Ambo of Northern Rhodesia*. London: Oxford University Press.
- Touwen, Anne. 1990. *Socio-economic development of women in Zambia: an analysis of two women's organisations*. Leiden: African Studies Centre.
- Verryn, Trevor D. 1975. *Church and Marriage in Modern Africa*. Johannesburg: Zenith Printers.
- Wilson, Godfrey & Monica. 1968. *The Analysis of Social Change*. Cambridge: University Press.

Karel Gržan

## Odreševanje ničā v dramatiki Stanka Majcna

*Povzetek:* Trpljenje nedolžnih je v vsakem času dejstvo, ki vznemirja in zastavlja vprašanja ter narekuje iskanja številnim filozofom, religioznim prebujencem, mistikom... – slehernemu doživljajočemu, razmišljajočemu posamezniku; vprašanja in iskanja, v katerih je izražena ali prikrita zahteva po odrešenju, odreševanju trpljenja – odreševanju ničā.

Stanku Majcnu se je v njegovem času (1888–1970) ob očitnem dejstvu, da nedolžni trpijo, in ob izkustvu lastnega trpljenja, zastavljalo isto vprašanje, ki je postalo, kot je sam izpovedal, osnovno vprašanje njegovega življenja in s tem temeljno iskanje. Celoten opus njegovega dramskega ustvarjanja je izraz prodiranja v poskus odgovora. Njegove drame so z dramskim dogajanjem in liki, ki v njih nastopajo, vredne pozornosti, saj ob prikazanem trpljenju nedolžnih, ki ga sicer izzoveta čas in prostor (trpljenje je konkretno stanje konkretne zgodovinske osebe, obenem pa je kot dejstvo splošno, vedno ponovno osebno doživeto v izkustvu posameznika), ponujajo razmišljanje, a ne zato, da bi bilo to v nakazanih odgovorih omejeno na določeno zgodovinsko okoliščino. Ti odgovori glede odreševanja ničā posamezne osebe po posamezniku (Kristus se vedno znova pooseblja) odsevajo v makrokosmični potrditvi in so časovno-prostorsko presežni, lahko bi uporabili izraz mistični. To je dramatika iskanja odgovorov v »razrvanem času, ki z nenehnim evociranjem /.../ transcendentalne problematike oblikuje svoje junake« (Kos, Dolinar in Blatnik 1996, 275).

*Gljučne besede:* Stanko Majcen, dramatika, odreševanje, trpljenje, vloga posameznika, mistika.

### **Abstract: The Redemption of Nothingness in the Plays of Stanko Majcen**

At any time, the suffering of the innocent has worried, posed questions and challenged the minds of numerous philosophers, religious seekers, mystics – the mind of every thinking and feeling individual. These questionings and quests contain an express or implicit request for redemption, the redemption of suffering i.e. the redemption of nothingness.

In view of the obvious fact that the innocent suffer and by having suffered himself, the dramatist Stanko Majcen (1888–1970) was faced with the same question, which then became, as he said himself, the essential question of his life and his main quest. All his dramatic oeuvre expresses an attempt to penetrate an answer. His plays with their action and characters deserve attention. They show the suffering of the innocent provoked by time and space (the suffering is a concrete state of a concrete historical person though, at the same time, it is a general fact and a repeated personal experience of an individual) and make the spectator (reader) think. Yet the suggested answers are not limited to a specific historic occasion. These answers concerning the redemption of nothingness of an individual by an individual (Christ personifies himself again and again) are reflected in a macro-

cosmic confirmation and are beyond time and space, they could be called mystical. These are dramas of searching for answers at »a shattered time forming its heroes by continuous evocation /.../ of transcendental issues« (Kos, Dolinar and Blatnik 1996, 275).

*Key words:* Stanko Majcen, drama, redemption, suffering, role of individual, mysticism.

Marja Boršnik, ki je Stanka Majcna osebno poznala in je tudi izjemna poznavalka njegove dramatičnosti, mu je postavila trdno mesto v literaturi ter ga označila: »Prelom med našim (tj. 20. stoletjem – dodal K. G.) in prejšnjim stoletjem je tako ogromen, da bo med zaključkom prejšnjega stoletja in začetkom našega zgodovina nekoč začrtala prelomnico v novi vek; to pa je Majcen zaslužil bolj od katerega koli drugega ustvarjalca, čeprav morda le v pobliskih. Kolikor bi v izraz ekspresionizem lahko zajeli tisto edinstveno, kar naše (20. stoletje – dodal K. G.) stoletje loči od prejšnjega, kar se ne more več omejevati le na človeka, marveč išče v skladu z znanostjo rešitve v celotnem vesoljstvu, kolikor bi lahko celotnega Majcna prišteli k ekspresionistom. Ker njemu že od početka človek kot posameznik ne pomeni nič brez povezave s celoto. Več kot s celoto družine, družbe, narodnosti, države, človeštva – vse to so mu konstruktivne celice za povezavo z vesoljem. Takšno je Majcnovo svetovljanstvo ob utrjevanju lastnega pogleda na življenje in svet. /.../ Kot gojenec samobitne babice bo samozavestno ohranjal sebe, nesposoben za kompromis. 'Sem, kakor sem – jaz, kdo mi kaj hoče!' Najčistejši eksistencializem. Vendar ne romanske, marveč germanske, pravilne, nordijske smeri« (Boršnik 1967, 426–7).

Zdi se, da je Majcnova dramatika<sup>1</sup> svojevrstna mešanica romantike in prosvetljenstva, misticizma in racionalizma, puščavništva in aktivizma, religije in zna-

<sup>1</sup> Goran Schmidt ugotavlja, da je Majcnovim zgodnjim dramskim spisom (1912–1925) skupna modna ekspresionistična forma enodejanke (Alenčica, kraljica ogrska 1912; Čudež 1915; Profesor Gradnik 1922; Knjigovodja Hostnik 1922; Zamorka 1922; Apokalipsa 1923), da so namenjene bolj branju kot uprizarjanju, skupna jim je tudi angažiranost, tezna naperjenost. Vsebinsko se gibljejo v območju etičnega opozarjanja in religioznega problematiziranja, bogoborstva. Angažirano sporočilo najdemo tudi še v sicer hauptmannovski oziroma ibsenovski formi večdejanke (Kasija 1919; Dediči nebeškega kraljestva 1920). S temi deli se je Majcen zapisal v slovensko literarno zgodovino kot ekspresionistični dramatik, to pa velja pogojno le za slabo polovico njegovih dramskih del. Na koncu (čeprav letnica nastanka ni povsem gotova) tega prvega Majcnovega dramskega obdobja stoji drama Prekop.

Drugo obdobje Majcnovega dramskega ustvarjanja je pretežno zasebno, anonimno, posvečeno religioznim temam. Večdejanke Brez sveče, Ženin na Mlaki, Bogar Meho in Marija so nastale leta 1944 in javnosti do avtorjeve smrti 1970 sploh niso bile znane. Zanimivo je tudi, da se prvo obdobje Majcnovega dramskega pisateljstva razteza na dvanajst let, drugo pa traja eno samo leto, in vendar nastanejo štiri večdejanke drame – poleg naštetih treh še Matere, ki so edino besedilo, znano javnosti, vsaj iz uprizoritve 1945. leta.

Eruptivnemu letu mrzličnega pisanja sledi sedem let dramskega molka in nato dramska renesansa. Številni osnutki in ohranjena korespondenca pričajo, da ga je snov nagovarjala, da pa je verjetno končal samo dve deli: Revolucijo in Cesarja Janeza, medtem ko je že samo obstoj Gorečega mesta nadvse vprašljiv. Obe drami, ki posegata v zgodovino, ohranjata religiozno-etično podstat.

Povzamemo lahko, da je za prvo dramsko obdobje (1912–1925) značilna ekspresionistična angažiranost, za drugo (1944) religiozna problematizacija posredujoče Cerkve, za tretje (1952–1953) pa samoodrešujoč smeh in sarkazem (Schmidt 1999, 242–3). Omeniti je treba še Majcnovo komedijo Dve tašči.

nosti, poetičnega ekspresionizma in analitičnega eksperimentalizma. To, da je ta nezdržljiva nasprotja združeval, je izraz njegovega iskanja, ki je ob vsem znanim hotel dalje in globlje in to ob najtežjem vprašanju, vprašanju trpljenja nemočnih, odreševanju tega trpljenja – odreševanju samega niča, ničanju niča. Majcen se je soočil z zgodbo Jezusa Kristusa, z njegovim odreševanjem trpljenja, ki ga izvrši z vstopom v brezno niča (v konkretno človeško stisko, bolečino in smrt) in skozi nič doseže odrešenje. Vendar to odrešenje niča ni končano enkrat za vselej. Trpljenje ostaja tudi po Kristusu izzivajoče dejstvo – izziv družbi in posamezniku.

## 1. Zakaj trpijo nedolžni?

»V tem svetu obstaja zlo, ki ga ni mogoče zvesti na dobro, trpijo nedolžni, tragično usodo doživljajo pravični in veliki; v tem svetu kamnajo preroke in zmagojejo zli, nepravični, zatiralci ljudi, pribijalci najboljših na križ. V tem svetu trpijo nedolžni otroci, trpijo nedolžne živali. V tem svetu zmagojejo smrt, skrajno zlo in trpljenje« (Berdjajev 2000, 144).

Dejstvo trpljenja zastavlja izzivajoča vprašanja posameznikom, saj je v njihovem življenju moteča prisotnost, ki vznemirja mirno, ustaljeno bivanje v utečenem družbenem dogajanju. Trpljenje nedolžnih je neizprosni izziv k osebnemu razmišljanju in odločitvam. V povesti *Kvartir št. 8* polaga Majcen v usta majorke: »Vidite, tako se godi človeku: misli, da je na varnem, počuti se voljno in mehko v družbi enako mislečih, enako čutečih in enako razpoloženih ljudi. Srce se pogreje v veseli zavesti, da ni razglasja – kar se prekolje zemlja, prepad zazija pod nogami brez dna. Mraz in groza vejeta iz njega, človeka zazebe do kosti. Mene na primer zebe v mozeg« (ZD 2, 134).

Zakaj trpijo nedolžni, je temeljno vprašanje Stanka Majcna, je vprašanje, ki ga »zebe v mozeg«. Tik pred smrtjo je Stanka Majcna obiskal Alojz Rebula. V svojem *Dnevniku 1970*, objavljenem v *Celovškem Zvonu*, je opisal pogovor ob slovesu: »Stoje na cesti citira Guardinija: 'Ob smrti bom vprašal Gospoda: čemu trpljenje nedolžnih?' 'Otrok,' rečem: 'Pa živali!« (Rebula 1992, 14).

Prav Bogu namenja Majcen vprašanje o trpljenju nedolžnih, ne le vprašanje, tudi očitek, izjemno močan očitek. V črtici *Mati svojih sinov* mati očita Jezusu stanje bolečine, ki odzvanja v njej in njenih treh sinovih, ki so v vojski. Ob njenih očitkih dobi Bog tako »slabo vest«, da »je tiho vstal in bi bil rad prav tako neslišno odšel, pa ga je stara zakvačila s pogledom, da se še prestopiti ni mogel. 'Ho, nisva še končala. Pokaži svojo moč!« (ZD 3, 86). Jezus ji obljubi rešitev: enega naj izbere. »Rajši še čakam, kot pa bi se odločila. Odločiti se za enega od treh ne morem, torej moram čakati, da se vrnejo vsi trije. Okruten si, Gospod, kakor si vide ti dober. Za matere si okruten... Kako torej misliš? 'Ne morem več misliti, zmešala si me s svojim računom.' 'Kdo je koga mešal, jaz tebe in ne ti mene?' Gospod je bil že stopil na pot, ki ga je nujno klicala dalje, pa se je moral še enkrat obrniti. 'Kako misliš?' je kričala starka za njim, vihte grčavko v brčasti peščici, 'ali hočeš razumeti ali nočeš: kako misliš, te vprašam. In če nisi slepar in goljuf in če se Boga bojiš, boš odgovoril stari ženi ...' Gospod se je naglo umaknil za drevje, star kinemu zmerjanju se ni mogel umakniti. Viharilo je okrog kolibe, tolklo po stre-

hi, bilo po oknicah in po vratih in po pragu z grčavko, s sto grčavkami, in še dolgo so se med hrupom in ropotom slišali glasovi, ki so postajali čedalje bolj nečloveški, bolj živalski: 'Slepar, goljuf... -par, -juf... zavrženec božji...!' (86–87).

Stanko Majcen je v svoji izjemni občutljivosti neprenehoma iskal odgovor na vprašanje o trpljenju, še posebej se mu je zastavljalo v začetni moči ob doživljanju prve svetovne vojne, ki odseva v opisu trpečih iz njegovih dram v tem času: iz *Čudeža*, *Kasije*, *Dedičev nebeškega kraljestva*, *Apokalipse*.

Prav vprašanje, zakaj trpijo nedolžni, in iskanje odgovora, je razlog za nastanek enodejanke *Čudež*, ki jo je napisal leta 1915. Drama je razmišljanje in je eno samo iskanje ob preizkušanju in zavračanju različnih, predvsem teoloških teorij in človekovih reakcij ob soočenju s trpljenjem, a je tudi nakazovanje rešitve, ki jo bo Majcen v nadaljnjih dramah dograjeval. »To dejanje nima ne kraja ne časa. Ne kraj ne čas nista važna, ker je napisano radi ideje. Edina oseba, ki ga krajevno in časovno kolikor toliko kolorira, je duhovnik Martin. Ta prikazen je vzeta iz ruske ortodoksne cerkve« (ZD 5, 244).

Majcen v drami ne odgovori na zastavljeno vprašanje, ker zadovoljivega odgovora preprosto ni. Vendar Majcen drame, potem ko prevetri vse možne odgovore na vprašanja o trpljenju nedolžnih, ne zavrže kot neuspeh poskus iskanja. To pomeni, da je vendarle našel smer, v kateri bo v prihodnje iskal rešitev. Smer rešitve na njegovo temeljno iskanje je v vstopu konkretne osebe v konkretno trpeče stanje določene osebe. V drami *Čudež* je to duhovnik Martin, po njem namreč »vstopi Kraljestvo božje med vas!« (ZD 5, 247), v *Dedičih nebeškega kraljestva* je tak zdravnik.

## 2. Majcnovo preizkušanje uveljavljenih tez ob vprašanju trpljenja nedolžnih

Stanko Majcen odpira v drami *Čudež* nekatere znane smeri razmišljanja, jih preizkusi, nekatere popolnoma zavrne, druge delno dopusti, predvsem pa se ob njih prebija do vizije odgovora, ob katerem bo dograjeval svojo misel o odreševanju niča.

### 2. 1 Trpljenje kot znamenje božje samovolje

Vazil zavrača Martina v njegovem poslanstvu: »Škodljivo je tvoje delo, ker mamiš ljudi, ker jim s spretno roko kažeš, kar oni žuljavih rok ne zmorejo. Sadiš seme zla v njih srca ... Mene objema, mene objema čudež ... Proč, vroče so tvoje roke, v licih ti tli žerjavica ... Marena, ti me poznaš najdalje ... ves moj boj, moja tekma s silami, ki so naju hotele streti ... trenuten polom vseh moči – zmaga mimogrede ... zopet padec v staro globino ... kakor val v morju, ki se dviguje in pada ... in končni veliki nalet ob največjo skalo ... z najvišje, najtrje skale pljusk nazaj v brezmejno morje brez dna ... to vse, da bi bila igra enega samega bitja z nami, ki je toliko večji in močnejši od nas, da se lahko z nami igra, dela, kadar se mu zazdi, take 'čudeže'? Ne, nikdar! /.../ Nazaj v boj hočem, ker še ni končan. Ker sem prezgodaj prišel domov, ker še tla niso osvobojena za nas, ker še zrak ni čist, ker še dom ni dom, ker se je gliva, poprej drobna zvezda, razstročila zdaj tisočero, srkajoč nam kri iz telesa... ne, ne...« (ZD 5, 257).



Tudi čudež – ozdravitev Vazilove hčerke – je le eden od izrazov igre, samovolje Boga, ki zadaja rane<sup>2</sup> in potem zdravi. V tem pojmovanju Boga je izročitev v veri nemogoča. Vazil se ne more izročiti v veri nekemu, ki se brezčutno poi-grava s človekovo usodo.

Martin: *Treba bi bilo samo koraka in stojiš tam, kjer stojim jaz.*

Vazil: *Koraka! To je skok v globočino, iz katere še padec ne odmeva ... Meni se vrtil svet ... (Vstane in si opaše sabljo.) (ZD 5, 258).*

Proti takšnemu Bogu je opravičljiv le boj, pa čeprav v zavesti, da bo boj nenakovreden in da vodi v človekov poraz. Nikolaj Berdjajev ugotavlja, da je »absolutistično-monarhično razumevanje Boga rodilo ateizem kot upravičen upor. Ateizem, ne vulgarno-sovražni, temveč visoki, trpeči ateizem, je bil dialektični moment v spoznanju Boga, imel je pozitivno poslanstvo, v njem se je ideja o Bogu očiščevala psevdosociomorfizma, človeške nečlovečnosti, objektivirane in prenesene v transcendentno območje« (1998, 81).

## 2. 2 Trpljenje kot posledica greha

Naslednja teza, ki jo Majcen v drami preizkusi, je teološko učenje, da je trpljenje posledica greha. V drami govori Marena o blodnji, ko se »vse meša, rod in pleme, jezik in vera in ne moreš videti v srce nikomur« in potem ugotavlja, da Kristus ni spregovoril, da bi ne bile vojska, kuga, lakota in Kazimirina bolezen žrtev greha. Beta ji odgovori: »Ne stoji, a je tako. Je, ker se da povzeti iz božjih besed, ker nas tako učijo« (ZD 5, 246).

Marena razlaga dekli Beti Vazilovo misel o vzroku boleznijunega otroka: »Preden je šel v vojsko, je rekel takole: Bog me je radi obilnih in težkih grehov, ki jih imam na duši, kaznoval s tem otrokom. Ko se je porodil, smo videli vsi, da ne bo shodil svoj živ dan. Če hočem, da me Bog pomilosti in mi odvzame kazen, preden sem jo do konca prestal, se mu moram odkupiti. Moram nekaj žrtvovati za prijetnost, ki je v tem, da mi otrok na čudežen način ozdravi! Matere žrtvujejo denar za cerkev, plačujejo maše, užigajo sveče pred svetimi podobami – tega jaz ne morem, ker nisem mati, nisem ženska. Jaz moram žrtvovati nekaj večjega, možu primernejšega, jaz lahko žrtvujem življenje ali ga vsaj tvegam. To je moški in to storim« (245).

Trpljenje je torej posledica greha, vendar Majcen to tezo prerašča.

Beta: Vojska, kuga, lakota, bolezen – to so posledice enega in istega vzroka, namreč greha, in uboga Kazimira je žrtev tega greha. Ni se mogoče odkupiti drugače nego z vero, z veliko vero in božje neskončno usmiljenje z nami in moč njegove odrešitve na križu ...

Marena: *Ti torej ne veruješ?*

Beta: *Verujem, pa ne v rešilno moč vojske, temveč v rešno moč in veliko silo vere, žive vere, ki jo nosi malokdo v srcu (ZD 5, 245).*

<sup>2</sup> Majcen je imel navado, da je svoja besedila v celoti ali samo delno prepisal v več izvodih, tudi desetkrat. Med rokopisi *Mater* je ohranjena tudi starejša, bolj realistična inačica tragičnega konca (Julka odide s kmetije, Lebarka in Nac je ne dohitita več), v uprizorjenem tipkopisu pa je spremenjena v srečen konec (Lebarka pripelje Julko nazaj na kmetijo). V starejši inačici izjavi župnik Lebarki o sinu, »da je Gospod Bog hotel drugače« (ZD 7, 253) – da sin umre v vojni.

## 2. 3 Trpljenje kot sredstvo poboljšanja

Tretja možnost, zakaj trpljenje, se po Majcnu kaže v vprašanju, ki ga zastavi Marena duhovniku Martinu: »Povej, ali je Bog poslal to hudo uro na nas, da bi nas kaznoval, ali je to, kar se nam zdi hudo, le sredstvo, da se poboljšamo in ne osveta?« (ZD 5, 248).

## 2. 4 Potreba po žrtvi?

Stanko Majcen v drami *Čudež* preizkusi vse tri možnosti odgovora, zakaj naj bi nedolžni trpeli, in tem doda tudi teološko razmišljanje o Kristusovem zadostilnem trpljenju zaradi naših grehov. Ker nedolžni, pravični kljub Jezusovi žrtvi še vedno trpijo, se zastavlja vprašanje, ali je ob Sinovi žrtvi potrebna še človeška.

