

Letnik 62 leto 2002

4

# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*

---

Glasiło Teološke fakultete v Ljubljani

---

Alenka Arko SL, **Metafora notranji človek v antični filozofiji in teologiji**

Jože Krašovec, **Prevodi Svetega pisma v evropske jezike**

Ladislav Hučko, **Alcuni punti di confronto tra cosmologia orientale ed occidentale**

Ivan Platovnjak, **Duhovno vodstvo pri začetni duhovniški vzgoji**

Peter Kvaternik, **Pastorala v mestu pred izzivi sodobnosti**

Mateja Tominšek, **Leopold Lenard (1876-1962), katoliški teolog, filozof, novinar in kulturni delavec**

Stanislav Slatinek, **Premiki v civilnem in kanonskem pravu. Ob 70-letnici akademika prof. dr. Stanka Ojnika**

Metod Benedik, **Lambert Ehrlich. Ob odkritju kipa na Teološki fakulteti v Ljubljani 31. maja 2002**

---

# **Bogoslovni vestnik**

## *Theological Quarterly*

- Izdajatelj / Publisher:** Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
- Glavni in odgovorni urednik/  
Editor in Chief:** Ciril Sorč
- Pomočnika glavnega urednika/  
Editorial Assistants:** Edvard Kovač OFM  
in Vinko Potočnik
- Uredniški svet/  
Scientific Council:** Metod Benedik OFM<sup>Cap</sup>,  
Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant,  
Jože Krašovec, France Oražem,  
Viktor Papež OFM (Rim),  
Jože Plevnik SI (Toronto),  
Jure Rode (Buenos Aires),  
Anton Stres CM,  
Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
- Uredniški odbor/  
Editorial Board:** Bogdan Dolenc, Borut Košir,  
Drago Ocvirk CM, A. Slavko Snoj SDB,  
Marijan Peklaj, Vinko Škafar OFM<sup>Cap</sup>,  
Anton Štrukelj, Ivan Štuhec
- Prevodi:** Vera Lamut
- Lektoriranje:** Jože Kurinčič
- Oprema:** Lucijan Bratuš
- Priprava:** Družina
- Tisk:** Forma tisk d. o. o.
- Založnik:** Družina, Ljubljana
- Za založbo:** Janez Gril
- Naslov uredništva:** Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,  
1000 Ljubljana
- Naslov uprave:** Družina d.o.o., Krekov trg 1,  
1000 Ljubljana
- ISSN:** 0006-5722
- Izid Bogoslovnega vestnika je finančno pod-  
prlo Ministrstvo za šolstvo, znanost in šport  
RS
- Letna naročnina:** 4800 SIT, za tujino 40 USD, posamezna števil-  
ka 1200 SIT  
Transakcijski račun pri NLB d. d., Ljublja-  
na, številka: 02014-0015204714  
za tujo valuto: 50100-620-133 014-7100-  
1189115
- Poštnina:** plačana pri pošti 1102, Ljubljana

# **Bogoslovni vestnik**

*Theological Quarterly*

**Letnik 62 leto 2002**

**4**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani  
Ljubljana 2002

# Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič

Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik

2 Lenart Škof

Sočutje med religijo in filozofijo



*Akademiku doktorju Stanku Ojniku,  
dolgoletnemu predavatelju  
na Teološki fakulteti v Ljubljani  
in zvestemu sodelavcu naše revije  
ob sedemdesetletnici  
čestita uredništvo Bogoslovnega vestnika*



Alenka Arko

## Metafora *notranji človek* v antični filozofiji in teologiji

Metafora *notranji človek* je široko razširjena in poznana predvsem iz Pavlovih pisem, kljub temu da jo prvič srečamo že pri Platonu, in sicer v IX. knjigi dialoga *Respublica*.<sup>1</sup> Kasneje jo najdemo še le čez pet stoletij, v *Corpus Paulinum*, v 2. stoletju po Kristusu pa jo zasledimo približno 450-krat.<sup>2</sup> V tem obdobju je dejansko postala nekakšen *terminus technicus* tako za neoplatonike kot za cerkvene očete. To dejstvo je Markschieša navedlo na trditev, da gre za nekakšen most med antično filozofijo in zgodnjo krščansko teologijo.<sup>3</sup> Pogosta uporaba metafore v 2. stoletju in njena odsotnost v času med Platonom in pismi apostola Pavla pa še ne pomeni, da je bila pet stoletij potisnjena v pozabo, potem pa tako rekoč ponovno odkrita. Mnogi avtorji namreč trdijo, da je v antiki metafora imela mnogo sinonimov, ki so izražali bodisi strukturo človeške duše bodisi etična vprašanja, zadevajoča izvire in možnosti kontroliranja človekovih dejanj. Ti sinonimi po eni strani postulirajo in potrjujejo dualistično antropologijo, po drugi pa pojasnjujejo vprašanja o človekovem odnosu z nadnaravnim svetom, z Bogom.<sup>4</sup> Navedeno dejstvo nam dopušča proučevati metaforo ne kot simbolično poimenovanje neke konkretne resničnosti, ampak, v skladu z opredelitvijo Paula Ricoeura, kot pomensko jedro, ki dopušča igro med posameznimi pomeni na način, da le-ti ustvarjajo pomensko mrežo.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Prim. Platon, *Resp* 589a.

<sup>2</sup> Zelo pogosto najdemo metaforo v gnostičnih in enkratitskih spisih, ki, čeprav se oddaljujejo od filozofskih stališč svojega časa, vseeno razvijajo dualistično antropologijo, zato jih ne bomo posebej obravnavali. *Corpus Hermeticum* XIII naprimer uči, da je pot odrešenja v zamenjavi biti, v prerojenju notranjega človeka ali v *παλιγγενεσία*, ki se sicer zgodi po Božjem usmiljenju, ni pa usmerjena k moralni preobrazbi človeka, ampak v skladu z gnostičnim prepričanjem, k razumskemu spoznanju, k spopobnosti popolnega razumevanja in doumevanja, v čemer je odrešenje (prim. A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste. Le Dieu inconnu et la gnose* IV, Paris 1990, 216).

<sup>3</sup> Prim. Ch. Markschieš, »Die platonische Metapher vom 'inneren Menschen': eine Brücke zwischen antiker Philosophie und altchristlicher Theologie«, *ZKG* 105 (1994) 9.

<sup>4</sup> Prim. R. Scroggs, *The Last Adam. A Study in Pauline Anthropology*, Oxford 1966, 60.

<sup>5</sup> P. Ricoeur, »Poétique et symbolique«, v: *Initiation à la pratique de la théologie* I, Paris 1982, 48.

V pričujoči razpravi želimo predstaviti razvoj metafore od Platona preko Filona Aleksandrijskega do Pavlovih pisem in cerkvenih očetov. Med slednjimi smo izbrali Klemenca Aleksandrijskega, ki je prvi skušal priti do sinteze platonskega in pavlinskega pomena metafore; Origena, ki jo v svojih spisih izmed vseh očetov morda najpogosteje uporablja, in Bazilija Velikega, ki je s svojim gledanjem pripravil pot zrelemu krščanskemu razumevanju metafore pri Gregoriju iz Nise.<sup>6</sup>

### 1. *Notranji človek v Platonovi etiki in antropologiji*

Platon stoji pred vprašanjem: zakaj odločitve in predlogi, rezultat razumskega, logičnega preudarjanja, pogosto nasprotujejo impulzom, ki se prav tako rojevajo v duši?<sup>7</sup> Gre za na bivanjski ravni dobro poznano zadrego, ki jo grški filozof rešuje s pomočjo nauka o treh delih duše: razuma, volje in poželenja ali nagona.

*Notranji človek* (ἐντὸς Ψυθρῶπος) ustreza razumu (λογιστικόν), najbolj plemenitemu delu človeka, ki je hkrati edini, ki ga je mogoče resnično imenovati človek. Še več, Platon meni, da je jedro človeka božanski delček, ki »žival (τὰ θηριώδη τῆς φύσεως) v nas podreja človekovi oblasti, ali bolje rečeno tistemu, kar je božanskega v nas«.<sup>8</sup> Dejansko to pomeni, da je vse, kar ne ustreza razumu, božji sposobnosti v človeku, živalsko: voljo si Platon predstavlja kot leva, poželenje pa kot »bitje z mnogimi postavami in neštetimi glavami krotkih in divjih živali«.<sup>9</sup> Tako sestavo duše potrjuje tudi metafora leteče vprege, ki jo najdemo v dialogu *Phaedrus* in ki je zelo podobna metafori *notranji človek*. V metafori leteče vprege nižji del ustreza dobremu in slabemu konju, višji in vodstveni pa kočijažu. Obe metafori dopuščata trditev, da je za Platona človek v bistvu seštevek Boga in živali.<sup>10</sup> Poleg tega je pomembno poudariti tudi, da se ta vsota nanaša le na dušo, torej na inteligibilno, z razumom dojemljivo razsežnost človeka. Tvarni svet je izvzet iz opredelitve človeka ali pa ima negativen predznak. Telo, čutna razsežnost, dušo le obdaja, je le nekakšen ovoj (ἐλύτριον).<sup>11</sup> Tak pogled popolnoma ustreza platonskemu dualizmu, ki uči, da resnično bivajo le Bit in ideje, nevidne resničnosti. Torej ko gre za človeka, za-

<sup>6</sup> Obravnavanju metafore pri sv. Gregoriju iz Nise, pri katerem opazimo sintezo filozofskega in krščanskega razumevanja, se bomo posvetili v drugi razpravi.

Prim. A. Dihle, ἡψυχῆ, *TWNT IX*, 609.

<sup>8</sup> Platon, *Resp IX*, 589d.

<sup>9</sup> Platon, *Resp IX*, 589c.