Marena navaja Vazilove besede: »Moram nekaj žrtvovati za prijetnost, ki je v tem, da mi otrok na čudežen način ozdravi! Matere žrtvujejo denar za cerkev, plačujejo maše, užigajo sveče pred svetimi podobami – tega jaz ne morem, ker nisem mati, nisem ženska. Jaz moram žrtvovati nekaj večjega, možu primernejšega, jaz lahko žrtvujem življenje ali ga vsaj tvegam. To je moški in to storim« (ZD 5, 245).

## 2. 5 Osamosvojitve od Boga in lasten boj proti trpljenju

Navedena teza vodi k misli, da je bila Kristusova žrtev neučinkovita, nezadostna. Tudi če Kristusovemu žrtvovanju dodam svoje, se budi misel, da Boga – Sina ne potrebujem, da so vse svete podobe v naših cerkvah le neučinkoviti maliki in da je Bog – Oče, ki zahteva tolikšne in takšne žrtve, največji človeški sovražnik, zoper katerega se je treba boriti. Zato je treba odstraniti malike in stopiti v boj proti trpljenju in proti njemu, ki zahteva kri nedolžnih. To je Majcnova drzna izpeljava.

Vazil: »Vedno pa so stali še v naših vaseh oni maliki, h katerim smo molili v naših stiskah. /.../ Podrli smo torej malike in si pomagali sami. Pest smo stisnili in jo takorekoč spustili, težko in trdo, na mizo: Poskusimo sami« (ZD 5, 254).

Marena duhovniku Martinu: »Ni miru, ni miru v srcu človeškem od rojstva do smrti. Povem ti, ko so naši moški, preden so odkorakali na bojišče, porušili cerkev, strgali prte z oltarjev, strli zlate posode in vtisnili vse podobe, mi je bilo tako pri srcu, da bi bila zakričala od bolečine. /.../ Rekli so, da se bo na drug način pokazalo, ali moramo dalje trpeti, ali bomo rešeni sil in nadlog. K temu Bogu, so trdili, ne bomo več molili, ker nima moči. Izkazalo se je dodobra, da je lesen, da hlepi samo po darovih, po denarju, po žrtvah, stori za nje pa nič. Sami v sebi bomo poiskali moči, so rekli, ker je od drugod ni, in jo bomo preizkusili. Biti ali ne biti – o tem odločamo mi sedaj, so rekli in so šli. /.../ Lepo je bilo, veš, ko so tako čili in svetli odkorakali po vasi, ko so jim bleščale puške in je tako v en korak stopalo jih sto kakor eden sam« (251).

## 3. »Ko da umrl je ljubi bog«

So poizkusi odgovora, zakaj trpijo nedolžni, je boj proti obstoječemu stanju, je celó boj proti samemu Bogu, ki je lahko izraz skrajnega obupa in razočaranja nad njim.

Majcnova najljubša pesnica Else Lasker Schöler piše v pesmi, ki jo je lahko

našel 31. oktobra 1910 v Krausovem glasilu *Die Fackel* (Boršnik 1967b, 435).

Es ist ein Weinen in der Welt,  
Also ob der liebe Gott gestorben Wär,  
Und der bleierne Schatten, der niederfällt,  
Lastet grabesschwer.<sup>3</sup>

Zdi se, da trpljenje nedolžnih razglaša odsotnost Boga, ali še huje, brezbriznost njegove vsemogočnosti. Zanikanje Boga je ena od možnih človekovih reakcij (morda najbolj upravičena) ob dejstvu nedolžno trpečih. Berdjajev piše: »Mnogim se zdi, da obstoj nedolžnega trpljenja zanikuje obstoj Boga, obstoj Božje Previdnosti« (2000, 144). To je eden od argumentov ateizma, morda tudi najmočnejši.<sup>4</sup> »Svet je poln Jobov, če ne velikih, pa majhnih. In mi nočemo razumeti njihovega trpljenja, ampak o njem sodimo tako kot Jobovi tolažniki« (142).

Človek se lahko upre bogu brezbriznežu, celó bogu krvoločnežu, vendar s tem dejstva trpljenja ne preмага:

Martin: *Toda naj se vrnejo in jih boš lahko videla, ali so še čili in svetli in ali še stopajo v enak korak – skozi blato in noč s krvavimi glavami, z odsekanimi rokami, na berglah se trumoma vračajo (ZD 5, 251).*

Vazil: *Tako tiho ni bilo tisoč ljudi še nikdar, kakor je oni tam zunaj na cesti. A brozga, ki brizga v obleko, vihar, ki razganja plašče, neizmerna puščoba ravnine, nočnega neba, pogorišč in v blato vgreznjenih cest govori: Premagani... težko je človeku, ostati zravan tak čas (252).*

Martin: *Boj, v katerem teče kri, ni pravi boj, ni moj boj. /.../ si na krivi poti. /.../ Z lahkoto dosežem to, kar ti s krajo in požigom in z vsem, z do kraja napetimi silami ne moreš (253).*

Trpljenje bo še vedno ostajalo in vznemirjalo v čutenju, da ga ne bi smelo biti, da je neopravičljivo. To je neizpodbitno dejstvo našega bivanja, ob katerem bo potrebno poiskati drugačno rešitev ali osmislitev trpljenja.

Majcen preizkusi tudi tezo kapitulacije. Človek naj se skuša sprijazniti s trpljenjem: »Sprejmi bolečino in se z njo sprijazni, takšno je pač življenje« (ZD 5, 254).

Oče hčerki: »Poskusili smo, ali ne moremo, ljudje, kateri smo. Poizkušamo, slišiš, poizkušamo, v tem tiči vse dejanje in nehanje človeško. In jaz, tvoj oče, tudi nisem več nego človek... Glej, vdaj se v usodo. Nespremenljiva je, kakor se je pokazalo. Mora biti tako, kakor je, ni je slajše zavesti od te. Ko se nekako strneš z njo, ne upaš več nikamor, nočeš nobene spremembe več, ti bo naenkrat lahko. Živi se, 'ker je živeti treba...'« (254).

<sup>3</sup> Po svetu se oglašja jok,  
ko da umrl je ljubi Bog,  
in senca svinčena, ki spušča se,  
tišči ko grob na vse.

<sup>4</sup> Pojav zla v svetu je dvoj: temna zla volja tistih, ki pribijajo na križ, in nedolžno trpljenje križanih. Zlo je tako povzročanje kot utrepanje nepravčnosti, krivice in trpljenja. V tem je neizmerna težava slehernega poskusa, da bi kakorkoli doumeli delovanje Božje previdnosti v svetu. Racionalistično pojmovanje Božje previdnosti neogibno pripelje do zanikanja zla, tj. navsezadnje do gledišča Jobovih tolažnikov. Racionalna teodiceja kot na primer Leibnizova vodi k ateističnemu uporu, zanikanju Boga.

## 4. Vprašanje o trpljenju nedolžnih ne prinaša zadovoljivega odgovora

Na vprašanje o trpljenju nedolžnih ostajamo brez odgovora, o katerem bi bili prepričani, da je pravilen. Niti duhovnik Martin ne daje odgovora besede (v njem je odgovor dejanja): »Moji ljubi ljudje, jaz sem le človek, ki misli s tistimi možgani kot vi. Težko je, težko najti v labirintu vprašanj in dogodkov, ki so uganka, kak drug odgovor kakor tistega, ki ga najde vsak človek, če misli. /.../ Težko je govoriti o vojski, ko se razvaline še kade, ko še trepeče zemlja od pohoda tisočglavih čet, ko še ni suha kri, ki je tekla na zemljo. A to vse je le veliko zlo, ki ga je Bog poslal, da bi ga spoznali. V lepoti in bogastvu, v blagodati polj in rodovitnosti živali domače ga nismo hoteli spoznati. To je, vere hoče, zakaj brez vere ni življenja in ni odrešitve. Ali je vojska le kazen ali tudi sredstvo ... to razsodi sama« (ZD 5, 248).

Majcen je še vedno nemočno ujet v teološka razmišljanja svojega časa, čeprav jih že leta 1915, ko je nastala ta drama, preizkuša in prerašča. Rešitev išče v koraku vere.

Kasneje, leta 1944, v drami *Matere* opisuje mater Lebarko, ki ji je umrl sin. Ta dogodek je ni uperil v boj proti Bogu. V njej se je zgodil preobrat, korak vere, globlje dojetje: ne meni se več toliko za zemeljsko, ampak se posveča romanjem, pogloblja življenje ... »Skozi desne duri Lebarka. Brez rute je in v opraznji črnini od vratu do gležnjev. Vsaj za deset let se zdi mlajša. Žalost ji je zožila sence, usločila vrat, povišala postavo in dala koraku mir in dostojanstvo« (ZD 7, 281). Lebarkini telesni odzivi kažejo na notranje dogajanje: zožila sence – zožila misel, usločila vrat – pokazala skromnost, a v dostojanstvu, a povišala postavo.

## 5. Odreševanje niča kot versko dejanje

Kermauner zelo dobro ugotavlja, da je Majcen odprtljiv nihilizmu »/.../ z ničimer ga že v naprej ne zanika. /.../ Dopušča mu, da izgovarja vse svoje najstrašnejše besede, razdira vero, kjer le more, da se skaže v svoji tosvetni moči do kraja. Obenem pa mu postavlja enakovredno nasproti vero v razodetega Boga, v božjo milost,« kot zapiše Schmidt (1999, 192).

Trpljenja ni mogoče razumeti, človekovo razmišljanje o njem ne daje zadovoljivih odgovorov. Edina rešitev je korak vere, ki je osebna in je odrešujoča v odnosu do (d)Drugega. Vera se ne uresničuje v množici, pač pa v posamezniku. Martin Vazilu: »Če hočeš, ti ozdravim otroka. Zato pa morava biti čisto sama. Resnično. Čisto sama« (ZD 5, 255).

In potem bolni deklici: »Bog, o katerem sem ti pravil poprej, je blizu. Je povsod, v vsaki celici tvojega telesa. Spal je v njem, ker ga niso poznali. Hoče oživeti, hoče vzvvesti v krvi, hoče se skroziti v udih, hoče se gibati, gibati, dvigniti ... vstati ... Sledi mojim revnim besedam, idi s svojim Bogom skozi vse celice svojega telesa, poškopri jih, oživi jih, idi dalje, škropi jih z njim, drami jih z njim, ker on je vesoljno sredstvo« (255).

Beta: Ni se mogoče odkupiti drugače nego z vero, z veliko vero v božje neskončno usmiljenje z nami in moč njegove odrešitve na križu ...

Marena: *Ti torej ne veruješ?*

Beta: *Verujem, pa ne v rešilno moč vojske, temveč v rešno moč in veliko silo vere, žive vere, ki jo nosi malokdo v srcu (245).*

Ne zunanja moč, ki se slejkoprej izkaže za nemočno, jalovo, pač pa moč, ki se prebujata v osebni »majhnosti«. »Vsak človek nosi zdravje v sebi, če ga ni, napuhnen, pahnil od sebe« (250), trdi duhovnik Martin.

Iz navedenega so razvidni Majcnovi izjemni naporji v iskanju svetle točke razmišljanja o trpljenju nedolžnih in odreševanju niča. Majcen pri tem preraste katoliški nauk o opravičenju po delih postave. Rešuje vera, Bog po verujočem, ne pa zunanja moč in ne zunanja prizadevanja:

Martin: *Kdo je to?*

Beta: *To je Kazimira, ubožica. Ne hodi, kar je na svetu. Oče se bije za njeno zdravje.*

Martin: *To je premalo.*

Beta: *V očeta veruje, da ji prinese ljubo zdravje s svojim bojem.*

Martin: *V očeta veruje, to je premalo (249).*

Taras Kermauner ugotavlja, da Majcen v svoji dramatiki izraža kritično distanco tudi do civilizma, ne le do militarizma. Civilna družba ima ambicijo, da bi se mogla – kot struktura – ogniti tragediji; goji slepilo, da bo preprečila nasilje, vojne, slepila, ker bo z umom in dialogom odstranila fanatizem, ozkost, nekritičnost, vojaškost, naivnost, krivice, brezpravnost, neenakost, nezakonitost. A se moti. Moti se, ker padajo civilisti – pristaši civilne družbe kot odrešilne ideje – v novo milenaristično in utopistično zmoto: predpostavljajo, da se lahko ljudje odrešimo sami. Ta iluzija ni manjša od militarističnih. Čeprav ne oznanja vojne in nasilja, čeprav uči strpnost in solidarnost, karitativnost in nrvnost, je vse to daleč premalo. Ker tak civilizem ne prinaša božjega kot absolutnega, kot osebnega in razodetega, ostane brez onkrajnega temelja in smisla; kot zgolj imanentističen pa se prej kot slej nujno izprazni v nihilizem:<sup>5</sup> v črno tragično spoznanje, da je človek usodno podvržen trpljenju (1992b, 243).

Tako govori Majcen po Martinu:

Vera in vera ni isto. Vsak človek v nekaj veruje, če ne v Boga in njegovo moč, pa v svojo moč in svoje bogastvo. In tudi živa vera, če ni prava, ne pomaga nič ...

<sup>5</sup> Martin Heidegger (1971, 304–5) zapiše: »Epoha skritosti biti v neskončnosti bivajočega kot volje do volje je doba dovršene revnosti in siromaštva bivajočega kot takega. Ta doba pa šele začenja urejati gospodstvo nebistva nihilizma v njegovo dovršenost. Zgodovinski potek te dobe je videti, kot da je človek – svoboden za svojo človeškost – svobodno prevzel red sveta v svojo zmožnost in razpolaganje. Zdi se, kot da je najdeno tisto pravo. To je treba samo še pravilno urediti in tako vzpostaviti gospodstvo pravičnosti kot najvišjega reprezentanta volje do volje. Bistveno zgodovinsko bistvo revnosti in siromaštva te dobe temelji v nujni brez-nujnosti. /.../ Grozljivost nuje brez-nujnosti se sicer zapira in širi svoje napačno raztolmačeno vladanje v opuščanju same biti. Toda grozljivost te nuje prihaja iz enostavnega, ki molči kot molk izostajanja biti. /.../ Slišimo samo še besede, katerih samozvani prazni zvok je prav nadležen.«

Marena: *In me in naši ubogi otroci? Ali ni ljubezen, s katero negujemo matere svoje otroke ali ni trpljenje, s katerim čujemo ob bolniških posteljah, Bogu ljubo? In ali ni sklep očeta, ki ljubi otroka, da hoče tvegati življenje za njegovo zdravje, ali ni ta sklep kakor naravnost od Boga vdihnjen?*

Martin: *Vse te same na sebi lepe čednosti mater in očetov zatemne, brž ko niso v obrazu božjem. V senci leže, stran od svetlobe žarka božjega, zato je za njih bitje vseeno, ali so ali niso ... V svetlobi božji niso, v svetlobi njegove milosti niso, zato so temne in nične, čeprav je dejanje dejanju enako. Vsaka čednost mora imeti žarišče, v katerem se spenjajo njeni stoteri žarki. Če tega središča ni, če je čednost zgrešila ta cilj, deluje v prazno, se žrtvuje v nič, usiha v pesek...*

*Če ne veruješ, si pogubljena...*

*Če ne veruješ, živiš, trpiš, čakaš zaman.*

Marena: *Ti si krut.*

Martin: *Krut, a dober. Če ne veruješ, ne živiš (ZD 5, 248–9).*

Martin bolni deklici Kazimiri: *»Tvoj oče je storil dobro, ko se je napotil v vojsko, da bi te rešil. A ni storil pravega. Zmotil se je, kakor smo zmotni vsi, kar nas je pod nebom ... Ti si bolna. Celice tvojega telesa so bolne, se razkrajajo in zamirajo. Zato ne moreš hoditi. A celice ne živijo iz sebe, življenje, ki jim je dano in jim je vzeto, jim je vdihnjeno. A ne poznaš povesti o Adamu, prvem človeku, ki je ležal mrtev in testen na zemlji, preden mu je Bog vdahnil dušo? Duša, to je življenje, in duša je od Boga. Vsaka celica in vse skupaj ima dušo, dokler jim je Bog ne vzame« (250).*

Opis prostora v tretjem dejanju *Mater* (»Hiša v Lebarjevem domu. /.../ Močno viden je križ, ki se spenja malone od slonil pa vse do stropa, poševno povešen v kot ...«) z Majcnovim poudarkom nakazuje božji vstop »v kot« – v skrajne situacije trpečih. Sedaj Bog po svobodni avtonomni posamezni osebi vstopa v posamezne nične točke »mrtve celice« in jih odrešuje – ozdravlja. V tem najde Majcen »odgovor« na vprašanje trpljenja. »Bog prihaja človeku naproti le s tem, da mu podeljuje vero v odreševanje ničča« (Kermauner 1997b, 36) in mu »nalaga« sodelovanje z Njim v prav istem poslanstvu.

Iz tega sledi Majcnovo izjemno zanimanje za osebo vere, ki ni podružbljena, ampak je svobodna, avtonomna in zato sposobna odnosa z Drugim – Drugačnim (neulovljivim v spoznanje), ki po njej odrešuje v trpljenju neodrešeno. V drami *Čudež* je to duhovnik Martin, po njem »vstopi: Kraljestvo božje med vas!« (ZD 5, 247).

## 6. Majcen odkrije svetnike – mistike

Taras Kermauner ugotavlja, da je »Majcen postal – v času druge vojne in kasneje – mistik. (Njegova mistika se napoveduje že v *Dedičih*.)« (Schmidt 1990, 115). Ker je bil mistik, je odkril mistike, ki so postali njegovi duhovni spremljevalci, učitelji in prijatelji.

»Iz latinščine, francoščine in španščine sem prevajal za karmel na Selu karmeličanski *Liber Ceremonialis*, nekrolog za s. Marijo, najstarejšo rodno sestro sv. Terezije Lizijejske, in tri knjige sv. Terezije Avilske« (ZD 8 – Pismo Marji Boršnik 18, 172).<sup>6</sup> Majcen je leta 1968 napisal Francetu Koblarju: »Že deset let pasem svoje misli, kolikor jih je še, na drugih pašah: teorija mistike, ascetika, življenjepisi malo znanih sodobnih svetnikov ali kandidatov zanje« (ZD 8 – Pismo Francetu Koblarju 9, 85).

Sodnik: *Oho, svetnik? Po svetnikih segaš?*

Stvarnik: *Da, po svetnikih segam od sinoči, prav po njih. Kar po vrsti sem jih izkopal iz omare. Žal, da so nam sicer tako tuji. Menil bi, da je svetnik pač človek, ki je kot svetnik rojen in mu je naloženo, da to svetništvo neokrnjeno nosi skozi življenje. Takole mimo nas, ki nismo svetniki. A ni tako. Svetništvo je šele to, kar za svetnikom ostane, ko leže na oder: Kravavo priborjeni sad življenja. Pa še tedaj je ta sad kdaj skrit. Prismeje se nam izza listja šele čez sto let... Oh, kako smo minljivi, in kako smešno plešemo krog tistega edinega, kar ne mine» (ZD 7, 121).*

V zadnjem letu življenja je napisal Marji Boršnikovi (25. 5. 1970): »Zadnja leta ne iščem več bogov med leposlovci, temveč med mistiki. Dolga vrsta jih je vse od Janeza od Križa pa do Lucije Kristine, umrle l. 1916. Zlasti sodobniki me zanimajo, seveda so vsi že pokojni, saj za živega se spisi mistikov ne izdajajo. Med njimi so svetle glave, a tudi skrajno preprosti ljudje. Če intelektualci med njimi znajo pisati, preproste duše pa se ne pačijo, temveč pišejo, kakor pač morejo, in če so jih priredili in izdali odlični književniki (npr. Otto Karrer, Romano Guardino in drugi), je čitanje užitek. Na nočni omarici mi leže zapiski neke Marije Simma o njenem občevanju z vernimi dušami, ki jih je izdal njen župnik in ki so v l. 1968–69 doživeli štiri izdaje. Žena ima samo osnovno šolo in piše temu primerno neokretno, a tako prepričljivo in resnici blizu, da se mi zdi, kot da berem velikega umetnika. /.../ Skratka: ustavil sem se ob človeški, ne umetniški govorici, in tu sem jo našel – med pristnimi, preprostimi mistiki« (ZD 8 – Pismo Marji Boršnik 109, 282–3).