<sup>10</sup> J. M. Rist, »Plato says that we have tripartite souls. If he is right, what can we do about it?«, v: *Man, Soul and Body. Essays in Ancient Thought from Plato to Dionysius*, Hampshire 1996, 116.

<sup>11</sup> Prim. Platon, *Resp IX*, 588d.

res obstaja le razumska duša, ki je deležna Biti, telo pa je, podobno kot vse vidne stvari, človek le navidezno.<sup>12</sup> Ta koncepcija je z vso jasnostjo izražena v dialogu *Alcibiades maior* in spremlja velik del poznejših antičnih antropoloških razmišljanj:

*Ker ne telo ne obe stvari skupaj <telo in duša> nista človek, velja: mislim, da človek ni nič ali, če je kaj, ni nič drugega kot duša.*<sup>13</sup>

Telo ni bistvo človeka, je le nekaj, kar mu pripada. Kljub temu pa mora Platon priznati, da je človeško bivanje vedno utelešeno in da torej ni mogoče misliti, da obstaja idealni človek brez telesa ali nerazumskih razsežnosti, ki težijo k njemu.<sup>14</sup> K takšnemu gledanju ga nava-ja etična izkušnja – beg od čutnega sveta in približevanje razumsko doumljivemu, ali pa želja s pomočjo razuma uskladiti hotenje, želje in strasti. To bi bilo idealno ravnanje *notranjega človeka*, vendar ne more biti nikoli dokončno uresničeno; in sicer zato, ker impulz, ki nagiba človeka k dobremu – ljubezen (ἔρως), neke vrste norost oz. stanje vznesenosti – nikoli ni trajen.<sup>15</sup>

Utelešenost in napetost med dušo in telesom predstavljata zadnji temelj tragičnosti človekovega bivanja. Duša namreč vse dotlej, dokler bo združena s telesom, ne bo mogla priti do usklajenosti svojih delov. To ji ni omogočeno niti po poti onotološke sorodnosti z Bogom (συγγέ-νεια) in sličnosti z njim (ὁμοίωσις Θεῷ), ker duše bogov, v katerih je uresničeno ravnovesje in skladnost, ne le ohranjajo krila, po izgubi

<sup>12</sup> Platonovo vztrajanje pri radikalni ločnici med snovnim telesom in duhovno dušo so kasneje omilili prav platoniki, kot Ciceron, Plutarh in Heraklid, ki nižjega dela duše niso imeli le za povezanega s telesom, ampak v nekem smislu za telesnega, in sicer v smislu eteričnega ali astralnega telesa (αἰθέριον σῶμα), ki predstavlja most ali neki *tertium quid* med umom in somatično razsežnostjo. Gre za notranji ovoj duše, ki je manj snoven kot telo in ki se ohrani, ko le-to razpade, čeprav mu ne pripada čista nesnovnost uma (prim. E.R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary*, Oxford 1963<sup>2</sup>, 313).

<sup>13</sup> Platon, I *Alc* 130c.

<sup>14</sup> Prim. J. M. Rist, »Plato says that we have tripartite souls«, 116. Avtor trdi: »*We are men and we can never, in this life, become identical with our <rational> part and live a life wholly governed by reason. If we were to become identical with our <rational part>, that is, live a wholly rational life-style, we should no longer be incarnate. Indeed we should no longer be men*« (prav tam, 120).

<sup>15</sup> Prim. prav tam, 123. Von Ivanka meni, da je taka koncepcija posledica odsotnosti razsežnosti, v kateri se rojevajo svobodne odločitve, ki ne more sovpadati niti z razumom niti s kakšno nerazumsko razsežnostjo, edinimi deli duše, ki jih priznava Platon, ker so za svobodno odločitev uporabljene bodisi sposobnosti prve ali pa drugih. Koncepcija svobode se v grški misli dejansko pojavi v stoicni filozofiji, kjer duša nima tako strogo opredeljene strukture, vodilna vloga pa pripada ἡγεμονικόν, ki izrecno ne ustreza razumu (prim. *Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*, Milano 1992, 253). V aristotelizmu je bila ta zadrega kasneje rešena z razdelitvijo duše na volitivni del, povezan s čuti (ψυχή), in na um oziroma razumski del (νοῦς), ki je popolnoma ločen od telesa (prim. Aristotel, *De anim* III, 5,430a).

katerih je človeška duša padla v telo, ampak so sestavljene tudi iz dveh dobrih konj,<sup>16</sup> niti kot rezultat etičnega prizadevanja, to je bega od telesnega. Še več, sposobnost *notranjega človeka* biti v dialogu z Umom, s čisto Bitjo, pomeni tudi prepoznanje svoje omejenosti in nemožnosti drugačnega bivanja, če ne po smrti, ko bo duša ločena od telesa. *Notranji človek* je tako blagorodna sposobnost človeka, ki prepozna resničnost svojega bivanja in moralne dolžnosti, ki izvirajo iz njega. Sama po sebi je zelo krhka in večna priča notranjega boja, ki more biti pogosto zelo prefinjen, kot na primer pod vplivom poezije, ki neizbežno vpliva na dušo in more s svojo vsebino uničiti njeno skladnost.<sup>17</sup> Če na svojo stran pritegne nižje dele duše, jih usmeri k dobremu, ki sicer v času zemeljskega bivanja ni nikoli povsem dosegljivo, drugače pa mu ostaja le spoznanje, kaj bi moral biti.