Majcna prevzema spontana kreativnost, ki se prebuja v svetu mističnega zanosu. Tudi sam jo izrazi že v drami *Prekop*. V tej drami spregovori po učitelju o Šotarju, Kamilinem očetu, ki ne želi iz blata kot sv. Frančišek: »Takah originalov je malo današnji čas. /.../ Pozna vsako školjko, razgovarja se z raki, kliče ptiče in vabi divjačino, ves dan, vse božje leto. Praprotju, resju, trstju, mahovini in kdo-večemu še je brat. In ni ga strah ne tolmunov ne brezna. In zapiskati zna Šotar. Zapiskaj nam na piščal!« (ZD 5, 207). Šotar zaigra pesem. Pesem je klic barja in Kamila zapeše v njenem ritmu (231).

Šotar ponudi Kamili šopek in ta ga sprejme (ZD 5, 207). Kamila potopi obraz v šopek: »Zemljica rodna, moje ljubo barje! Iz teh rož upiraš vame oči, iz tisoč oči me gledaš« (212). Ženska je tista, ki jo barje priteguje in ko vstopa vanj, želi v to zapeljati moškega. Po ženski izvrši moški odrešenjsko poslanstvo z vstopom v nično točko.

<sup>6</sup> Potem dodaja: »Vsi ti rokopisi so v samostanski knjižnici karmelskega reda v Ljubljani pod skrbstvom zadnje priorice m. Doloroze, civilno Vide Franko iz Gorice.«

## 6. 1 Terezija Avilska, Majcnova duhovna učiteljica

Čeprav Goran Schmidt (1990, 216) in Zorko Simčič (2000, 16) datirata začetek Majcnovega prevajanja del Terezije Avilske v leto 1942,<sup>7</sup> pa karmeličanka s. Emanuela Čertalič zatrjuje, da je začel prevajati po sinovi nasilni smrti. Mati Doloroza, takratna priorica karmeličank, je izjavila: »Gospod Stanko Majcen je bil pri nas. Bil je ves potr in se ni mogel umiriti, zaradi nasilne smrti sina. In da ne bi o tem preveč tuhtal in v sebi grebel, sem ga prosila, naj bi prevedel to knjigo, ker je to dobro tudi za njegovo dušo.«<sup>8</sup> Majcen je gotovo že pred tem prebiral življenja drugih mistikov. In mati Doloroza mu je ponudila v prevod gotovo nje-mu najbližjo Terezijo Avilsko.

Ni prevajal Janeza od Križa, pač pa Terezijo Avilsko. Moški – Majcen odkriva po ženski – Tereziji Avilski možnost vstopa v nično točko, točko odrešenja. V drami *Matere* pravi Lebarka: »Bog naj bo sodnik in rajni Andrej – ne vi očetje, ki veste o teh stvareh kolikor Nacev škorenj« (ZD 5, 30). Gre za razsežnosti, moškemu težko doumljive, a dosegljive po ljubezenskem odnosu, vstopu v nično točko po ženski (Tereziji – Elici).

Ženska je vizionarka, ki ima življenjsko intuicijo, in po njej vodi moškega v neznano novo. V *Cesarju Janezu* je to Semiramis, ki govori kralju: »Namesto te gosposčine bo tu stala baraka, ambulatorij za boleznij najrevnejših, tista krčevina tam pa bo preorana za industrijski krompir ...« (ZD 7, 192).

Ženska zvabi, »zapelje« moškega iz ugodja v nično točko. Obnori ga s prvinskim, zemeljskim, izvornim – z maternico.

Kralj: *Ne, ne, Metka, zavajajš me. /.../ Mene zovejo dolžnosti drugam. – Ampak Studenec ali Vrelo, kakor mu pravijo, ali izvira iz dna, prav iz srca zemlje?*

Meta: *Iz skale bruha. Malo smo ga zajeli, da ne okruši maternice ...*

Kralj: *Maternice, Metka? Kaj si rekla! – Na Kamen, na Kamen! (181–2).*

In kje je ta studenec? Kralj »stopi k oknu in pokaže kvišku« (195).

### Poklicana iz globine bolečine

To, kar Majcen zaznava v spisih Terezije Avilske, ga priteguje, ker je enake razsežnosti zaznaval in razbiral v sebi in ni mogel, da jih ne bi izrazil tudi v svojih dramah. V soočenju s spisi Terezije Avilske zazna pot v »maternico« – ne najde maternice, pač pa po njej kot ženski zazna pot v maternico. Neodgovorljivo ostaja vprašanje, koliko je Majcen analitično doumel, kar je prebiral v zapisih mističnih izkustev Terezije Avilske in kar je v dramah izražal. Prebira jih vedno znova, kar pomeni nenehno poglabljanje v nove razsežnosti, pomeni pot in ne že najden cilj. Tudi njegove drame ostajajo pot, v simbolično-mistični govorici odsevajo zapis mistika, ki zahteva od bralca, da presega ujetost v podružbljeno, svet, ki hoče ustaviti in ukleniti misel v varnost in dokončnost, ki je cilj najdenih spoznanj.

<sup>7</sup> Simčič je zapisal: »Že od leta 1942 naprej je Majcen namreč prevajal dela sv. Terezije Avilske, prebiral življenja drugih "božjih mistikov" – kakor je nekje zapisal – in pa svetnikov.«

<sup>8</sup> S s. Emanuelo Čertalič sem se pogovarjal 8.5.2002 v karmelu Sora.



Terezijino izhodišče je varni svet, ki ga zapusti, ko zazna svojo poklicanost ob Trpečem: »Ko sem nekega dne stopila v molilnico, mi je pogled obvisel na podobi, ki so si jo bili izposodili za neki samostanski praznik in jo postavili tja. Podoba, naslikana s pobožno roko, je predstavljala Kristusa, vsega ranjenega in tako zdelanega, da sem ostrmela, ko sem ga uzrla; živo je bilo izraženo, kaj vse je pretrpel za nas« (Avilska 1974, 66). V varni lagodnosti utečenega samostanskega življenja se sooči s Trpečim. Sooči se celostno, izkustveno. Kristus, inkarniran v konkretno trpečem človeku sveta, jo postavi na preizkušnjo. Lahko bi se odvrnila od Trpečega in usmerila pogled na z zlatom obrobljene samostanske molitvenike (*Ženin na Mlaki* 1981) in po napotkih institucionalno primernih duhovnih voditeljev še naprej gojila pobožnost, ki je »angelska«, in ne takšna, v kakršno smo »od Boga« postavljeni – zemeljska, konkretna, ker so samo v tem našem konkretnem vesolju, konkretni zemlji nične točke, ki so naša priložnost – vstopna mesta odrešenja. Pobeg v utečeno varnost je lažji, vendar je Terezija ženska »goreče ljubezni«, ki jo pritegne v nično točko Trpečega. Prevzame »usodo« Njegove zemeljske poti – preganjanje s strani utečenih podružbljenih institucij, a nepredvidljivo prodiranje v neznane dimenzije odrešenih.

### Korak ljubezni...

»Začela sem z večjim veseljem posvečati več časa Bogu. /.../ Že sem se vrnila k božji ljubezni; po mojem mnenju sem se tudi jasno zavedala, da ga ljubim. Ni sem pa še umela točno, kakor bi bila morala, v čem je prava ljubezen do Boga« (Avilska 1974, 69). Terezijo je pritegnil Trpeči. Zapušča ustaljenost, da stori, kar želi On. Ni vedela, s čim naj mu služi. Presegla je spoznavni korak in prešla k ljubezenskemu – stopila je k bolečini Trpečega. Ne gre za čustvo, pač pa za korak odločitve. »Solze, ki sem jih točila, so se mi zdele ženske in nemočne, ker z njimi nisem dosegla, česar sem si želela« (69). Bog trpi v konkretni bolečini sveta, v konkretno Trpečem. V to bolečino je potrebno vstopiti. »Obotavljamo se in odlašamo povsem predati se Bogu, zato pa tudi nismo nikoli dovolj pripravljeni, da bi sprejeli ta dragoceni zaklad; kajti nj. Veličanstvo je voljno, da nam ga prepusti v uživanje samo za visoko ceno« (77).

### ... v temno noč

Ta visoka cena je vstop v temno noč, brezno, blato, bolečino – nično točko, po kateri dosežemo odrešenje. Gre za zapustitev »zemeljskega« v njegovi varnosti, gotovosti, zagotovljenosti. »Na zemlji ni vrednote, s katero bi mogla odkupiti ta zaklad! Če bi pa storili, kar moramo, in bi se od vsake zemeljske stvari odtrgali /.../ bi nam bila ta dobrina dana zanesljivo. /.../ Ker torej ne damo vsega hkrati, tudi zaklada popolne ljubezni ne prejmemo scela« (Avilska 1974, 77–8).

## 6. 2 Mistično-ljubezenski vstop v temno noč

Nikolaj Berdjajev v svojem delu *Duh in resničnost* razmišlja: »Racionalizacija družbenega življenja ne rešuje niti enega duhovnega vprašanja, duhovno življenje ne sodi v domeno racionalizacije, ki ga zgolj pohablja. Poskusi racionaliziranja in urejanja duhovnega življenja samo zastrujejo tragični spopad med osebo in družbo. Vprašanje trpljenja in zla ni samo družbeno vprašanje, čeprav ima tudi družbeno stran. Vprašanje trpljenja in zla je duhovno vprašanje, vpra-

šanje duhovnega življenja. Človek ne bo srečnejši, ko bo bolje uredil svoje življenje, njegovo trpljenje se bo samo še izostrilo in povečalo. Sreče ne moremo organizirati. Dokler bo obstajal svet, blaženost ni mogoča. Mistiki vseh časov so se srečevali s tem vprašanjem v njegovi večni globini« (2000, 170).

»Mistika je preseganje ustvarjenega sveta«<sup>9</sup> (Berdjajev 2000, 174–5). »Jezik mistike je paradoksen, to ni pojmovni jezik, to ni mišljenje, ki je podrejeno zakonu istovetnosti. Teološki jezik pa hoče vselej biti tako racionaliziran, da ne bi dopuščal protislovij. Zato je mistiko tako težko izraziti v jeziku teologije in abstraktne metafizike, pri tem vselej pride do popačenja« (175). »Vsaka mistika<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Nikolaj Berdjajev v nadaljevanju pojasnjuje, da ta bitnostna opredelitev »velja za vse mistike. Vendar se iz ustvarjenega sveta v božansko življenje ne dviga naravni človek kot duševno telesno bitje, ampak duhovni človek po duhovnem načelu, ki je v človeku. V tem smislu je Bog človeku bliže od njega samega in globlje v njem kakor on sam. Duhovnost razkriva božansko v človeku, vendar se to božansko kaže tudi kot globoko človeško. S tem je povezan temeljni red razmerja med človeškim in božanskim. Vendar mistiko kot čisto duhovnost lahko skazijo človekova duševna in telesna stanja. Od tod njena potemnelost.«

<sup>10</sup> Nikolaj Berdjajev omejuje svojo razlago na krščansko mistiko, ob tem pa pojasni, da ima mistika vseh časov, vseh dežel in vseh religij svoje »rodovne poteze«. Po teh potezah prepoznamo rod mistikov. Med seboj si kličejo iz različnih svetov. Med mistiki različnih religij je več podobnosti kot med samimi religijami. Globina duhovnosti lahko razkrije večjo občestvenost kot objektivizacija religioznih oblik. Kljub temu pa obstajajo razlike med oblikami mistike, zlasti med krščansko in nekrščansko mistiko. Nekrščanska in predkrščanska mistika imata dve nasprotujoči si praobliki, ki se ponavljata tudi v krščanskem obdobju.

Ena od teh oblik je indijska mistika istovetnosti, popolna osvobojenost od množvenega sveta, potopitev v brahmana. Ta oblika mistike želi biti mistika čiste duhovnosti. To je akozmična mistika. Brahman in atman, božanstvo in duša, sta istovetna. Odkritje atmana je tudi odkritje brahmana. V tej obliki mistike je Bog nadbitnostna nebit. To je dosledna apofatična mistika, mistika osvobojenosti in odvrtnosti od vsakega konkretnega bitja, od kozmične in človeške množvenosti. Rešitev iz zla in trpljenja, ki ju poraja množstveni čutni svet, dosegamo z nevezanostjo, s potapljanjem v abstraktno, nekonkretno Enost. To je hladna mistika, ki ne pozna ljubezni. Ta odsotnost ljubezni pa je povezana s tem, da ta oblika mistike ne pozna osebe; ne rešuje osebe, ampak rešuje pred osebo. Tat tvam asi – to (namreč absolutno, brahman) si ti (sam kot atman). Ta upanišadski izrek mistike istovetnosti ne pomeni ljubezni, izhoda iz sebe k drugemu – odnos ljubezni osebe do osebe, ki je istoveten s temeljem v meni, tj. preseganje osebne biti. Ljubezen pa ne predpostavlja istovetnosti, ampak različnost, predpostavlja drugost.

Ne glede na vso razliko med grškim in indijskim svetom sodi Plotinova mistika k tej obliki. Tudi to je mistika Enega, ki jo dosežemo z osvoboditvijo, odvrtnitvijo od množvenega sveta. Ni skrivnosti osebe, to pa pomeni, da tudi ni skrivnosti ljubezni. V platonizmu in novoplatonizmu je eros usmerjen k Dobremu, k najvišji Dobrini, k Lepoti, in ne h konkretnemu bitju, k osebi. Kot v indijski mistiki je Eno nadbitnost, pot k njemu je apofatična. Naša duša je božanska po svojem temelju, duhu. Dejanje mističnega motrenja je istovetno s predmetom motrenja, umevanje z umevanju dostopnim. To je mistični monizem, ni dvojeva, ampak samo eno. Duhovna pot je pot od zapletenega, množvenega, k enostavnemu, enemu. Bit je istovetna z umom.

V mistiki indijskega in platonikega kova je vse nasprotno dialoškem, medsebojnemu, dramatičnemu odnosu med človekom in Bogom, kot se razodeva v Bibliji. Duhovno je razumljeno kot nasprotje osebne, torej kot izključujoča ljubezen, svoboda človeka v odnosu do Boga. Mistična pot je pot gnoze in ne erosa. Eros je namreč razumljen kot nasledek pomanjkanja, potrebe po dopolnitvi in ne kot podarjajoče se preobilje.

Prvine tega mističnega kova je mogoče najti znotraj krščanskega sveta, v krščanskem novoplatonizmu, pri Eckhartu, v kvientizmu. Obstaja pa tudi nekrščanska mistika nasprotnega kova, ki pa je prav tako nasprotna osebne odnosu med človekom in Bogom. Ta nasprotna oblika nekrščanske mistike ima kozmični značaj. To je nekakšna večna oblika. Človek se spaja s kozmično praprvinostjo in se v njej osvobaja utesnjujočih meja individualne biti, bolečine, ki jo povzroča bivanje osebe na tem svetu. To je orgiastična kozmična mistika, ki zedinja razdeljeno, omejeno, odvisno človeško bitje z dušo kozmosa, ljudstva, zemlje, s spolno prvinsko-

premošča presežno brezno med Bogom in človekom« (175). Ni več besed, tu je odnos, stik, dotik, ljubezensko zlitje. Sv. Dionizij pravi: »Boga lahko dosežemo in zadržimo z ljubeznijo, nikoli z mislijo.« »Mistični jezik je jezik ljubezni, in ne jezik pojmov,« zatrjuje Berdjajev. »Bog je Ljubeči, ki ne more in ne želi bivati brez ljubljenega. Mistiki so pogosto govorili, da sta Bog in človek sovisna, da sta sovisna Stvarnik in stvaritev. Če ni človeka, tedaj tudi ni Boga. Bog se rojeva, ko se rojeva človek. To je najgloblja resnica duhovnega izkustva, resnica, ki se razodeva v svobodi duha« (178).

Po mnenju sv. Janeza od Križa, duhovnega učenca sv. Terezije Avilske, ki mu je kot Majcnu pomagala v mistične razsežnosti bivajočega, se bližamo Bogu prav s tem, da nas poziva, naj opustimo molitev in pobožnost, ki nam zadoščata kar sama po sebi, in naj stopimo v noč motrenja iz ljubezni do Boga samega. Berdjajev govori o treh pogojih, znamenjih mistike: o osebi, svobodi in ljubezni (2000, 196).

Gre torej za svobodni odnos ljubezni do d(D)rugega, v kateri zapuščamo varen položaj poznanega, obvladovanega. Moramo skozi temno noč, da se prebudimo v odrešenem. Odrešenikovo pot popolne zapuščenosti na križu, njegov zgled in zapuščeno sled je Majcen izrazil najpretrsljiveje v polkovnikovi

---

stjo, ki prekipeva onkraj individualnih meja in se razliva po vsem polju življenja. To je vitalistična mistika, ki je bolj duševno telesna kakor duhovna.

Grška dionizičnost, ki sicer ni grškega porekla, je praoblika take kozmične orgiastične mistike. V dionizičnih orgijah človek izginja, oseba se raztaplja. Dionizična mistika nima bogočloveškega, ampak bogozverski značaj, človek se izgublja v božanski živalskosti. Dionizična prvinskost je večna, to je prvinski temelj sveta in človeka, z njo je povezana tragedija človeške strasti. V dionizičnosti vselej občutimo tesnobno hrepenenje po zlitju in edinosti, koprnjenje po izhodu iz razdeljenega bivanja.

In še vprašanje kvientizma v mistiki. Katolicizem vidi kvientizem pri Lutru, če je zanikoval človeško svobodo v odnosu do božje milosti. Kadar človeška narava doseže stanje popolne trpnosti, tedaj vanjo pronicata božanska narava in deluje samo ona. Človeško mora prenehati delovati, da bi začelo delovati samo božansko.

Nekaj podobnega je bilo navzoče tudi v vzhodni askezi. Ni vzajemnega delovanja Boga in človeka. Pri mistični trpnosti človeka bo nujno prišlo do delovanja Boga. Človeška narava je slaba, kadar je notranje dejavna, kadar pa je notranje nedejavna, se spreminja v dobro naravo, ker jo nadomesti delovanje božanske narave. V isto smer bi lahko postavili tudi nauk L. Tolstaja o nenasprotovanju zlu z nasiljem: vse zlo izvira iz človekovega dejavnega nasprotovanja in nasilja; pri nenasprotovanju in nedejavnosti zlo izgine, ker deluje sam Bog, božanska narava. Taka oblika duhovnosti seveda zanikuje prvino človekove svobode, njegove svobodne ustvarjalne dejavnosti.

Nasproti tej kvientistični duhovnosti moramo postaviti bogočloveško duhovnost, tj. priznavanje človekove ustvarjalne dejavnosti. Odnos med človekovo svobodo in božjo milostjo, med človekovim in božjim duhom. Tega odnosa ne moremo pojmiti, ker je onkraj izraznih kategorij. Duhovno, mistično življenje je dvoedino, je srečanje, dialog, vzajemno delovanje, dejavnost enega in drugega; je bogočloveško. V globini duha se ne rojeva samo Bog v človeku, ampak tudi človek v Bogu, ne govori samo Bog, ampak tudi človek, ki mu odgovarja. Človek hrepeni po Bogu, vendar tudi Bog hrepeni po človeku, Bog potrebuje človeka.

Krščanska mistika je enega rodovnega kova, vendar obstajajo vidne razlike med vzhodno in zahodno krščansko mistiko. Vzhodna krščanska mistika je vsekakor veliko bolj prežeta z novoplatonizmom kakor zahodna krščanska mistika. Vse se giblje od zgoraj navzdol. Med Stvarnikom in ustvarjenim bitjem ni takega prepada kot na katoliškem in protestantskem Zahodu, ni tako zelo antropološka, manj obravnava zapleteno človekovo pot, ne motri človeškosti, marveč božanskost Jezusa Kristusa. Zato Vzhod skoraj ne pozna izpovedi, dnevnikov, avtobiografij, v katerih opisujejo mistiki svojo duhovno pot. Vzhodu je tuja čista čustvena mistika. Pravoslavni bogoslovje pogosto obtožuje katoliško mistiko erotizma. Bizantinska mistika je mistika tihote, notranjega miru in molka, medtem ko je srčna mistika težko spokojna (Berdjajev 2000, 199–215).