Platonova antropologija je tako zaprta v začaran krog ontološkega ideala, ki ne upošteva človekove utelešene resničnosti, in je torej v zemeljskem življenju nedosegljiv. Hrepenenje po uresničenju mirnih odnosov med posameznimi deli duše se zaradi človekove telesne razsežnosti srečuje z vrsto ovir, ki tukaj in zdaj niso premostljive in ki že vnaprej obsojajo sleherno prizadevanje na končni neuspeh.

## 1. Resnični človek pri Filonu Aleksandrijskem

Poznavalci vidijo danes v Filonu Aleksandrijskem posrednika metafore *notranji človek* med Platonom in apostolom Pavlom.<sup>18</sup> Zelo verjetno je Aleksandrijec metaforo poznal neposredno iz dialoga *Respublica*, kljub temu da je sam nikoli ne uporablja. Namesto nje rabi izraz »resnični, pravi človek« (ἀλήθειαν ἄνθρωπος), ki ga razume podobno kot Platon metaforo *notranji človek*. V njegovih spisih najdemo več kot 10 mest, ki spominjajo na Platonovo koncepcijo.<sup>19</sup> Tudi Filon namreč meni, da je človek duša, vrhnji del katere imenuje resnični človek. Sinonimi metafore, ki so jim pridruženi elementi judovske modrosti in stoične filozofije, pa tudi razširajajo platonsko razumevanje.<sup>20</sup> Glede

<sup>16</sup> Prim. Platon, *Phaedr* 246a.

<sup>17</sup> Prim. Th. K. Heckel, *Der Innere Mensch. Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs*, Tübingen 1993, 23.

<sup>18</sup> Prim. J. Jeremias, ἄνθρωπος, *TWNT* I, 366; U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichlehre*, Stuttgart 1970, 61; Th. K. Heckel, *Der Innere Mensch*, 4.

<sup>19</sup> Prim. *Det* 22, *Fug* 71, *Agric* 9, *Plant* 42, *Her* 231, *Gig* 33, *Congr* 97, *Somn* I, 215, *Somn* II, 267, *Prob* 111, *Gen.Qu* I, 94.

<sup>20</sup> Th. K. Heckel, *Der Innere Mensch*, 63. Vplive je težko ocenjevati. Winston meni, da je Filonova misel po eni strani zvesta mistični formi platonizma, po drugi pa ostaja vezan na judovsko versko izročilo, hkat pa je Aleksandrijec prepričan, da je biblično besedilo mogoče popolnoma prilagoditi filozofskim predpostavkam (»Judaism and Hellenism:

na notranjo razpetost avtorja med filozofsko in biblično razmišljanje je zanimivo, da metafore ne najdemo v filozofskih spisih, ampak v eksegetskih, ki zadevajo 1 Mz 1,26 in 2,7, to je poročilo o stvarjenju človeka, ki pa podobno kot filozofska dela razodevajo celostnost Filonove misli. Razodetje Aleksandrijcu namreč služi kot dokazno gradivo filozofskih spekulacij, in sicer Platonove teorije dvojnega stvarjenja ter pojmovanja podobe, po kateri je ustvarjen človek, kot posrednika, preko katerega se Božja transcendenca dotika snovnega sveta in daje človeku možnost rasti k popolnosti. Podoba, ki dopušča deleženje Boga, pojasnjuje poboženje in ponuja možnost v antičnosti tako perečega problema sprave med enim in mnogim.<sup>21</sup>

Filon meni, da je v prvem stvarjenju, opisanem v 1 Mz 1,26, Bog ustvaril človeka po svoji podobi, razumljeni kot »neviden in nepomešan razum«;<sup>22</sup> v drugem, nanašajočem se na 1 Mz 2,7, pa so njegovi pomočniki oblikovali ostale dele, to je telo in nerazumske dele duše. Arhetip podobe je Logos oziroma vesoljni Um. Človek, ustvarjen po Božji podobi, tj. razum, je na tak način ideal konkretnega, zgodovinskega človeka. V slednjem je zato potrebno razlikovati resničnega človeka od vsega ostalega, kar imenujemo človek.

Resnični človek največkrat ustreza umu (νοῦς), ki predstavlja tako razumsko sposobnost, kot organ moralnega življenja, s katerim, medtem ko deleži Boga, zajema moralno spoznanje.<sup>23</sup> Le-to v skladu s Staro zavezo ni rezultat človekovih umskih dejavnosti, ampak gre za neko dodatno spoznanje, neokrnljivo in nesporno, ki ga razum prejema iz razodetja in ki je dostopno slehernemu, ne glede na njegove razumske sposobnosti. Edina pogoja sta prizadevanje za odpoved snovnemu, telesu, in posnemanje teh, ki so ga že prejeli. Višek moralnega spoznanja pa je v nadomestitvi človeškega uma (νοῦς) z Božjim duhom (πνεῦ-

Hidden Tensions in Philo's Thought», v: *The Studia Philonica Annual. Studies in Hellenistic Judaism* II, ed. D.T. Ruina, Atlanta 1990, 18-19).

<sup>21</sup> Prim. W. J. Burghardt, »Free like God: Recapturing an Anciant Anthropology«, *TD* 26,4 (1978) 346.

<sup>22</sup> Filon, *Fug* 72,3-4; prim. *Opif* 134.

<sup>23</sup> V *De congressu* 95-98, kjer se govori o darovanju desetine od vsega, kar obstaja na zemlji, Filon imenuje čute »Božje darove«, za katere se moramo zahvaljevati Bogu; še bolj pa se moramo zahvaljevati za um, ki je »človek v človeku« (ἄνθρωπος ἐν ἀνθρώπῳ), boljši del v slabšem, nesmrtni v smrtnem. Tudi v *De plantatione* 42 je resnični človek poistoveten z umom ali pametjo (διάνοια), ki dopušča gojenje moralnih kreposti. V *Quod omnis probus* 111, ki se loteva najvišje vrednote svobode, za katero je vredno žrtvovati vse, tudi življenje, Filon označi resničnega človeka kot nevidni um (ἀόρατος νοῦς). V *De gigantibus* 33 resnični človek ni več razumski del človeka, ampak tisto, »kar se nikdar spontano ne približa užitkom, ki so prijatelji in sorodniki telesa«. Gre torej za dušo, ki prezira telo in udejanja kreposti. V *De fuga* 71 pa je poistoveten z vestjo, ki pomaga vztrajati na pravi poti življenja.

μα), ki naj bi nadzoroval volitivni in čustveni del duše.<sup>24</sup> Tako v Filonovi antropologiji ne gre le za redukcijo telesnosti, kot pri Platonu, ampak tudi racionalnosti, ki se ni sposobna ločiti od telesa in biti poslušna razumsko dojemljivi volji Stvarnika in tako pristaja na greh. Aleksandrijec je namreč v skladu s sokratičnim, platonskim in stoičnim izročilom prepričan, da je greh tisto, kar ni v skladu z razumom, čeprav so dejansko za njegovo izvršitev odgovorni vsi deli duše.

Zroč na razum, podoben Bogu, ki ni sposoben izpolnjevati njegovih zapovedi, in na izkušnjo, da tudi potem ko je le-ta prejel Božje spoznanje, dar milosti, človek še vedno greši in se spreminja na slabše, Filon prepozna, da redukcija ni učinkovita, zato med ontološke pojme vstavi še enega, moralnega – vest (συνείδησις), tujega tako starozavezni misli kot grški filozofiji.<sup>25</sup> Vest je veliki duhovnik človekove notranjosti, dar Božjega usmiljenja, glas, ki ga ni mogoče utišati in ki človeka vodi skozi življenje. Praktično to meni poudarjanje nujnosti etičnega prizadevanja kot poti premagovanja nemoči človeškega razuma pripeljati življenje k poenotenosti, in torej nujnosti voluntarizma.

Resnični človek, sinonim *notranjega človeka*, je tako drugo ime za um in priča človekove sorodnosti, bližine z Bogom. Gre za organ deleženja Božjega bivanja, razumljenega kot krepostno življenje, ki ga omogoča Božji poseg v človekovo notranjost in odvezanost od telesa, od čutnega sveta, kar potrjuje antropološki dualizem.

### 3. Razumevanje metafore v *Corpus Paulinum*

Danes je splošno priznan platonski izvor metafore tudi v *Corpus Paulinum*.<sup>26</sup> Vendar o odvisnosti apostola od Platona lahko govorimo le na terminološki ravni; kar zadeva vsebino, se namreč metafora bistveno oddalji od filozofsko-psihološke koncepcije ter od imanentene filozofske antropologije ter prevzame biblično-teološki pomen, ki je utemeljen kristološko. To je bistvena novost krščanskega gledanja na človeka, ki razreši nepremostljive zadrege predkrščanske misli. Pavel ne

<sup>24</sup> Prim. A. Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Los Angeles 1982, 94.

<sup>25</sup> Prim. *prav tam* 97, op. 149.