ženi, v drami *Dediči nebeškega kraljestva*: »Slišiš, da me kliče ... Tja, za tistim glasom ... Tu, po teh sledih ... Moram dalje. Strašna je zunaj noč, v čevlji se mi je trn zadr. /.../ Ali so to stopinje zame? Pripovedujejo, da so stopinje po mestu, ki jih nihče ne pozna. Sladko dehte in kakor mesečina trepečejo ... Lej ... Lej ...« (ZD 5, 139). V svetopisemski podobi *Pot na Oljsko goro* Majcen izpoveduje: »Jezus se je spotaknil in je z razširjenimi rokami priletel med črno trnje, ki je štrlelo iz mraka. Slastno se mu je zarilo v meso. Oče nebeški, srdiš se... Srce si mi pribil na veliko ljubezen, in zdaj me mečeš med trnje« (ZD 3, 162).

Ne gre za žrtvovanje, gre za ljubezenski vstop, zato je uporabljen izraz slastno. Slastno je lahko to, kar je ljubezensko strastno speljevano v nično točko. V drami *Ženin na Mlaki* Marjeta osvetljuje svojo odločitev za vstop v samostan:

Mica: *Žrtvuješ se nekako ...*

Marjeta: *Ne, stokrat ne. Nočem, da me imate za žrtev. Kakšna žrtev? Je li nevesta žrtev, če ljubemu reče: da? (Dialogi 1981, 913).*

V nadaljevanju Majcen oriše moč in vznesenost ljubezenske odločitve: »Kakor svila šume te besede, kakor vino žare ... pijana sem« (914). »Nekdo močnejši me je pritegnil« (914). To pritegovanje je kot poezija iz globočine barja in Kamila zapleše v njenem ritmu (ZD 5, 231).

### **Bog kliče v nične točke za odreševanje nič**

Marjeta v drami *Ženin na Mlaki* razlaga Janezku, ki si želi, da bi bila njegova nevesta, svojo odločitev za odhod v samostan: »Če pojdeš ti, lahko jaz ostanem. Če pa ne pojdeš, moram iti jaz. Nekdo mora iti« (Dialogi 1981, 914). Ženin, Bog nekoga potrebuje. Ker Janezek ni odgovoril, je na vrsti ona; v trenutku, ko je izrekel besede: »Ne bom duhovnik!«, je spoznala, da je na vrsti ona (913). In ko se vrne iz samostana, se poklicanost prenese na Mico. Marjeta ugotovi: »Ti (Mica, dodal K. G.) si se takrat ponudila namesto mene in si bila sprejeta« (931). Mica postane takrat norica. Ustaljeni »zakoni« izgubijo v nični točki svojo zakonitost. Gre za mističen vstop v novo razsežnost bivajočega. Oseba, ki je odgovorila na klic, postane za družbeno nerazumljiva, čudna, nora. Presegla je zakone podružbljenih in postala zanje nerazumljiva.

Svobodna avtonomna posamezna oseba uresničuje pri vstopu v blato odrešenjsko poslanstvo v ljubezenskem odnosu do drugega

To je prikazano takoj na začetku drame *Brez sveče*, ko gre kaplan Sergej pripravit (spovedat) na smrt bolnega Majarja (Majcen, Rokopis 5–6). Župnik se mu za to zahvaljuje in pravi: »Najprej se vam v imenu najinega prijatelja (pokaže na križ, ki velik visi med okni) zahvaljujem za nočno pot. Kolikokrat ste škorenj, zalit z vodo, potegnili iz brozge na tej poti, tolikokrat vas bo ta – (zopet pokaže na križ) poljubil na čelo, kadar boste nekoč pri njem. Saj veste, kako plačuje vsako dobro delo, reševanje duš pa še posebno. Moral bi bil stopiti jaz, župnik, a sem po nedoumnem sklepu njegove svete volje razvalina« (7). Ta del je ohranjen le v rokopisu in je prečrtan. Tudi to besedilo kaže kaplana, ki vstopi v blato in s tem izvrši odrešenjsko poslanstvo in župnika, ki tega več ne zmore. Viktorija, ki nakaže kaplanovo odrešenjsko delo za njeno življenje, reče: »Ne veste, koga imate v tem svojem kaplanu« (17).

## 7. Zaključek

Stanko Majcen je globoko prizadet ob dejstvu, da trpeči obstajajo, vznemirjeno iskal posameznike, ki odrešujejo konkretno bolečino (ne le človeško, tudi bolečino živali ...). Zdravnik v *Dedičih nebeškega kraljestva* je izraz pretresljivosti njegovega doživljanja in strastnosti iskanja tistih/tistega, po katerem bi se odreševanje bolečine ponovno zgodilo. Revolucije (tudi naslov drame, v kateri izrazi sledeče spoznanje) odreševanja niča ne izpeljeta niti institucija niti posameznik, ki ostane samo pri analizi obstoječega stanja (čeprav z izjemno idejo rešitve), pač pa posameznik, ki sicer strastno išče spoznanje (Vanja išče besedo, jo zahteva od očeta, to je Stvarnika), a ga bolj kot beseda pritegne dejanje, konkreten vstop v konkretno nično točko, v kateri doživi kot Kristus sicer smrt, a postane po njej večen – odrešen.

Odrešenje niča se torej zgodi z vstopom svobodne osebe v konkretno bolečino d(D)rugega. Bolečina sveta bo ostajala, lahko se bo v zgodbi posameznega človeka zmanjšala (kot nič odreševala), odrešenje pa se zgodi v tistem, ki vstopa v nično točko in doseže po njej novo odrešenjsko razsežnost. Tu je Majcnov odgovor na vprašanje institucionalnosti Cerkve in v njej duhovnika pri odreševanju niča. Ne le posameznik v vlogi službenega duhovništva, pač pa vsak človek v vlogi »poosebljenega duhovništva« je poklican, pritegovan po d(D)rugem v ničnost posamezne situacije, ki se zanj izkaže kot odrešenjska možnost. Majcen označi to pritegovanje kot ljubezenski odnos. Potreben je korak vere iz varnosti znanega v brezno niča in skozenj v nove razsežnosti odrešenega. Samo svoboden posameznik lahko vstopi v območje niča, v konkretno nično točko d(D)rugega, ki se izkaže kot odrešenjska nujnost.

## Seznam referenc

- Berdjajev, Nikolaj. 1998. *O človekovi zaslužnosti in svobodi*. Celje: Mohorjeva družba.
- . 2000. *Duh in resničnost*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Boršnik, Marja. 1967a. *Študija v prvi knjigi Izbranih del Stanka Majcna (377–409)*. Maribor: Založba Obzorja.
- . 1967b. *Študija v drugi knjigi Izbranih del Stanka Majcna (419–502)*. Maribor: Založba Obzorja.
- Čertalič, Emanuela. 1989. *Karmelski spomin*. Sora: Karmeličanski samostan Sora.
- Debevc, Ivana. 1994. *Mistika vzhodnih cerkva in karmelska mistika*. Ljubljana: Knjižnice.
- Dolinar, France M., Joža Mahnič in Peter Vodopivec, ur. 1993. *Cerkev, kultura in politika 1890 – 1941*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Heidegger, Martin. 1971. *Evropski nihilizem*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Kermauner, Taras. 1992a. *Majcnova dramatika 1*. Ljubljana: Lumi.
- . 1992b. *Majcnova dramatika 2*. Ljubljana: Lumi.
- . 1996. *Rdeči brat – Blagor blata 1*. Ljubljana: Slovenski gledališki muzej.
- . 1997a. *Premagovanje blata – Blato v izviru in izteku 1*. Ljubljana: Slovenski gledališki muzej.
- . 1997b. *Bratovski objem blata – Blagor blata 3*. Ljubljana: Slovenski gledališki muzej.
- Kos, Janko, Ksenja Dolinar in Andrej Blatnik, Andrej, ur. 1996. *Slovenska književnost*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Kralj, Lado. 1998. *Teorija drame, Literarni leksikon*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Majcen, Stanko. 1994–2001. *Zbrano delo Stanka Majcna [ZD]*. 8 zv. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

- . *Apokalipsa*. ZD. Zv. 5:165–180.
- . *Alenčica, kraljica ogrska* [drama]. ZD. Zv. 5: 261–274.
- . *Bogar Meho in Marija* [drama]. Celje, Nova Mladika 1771/10, 11, 12.
- . *Brez sveče* [drama]. Rokopis.
- . *Cesar Janez* [drama]. ZD. Zv. 7:129–204.
- . *Čudež* [drama]. ZD. Zv. 5:243–260.
- . *Dediči nebeškega kraljestva* [drama]. ZD. Zv. 5:113–164.
- . *Dve tašči* [drama]. ZD. Zv. 7:205–226.
- . *Izkušnjave* [drama]. ZD. Zv. 5:275–281.
- . *Kasija* [drama]. ZD. Zv. 5:5–62.
- . *Knjigovodja Hostnik* [drama]. ZD. Zv. 5:81–96.
- . *Matere* [drama]. ZD. Zv. 7:5–54.
- . *Prekop* [drama]. ZD. Zv. 5, 181–242.
- . *Profesor Gradnik* [drama]. ZD. Zv. 5:63–80.
- . *Revolucija* [drama]. ZD. Zv. 7:55–128.
- . *Zamorka* [drama]. ZD. Zv. 5:97–113.
- . *Ženin na Mlaki* [drama]. Dialogi 1981/12, 909–931.
- . *Detinstvo* [črtica]. ZD. Zv. 2:149–206.
- . *Deževje* [črtica]. ZD. Zv. 3:45–59.
- . *Klic* [črtica]. ZD. Zv. 3:29–33.
- . *Kvartir št. 8* [črtica]. ZD. Zv. 2:129–134.
- . *Ljudje* [črtica]. ZD. Zv. 3:60–68.
- . *Mati svojih sinov* [črtica]. ZD. Zv. 3:83–87.
- . *Nevernik* [črtica]. ZD. Zv. 2:119–124.
- . *Noč* [črtica]. ZD. Zv. 3:202–206.
- . *Pot na Oljsko goro* [črtica]. ZD. Zv. 3:159–163.
- . *Pevske vaje in še kaj* [črtica]. ZD. Zv. 3:69–82.
- . *V točilnici* [črtica]. ZD. Zv. 3:21–25.
- . *Trenutek življenja – zapisek zasutega rudarja* [črtica]. ZD. Zv. 2:107–112.
- . *V zakopih* [črtica]. ZD. Zv. 3:178–201.
- Schmidt, Goran. 1990. *Majcnov zbornik*. Maribor: Založba Obzorja.
- . 1997. *Opombe k peti knjigi v Zbranih delih Stanka Majcna (285–521)*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- . 1999a. *Opombe k šesti knjigi v Zbranih delih Stanka Majcna (185–276)*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- . 1999b. *Opombe k sedmi knjigi v Zbranih delih Stanka Majcna (241–388)*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Simčič, Zorko. 2000. *Srečanja z Majcnom: Buenos Aires – Maribor: 1961–1970*. Ljubljana: Nova revija.
- Terezija Avilska. 1974. *Življenje svete Terzije Jezusove*. Celje: Mohorjeva družba.

## Osemdesetletnica Države mesto Vatikan (SCV)

V spomin na 80-letnico podpisa Lateranskih sporazumov (11. februar 1929) je bilo v Rimu pripravljenih kar nekaj prireditvev in slovesnih trenutkov. Sporazumi so pripomogli k rojstvu Države mesta Vatikan (SCV – Stato della Città del Vaticano) in papežu zagotovili temeljne pogoje uresničevanja njegovega univerzalnega poslanstva. K prireditvam je bil pritegnjen celotni vatikanski vrh, specializirane ustanove Svetega sedeža in številni sodelavci, tudi sicer vključeni v poslovanje njegovih ustanov. Koordinator vseh dejavnosti je bil governorat Države mesta Vatikan in njegov predsednik kard. Giovanni Lajolo. Ker se je trajen pomen dogodka, katerega protagonista sta bila papež Pij XI. (cerkev je vodil od leta 1922 do 1939) in predsednik italijanske vlade Benito Mussolini, že zapisal v zgodovino Cerkve, mu velja nameniti nekaj pozornosti. V Vatikanu so ga obeležili med drugim s tremi dogodki.

1. V delu Berninijevih arkad (Braccio di Carlo Magno) so 11. februarja 2009 odprli razstavo z naslovom »1929–2009. Osemdeset let Države mesta Vatikan«. Za njeno postavitvev je bila ustanovljena znanstvena komisija, ki jo je vodil mons. Renato Boccardo, tajnik governorata, med člane pa so poleg sodelavcev istega urada, zaposlenih v vatikanskem tajnem arhivu, v Apostolski knjižnici in v muzeju, povabili vrsto uglednih italijanskih zgodovinarjev. Razstava je razdeljena na pet oddelkov. Prvi predstavlja Vatikan pred letom 1929 v različnih obdobjih in pod različnimi vidiki, od časov pred iznajdbo tiska do tiskanih načrtov ter raznih upodobitev. Drugi oddelek je namenjen papežu Piju XI., Achilleju Rattiju, ki se je zavzel za sklenitev sporazumov in je postal velik graditelj pravnih in arhitektonskih struktur nove države, čeprav se je njegov vpliv v svetu kulture že poznal v času, ko je bil prefekt Ambrozijanske knjižnice v Milanu in nato Apostolske knjižnice v Vatikanu. Samim lateranskim sporazumom je namenjen tretji del razstave. Govori o sporazumu in konkordatu, ki sta bila podpisana dne 11. februarja 1929 v Lateranski apostolski palači (za Sveti sedež je bil podpisnik kard. Pietro Gasparri, državni tajnik). Dokumenta sta tokrat prvič predstavljena javnosti. Četrty oddelek kaže gradnjo nove države, to je predvsem načrte in njihovo realizacijo za nova poslopja. Peti oddelek pa je posvečen papežem, ki so sledili Piju XI. in so vsak na svoj način dali pečat nove resničnosti.

Razstava je bila odprta do začetka maja 2009, trajno sled pa ohranja v obsežnem in bogatem katalogu, ki je vse prej kot le vodnik po razstavi. Katalog ima isti naslov kot razstava, obsega prek 450 strani; izdala ga je Apostolska knjižnica (glavna urednica je Barbara Jatta, ravnateljica kabineta tiskovin v vatikanski knjižnici).<sup>1</sup> Poleg sodelavcev pri pripravi razstave so s prispevki v katalogu sodelovali še nekateri drugi, ki so osvetlili posamezne vidike nove vatikanske dr-

<sup>1</sup> Barbara Jatta, ur. 2009. *1929-2009. Ottanta anni dello Stato della Città del Vaticano*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana. 455 strani.

žave in njenega mesta tako v Rimu kot v očeh krščanskega sveta. Besedila nas seznanijo s pravnim položajem novonastale države in z njenimi zgodovinskimi koreninami. Orisani so protagonisti sporazumov, med katerimi je poleg Pija XI. in kardinala Gasparrija imel pomembno mesto brat kardinala Eugenia Pacellija odvetnik Francesco Pacelli. Pozornost je namenjena tudi današnjim dejavnostim za vatikanskimi zidovi, od muzejev, železnice, dnevnika *Osservatore Romano*, pošte in denarnega zavoda, tiskarne, vojaških in policijskih enot, do vatikanskih vrtov, letne rezidence v Castel Gandolfu, urejanju *Vie della Conciliazione* in arhitekturnim posegom na drugih krajih. Zgodovinsko vrednost katalogu dajejo številne ilustracije tako dogodkov, osebnosti, poslopij, načrtov in raznih kart kot dokumentov, ki so nastajali ob različnih priložnostih.

2. Druga pomembna iniciativa je bilo mednarodno znanstveno srečanje, pripravljeno v dneh od 12. do 14. februarja na različnih krajih v Rimu. Zborovanje je bilo pripravljeno pod naslovom »*Majhno ozemlje za veliko poslanstvo*«. Prvi del je potekal v Dvorani sprave Lateranske palače, kjer so bili 11. februarja 1929 podpisani Lateranski sporazumi, prvi med temi Dogovor, drugi del pa v dvorani škofovske sinode. Srečanje uglednih strokovnjakov je odprl državni tajnik kard. Tarcisio Bertone, za zaključek pa je bila pripravljena okrogla miza, ki jo je vodil kard. Jean-Louis Tauran, predsednik Papeškega sveta za medverski dialog. Obletnica države »je pravi trenutek, da se spomnimo njenega visokega cilja in dejavnosti, da ocenimo, kako so bili ti cilji uresničeni v teku preteklih osmih desetletjih, in da poskušamo dojeti prihodnje oblike njenega delovanja,« je v pozdravnem govoru dejal kard. Bertone. Posebej je spomnil na delo, ki ga je opravil papež Pij XI., »pravi ustvarjalec in ustanovitelj Države mesta Vatikan«, kot ga je imenoval Bertone. V nadaljevanju je spomnil na najpomembnejše zgodovinske dogodke, ki jih je preživela nova ustanova, od teh je bila osrednji druga svetovna vojna (1939-45), med katero je Sveti sedež opravil veliko delo pri delu za mir in dobrodelnost, seveda v mejah, ki jih je postavljala vojna. Rim je bil pod nemško zasedbo od septembra 1943 do junija 1944: »Mesto Vatikan je obdajala vojaško-politična sila, nemški rajh, s katerim je Sveti sedež imel veliko odprtih sporov,« je dodal Bertone. Med dogodki, ki so potekali v vatikanski državi, je spomnil na Drugi vatikanski koncil, sinode škofov, slovesnosti ob jubilejnih letih, posebej v letu velikega jubileja 2000, in na množična srečanja s papežem Janezom Pavlom II. Predvidena je izdaja zbornika z vsemi prispevki, ki so bili pripravljene za to srečanje.

Za zaključek znanstvenega srečanja je vse udeležence sprejel papež Benedikt XVI. »Osemdeset let po ustanovitvi je ta država resničnost, ki je bila dosežena na miroljuben način, čeprav ni bila vedno razumljena glede na razloge za obstoj in po številnih nalogah, ki jih mora opravljati. Za tiste, ki dnevno delajo v službi Svetega sedeža ali živijo v mestu, je samo po sebi razumljivo, da je v srcu Rima majhna suverena država, toda vsi ne vedo, da je sad razburkanega zgodovinskega procesa, ki je omogočil njen nastanek, pri čemer so bili odločilni veliki ideali vere in široke zavesti o nalogah, ki jih mora izpolniti,« je v pozdravu dejal papež. Spomnil se je papeža Pija XI., »arhitekta in protagonista Lateranskih sporazumov«, »papeža mojega otroštva« in posebej omenil njegovo delo za pospeševanje misijonskih dejavnosti, pozornosti do oblikovanja Gospodovih služabnikov, pospeševanja dejavnosti laikov v Cerkvi in družbi, intenzivne stike s ci-



vilno skupnostjo. »V času svojega pontifikata je moral 'papež knjižničar' reševati težave in preganjanja, ki jim je bila Cerkev podvržena v Mehiki in Španiji, ter težave, ki sta jih sprožila totalitarna režima – nacionalsocializem in fašizem – ki sta v tistih letih nastala in se utrdila. V Nemčiji njegova velika enciklika *Mit brennender Sorge*, kot močno znamenje proti nacizmu, ni pozabljena. Modro in odločno delo papeža zares vzbuja občudovanje, kajti za Cerkev je želel le svobodo, ki bi ji omogočila, da v polnosti opravlja svoje poslanstvo. Vatikanska država, ki je nastala kot posledica Lateranskih sporazumov, posebej Dogovora, je bila za Pija XI. orodje, ki je zagotavljalo potrebno neodvisnost od vseh človeških oblasti, da sta tako Cerkev in njen vrhovni pastir dobila možnost v polnosti izpolnjevati poslanstvo, prejeto od Kristusa Gospoda. Koristnost in dobrobit te majhne a celovite resničnosti je bilo videti za Sveti sedež, za Cerkev in tudi za Rim le deset let kasneje, ko je izbruhnila druga svetovna vojna, katere nasilje in trpljenje je seglo do vrat Vatikana,« je v nadaljevanju dejal Benedikt XVI. Po papeževem mnenju je osemdesetletni obstoj vatikanske države pokazal, da je uporabno orodje in da je ustrezala nastalim potrebam. Še vedno je v službi papeža in Cerkve kot tudi spremenljivih pogojev družbe. Vatikanska država, ki obsega zaklade vere, zgodovine, umetnosti, je varuhinja dragocene človeške dediščine. *Civitas Vaticana* je skoraj nevidna točka na svetovnem zemljevidu, majhna država, ki nima obrambe, brez strah vzbujajočih armad, na videz nepomembna za velike mednarodne geopolitične strategije. In vendar je to zatočišče absolutne neodvisnosti Svetega sedeža bilo in je središče izžarevanja stalnega prizadevanja v prid solidarnosti in skupnega dobrega, je v svojem nagovoru dodal papež.

3. Tretji del praznovanja je predstavljal koncert, pripravljen v dvorani papeža Pavla VI. Sodelovala sta *Our Lady's Choral Society* iz dublinske katedrale in *RTE Concert Orchestra* iz Dublina. Izvedli so Händlov oratorij Mesija, ki je bil prvič izveden dne 13. aprila 1742 prav v Dublinu. Vatikanska poštna uprava je ob isti slovesnosti izdala serijo sedmih poštних znamk z upodobitvami sedmih papežev, ki so Državo mesto Vatikan vodili od njene ustanovitve.

Lateranski sporazumi so prinesli konec tako imenovanega »rimskega vprašanja«, ki je nastalo leta 1870, ko je Italija zasedla in si prilastila cerkveno premoženje, papeža pa pustila brez posvetne oblasti in ozemlja. S sporazumi je bilo zaključeno dolgo obdobje napetosti med novonastalo italijansko državo in vodstvom katoliške Cerkve. Peter za opravljanje svojega poslanstva potrebuje to majhno resničnost, je bilo rečeno v času praznovanj. V Vatikanu je papežev domovanje, ker je tam Peter trpel mučeništvo, umrl in tam je njegov grob, h kateremu romajo ljudje iz celega sveta.

Bogdan Kolar



## Ocene

**Tonči Matulić, *Metamorfoze kulture. Teološko prepoznavanje znakova vremena u ozračju znanstveno-tehnične civilizacije. Let iznad oblaka dekristijanizacije* (Zagreb: Glas koncila, 2008), 941 str., ISBN 978-953-241-161-4.**

Pred seboj imamo monumentalno teološko delo, ki je sad avtorjevega dolgoletnega teološkega snovanja. To potrjuje že sam obseg dela (941 strani). Poglobljena filozofsko-teološka tematska zasnova se dotika pomembnih in aktualnih vsebin za življenje človeka in družbe danes. Delo izkazuje relevantnost in poznavanje obravnavanih tem za postmoderno ter priča o avtorjevi ambiciji, da s teološkim duhom poveže in presije njihovo aktualizacijo.

Besedilo je razdeljeno na sedem delov: v tridesetih poglavjih avtor razdelja *teološki* pogled na sodobni čas. Ta teološki pristop zahteva vsestransko razgledanost po zahtevnih teoloških področjih, za katere avtor pritegne tudi stališča kvalificiranih strokovnih kolegov. Oгромno delo, kakor si ga je zastavil avtor, zahteva dalje tudi dober vpogled v dobo in razmere, v katerih živimo, in jih avtor razčlenjuje. Po njegovih besedah gre za dvojce: »Prvo, prepoznavanje činjenica je od bitne važnosti za konkretizaciju smisla i značenja za nas presudne teološke kategorije – znakova vremena ... druga stvar, o kojoj ćemo ponovo voditi računa. Naime, ne samo o golim činjenicama, nego i o njihovom duhovnom ozračju, a najkraći put do boljeg upoznavanja tog ozračja vodi preko istraživanja nosivih ideja koje su proizvele baš ovakve činjenice, kao i preko njihove kritične raščlambe, kadgod to bude moguće.« Iz tega avtor določi glavni namen svojega dela: »... ova knjiga je jedan poku-

šaj, iako samo djelomičan i nipošto dovršen, davanja određene dijagnoze stanja svijesti suvremenog čovjeka ili pak samo djelomične dijagnoze duhovne situacije našega vremena.«

*Vsebinsko je prvi del teološki uvod v ostale dele knjige. Drugi del obravnava zgodovinske metamorfoze, pri čemer velja obratno sorazmerje, zgodovinsko-teološke spremembe so izziv za zgodovinske spremembe kulture, kajti teologija v znamenjih časa pomeni kritični izziv za zgodovinske metamorfoze časa. Tretji del podrobneje razčlenjuje spremembe (metamorfoze) družbene zavesti kot znamenja časa, ker to vpliva tudi na krščansko zavest. Četrty del obravnava vidike znanstveno-tehničnega razvoja kot odločilnega dejavnika za metamorfozo oziroma oblikovanje sodobne zavesti, predvsem v odnosu do narave. Peti del knjige obravnava spremembo (metamorfoze) etične zavesti v celotnem sklopu kulture moderne, ki postavlja pod vprašaj človekovo dostojanstvo. Posebno pozornost nameni v šestem delu aktualnim bioetičnim pojavom. Zadnji (sedmi) del knjige pa preverja duhovno zavest kot teološko (najbolj) pomembno in izzivalno metamorfozo sedanjega časa. Najprej se loti razčlenbe ključne sodobne miselnosti – tehnične civilizacije »v njeni pravi luči«. Dalje preverja, kako in koliko se Cerkev (ne) poistoveti s to civilizacijo in kaj to pomeni. Sledi najpomembnejše: Kako v zapletenem (spremenjenem) stanju kulture moderne uveljaviti krščanske smernice v smislu duhovne prenovе te kulture. Da bi mogli to nakazati, je treba natančno preučiti, kaj ta duhovnost v teološkem smislu pomeni.*

Delo je teološko korektno in je v okviru ustaljenega nauka Cerkve – najpomembnejše načelo, ki pisatelja knjige usmerja in vodi na tej liniji je Drugi vaticanski cerkveni zbor in posebno konstitucija »*Cerkev v sedanjem svetu*« (GS), ki je ključ njegove teološke refleksije, čeprav gre pri nekaterih vprašanjih dlje od koncila in jih dopolnjuje s stališči zadnjih papežev in seveda poglobi ter kritično razčleni stanja duha v družbi in Cerkvi. To velja posebej za vprašanje dialoga in posebno avtonomije zemeljskih stvarnosti. V tem smislu je njegova teološka refleksija zvesta temeljnim smernicam teologije katoliške Cerkve.

Zato ima delo tudi metodično rdečo nit – katoliško-teološka refleksija zastavljenih problemov. Pri tem je pomembno dvoje. Teologija mora temeljiti na živem izkustvu verske skupnosti. Teologija mora biti *theo*-logija, kar sledi iz prejšnjega, mora biti govor o *Bogu* in ne zgolj *theologia*, se pravi le neka *logija*, ki ima za predmet tudi Boga. Zato se avtor poslužuje zgodovinsko-teoloških in drugih (filozofskih) uvidov in njihovega razvoja kot teološkega imperativa za današnje spremenjene (*metamorfodne*) razmere, v katerih gre prav tako za živo izkustvo Boga v specifično bolj zahtevnih predvsem seveda zelo razčlenjenih (diferenciranih) razmerah. Ta ozadja avtorju nudijo podlago za utemeljeno in sodobno razčlemba teh razmer. Seveda bo avtorju, ki ne deli temeljnih teoloških uvidov, takšna argumentacija včasih povzročala težave, vendar je prav v tem avtorjeva poanta in praviloma jo zna tudi antropološko utemeljiti. Zastopa namreč stališče, da je in kako je teološki uvid pomemben za življenje ter preživetje človeka in narave.

Iz teh temeljnih smernic izhajajo tudi obravnave posameznih problemov.

Avtor ostaja vseskozi zavezan etičnemu imperativu – ohranjanju človeka kot temeljno vodilo teološke antropologije, ki jo načenja sodobna civilizacija; ta je glavni predmet avtorjeve analize. Avtor nenehno aktualizira dogajanja, ko npr. analizira medijsko zelo napihnjeno delo Dawkinsa in njegove amoralne in protikrščanske drže do človeka. A se tudi ne sprizani s poenostavitvami sodobnega teoretičnega in praktičnega ateizma kakor npr. vidi in predlaga spreobrnjenec A. McGrath. V istem smislu je tudi kritičen do Cerkve, ki včasih poenostavlja subtilne probleme današnjega ateizma in potrošniške civilizacije (352). Tudi glede demokracije razlikuje med Cerkvijo in sodobno družbo. Čeprav zagovarja antropološko stališče, se zaveda, da ima avtonomija v Cerkvi svoje meje.

Opozarja, da je zelo težko graditi na vrednotah, ki naj ohranjajo družbo, če družba ne pozna več prijateljstva v klasičnem smislu. Seveda ima prijateljstvo na podlagi krščanskega izročila svoje temelje v Bogu in zato so kristjani poklicani, da na podlagi tega izročila opravijo svojo preroško nalogo kvasa v (post)modernejši družbi, ki se rada omejuje le na poslovne odnose.

Zelo jasno je njegovo stališče do sodobnega znanstveno-tehničnega razvoja, ki ima svoj problem v absolutenju tehnike in prevladujoči vlogi »instrumentalnega uma«. Z mnogimi znanimi avtorji, kot sta npr. Hans Jonas in Charles Taylor, nazorno prikaže današnji razkorak oziroma neskladje med tehničnim in instrumentalnim umom ter apelira na odgovornost vernikov, da bi doumeli in reagirali na to stanje (461). Problem je v prevladi tehnike nad etiko, kar ima tudi posledice pri občutljivih vprašanjih človeka danes: biotehniki, revščini itd. Tudi aktualna bioetična vprašanja splav, sterilizacija, kon-

trarepcija obravnava zelo prisebno in seveda skladno z naukom Cerkve.

Po Moltmannu in Metzju se tudi Matulić zavzema za teologijo tehnike, ki bo natančno preučila vlogo in možnosti tehnike v sodobnem svetu in predvsem možnosti njenega »poduhovljenja«.

Kot rečeno, obširni (predzadnji) del avtor posveti problemom človeka v luči bioetičnih vprašanj. Bolj kot same splošne filozofske ali teološke premise – čeprav jih zna ustrezno vključiti v svoj namen – ga zanima njihova aplikativna oziroma praktična možnost na področju življenja, torej pri vprašanjih bioetike. Prepričan je, da krščanska etika daje (in mora dajati) antropološke uvide sodobni bioetiki. Vera in razum si ne moreta nasprotovati, pač pa se po krščanskem izročilu dopolnjujeta, zato je vsaka avtonomija, ki se ne odpira Absolutnemu, poenostavljanje in vodi v enostranskost ter popačenje človeka. To zahteva tudi celosten družbeni pristop, sicer družba izolira in omeji človeka na svoje določene prirojene potrebe in namene. Zagovarjanje nedotakljivosti življenja in borba proti splavu sta tako tudi s stališča vere hipokrizija, če nista podprta z zavzemanjem za izboljšanje družbenih razmer, v katerih do splava ne bo prišlo (544). Seveda je biotehnika nova revolucija, ki je odprla tehnični pristop življenju. S klasičnimi avtorji, ki se ukvarjajo s tem problemom, ugotavlja, da življenja ni mogoče obravnavati le tehnično (599). Zato pa že vsa stoletja industrijske revolucije obstaja določena negotovost o človeku, ki jo je dobro diagnosticiral Max Scheler. Antropocentrizem je le poenostavljanje pristopa človeku, ki ga je emotivizem, kot ga kritizira A. MacIntyre, le še poglobil. Emotivizem zastopa stališče, da so čustva edini kriterij etičnega delovanja. Z vidi-

ka bioetične problematike se avtorju zdi postmodernizem na tem področju problematičen, saj zelo zožuje vrednost in dostojanstvo človeka. Zato se avtor tudi ne ukvarja z drugimi številnimi vidiki postmodernističnega pristopa resničnosti, posebno ne s postmodernistično kritiko moderne in njenega absolutističnega sistema, ki dogmatsko zapira pot subjektovi življenjski izkušnji. Matulić se zavzema za celovitost človekovega dostojanstva, ki je temelj za normativen pristop k pojavu življenja na sploh in posebej človeškega življenja. Popolnoma zgrešeno pa je zoženje (redukcija) bioetične normativnosti zgolj na samo opazovalno dejstvo življenja. Normativnost je globlja in presega zgolj pozitivno znanstveno izkustveno dosegljivost; življenje je večplastno, je analogno in ga ni mogoče opredeliti kot stroj in zato ima po Jonasu »etika općenito što reći u pitanju tehnike ili da je tehnika podložna etičkom razmatranjima proizlazi iz jednostavne činjenice, da je tehnika vršenje ljudske moći, to jest predstavlja jedan oblik djelovanja, a svako ljudsko djelovanje je podložno moralnom propitivanju« (637). Zato ni nevtralne znanosti in tudi znanost gradi na postavkah in mora upoštevati integralnost, celovitost ter komplementarnost (človeške) narave. Vprašanja biotehnike terjajo takšno normativnost, ki je ni mogoče izpeljevati in zagotavljati zgolj iz empiričnega dejstva življenja, ker je izpostavljena poljubnemu manipuliranju, gre namreč za širše temelje, ki ne izhajajo iz samih empiričnih dejstev. Žgoče vprašanje bioetike je danes medicinsko-farmacijska dejavnost, ki vedno bolj instrumentalizira zdravnika in bolnika, ker izvaja pritisk na »liječničku kliničku praksu (i) pretvara tu istu praksu u supermarket ...« (656). Etični problem je tako v zmanjševanju možnosti soglasja pacienta v posege. Od-

pira se neomejenost širjenja profita in ustvarja pogoje, da se čim več prodaja, pa naj gre za tobak ali farmacevtske proizvode. V ozadju te logike je mehanicistična podoba človeka. Še bolj očitno takšno podobo razodeva genetska praksa, ki je že v preteklosti omogočila rasistične prijeme (nacistov in drugih), danes pa dobiva svoj vzpon s tako imenovanim genskim inženiringom. Avtor opozarja na zelo pereče vprašanje, da na Hrvaškem ni ustreznih svetovalnic, ki bi (vpletenim) ljudem omogočali celovitost znanja in so zato toliko bolj izpostavljeni manipulacijam. Kot zadnje poglavje tu avtor zelo prepričljivo izpostavi problem smrti, ki danes postaja le tehnično reševani problem. Razumljivo, da tako ostaja sodobni človek brez pomoči glede temeljnih vprašanj trpljenja in smrti. Zdravnik postaja v takih pogojih sestavni del tehnokracije, ki vlada nad človekom. Tu ne gre za personalno, pač pa za personistično (Laura Palazzani) gledanje na človeka, ki ga uporabljajo filozofije s pred-oznako neo-, gre za filozofije, ki postavljajo materialno plat človeka nad duhovno oziroma ki zadnje reducirajo (zožijo) na prvo in uporabljajo zelo enostranske (subjektivne) kriterije presoje človeka. Značilnost takih smeri je oznanjanje konca stare etike in napoved nove, vendar so te napovedi brez pravih utemeljenih razlogov. Gre bolj za ne-etiko kot za novo etiko.

Zadnji del je duhovna vizija sveta in njegova kritika. Ta kritika ni le kritika sodobnega ekonomizma, materializma in podobnih smeri, pač pa tudi kritika rešitev, ki jih predlagajo »duhovne« smeri in celo gibanja v Cerkvi, kakor karizmatično in druga gibanja, ki menijo, da bodo s svojim poenostavljenim delovanjem presegli položaj. Avtorjeva kritičnost velja zato tudi Cerkvi in drugim odgovornim ustanovam, da bi se zavedle zapletenosti položaja in temu

primerno ukrepale. Posebno zapletena je ta naloga v tranzicijskih državah, kjer ima Cerkev pri svojem posredovanju krščanskega življenja organizacijske in tudi mentalne težave. Kljub temu je Matulić prepričan, da lahko le obnova duhovnega življenja nudi ustrezen prispevek, ki ga lahko dajo kristjani sodobnemu svetu, ter so za to nalogo tudi poklicani in se lahko pa tudi morajo zanj primerno usposobiti. Avtor se sprašuje, ali lahko v Cerkvi brez priziva damo blagoslov vsej sodobni civilizaciji in koliko smo kristjani osebno angažirani, da bi iz osebne vere pokazali alternative. Teh ni brez osveščanja teologije križa in njenemu mestu kot priznanju normalne in celovite podobe človeka po Jezusu Kristusu, on je pot Cerkve in pot sveta (Janez Pavel II.). Seveda takšna teološka opredelitev zahteva drugačen (poglobljen in duhoven) pristop Cerkve tem pomembnim pojavom sodobne civilizacije.

#### Zakaj brati Matulića?

Gledano s stališča človekovega položaja in njegovega preživetja danes je Matulićevo delo vsestranska aktualna in poglobljena razčlenitev stanja današnjega človeka in duha njegove dobe. To je tako po zaslugi temeljite avtorjeve analize aktualnih problemov kakor tudi po vključitvi avtorjev, ki obravnavajo to človekovo osebno in družbeno stanje danes. V celoti se strinjamo z avtorjevo ugotovitvijo, da je človeštvo danes na preobratu, kakršnega še ni imelo v svoji zgodovini. Kritičnost te dobe je v nepripravljenosti, da bi človeštvo dejansko uvidelo ta položaj in tudi v nepripravljenosti, da bi se operativno soočilo z njim, kar pomeni, da bi moralo človeštvo ukrepati v smer, da bi ta položaj spremenilo. Biotehnične razvojne možnosti in ekološki problemi

razodevajo že kar resne probleme preživetja človeštva. Prvi zadevajo človekovo notranjost, drugi zunanost, pri obeh pa se človek vede neodgovorno in neprisebno. Matulić zelo prepričljivo obravnava prvi problem, občasno s tem nakaže tudi drugega. Razumljivo, da zagovarja krščansko stališče, ki pomeni odgovorno ravnanje, a obenem v zadnjem delu tudi opozarja, da Cerkev in kristjani v marsičem ne kažejo dovolj prisebnosti, pripravljenosti in tudi usposobljenosti, da bi se ustrezno lotili sodobnih problemov. Avtor popolnoma kvalificirano in mednarodno primerljivo pristopa k razčlenitvi letih in kar je najpomembnejše, obdeluje jih tako, da je vsakomur, ki sledi njegovim mislim, jasno, kje smo.

Seveda avtor izhaja iz teološkega stališča, torej je njegov odgovor bodisi katoliško-teološki in obenem tudi osebno angažiran, kar bralcu omogoča tudi (ne)strinjanje s takim reševanjem problema. Na drugi strani pa takšno stališče bralcu prepričljivo nakaže in omogoča, da sam zavzame stališče do problemov ter išče smernice za njihovo reševanje.

Morda se bo bralcu v nekaterih opredelbah oziroma usmeritvah zdelo, da se avtor preveč samoumevno poslužuje krščansko-etične logike. Morda bo pogrešal več meta-etične razvidnosti, kar pa glede sodobnih smeri, ki jih tudi avtor zelo natančno nakazuje, ni tako lahek posel, posebno ne v deželah tako imenovane tranzicije. Celó sama etika, kot ugotavlja tudi avtor, še nima ustreznih etičnih instrumentov za tako zahtevne probleme. Zato se zdi, da včasih kar preveč apodiktično zagovarja svoje krščansko-etično stališče in ga predstavlja kot logično dosledno teološko stališče, kar bi utegnilo bralca v omenjenih razmerah motiti. Branje te vsebinsko bogate in izčrpne analize

stanja sodobnega duha pa je vredno tudi zato, ker prav doslednost teološke misli bralca sili k lastnemu opredeljevanju. Obravnavani problemi danes terjajo natanko to in avtor se je s svojim pisanjem zavestno odločil, da se jih bo angažirano lotil ter takšno kritično preverjanje omogočil tudi bralcu. Po drugi strani pa ima takšno razlaganje svojo objektivno moč, ki se bo marsikom pokazala šele v prihodnosti. Razgledani duhovi namreč lahko imajo ta uvid že danes oziroma nekateri presojajo te stvari tudi drugače, čeprav si je večina njih enotna glede zapletenosti in akutnosti reševanja teh problemov, kljub temu da še ne vidijo možnosti njihove rešitve. Čim prej bo namreč do teh uvidov prišlo, tem bolj prisebno se bo človekova zavest lotila vprašanj svojega preživetja. Krščanska misel v dokumentih Drugega vatikanskega cerkvenega zbora ima v tem smislu nedvoumno sporočilo družbi in Cerkvi. Kakor izpostavlja avtor posebno v zadnjem delu, je seveda naloga vseh, ki to razumejo, da sledijo duhu in pristopijo k spremembam. Spremembe so lahko le plod *metanoie* – spreobrnjenja, na podlagi katerega lahko nastanejo duhovne *metamorfoze*, ki bodo spremenile tok dogajanj. Delo ima v tem smislu eshatološko razsežnost, ki jo je mogoče dobro razumeti, saj Matulić navaja prepričljive razloge za svoj stališče. Ta si v postmodernem konglomeratu mnenj in rezerve do krščanskih stališč težko utirajo pot v ustrezno dialoško razpravo. Ne glede na to avtorjevi razlogi držijo in bodo bralcu omogočili hiter uvid v položaj, čeprav se bo zato moral sprehoditi skozi deloma zahtevno nizanje misli in razlogov, ki pa so danes že kar dostopni vsaj nekoliko šolanemu bralcu, kar lahko predpostavljamo spričo spletne kulture in izobrazbenih možnosti. Menim, da je delo še posebno aktualno za izo-

bražene kristjane, da ne bi zamudili *kairos* (znakove vremena), o katerem govori avtor.