<sup>26</sup> Jewett piše: »The present consensus is that the »inner-outer man« categories came from Hellenistic dualism, weather directly from Gnosticism (Reitzenstein) or from Gnosticism through the channel of Hellenistic Judaism (Jeremias)« (*Paul's Anthropological Terms. A Study of their Use in Conflict Settings*, AGAJU 10, Leiden 1971, 397). Penna pa trdi, da bi bil odlomek 2 Kor 4,16-18 lahko dobesedno vzet iz kakšne od judovskih apokalips ali pa iz pisma Seneka, lahko bi jo napisal Filon ali pa kakšen od platonikov (»Sofferenze apostoliche, antropologia, ed escatologia in 2Cor 4,7-5,10«, *Parola e Spirito* I, ed. C.C. Marcheselli, Brescia 1982, 413). Prim. tudi J. БЕИМ, ἡἔσωα, TWNT II, 696; U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, 61; Th. K. Heckel, *Der Innere Mensch*, 4; A. Salignac, »Homme intérieur«, *DS*, VII,1, 650.



presoja človeka kot abstraktno podstat ali naravo, ampak kot konkretno zgodovinsko bitje, ki ga je Bog v Kristusu vzljubil in odrešil. Apostolov pogled namreč opredeljujeta tako semitska, starozavezna antropologija kot pashalna vera,<sup>27</sup> torej celostno gledanje in maksimalno ovrednotenje telesa, ki radikalno preseže sleherni dualizem.

V *Corpus Paulinum* se metafora pojavi trikrat, in sicer v 2 *Kor* 4,16; *Rim* 7,22 in *Ef* 3,16.

V *Pismu Korinčanom* najdemo metaforo v odlomku, ki vsebuje osnovne poteze Pavlove antropologije (prim. 2 *Kor* 4,4-5,10) in ki so ga pogosto interpretirali kot apostolov odgovor na gnostične razlage odrešenja s pomočjo spoznanja in osvoboditve od telesa ter na učenje o čisto duhovnem bivanju po smrti.

Pavel govori o napetosti, ki jo doživlja sam, tako antropološki kot soteriološki, med *zunanjim* in *notranjim človekom*, ali med vidno, časno razsežnostjo svojega bivanja in nevidno, večno (4,18); med tem, kar razpada, in tem, kar se obnavlja; med tem, kar je življenje že použilo, in tem, kar še ni, ali vsaj ne po človeških merilih. Pavel se zaveda, da stoji pred skrivnostjo, kot tudi, da v sedanjih razmerah ne moremo do konca razumeti samih sebe, »*saj hodimo v veri in ne v gledanju*« (5,7). Vera in ravnanje po veri pa nam dajeta nekatere gotovosti, med katerimi je največja vstajenje (4,14). Na kaj se torej v taki perspektivi nanašata *notranji* in *zunanji človek*?

Odgovor se zdi preprost. Razpada naša zemeljska hiša (ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία), šotor (σκήνος), telo. *Zunanji človek* je torej telesna razsežnost človeka.<sup>28</sup> Nekateri avtorji menijo, da ne gre za človeka v čisto materialnem smislu, ampak za njegovo vidno razsežnost, ki vključuje tudi sposobnosti dojemanja.<sup>29</sup> *Zunanji človek*, ki sedaj razpada, pa ne bo uničen na račun iz dneva v dan obnavljajočega se *notranjega človeka*, kajti to, kar je sedaj podvrženo propadljivosti, bo prešlo v drugo stanje, kateremu ne bo več lastno časno spreminjanje. Naše telo, naša sedanja vidna razsežnost je namreč kot zrno, posejano v zemljo, da bi

<sup>27</sup> Prim. R. Penna, »Sofferenze apostoliche«, 419. Tudi Behm trdi: »*Der Ausdruck ὁ ἔσω ἀνθρώπος und das antitetische Begriffspaar ὁ ἔσω ἀνθρώπος - ὁ ἔξω ἀνθρώπος sind auberbiblischen Ursprungs. Sie stammen aus einer durch platonische Philosophie vorarbeiteten Terminologie der hellenistischen Mystik und Gnosis. Aber indem Paulus die Termini hellenistisch-dualistischer Denkweise übernimmt, schmilzt er sie um zu Ausdrucksformen seiner christlichen, soteriologisch-eschatologisch gerichteten Antropologie*« ἡ ἔσω, 697). Heckel pa dodaja, da Pavel jemlje iz Platonove filozofije »*nur das Wort, nicht den Begriff*« (*Der Innere Mensch*, 4).

<sup>28</sup> R. Penna, »Sofferenze apostoliche«, 415; podobno meni tudi Furish, ki trdi: »*The outer person is that aspect of one's humanity which is subject to the various assaults and hardships of historical existence (4:8-9) and which, because of its vulnerability to these, may be linked to earthen pots (4:7)*« (*II Corinthians, The Ancor Bible*, Doubleday 1984, 289).

ob vstajenju moglo spet zaživeti telo (prim. 1 Kor 15, 35-55), ne neka čisto nova resničnost, ampak preobraženo zemeljsko telo (15,51). To in ne neko drugo telo si bo namreč nadelo nepropadljivost in nesmrtnost (15,53), in to bo pomenilo zmago življenja nad smrtjo.

Na katero resničnost pa se nanaša *notranji človek*? Ne na um (νοῦς) ne na dušo (ψυχή), kot izpričujejo tradicionalne razlage,<sup>30</sup> ne na nevidno razsežnost človeka,<sup>31</sup> kot tudi ne na novo stvarjenje,<sup>32</sup> saj je *notranji človek* še podvržen vsakodnevnemu obnavljanju, medtem ko je dopolnitev novega stvarjenja, *novega človeka*, eshatološka resničnost.<sup>33</sup> Moremo pa ga poistovetiti s tem, kar je lastno strukturi človekove osebe in more sprejeti »poroštvo Duha« (2 Kor 5,5), tisto vedno novo in obnovljeno upanje v odrešenje, ki se razodeva že *hic et nunc* preko podaritve življenja za evangelij in ki preko razpadanja *zunanjega človeka*, preko rušenja zemeljske hiše, umiranja, že daje zreti moč življenja vsega človeka, saj bi bila sicer naša vera prazna (1 Kor 15,14).

V *Pismu Rimljanom* najdemo metaforo v enem izmed najtežje razložljivih odlomkov (Rim 7,14-25), ki po Schlierju predstavlja »*bivanjsko analizo konkretnega življenja človeka*«. <sup>34</sup> Gre za opis notranjega boja, ki je rezultat neposlušnosti mesa<sup>35</sup> postavi uma. Meso je neposlušno, ker v njem prebiva greh. Postava uma, ki izhaja iz Boga, pa v človeku prebujajo željo delati dobro. Tragičnost človekovega bivanja je v tem, da ne dela tega, kar hoče, ampak to, kar po postavi uma sovraži. Tako človekov »jaz« postaja bojno polje. Opisani položaj je logična posledica resničnosti, o kateri apostol Pavel govori v prvih poglavjih pisma. Človek, ustvarjen za življenje, to je za odnos z Bogom, brez Boga drvi v smrt. Suženjstvo grehu je posledica Adamovega greha, ki je

<sup>29</sup> Prim. Ph. E. Hughes, *Paul's second Epistle to the Corinthians*, Michigan 1992, 153.

<sup>30</sup> Prim. R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms*, 391-394.

<sup>31</sup> Prim. V. P. Furish, *II Corinthians*, 289 in Ph. E. Hughes, *Paul's second Epistle to the Corinthians*, 153.

<sup>32</sup> Prim. H. Leitzmann, *An die Korinther I-III*, Tübingen 1949, 117.

<sup>33</sup> Prim. R. Penna, »Sofferenze apostoliche«, 417.

<sup>34</sup> H. Schlier, *Der Römerbrief*, Freiburg 1977, 228.

<sup>35</sup> Meso (σάρξ) tukaj ni sinonim telesa (σῶμα), ampak nosi moralni pomen, označuje slabost, grešnost, zaprtost pred Bogom (prim. F. Montagnini, »Aspetti originali dell'antropologia paolina«, v: *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*, Brescia 1975, 174). Apostol Pavel uporablja pojem *sima* skoraj izključno v semitskem pomenu, torej ne kot nasprotni pol duše (ψυχή), kot v helenističnem dualizmu, ampak kot edini kraj, kjer se more razodeti odrešenje, kot pravi sam: »*Vedno nosimo v svojem telesu Jezusovo umiranje, da bi se v našem telesu (ἐν τῷ σώματι ἡμῶν) razodelo tudi Jezusovo življenje*« (2 Kor 4,10). Vstalo bo namreč telo in dokončno razodelo zmago nepropadljivosti nad propadljivostjo, življenja nad smrtjo (prim. J. Murphy-O'Connor, »Being at Home in the Body we are in Exile from the Lord« (2Cor. 5:6b)«, *RvB* (1986) 221).

kot povodenj preplaval človeštvo ter dosegel slehernega. Te sile zla se sam nikakor ne more rešiti. Notranji boj, ki ga doživlja, kaže prav na neuspešnost in na nemoč njegovih sil. Želja po samoodrešenju je obsodena na neuspeh. Samo novi Adam - Kristus, rešitev, ki jo Pavel nakaže v zadnji vrstici obravnavanega odlomka, more prinesti osvoboditev, in sicer z združitvijo z njim v krstu. V Kristusu se trpljenje, ki je bodisi posledica nasprotovanja grehu in mesu, torej duhovnega boja, bodisi preganjanja oziroma trpljenja zaradi evangelija, spreminja v deleženje njegovega odrešenjskega trpljenja in tako približuje polnosti življenja. V tej perspektivi notranja razdeljenost ostaja in spremlja človeka vse življenje, je celo nujna za odrešenje, ker more samo v njej Duh preobraziti meso, slabost in neposlušnost v ljubezen in pokorščino Kristusu. Človekova naloga pa je uzaveščati ta boj in ga vedno znova izročati Kristusu, bojevati ga v njegovi moči.