Besedila so v glavnem pisana v zelo tekoči, živi, na mestih celo osebno izkustveni in teološko pričevalni govori-

ci, ki bo pritegnila bralca. Misli avtor niza zelo logično dosledno in aktualno ter življenjsko, včasih kar preseneča s svojimi osebnimi vložki.

Janez Juhant

**Jože Maček, *Mašne in svetne ustanove na Kranjskem 1810–1853. Urejanje, državni nadzor in premoženje duhovnih in svetnih ustanov pri cerkvah na Kranjskem od 1810 do 1853* (Celje: Mohorjeva družba 2008), 789 str., ISBN 978-961-218-792-7.**

Akad. ddr. Jože Maček neutrudno nadaljuje svoje zgodovinarsko znanstveno-raziskovalno delo, kar dokazuje tudi njegova zadnja zajetna knjiga, ki je nadaljevanje knjige *Mašne in svetne ustanove na Kranjskem in v Avstrijski Istri*, Ljubljana 2005. Avtor se je lotil dokaj neobdelanega vprašanja cerkvenih ustanov, ki so klerikom, cerkvenim ustanovam (npr. karitativnim) in cerkvam na Kranjskem – torej na ozemlju nekdanje ljubljanske škofije – omogočale dostojno življenje, v določenih trenutkih pa celo preživetje. Iz njih se je celotno ali pa vsaj delno (so)financirala dejavnost Cerkve, ki so jo s svojo dobroto in volili omogočali pobožni in karitativni nameni različnih ustanovnikov. Ne smemo pozabiti, da se obravnavano obdobje pne od časa francoskih Ilirskih provinc preko restavracije habsburške oblasti, tja do prvih let po ukinitvi fevdalizma. Gre za čas, ki je bil občasno zaznamovan z dokaj velikimi finančnimi in gospodarskimi pretresi.

V I. delu avtor na strnjen način prikaže duhovne in svetne ustanove na Kranjskem s pregledom njihovega premoženja. Posebno pozornost nameni

njihovemu zgodovinskemu pregledu in diskurzu o mašnih ustanovah. Bralca seznanja z motivi za oblikovanje tovrstnih ustanov ter jih prikaže na nekaterih konkretnih primerih (ustanovnih pismih, oporokah, akceptacijskih listinah). Specificirano prikaže različne oblike duhovnih ustanov (beneficij, mašne ustanove, ustanove za razne namene) ter predvsem skupine ljudi, ki so omenjene ustanove ustanovljale. Nato se pomudi pri vrstah duhovnih ustanov glede na njihov namen (mašne ustanove, druge duhovne nemašne ustanove, svetne karitativne, šolske in štipendijske ustanove) in pri načinu njihovega oblikovanja.

V II. delu sledijo kratki a podrobni opisi (regesti) duhovnih ustanov, razporejeni po dekanijah oziroma posameznih župnijah in vikariatih tedanje ljubljanske škofije. Na koncu so predstavljene vse svetne ustanove (štipendijske, dobrodelne, šolske, pokojninske, podporne, za zvonove ...) Knjiga je opremljena s preglednicami in krajevnim kazalom.

Tako celovitega prikaza tovrstnih ustanov, napisanega izključno na podlagi arhivskih virov in po pregledu tozadevne literature, do sedaj še nismo imeli. Že v prvi knjigi je avtor to tematico obravnaval v tesni povezavi z državnim cerkvenstvom na Kranjskem glede na izvedeno regulacijo župnij v jožefinski in po-jožefinski dobi ter na



ustanovitev Kranjskega verskega sklada. V tej knjigi pa posveča pozornost obravnavanju konkretnih ustanov na način, da bralec lahko razbere interakcijo med glavnimi akterji: ustanovnikom, škofijskim ordinariatom in oblastjo (deželno vlado). Ustanovno premoženje je upravljala Cerkev. Letne donose je zbirala bodisi v naravi ali v denarju. Vendar pa to ni bilo pravo cerkveno premoženje, ker je bilo obremenjeno z ustanovnimi obveznostmi, npr. z določenim številom maš ali drugih sv. opravil na leto. Avtor je zapisal: »Zajemanje, ureditev in nadzor duhovnih in svetnih ustanov je bila pomembna naloga absolutističnega državnega cerkvenstva, ki kljub trajnemu siljenju državnih oblasti, očitno zaradi odpora župnikov, ni bila dobro opravljena.« Svetne ustanove, npr. špitalske, štipendijske, ubožne in druge so pri nas po

večini obstajale le pri cerkvah, lahko pa so bile tudi samostojne in so z njimi upravljali tržani ali meščani. Avtor je v delu tudi navedel vse probleme in omejitve, s katerimi se je soočal pri analitični obdelavi in prikazu zbranih podatkov.

Omenjeno delo skupaj s predhodnim zapolnjuje še eno vrzel v slovenskem zgodovinopisju. Je dragocen vir podatkov za lokalno cerkveno in svetno zgodovino, saj ne govori le o denarnih zneskih, pač pa predvsem tudi o dobrotnikih, duhovnikih, kaplanih, cerkovnikih, župnijskih gospodinjah ... Prepričani smo lahko, da ga bo s pridom uporabljal prav vsak zgodovinar – poklicni ali pa ljubiteljski.

Matjaž Ambrožič

**Ilaria Montanar, *Il vescovo lavantino Ivan Jožef Tomažič (1876–1949). Tra il declino dell'Impero austro-ungarico e l'avvento del comunismo in Jugoslavia* (Roma: Centro Liturgico Vincenziano 2007), 601 str., ISBN 978-88-7367-059-9.**

Dr. Ilaria Montanar je svojo doktorsko disertacijo v dopoljnjeni obliki objavila pri rimski cerkveni založbi *Centro Liturgico Vincenziano* v zbirki *Chiesa e storia*, ki jo ureja priznani upokojeni profesor Papeške univerze Gregoriana prof. dr. Luigi Mezzadri.

Delo je po svoji naravi znanstvena raziskava o lavantinskem škofu dr. Ivanu Jožefu Tomažiču, ki je mariborsko-lavantinsko škofijo vodil v letih 1933–1949. Ker gre za kompleksno študijo o življenju in delu omenjenega škofa, je avtorica vse to zelo posrečeno postavila v različne kronološke, politič-

ne in cerkvenostne kontekste, v katerih je škof Tomažič živel in deloval.

Prvi poglavji bralca seznanita z dokaj širokimi časovnimi in vsebinskimi okviri, ki so pravzaprav temeljno ozadje, na katerem je avtorica zgradila zgodovinsko analizo in pripoved. Najprej se pomudi pri vzrokih za zaton in razpad habsburške monarhije in pri tem primerja izsledke ameriškega in evropskega zgodovinopisja. Nastanek Kraljevine SHS in njeno preoblikovanje v Jugoslavijo je naslednja tematika njene uvodne predstavitve. Ker je avtorica Italijanka, je drugo poglavje o zgodovini Slovencev ter o katoliški Cerkvi v Sloveniji v 19. in 20. stoletju napisala tako, da v najbolj bistvenih potezah na razumljiv način predstavi omenjeno tematiko tujemu bralcu. V tem je še prav posebna vrednost dela. Tudi sicer avto-

rica pri pisanju drži objektivno distanco do ostalih obravnavanih tematik.

Tretje poglavje je posvečeno rekonstrukciji glavnih škofovih življenjskih etap, medtem ko četrto predstavlja glavne aspekte njegove osebne duhovnosti; družinsko- marijansko pobožnost, meditacije in molitve na podlagi božje besede ter duhovnost na čast Srcu Jezusovemu.

Biografski študiji v zadnjih poglavjih sledi interpretativna analiza Tomažičevega škofovanja. Pri tem je avtorica izbrala tematike, ki so ključne za njegovo razumevanje. Zaustavila se je predvsem pri obravnavi njegovih pastirskih pisem, razvoju Katoliške akcije in razširjanju totalitarnih ideologij, ki so na poseben način pogojevale drugi del njegovega škofovanja. Avtorica ovrednoti Tomažičevo soočanje z nacizmom in komunizmom, ki sta pogojevala njegovo držo.

Zadnje – deseto poglavje – je avtorica zastavila dokaj smelo, saj se je lotila primerjave Tomažičevega škofovanja s škofovanjem njegovega ljubljanskega sodobnika dr. Gregorija Rožmana. Lahko rečemo, da gre za interpretativno zelo občutljivo tematiko, ki jo je skušala obdelati kar se da nevtrarno glede na aktualne zgodovinarske debate.

Kratkemu zaključku sledi bogat bibliografski seznam virov, del in član-

kov, ki ga dopolnjuje imensko kazalo avtorjev.

Potrebno je poudariti, da je avtorica, ki je obenem tudi arhivistka v Nadškofijskem arhivu Maribor, v delo uspela vključiti večino s tematiko povezanih arhivskih virov, ki so bili doslej neobjavljeni. S posebno natančnostjo je preštudirala fond Tomažičeve zapuščine, pa tudi ostale fonde, kjer so razpršeni nekateri pomembni dokumenti, ki nosijo škofov podpis. V osnovi gre torej za delo, ki je v dobri meri napisano na podlagi primarnih virov in opremljeno z vsebinsko bogatimi opombami. Velja pa omeniti tudi izbor publicirane literature, ki večinoma nosi novejšo datume.

Delo je napisano in objavljeno v italijanskem jeziku, ki je avtorčin materni jezik. Prav zaradi tega predstavlja pomemben prispevek k poznavanju slovenskih cerkveno-političnih razmer pri naših sosedih, predvsem zaradi izborna napisanega uvodnega dela. Lahko rečemo, da se na osebnosti škofa Tomažiča zrcalijo glavne značilnosti polpretekle dobe, ki so usodno vplivale na delovanje cerkvenih dostojanstvenikov. Bilo bi dobro, če bi delo izšlo tudi v slovenskem prevodu.

Matjaž Ambrožič

---

**Andrew Keller in Stephanie Russel, *Latinsčina od besed do branja*, prevedel in priredil David Movrin (Ljubljana: Filozofska fakulteta 2008), 191 + 282 str., ISBN 987-961-237-259-0 in 987-961-237-260-6.**

Po nekaj desetletjih preziranosti se latinščina skromno, a vztrajno vrača v

naš kulturni prostor. Nanjo se ni spravil le proticerkveni hlad iz za železne zavese, ki je v njej videl cerkveno reakcionarnost, tudi v pragmatičnem zahodnem svetu se ji je slabo pisalo, ker ni dajala neposrednih merljivih rezultatov in profitov. Morda je k temu pripomogel tudi pedagoški zaostanek, saj

način poučevanja tega jezika ni šel v korak s časom. Resda smo lahko opazili kar nekaj poskusov poučevanja latinskega jezika z direktno metodo, kakor se poučuje sodobne jezike, vendar pa zaradi specifičnosti tega jezika sodobne metode nekako niso uspele prodreti, saj ni bilo skoraj nikjer najti nekega občestva, ki bi redno komuniciralo v tem jeziku.

Kljub temu pa lahko v zadnjih letih opažamo strm porast zanimanja za latinščino celo v Združenih državah Amerike, kjer tuji jeziki zaradi vseobvladujoče angleščine nikoli niso bili med prioriteta. In prav iz te dežele nam prihaja novi učbenik z novo metodo. Na Univerzi Yale sta namreč avtorja Keller in Russellova pred petimi leti izdala pričujoče delo, ki ga je v slovenščino prevedel in s pomočjo nabranih izkušenj pri poskusnem poučevanju priredil dr. David Movrin, zunanji sodelavec na Oddelku za klasično filologijo Filozofske fakultete v Ljubljani.

V čem je torej novost pristopa? Ni tako izjemno velika, vendar je pomenljiva. Zadeva zlasti primere, ob katerih učenec spozna jezik. Zavedati se moramo namreč dejstva, da se je začetek poučevanja jezika pomaknil precej naprej v letih. Nekoč so se latinščine začeli učiti v nižji gimnaziji, torej v drugi triadi devetletke po današnjem štetju, danes pa je to pogosto šele na univerzitetni stopnji. Namesto izmišljenih stavkov s primeri, ki so bili nekoč morda povsem sprejemljivi za osnovnošolce, ta učbenik predlaga za kratka in daljša berila izključno besedila latinskih avtorjev starega veka. Poudarek je na Ciceronu, Cezarju, Liviju, Salustiju, Katulu, Vergiliju in Ovidiju.

Delo je strukturirano v osmih dokaj obsežnih poglavjih. Ta se začno z *bese-diščem*, ki ga je treba nujno obvladati. Poleg pomena so tu dodane še opom-

be, v katerih so razložene posebnosti tako na pomenski kot na oblikovni ravni. Sledijo *morfološke in sintaktične* vsebine z razlago sklanjatev, spregatev, odvisnikov itd. Dovolj bogato so tudi ilustrirane s primeri in napotki za učenje. Ob koncu vsake enote je nakazano, katero vajo iz delovnega zvezka je treba s tem v zvezi narediti. Vseh takih morfoloških enot je 81. Tretji del poglavja so kratka berila (od 2 do 10), ki običajno ne presegajo enega stavka; kot rečeno, so vedno vzeta iz del klasikov, ki so seveda natanko navedeni. Od četrtega poglavja dalje pa imamo tudi daljša berila (od 2 do 18 na poglavje), ki obsegajo od dve do deset vrstic. Poleg njih so kratki življenjepisi avtorjev in opisi del, od koder odlomki izvirajo.

Ob koncu sta v dodatku še oba slovarja, latinsko-slovenski in slovensko-latinski, ki pokrivata seveda samo ta del učbenika; pa tudi tabelni pregled slovnicih vsebin. Tako je učbenik nekako samozadosten in vsaj v prvi fazi ne zahteva dodatnih študijskih pripomočkov.

V tem sklopu so zlasti obširne slovnicih vsebine. Pri tem prireditelj povezuje latinsko in slovensko slovnico – ravno tu so bile potrebne prilagoditve. Slovnica je razložena zelo natančno in jasno, včasih morda celo prepodrobno za tiste, ki bi radi šli hitro naprej k samim besedilom. Zato pa je tudi priporočeno, da učitelj sam izbira, kje bo šel v podrobnosti in kje pohitel s snovjo, kajti učbenik je namenjen za študente latinščine na različnih fakultetah in smereh, tako za tiste, ki prihajajo na klasično filologijo s šibkejšim znanjem, kot tudi za študente medicine, farmacije, zgodovine, jezikoslovja in tudi teologije. Za slednje je seveda ob tem učbeniku treba pripraviti vsaj zvezčič beril iz krščanske antike. Menim, da bi ta učbenik lahko s pridom uporabljali tudi na srednjih šolah, se-

veda z ustreznim časovnim programom in prilagoditvami. Zelo pa bo lahko koristen tudi samouku, bodisi takemu, ki začenja prav z ničelne točke, kot tudi tistemu, ki želi osvežiti v desetletjih že rahlo zaprašeno ali odkopati že zasuto znanje latinščine.

Poleg natančno razložene slovnice je pohvale vredna razlaga posameznih besed, saj za posamezne besede ni le navedenih kup včasih zelo nesorodnih pomenov, ampak je podana tudi razlaga, kako je do teh primerov prišlo. Ob koncu so navedene še povezave s slovenščino in tudi nekatere angleške, ki pa so vsaj po mojem mnenju pogosto prej moteče kot pa koristne.

Med dodatki na koncu so podani tudi temeljni pojmi latinske poezije in metrike.

Vaje v delovnem zvezku so večinoma v obliki analize posameznih izrazov in v prevajanju iz latinščine v slovenščino, pa tudi iz slovenščine v latinščino. Tudi tu v dodatku najdemo oba slovarja in tabele s slovnico. Čisto na koncu pa so še tako imenovani izročki, ki v povzetkih podajajo slovnice vsebine vsakega od osmih poglavij.

Da pri pričujočem na recikliran papir natisnjem kompletu ne gre le za hladno knjigo, pač pa za živo dogajanje, priča tudi vabilo na spletno stran Društva za antične in humanistične študije ([www.dahs.si](http://www.dahs.si)), kjer so na voljo odgovori na pogosto zastavljena vprašanja in možnost spletne debate ter iskanja pojasnil pri prireditelju.

Tako knjiga kot delovni zvezek sta izšla v dokaj nizki nakladi, za katero upam, da bo kmalu doživela, ali še boljše, pogosto doživljala ponatise. Kljub nizki nakladi je založnik uspel ohraniti dokaj dostopno ceno; v knjigarni FF pa so študenti upravičeni do posebnega popusta. Ker gre pri tej knjigi in delovnem zvezku šele za prvi del, smemo upati, da bo obljuba o izdaji drugega dela poleti 2009 izpolnjena.

Prireditelj pojasnjuje, da je »dolgoročni cilj učbenika naučiti učence branja, ne le prevajanja latinščine.« Naj ga uporabniki tudi dosežejo, saj se jim bo s tem odprl ogromen svet tudi krščanske antike.

Miran Špelič OFM

Paul Kurtz in David Koepsell, *Science and Ethics: Can Science Help Us Make Wise Moral Judgments?* (Amherst, NY: Prometheus Books 2007), 359 str., ISBN 978-1-59102-537-5.

Sekularni humanizem redko pokaže na argumente svojih trditev. Večinoma se sklicuje na intelegibilnost stvarnosti, znanstveno razvidnost in moč razuma. Znanstveno kulturo zagovarja kot svetovni nazor in v njenem imenu nastopa suvereno ter v nekem smislu

celo ekskluzivno. Urednika knjige *Znanost in etika: Ali lahko znanost pomaga pri razumnih moralnih odločitvah?* Paul Kurtz in David Koepsell ter njuni sodelavci so glede tega tudi dokaj prepričljivi. Očitno ne gre samo za nizanje vprašanj in za razpravo o etičnih dilemah v znanostih o življenju, o katerih med drugim govori naslov knjige, pač pa tudi za namige, da je težišče razprave v spreminjajočem pogledu na svet. Urednika sta zbrala ugleden krog avtorjev, ki tudi zlahka najdejo šibke

točke drugih nazorsko opredeljenih etik ter svoj pogled znova predstavijo kot 'znanstven', se pravi kot nazorsko in vrednostno nevtralen. Ta nevtralnost je občasno zastrašujoča. S tem nočem reči, da knjigo prebiram z že znanimi stališči ali morda celo s predsodki. Nasprotno: marsikaj, kar posamezni avtorji pripovedujejo o etičnih dilemah, bi bilo treba povedati že davno, saj so etična stališča na področju znanosti o življenju ne le pogosto obremenjena s predhodnimi odločitvami in z zamero, da 'tradicionalno' humanistiko bremeni dejstvo družbene neangažiranosti. Prej zato, ker je ta knjiga še ena v vrsti tistih, ki kažejo, da je etična refleksija velikokrat prepozna.

Iz naslova knjige ni mogoče sklepati, da knjiga obravnava bioetično problematiko in vprašanja s področja znanosti o življenju. Prikritost perspektive je razumljiva, saj avtorji človeka pojmujejo kot 'vrsto' (*species*), ne kot nekoga, ki bi zahteval posebno obravnavo. Vprašanje, če lahko znanost pomaga pri razumnih moralnih odločitvah, je potem manj pomembno oziroma morda celo nepomembno, pa ne samo zato, ker razumska analiza ne more pripeljati do odločitve, pač pa tudi zato, ker ni o čem odločiti. Dilema sekularnega humanizma spričo človeka je dvojna: če gre za vrsto, posameznik ne igra nobene vloge (razen če ...), če gre za razumsko tehtanje o tem, kateri ljudje so nedvoumno 'osebe', nujno zaide v kontradikcijo, saj razum ne more vrednotiti. To še ne pomeni, da sekularni humanizem razvrednoti človeka, pač pa da poskuša radikalno na novo opredeliti življenje, celotno biosfero in zlasti posamična živa bitja tako, da bi obšel vrednotenje. V tej fazi bi lahko sekularnemu humanizmu očitali družbeno neangažiranost, če ne bi videli prvega vprašanja, ki si ga v podnaslovu knjige zastavlja danes že upokojeni

Paul Kurtz – če lahko znanost pomaga oblikovati moralne ocene in če prispeva k bolj kakovostnim odločitvam –, in sicer v svetu, polnem konfliktov o moralnih vrednotah. Skoraj ni mogoče podvomiti, da je 'aristotelsko' vprašanje o tem, kdo je človek, manj pomembno in da hočejo avtorji opozoriti nase. Paul Kurtz je skupaj z Davidom Koepsellom k sodelovanju pritegnil sedemindvajset priznanih strokovnjakov za etiko v znanosti. Z njimi zastopata mnenje, da so šele znanstvena spoznanja pripomogla k razpoznavnosti nekaterih etičnih dilem – zlasti na področju znanosti o življenju – in tudi k večji etični osveščenosti spričo ciljev, ki si jih človek oziroma človeštvo zastavlja v znanstvenem raziskovanju oziroma v razmerah nove znanstvene kulture. Urednikoma se zdi samoumevno, da se v dilemah obrneta neposredno na znanstvena spoznanja in da načelno zavračata nazorske predhodne odločitve, ki si nekako prizadevajo, da naj bi znanost raziskovala le to, kar je 'etično sprejemljivo'. Paul Kurtz že v uvodni razpravi (*What is the Relationship among Science, Reason and Ethics?*, 11–40) zavrne stališče tistih, ki zagovarjajo vlogo etike v znanostih, nikakor pa ne vloge znanosti v etiki. V tem vidi oviro raziskovanja in razumnega odločanja v dilemah, ki jih prinašajo spoznanja. Kurtz ne omenja kake specifične znanosti, ki je že obrnila vrstni red med etiko in znanostjo. Na splošno se mu zdi nesprejemljivo, da se o legitimnosti in nelegitimnosti raziskav razpravlja na temelju apriornih prepričanj, ki so načelno skeptična do znanosti in do novih spoznanj, na katera nazorsko opredeljena etika ni mogla računati. Etikom očita, da vstopajo v razpravo tako, kot da bi 'že vedeli', za kaj gre, in zavračajo enakost vseh vpletenih v raziskovalno delo. Nato pa na vprašanje, če obstaja kakšna povezava

med znanostjo in etiko, odgovarja, da je ta povezava že dolgo znana in da se odvija v razmerju med resnico in dobrim. Znanost išče resnico, resnica pa je drugo ime za dobro in pravično. To je preveč poenostavljeno in je na robu naravoslovnega zmotnega sklepanja (*naturalistic fallacy*). To pove naslednji citat: »Moramo upoštevati moralna načela, ki so obstajala že pred nami in jih vsak prinese s seboj na svoje področje dela, v katerem se potem odloča, toda treba jih je uporabljati odgovorno oziroma jih modificirati ob upoštevanju empirične razvidnosti; obstajajo torej relevantna objektivna dejstva« (14) znanosti. Kar je očital nazorsko pogojenim etikam, je storil sam, ko je poistovetil resnico in dobro. Če ne bi bilo v preteklosti toliko primerov psevdoznanstvenih monokavzalnih teorij, ki jih imajo njihovi zagovorniki za 'znanstvena', v resnici pa to niso (kot je bila na primer teorija o IQ), in če ne bi bilo med znanstveniki tudi veliko takih, ki so prepričani, da so prav oni poklicani, da izboljšajo svet, bi to istovetenje ne povzročalo začudenja. Kljub zmotljivosti znanstvenikov pa tega ni mogoče navajati kot argument zoper znanstvena odkritja. Zavest o zmotljivosti daje znanju posebno ceno, odločitve pa napravi odgovornejše.

Knjiga obravnava veliko vprašanj s področja znanosti, ki se ukvarjajo z življenjem, vodilni pa sta dve temi: prva je že omenjeno (retorično) vprašanje, če lahko znanost pomaga pri oblikovanju moralnih odločitev, druga pa se ukvarja s praktičnimi vprašanji, na katera naleti raziskovalec v znanstvenem delu. Prvo vprašanje obravnavajo filozofi: Mario Bunge, Bill Rotschaefer, John Teehan, Christopher di Carlo, Fred Wilson, David Coepsell, Susan Hack in Paul Kurtz. Vsi avtorji so si edini, da je znanost pomembna stopnja v reševanju etičnih vprašanj, čeprav se

iz obravnave dejstev ne more neposredno sklepati, kaj je etično in kaj ne. Modificirana naturalistična etika, ki jo predlaga Paul Kurtz in jo zagovarja tudi večina avtorjev, naj bi bila etika zdrave pameti (*common sense*), oplemenitena z znanjem. Za bralca tek tekstov bo dobrodošlo čtivo s področja nevroznanosti, čeprav so te znanosti dokaj previdne do t.i. *middle-level principles*, to je popularnih pravil 'zdrave pameti', če niso v nenehnem stiku s temeljnimi načeli. Drugo temo obravnava več avtorjev. V prvem delu Ronald Lindsay (*Stem Cell Research: An Approach to Bioethics Based on Scientific Naturalism*, 43–58), Artur Caplan (*Attack of the Anti-cloners: Biogenetic Engineering and Self-Improvement*, 59–62), Don Marquis (*Stem Cell Research: The Failure of Bioethics*, 68–78) in David J. Triggles (*Everybody Must Get Cloned: Ideological Objectives Do Not Hold Up*, 79–83) razpravljajo o bioetiki, raziskavah matičnih celic in kloniranju. V drugem delu Berit Brogaard (*The Moral Status of the Human Embryo: The Twinning Argument*, 87–94), Richard T. Hull in Elaine M. Hull (*Toward a Resolving the Abortion and Embryonic Stem Cell Debates: A Scientific and Philosophical Update*, 95–105) in Marin Gillis (*Parallels between the Ethics of Embryonic Stem Cell Research and Abortion*, 106–115) razpravljajo o stanju znanosti na področju razumevanja podatkov o najbolj zgodnjem obdobju človekovega življenja. V tretjem delu Paul Kurtz (*The Right to Privacy*, 119–124) in John Shook (*Euthanasia, Unnecessary Suffering, and the Proper Aims of Medicine*, 125–140) ugotavljata, kakšno je razmerje med znanstvenimi spoznanji in etiko na področju odločitev ob koncu življenja. V četrtem delu James Stacey Taylor (*Personal Organ Sales and the Argument from Market*

*Coertion*, 143–154), Vern L. Bullough (*Sex, Medicine and Ethics*, 155–165) in James Hughes (*From Human-Racism to Personhood: Humanism after Human Nature*, 166–176) govorijo o izboljševanju človeških naravnih pogojev življenja. V Petem poglavju Richard Taylor (*Getting Tough on Crime: What Does it Mean?*, 179–183) in Ted Goertzel (*Capital Punishment and Homicide: Sociological Realities and Econometric Illusions*, 184–192) razpravljata o razliki med smrtno kaznijo, ubojem in 'justičnim' umorom ter ugotavljata, da smrtna kazen nikakor ne dosega namena, ki ji ga pripisujejo njeni zagovorniki. Šesto poglavje obsega štiri razprave o (ne-so)razmerju med sekularnim humanizmom in psihiatrijo oziroma psihoterapijo. Thomas Szasz (*Secular Humanism and 'Scientific Psychiatry'*, 195–203), Derek Bolton (*What's the Problem? A Response to Secular Humanism and Scientific Psychiatry*, 204–207), Scott O. Lilienfeld (*The Assault on Scientific Mental Health: Ethical Implications*, 208–224) in Barry L. Beyerstein (*Fringe Psychotherapies: The Public at Risk*, 225–243) soglašajo, da je treba na novo opredeliti duševno zdravje in zavrniti avtoritarost tradicionalne psihologije, ki namesto da bi zdravila, stigmatizira. V sedmem poglavju Fred Wilson (*Science and Religion: No Irenics Here*, 247–257), Paul Kurtz (*Is Religion Compatible with Science and Ethics? A Critique of Stephen Jay Gould's Two Magisteria*, 258–265), Laura Purdy (*The Science of Ethics*, 266–273) in Tom Flynn (*Policy, Ethics, Belief, and Morality*, 274–282) razpravljajo o pomenu odnosa med religijo, moralo in etiko. V osmem poglavju William Rottschaefer (*Scientific Naturalistic Ethics: Weird Science and Pseudo-Ethics?*, 285–305), Christopher di Carlo in John Teehan (*On the Naturalistic Fallacy: A Con-*

*ceptual Basis for Evolutionary Ethics*, 306–322) obširneje predstavijo sodobno varianto naturalistične etike. V zadnjem poglavju pa Donald B. Calne (*The Common Ground between Science and Morality: A Biological Perspective*, 325–331), David R. Coeplse (*Carl Menger and Exact Theory in the Social Sciences*, 332–338) in Susan Haack (*Defending Science – Within Reason: The Critical Common-Sentist Manifesto*, 339–352) svoje razprave namenljajo razmerju med naravno etiko kot značilnostjo sekularnega humanizma in družboslovjem. Podobno kot osmo, ki povzema nekatere teme prvega mednarodnega kongresa o znanosti in etiki v Torontu (2004), tudi deveto poglavje zajema razprave drugega kongresa, ki je potekal v Buffalu na temo *Naproti novemu razsvetljenstvu* (2005).

Sekularni humanizem – filozofija, ki jo po mnenju zagovornikov navdihuje človečnost in vodi razum – je v moralno-filozofski izvedbi znan tudi kot etika diskurza. Predpostavlja nekaj, kar je značilno za normativne etične teorije, to je neki 'moraš', na drugi strani pa zahteva, da se radikalno počisti z elementi, ki povzročajo konflikte. Ta trditev je razumljiva na horizontalni črti (etika diskurza namreč poudarja, da je razprava mogoča šele potem, ko vsi sodelujoči in vsak posebej ugotovijo, da so med seboj enaki in zavestno sprejmejo 'partnersko sodelovanje', manj na vertikalni črti, na kateri dejansko prihaja do 'novosti'. Paul Kurtz ob koncu svoje kariere razmišlja o sekularnem humanizmu kot znanstvenoe-tični kulturi, o bioetiki pa kot njenem prevladujočem simbolu. V bioetiki predvideva novo sintezo znanosti in vrednot, v kateri se bodo številna moralna stališča, prepričanja in tradicionalne vrednote soočile z neslutnimi odkritji. Poslej etika ne bo več stvar izročila in (verske) zgodovine, pač pa

stvar svobodne družbe, prihodnosti in odgovornosti vseh. Čeprav tudi ti avtorji priznavajo, da so verstva v zgodovini morale in vrednot odigrala bistveno vlogo – oziroma jo še igrajo, kjerkoli se energično zavzemajo za družbeno razsežnost vere in za razlikovanje med dobrim in hudim ter med pravičnim in krivičnim, in razvijala občutek ter spoštovanje do človeških meja –, pa na drugi strani trdijo, da prihodnjim izzivom ustrezajo le stališča znanstvenoeitične kulture, merila trajnostnega razvoja in specifični potenciali na področju razvoja znanosti. Knjiga na ta način predlaga, da se pomete s preteklostjo in da se od nje ohrani le najpomembnejše, kot na primer to, da etični standardi obstajajo, da etika ni sporadičen pojav, da moralnost ni zgolj odraz osebne občutka in kulturnih razlik.

Povsod je čutiti, da se stališča avtorjev niso sposobna soočiti s seznamom nepredstavljenih novosti in presenečenj, ki jih prinašajo razvoj, konflikti glede neobnovljivih virov, propadov nacionalnih ekonomij zaradi prezadolenosti, naraščajoče nasilje, nesprejemljive razlike v delitvi dobrin, nove oblike imperializma, vodeno potrošništvo, kriza socialne države in sindikalnih gibanj, ponovni vznik versko motiviranega fanatizma in nestrpnosti, komercializacija politike, upadanje študentskih gibanj, popularnost postmodernizma, kriza umetnosti zaradi komercialne pop kulture in še bi lahko naštevali. Našteti kritični elementi kažejo, da etika ni le rezultat horizontalnega sodelovanja, pač pa tudi upoštevanje celostne človekove strukture.

Knjiga je delo avtorjev, ki s sekularnim humanizmom sicer ne izražajo izključujočega libertarianizma, kakor da imajo znanstveniki neomejeno svobodo raziskovanja, v svojih stališčih pa kažejo, da so prepričani, da bo znanost v

prihodnosti bistveno prispevala k razumnim odločitvam in da bo obogateno znanje spremenilo človekovo dojemljivost za etične vrednote. Seveda je preveč naivno misliti, da je znanost varna pred sporadičnimi ideološkimi elementi. To je mogoče pokazati tudi na primeru vzpona verskega fundamentalizma oziroma vztrajnosti apriornih vrednostnih ocen, saj so le zrcalna podoba področij, kjer je realno upadla pomembnost znanstvenega dela in ga je začela nadomeščati t. i. tehnouznanost oziroma umetnost možnega. Tako sekularni humanizem ponuja nekaj, česar (še) nima. Idealne znanosti, ki po Thomasu Huxleyu niso »nič drugega kot dobro utečen in organiziran splošni skupni čut za dobro in prav,« so hkrati moč in nemoč tega sporočila. Sekularni humanizem konec koncev ne more skriti dejstva, da daje prednost znanosti zato, ker ne 'verjame' človeku. Manjka mu neka temeljna dobrohotnost, morda tudi čut za humor, ki bi lahko postavil pod vprašaj svoja lastna izhodišča. Po *Amsterdamski deklaraciji* (2002) je ta humanizem rezultat izročila svobodnega mišljenja, ki je navdihoval mnoge največje svetovne mislece in ustvarjalne umetnike in je tudi omogočil znanost kot tako, je etičen, razumen, racionalen, podpira demokracijo in človeške pravice, poudarja povezanost med osebno svobodo in družbeno odgovornostjo, je tudi odgovor na zahteve po alternativni dogmatski religiji, ima čut za umetniško ustvarjalnost in domišljijo, priznava moč umetnosti in podobno. Vedno s pridihom kontrole, kakor da je glavna naloga pomagati ljudem, da se zavedo, kaj jim prinašajo svobodno raziskovanje, moč znanosti in sočutje. Ne glede na to je treba reči, da je nekdo moral povedati tudi to, kar so povedali avtorji te knjige.

Anton Mlinar



**Maria A. Wolf, *Eugenische Vernunft. Eingriffe in die reproduktive Kultur durch die Medizin 1900–2000* (Wien: Böhlau Verlag 2008), 818 str., ISBN 978-3-205-77761-8.**

Avtorica Maria Andrea Wolf je z obsežno študijo o vplivu medicine na reproductivno kulturo – in obratno – ne le predstavila svojsko medicinsko zgodovino Avstrije 20. stoletja, pač pa tudi izbrala zanimivo metodologijo obravnavanja te problematike. Naslov knjige *Eugenische Vernunft* predvsem pokaže, do kod je segala evgenika: da je šlo (in da večinoma še vedno gre) za premišljeno ravnanje in neredko tudi za bolj ali manj odkrito zagovarjanje evgenizma. Avtorica, profesorica na pedagoškem inštitutu innsbruške univerze, se primarno ukvarja z vprašanjem žensk v družbi in s socialnim vidikom spolov ter spolnosti, s socializacijo in socialno (mikro)biografijo posameznikov glede na njihov spol, z družbenim razumevanjem družine in zasebnosti, pa tudi z družbenimi spremembami zadnjih let ter tudi z družbenimi teorijami in vprašanji, ki povezujejo družboslovje s sorodnimi panogami.

Evgenika ali teorija o dobrem rojstvu je v 20. stoletju marsikje po svetu v različnih oblikah – vse do evgenizma in socialnega darvinizma – postala eden ključnih pedagoških, psiholoških in socialnopolitičnih konceptov. Avtorica odgovornosti za to ne išče zgolj v medicini, pač pa predvsem v dejstvu, da je medicina po prvi svetovni vojni dokončno postala 'socialna', da so zdravniki postali javni uslužbenci oziroma da je medicina – ter zlasti zdravje – postalo eden od socialnopolitičnih ciljev. Evgenika je začela svoj pohod sredi 19. stoletja, toda pravi zalet ji je dal medicinski napredek na prehodu stoletij. V 20. stoletju je evgenika prehodila svojo prvo etapo danes ime-

novane 'stare evgenike' in sredi 20. stoletja stopila v drugo mnogo bolj sofisticirano obdobje. 'Stara evgenika' je temeljila na zakonskem svetovanju in zunanji kontroli spolnosti z namenom izogniti se 'manjvrednemu potomstvu'. Nova evgenika, bolj znana kot humana genetika s številnimi podsistemi pa se je odpovedala grobim, prisilnim in uničevalnim metodam ter se začela kazati v bolj humani luči, kot na primer opredelitev do možnosti izbir na osnovi tehnik genske racionalnosti, prenatalne diagnostike ipd. Raziskovalce so pri tem zanimali odgovori na vprašanja, kakšne družbene spremembe so potrebne, da se bodo lahko uveljavile nove možnosti humane genetike, kako bo mogoče pri tem motivirati 'uporabnike', kako bo mogoče opravičiti medicinske invazivne metode na tem področju, kakšne družbene spremembe je že prinesla 'stara evgenika', katere družbene skupine so bile najbolj zainteresirane za nove tehnike, kateri koncepti narave, spola in porajanja življenja so se najbolj spremenili, kateri koncepti 'stare evgenike' so se uspešno reproducirali itn. Primarni vir raziskave je bil tednik *Wiener klinischen Wochenschrift*. Avtorica je raziskovala tudi to, kateri avtorji so lahko kdaj pisali v časopis ter seveda pojav timskega avtorstva, ki prevladuje od 80-ih let naprej. Študijo je razdelila na tri dele: v prvem delu obravnava obdobje do leta 1938, v drugem delu obdobje od 1938 do 1945, v tretjem delu pa obdobje od 1945 do 2000. Knjiga ima tudi izčrpen uvod (13–30) in ves ostali znanstveni aparat (seznam primarne in sekundarne literature, posebej seznam periodike in nazadnje seznam dokumentarnih filmov, ki govorijo o tej problematiki).

V prvem delu je avtorica pokazala, kako se je evgenika razvila iz medikalizacije socialnega vprašanja ter se uve-

ljavila kot znanstvena materinskost (*wissenschaftliche Mutterschaft*). Botrovala sta ji družbeni razvoj v Avstriji, ki je v prvih letih novega stoletja beležil rdeče številke, in pronatalistična politika. V zadnjih letih 19. stoletja se je močno spreminjala kmetijska podoba države: ljudje so se množično selili v velika mesta. Prebivalstvo Dunaja se je med letoma 1870 in 1910 povečalo za štirikrat. V času prve svetovne vojne je izraziteje padla rodnost. Vzrokov je bilo več: zaposlenost žensk, delovno intenzivno gospodarjenje na kmetijah, ker mož ni bilo doma, bilo je premalo hrane itn. Dolg delavnik, podhranjenost in preobremenjenost so imeli za posledico poslabšanje splošnega zdravstvenega stanja. V času med prvo svetovno vojno in takoj po njej je močno naraslo število spontanih splavov, povečala pa se je tudi umrljivost mater.

Avstrijska država se je zdramila, tako da je socializirala medicino in se začela ukvarjati s populacijsko politiko. To politiko je z večjimi ali manjšimi odstopanji bilo zaznati v večini evropskih držav. Nova politika se je imenovala »umetnost upravljanja z organskim kapitalom« (*Verwaltungskunst des organischen Kapitals*, 80). Julius Tandler, zdravnik in politik, je bil prvi, ki je začel na glas razmišljati tudi o 'uničevanju človeka nevrednega življenja', in to vprašanje obravnavati kot »pomembno zdravstveno in socialnopolitično nalogo« (82). Navdihoval se je pri Ernstu Haecklu, ki je hotel obnoviti teorijo o zaporednem oduševljenju (epigenizem) in z njo legitimirati posege v človeško življenje. Njegova 'socialna higiena' je bila neposredna posledica 'znanstvene prebivalstvene higiene' 19. stoletja, že kmalu pa se ji je pridružila še rasna higiena kot družbeni načrt človekovega kakovostnega izboljšanja po načelih selekcije/izločanja. Medicina se je osredinila na pre-

poznavanje in zatiranje dednih boleznih. Avtoritarna državna uprava je leta 1934 socialnohigiensko politiko dokončno nadomestila z rasno higieno, prejšnjo politiko pa označila za preveč mehko in kontraselektivno.

V drugem poglavju prvega dela avtorica predstavi način preverjanja moškosti in ženskosti. Leta 1869 je bilo v Avstriji uvedeno obvezno služenje vojaškega roka. Čeprav je v znanstvenih krogih prevladovalo prepričanje, da se inteligentnost deduje po moškem, je v začetku 20. stoletja stopilo v ospredje raziskovanje ženske rodovitnosti. Ker zaradi predsodkov to ni obrodilo sadov, se je politika osredinila na zmanjševanje smrtnosti dojenčkov. Ženska združenja so zahtevala večjo pozornost do materinstva in izobraževanja žensk, konzervativna zdravstvena politika pa je ugotovila – tako zlasti tudi Wilhelm Schallmayer, utemeljitelj rasne higiene –, da na nižjo rodnost bolj vpliva to, da se ženskam daje preveč pravic oziroma da so postale preveč enakopravne moškim. »Kulturni vzpon« žensk (198) in dvig njihove življenjske ravni je bil po mnenju zagovornikov rasne higiene kontraproduktiven, niso pa mogli dokazati, da je res prišlo do dviga življenjske ravni, in še manj svojo tezo o kontraproduktivnosti kulturnega dviga. Katoliška ženska gibanja so si prizadevala ideološko ovrednotiti domače delo žensk, avstrijska fašistična ženska politika pa si je prizadevala omejiti poklicno uveljavljanje žensk, da bi se s tem dvignila njihova rodnost. Ideološkim predsodkom se je med drugim pridružila še absolutna prepoved splava. Politika je razmišljala tudi o tem, kako omejiti žensko odločanje o potomstvu oziroma kako izpopolniti družbeni nadzor. Medtem ko se je kontrola sklepanja zakonov v 19. stoletju osredotočala na socialno kontrolo, se je po prvi svetovni vojni začela

zanimati za splošno zdravstveno stanje z namenom uveljaviti evgenično in rasnohigiensko kontrolo. Friedrich Martius je že leta 1905 zagovarjal mnenje, da bi morali kandidati za zakon napraviti biološki in zdravstveni preizkus, če so sposobni za zakon, ne le pravnega in socialnega. Zakon je tako postal javna tema. Toda če je bilo pri Martiusu vprašanje enakopravnosti med moškimi in žensko v zakonu še nesporen pogoj kakovosti potomstva, se je kasneje uveljavilo prepričanje o prednosti moških, tako da je lahko moški zahteval od ženske zdravstveno spričevalo, da je rodovitna, ženski pa se kaj takega ni spodobilo (235–240). V to smer je šlo tudi zagotavljanje preživetja potomstva. V začetku 20. stoletja se je v Avstriji uveljavila otroška medicina (pediatrija) kot ena najpomembnejših praktičnih medicinskih področij. Raziskovalo se je na več področjih, predvsem prehranjevanje in dojenje dojenčkov, zibka pa se je začela zavračati kot morebitni vzrok duševnih bolezni otrok. Zdravniki so kot nehigiensko in nezdravo zavračali dudo oziroma 'umetno sesanje'. Otroci niso smeli obiskovati šole, če niso bili cepljeni proti črnim kozam. Dunajska pediatrija je postala znana po tem, da je bistveno znižala umrljivost 'najdenčkov': drugod po Evropi je bila umrljivost najdenih otrok med 75% in 100%. Vzrok umrljivosti je bila predvsem neustrezna 'umetna' hrana, velik delež pa je dejansko odpadel na nehigienske razmere. Zato je dunajska pediatrija slovela kot vzorčni primer s svojim pojmovanjem prehranjevanja, zlasti dojenja. Toda če je v imenu teh spoznanj medicina pred prvo svetovno vojno še odkrito kritizirala državno pronatalistično politiko, je po prvi svetovni vojni postala del državnega aparata in jo je politika vpregla v svoj pogled na socialno politiko. Država (in zdravniki) se je začela ob-

našati do žensk kot do lastnine (to je razvidno iz t. i. katastra rodnosti), to pa je še bolj utrdilo moško avtoriteto. Po mnenju avtorice so to politiko neposredno spodbujali tudi 'lojalni' zdravniki, ki so tudi izvajali politiko selitve otrok v posebne ustanove. Samo premožnejši so lahko imeli otroka v vrtcu in ga vzgajali doma. Za ceno te politike je na pomembnosti na videz pridobilo materinstvo in otroštvo, z instrumentalizacijo materinstva pa se je spremenila njuna medsebojna odvisnost. Toda 'slabega vpliva' staršev – se pravi vpliva brez prisotnosti javnosti – ni odkrivala le rasna higiena, pač pa tudi psihoanaliza. Joseph Friedjung je bil prvi, ki je predlagal uvedbo obveznega otroškega vrtca kot oblike socializacije in zdravega razvoja (306). Ideološko obtoževanje staršev, češ da so slabi vzgojitelji, ter ločevanje otrok od družin so izkoristili nekateri zdravniki in psihiatri, ki so začeli otroke načrtno vzgajati v smislu rasne higiene in vnašati v vzgojni proces elemente tedaj tipičnega dunajskega socializma. Pri tem sta se uveljavili zlasti psihiatrinji Charlotte Bühler in Hildegard Hetzer.

V drugem delu študije (317–496) Wolfova obravnava obdobje med 1938 in 1945. Ideologija in praksa nacional-socializma je glede evgenike gradila na tem, kar se je dogajalo že prej, 'ovrednotila' pa predvsem vlogo medicinskega poklica. Zdravnikom se je dodelil višji družbeni položaj, judovski zdravniki pa so bili pregnani. V nekaterih delih Avstrije je to imelo hude javno-zdravstvene posledice, saj je bilo na Dunaju, na primer, več kot 70 % zdravnikov Judov. Nov družbeni sloj oziroma ovrednotenje medicinskega poklica je imel različne faze in oblike. Predvsem je postal mamljiv. Proces se je začel z uveljavitvijo moškega zdravnika, ki je postal vodja nacionalnega zdravja. Ta korak je pomenil tudi začé-

tek intenzivnega raziskovanja dednosti. V praksi je to pomenilo vmešavanje države v sklepanje zakonov in klasificiranje 'vrednosti' življenja. Drugi tak korak tega obdobja označuje politika preprečevanja. Zaznamovala jo je prisilna sterilizacija, uničevanje 'človeka nevrednega življenja' in spodbujanje razmnoževanja 'boljših'. Uvedena je bila obvezna »periodična zdravstvena preiskava« (347), ki je imela selektiven značaj. Zdravje je postalo državna dobrina, materinstvo pa je postalo del izvrševanja državne dolžnosti. Nacional-socializem načelno ni hotel nobene stvari prepustiti naključju. Nov začetek populacijske kontrole je utemeljil na razvrednotenju čuta do življenja. V nekaterih pogledih je bil nacionalsocializem zelo moderen. Leta 1942 je bil sprejet zakon o zaščiti materinstva, po katerem delodajalec ni smel odpustiti noseče ženske, podaljšan je bil poročniški dopust, matere pa so dobile tudi poseben tedenski dodatek, če so dojile. To je seveda veljalo samo za arijske družine. Povečal se je vpliv medicine pri sklepanju zakona. Nürnberški zakon o sklepanju zakona (1935) je prepovedal nekatere zakone ter na splošno ukinil svobodo pri izbiri zakonskega partnerja. Del vpletanja politike v družinsko življenje je bilo tudi 'upravljanje s prihodnjim rodod'. Leta 1940 je v Avstriji stopil v veljavo zakon o preprečevanju dedno obolelega potomstva. Ustanovljena so bila posebna taborišča za dedno prizadete. Vršila se je tudi prisilna sterilizacija, in sicer ne zaradi znanstvenih spoznanj, pač pa kljub njim. K pozitivni evgeniki je spadalo tudi odvzemanje boljšega potomstva družinam – take otroke so posvojile izbrane 'SS-družine'. Avtorica je ugotovila, da so umore otrok velikokrat opravičevali z razlogi, zaradi katerih so morili Jude in cigane, dogajalo pa se je tudi obratno.

Wolfova je v tem delu posebno pozornost namenila medicini kot interdisciplinarni tehniki (tehnologiji). V tem kontekstu sta se izoblikovali in izmenjavali dve legitimacijski matrici: proinprotinatalistična. Avtorica je ugotovila, da sta tako Nemčija kot Avstrija dolgo časa molčali o poskusih na otrocih, ki so se nanašali na 'življenja vredno življenje' oziroma na 'človeka nevredno življenje'. Za to je bila deloma kriva sama medicina, ker je to popolnoma presegalo pristojnosti in kadrovske možnosti. Zato so bili še manj razumljivi poskusi zdravljenja bolezni, za katere je bilo vnaprej jasno, da zdravniki sploh niso vedeli, za kaj je šlo in kakšni bi lahko bili medicinski cilji tega 'zdravljenja'. Wolfova meni, da je šlo pri tem za oživitev stare navidezne pravice do uboja (vivisekcija), ki si jo je medicina priborila iz znanstvenih razlogov. Poskusi na ljudeh so na grozljiv način ustrezali 'znanstvenosti', saj je bil v 'podrobnostih' napravljenih nešteto kompromisov. Med njimi so bili zlasti zapovedana distanca med zdravnikom in pacientom, zdravnikova odvisnost od države, anonimnost in stigmatizacija zaradi 'bolezni', družbeno povzpetništvo, plačevanje posebnih uslug, razglašanje raziskav kot nacionalnega interesa ipd. Zgodovinar Klaus Dörner je videl nadaljevanje te politike tudi v Nürnberškem kodeksu in merilih, ki jih je sprejela medicina v kasnejših desetletjih, saj so bili postopki pridobivanja privolitve velikokrat na las podobni legitimacijski proceduri iz razloga 'znanstvenosti'. V tem je videl razumske strukture, ki so podredile življenje razumu ter si prizadevale, da na odločitve ne bi vplivala čustva. V bistvu gre za nadaljevanje tipično moške medicine, pravi Dörner, v kateri prevladujejo znanost, politika in poklic. Wolfova skupaj z Dörnerjem ugotavlja, da nacionalsocialistična labora-

torijska medicina ni bistveno odstopala od medicine v drugih državah in v drugih časih v Evropi. Dejanska razlika je le v načinu opravičevanja posegov in v možnosti legitimiranja povsem očitnega nasilja, s katerim so se avstrijski zdravniki celo hvalili. Po njenem bi se morala zamisliti medicina kot znanost, saj bolj kot nacistična zloraba medicine stopa v ospredje ranljivost medicine kot znanosti in njen družbeni prestiž, ki se je kar ponujal sistemu.

Tretji del (497–707) govori o obdobju med 1945 in 2000. Stvarna podoba tega obdobja je, da je medicina v tem času praktično postala evgenizirana reprodukcijska medicina in da se je družba normalizirala kot profilaktična družba. V Nürnbergu so bili obsojeni zdravniki, ne medicina. V povojnem času prevladujeta dve medicinski znanstveni zgodbi: (1) medicinski posegi v naravo in kulturo reprodukcije z namenom odstranjevanja negativnih in spodbujanja pozitivnih vplivov ter (2) vpliv medicine na svetovanje glede človeškega obnašanja v spolnosti. Reprodukcijska medicina si je dala za nalogo raziskati dejavnike, ki povzročajo genske okvare, in jih vključiti v svojo prakso.

Wolfova vidi v obeh zgodbah nadaljevanje prejšnje medicine, rešene ideološkega predznaka. V prvem obdobju je medicini in politiki uspelo osvetliti nacistične zločine v imenu medicine ter nakazati, da gre za zgodovinski prelom s preteklostjo. Hkrati je medicina spremenila le retoriko, ko je potrdila pomen selektivnih metod in razširitve evgeničnega obzorja na posredovanje življenja ter preprečevanje dednih bolezni. Sodni proces proti zdravnikom, ki so se omadeževali z nacizmom, je le deloma uspel. Bolj kot same obsodbe je učinkovalo to, kot ugotavlja Wolfova, da so bile nekatere zdravniške družine

razglašene za zločinske in blazne ter da se je obračun z zdravništvom prenesel na družbeno raven. Po mnenju avtorice je to usodno vplivalo na oblikovanje etičnih standardov in na sklicevanje nanje v današnji medicini. To je premalo, da bi lahko upravičeno govorili o ustvarjalni ločitvi od zgodovine. Sestava etičnih komisij ter njihova dejavnost daje danes vtis, meni Wolfova, kot da si medicine ne sme več podrediti politika, da pa si jo lahko podredijo medicinski lobiji in pravosodje. Avtorica gleda na to problematiko v perspektivi zgodovine, za katero se ji zdi, da ne poskuša rehabilitirati le medicine, pač pa tudi evgeniko. Ugotavlja namreč, da se je evgenika takoj po letu 1945 prilagodila in postala 'eubiotika', kot je prilagoditev imenoval Erwin Stransky. Humana genetika je postala sestavni del preventivne medicine. Predmet preprečevanja škodljivih dejavnikov je spet populacija v celoti. Medicinska tehnologija je v tem obdobju razvila veliko metod poseganja v praktično vsa obdobja človeškega življenja, zlasti tudi v predrojstveno obdobje. Avtorica v knjigi navaja nekatere intervjuje z zdravniki, ki so v osemdesetih letih, ko se je začela uporabljati amniocenteza, zainteresirano in brez razloga pretiravali v prikazovanju rizičnih znamenj pri razvoju otroka. S tem je hotela povedati, da nima velikega pomena obsojati nacističnih zlorab, če to pomeni ne videti dilem današnje znanstvene radovednosti in legitimiranja 'znanstvenosti'. Danes je zlahka mogoče uveljaviti spoznanja o potrebnosti preiskav v predrojstnem obdobju, čeprav koristi raziskav niso 'sorazmerne'. Kljub zatrjevanju o avtonomiji pacientov je pritisk (tehno)znanosti tako velik, da po večini prevladajo kriteriji cene in koristi, ki jih ima pri tem medicina. V tem kontekstu se skoraj ne zgodi, da bi otroka pred rojstvom

obravnavali kot pacienta. Cilj je znižati število rojstev prizadetih otrok, naj stane, kar hoče. V podobno smer gre tudi medicinsko raziskovanje, katerega cilj je omogočiti duševno in fizično zdravo potomstvo. Miselnost se naslanja na prvo polovico dvajsetega stoletja. Pri metodah umetne oploditve danes sploh niso problematični evgenični argumenti, vse bolj pa se zdi, da niti etični razlogi ne bodo mogli preprečiti, da bi se medicina začela ukvarjati s poseganjem v življenje že v fazi nastajanja spolnih celic. Številni današnji posegi v predrojstveno obdobje, predvsem redukcija nosečnosti, pa tudi selekcija očetovstva in materinstva ter vključevanja dejavnikov, ki nimajo nobene zveze z zdravljenjem, kažejo na to, da se medicina od zgodovine ni naučila veliko. Wolfova analizira številne ocene v medicini kot 'subjektivne' in 'namerne'. Kritična je zlasti do prevladujoče miselnosti, da je s človekom, ki bi utegnil odkloniti kak vidik visoke tehnologije, nekaj narobe. Evgenika in predrojstvena diagnostika sta postali problem monopolov in strategij trženja ter potrošniške miselnosti. Navajanje števil o padanju smrtnosti novorojenčkov je po mnenju avtorice meta-nje peska v oči, saj v teh številkah niso zajeti neindicerani splavi. Wolfova se čisto na koncu pomudi tudi ob vprašanju, kako je sodobna reprodukcijska medicina prizadela moške. Spomni se na simpozij iz leta 1962, na katerem so znanstveniki razpravljali o »moškem in njegovi prihodnosti« (*Man and his Future*). V svoji študiji na kratko predstavi, kako so znanstveniki na tej konferenci razpravljali o prihodnjem posredovanju življenja, o zbiranju moškega semena, o selekciji in izboljšanju človeške vrste.

V sklepu Wolfova ugotavlja, da evgenična miselnost v celem stoletju ni izgubila intenzivnosti, še več, da se je prenesla na raven družbenega življenja in postala del vsakdanje miselnosti. To ne pomeni, da se ljudje rojevajo bolj zdravi, pač pa da se je popularizirala miselnost, ki jemlje poskuse, selekcioniranje in preverjanja kot nekaj vsakdanjega. Še več: danes je preverjanje postalo del odgovornosti prihodnjih staršev. Starši, ki odklanjajo 'evgenični razum', so razglašeni za manjvredne oziroma rizične starše, njihovo ravnanje pa za nerazumno. Evgenika je spremenila ime, ne pa metod. Res pa je, da danes zakoncem ni treba izbirati partnerjev po racionalnih metodah, saj je porajanje življenja skoraj neodvisno od partnerjev. Wolfova celo meni, da je vdor tehnologije na vsa področja življenja morda celo ključ za razlago nekaterih odvisnosti sodobnega človeka.

Wolfovi je analiza evgenike in evgenizma v Avstriji nedvomno uspela. V nekem smislu je to slaba tolažba. Morala bi biti tudi alarm. Ta knjiga je namreč kljub vsemu nema priča – ena v vrsti mnogih –, ki kažejo, da ima sodobnik relativno velike težave z razumevanjem zgodovine oziroma razlikovanjem med zgodovino in ideologijo, in nedvomno tudi priča dogajanja v času po drugi svetovni vojni, ko se je zahodna civilizacija, ne le Avstrija, 'odločila' dati prednost gospodarski uspešnosti pred vsem drugim. Nekaterih potez sodobne miselnosti, kot na primer ta, da je s človekom, ki ne uporablja vseh pridobitev sodobne tehnologije, morda nekaj narobe, sicer ni mogoče pojasniti.

Anton Mlinar

## Navodila sodelavcem

**Rokopis** znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek in ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

**Obseg** rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

**Naslov** članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. [Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/](http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/) (pridobljeno 16. oktobra 2006).

**V besedilu navajamo citate** po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letni-

ca, stran). Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnica k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...] Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilске in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

**Uporaba kratic** znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.



# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

<b>Izdajatelj in založnik / Edited and published by</b>	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
<b>Naslov uredništva / Address of editorial</b>	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
<b>ISSN</b>	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
<b>Spletni naslov / E-address</b>	<a href="http://www.teof.uni-lj.si/bv.html">http://www.teof.uni-lj.si/bv.html</a>
<b>Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief</b>	Robert Petkovšek CM
<b>E-pošta / E-mail</b>	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
<b>Namestnik gl. urednika / Viceeditor</b>	Miran Špelič OFM
<b>Uredniški svet / Scientific council</b>	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik OFM <sup>Cap</sup> , Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM, Jože Plevnik SI (Toronto), Jure Rode (Buenos Aires), Anton Stres CM, Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
<b>Pomočniki gl. urednika / Editorial Assistants</b>	Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc OFM <sup>Conv</sup> , Maksimilijan Matjaž, Mari Jože Osredkar OFM, Božo Rustja, Andrej Saje, Barbara Simonič, Ciril Sorč, Janez Vodičar SDB
<b>Prevodi / Translations</b>	Vera Lamut
<b>Lektoriranje / Language-editing</b>	Štefanija Krajnc-Vrečko
<b>Oblikovanje / Cover design</b>	Lucijan Bratuš
<b>Prelom / Computer typesetting</b>	Jernej Dolšak
<b>Tisk / Printed by</b>	Impress d.d., Ivančna Gorica
<b>Za založbo / Chief publisher</b>	Stanko Gerjolj CM
<b>Izvečke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in</b>	Elenchus Bibliographicus Biblicus Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts
<b>Letna naročnina / Annual subscription</b>	za Slovenijo: 32 EUR za tujino: 45 EUR (Evropa), 65 USD (ostalo navadno), 75 USD (ostalo prednostno); na naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
<b>Transakcijski račun / Bank account</b>	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJSI2X

## Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko **565**. Izhaja štirikrat na leto. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja tudi v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov Bogoslovnega vestnika, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v njem objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Objave na spletni strani sledijo s časovnim zamikom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; v elektronski obliki na: **bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si**



## MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima svoje korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah ter najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi na Univerzi v Ljubljani ena od petih ustanovnih fakultet. Njen predhodnik je bil jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kot ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu tretjega tisočletja ob stalni skrbi za kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in človeku, o Božjem učlovečenju in človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in izročilo ter upoštevajoč domet človekove misli želi usposobiti svoje študente in študentke za jasen premislek o temah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, pri tem sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov za duhovništvo ter laičnih sodelavcev in sodelavk v Cerkvi in širši družbi.