S čim moremo torej poistovetiti *notranjega človeka*? Schmithals v nasprotju z avtorji, ki mislijo preprosto na um, na razum ali na vest, govori o duhu, ki biva v notranjosti (*innerwohnende Geist*), o pnevmatičnem počelu, ki dopušča možnost spoznanja Božjega.<sup>36</sup> *Notranji človek* pomeni človekovo ustvarjenost, njegovo prvinsko dobroto, skratka vsega človeka, ki si želi dobro, išče odrešenja in ohranja, čeprav včasih na skrit način, domotožje po Bogu. Vse, kar nasprotuje tem držam, kar se obrača k zlu in pričakuje odrešenja od svojih moči, pa ustreza *zunanjemu človeku*.<sup>37</sup> Tragičnost bivanja je prav v prepoznanju pristnega življenja, namenjenega človeku od stvarjenja in radikalno drugačnega od trenutnega, zgodovinskega, ujetega v napetost med željo delati dobro in dejansko izvrševanje zla; življenja, ki pa ga človek ne more uresničiti sam, ne le zaradi greha, bistvo katerega je prav v iskanju samoodrešenja, ampak tudi zaradi ontoloških danosti – zaradi človekove ustvarjene resničnosti. Človek ni in ne more biti vir življenja, ljubezni. Zato mora vedno ohranjati odprtost Kristusu in njegovemu daru. Vse drugo bi bila utopija, da je že dosegel to, kar v upanju pričakuje in po čemer hrepeni. *Notranji človek* je tako ves človek v svoji odprtosti Bogu, ki ne more biti nikoli uničena, četudi se zdi, da je premagan; je poroštvo in obljuba mirnega življenja v polnosti ob koncu zemeljske poti.

Tretjič najdemo metaforo v *Pismu Efežanom*, in sicer v molitvi, ki predstavlja vrhunec vsega pisma (Ef 3,14-19). Apostol upogiba kolena pred Bogom v drži slavljenja in zaupanja, kot razodeva ime Oče, in prosi utrditve v *notranjem človeku*, da bi dosegel spoznanje neizmerne

<sup>36</sup> Prim. *Die theologische Anthropologie des Paulus. Auslegung von Röm 7,17-8,39*, Stuttgart 1980, 63.

<sup>37</sup> Prim. *prav tam*, 64.

Kristusove ljubezni. Gre za dogajanje, ki poteka v kristjanovi notranjosti.

Utrditev v *notranjem človeku* po Duhu je postavljena na isto raven kot prebivanje Kristusa v srcih po veri. Penna razlaga, da oba izraza kažeta na globino, do katere sega Kristusova navzočnost, in sicer z gledišča dveh kultur - grške in semitske, ter dveh antropoloških perspektiv, bolj duhovne v prvem primeru in bolj celostne v drugem.<sup>38</sup> Izhajajoč iz tega paralelizma, moramo razumeti utrditev *notranjega človeka* kot oživljajoče srečanje s Kristusom, saj je Duh, ki ga utrjuje, Kristusov Duh, Duh Vstalega, ki upodablja po Kristusu vse, česar se dotakne.<sup>39</sup> Gre za trajno srečanje, na kar kaže glagol »prebivati« (κατοικέω).<sup>40</sup> Prebivanje Kristusa v srcu je razlaga utrditve *notranjega človeka*, kar konkretno pomeni, da je on vedno bolj dejaven v nas, saj njegova navzočnost daje moč za krščansko življenje. To je vidno v vedno večji svobodi, v vedno močnejši veri in ljubezni.

*Notranji človek* v Ef 3,16 je torej človekova notranjost, usmerjena k Bogu, ali »njegovo središče«,<sup>41</sup> ki ga je v krstu dosegel Sveti Duh; tista notranjost, v kateri se dogaja osebno srečanje s Kristusom v veri in ljubezni, ki pa sami po sebi še ne pomenita dopolnitve človekovega bivanja. *Notranji človek* je namreč usmerjen k spoznanju, ki presega sleherno spoznanje. Formula jasno nakazuje, da ne gre za razumsko spoznanje in avtor pisma pojasnjuje, da človek doumeva to, kar so spoznali svetniki - globočino Božje ljubezni; da ne gre za spoznanje posameznika, ampak skupnosti, Cerkve.

Metafora *notranji človek* v *Corpus Paulinum* torej izpričuje biblično prepričanje, da je ves človek ustvarjen od Boga in ves poklican k odrešenju. Zato ne moremo govoriti o nižjih in višjih, bolj ali maj vrednih delih, o delih dejansko sploh ni sledu, zato tudi *notranji človek* ni eden od elementov, delov ali neka višja raven. V Pavlovih očeh je ves človek slaboten in krhek, na telesni, čustveni in razumski ravni. Je kot glinena posoda, ki pa more vsebovati neizmeren zaklad: življenje, ki ga daje Kristus. In odprtost temu življenju, ki prežema vse razsežnosti bivanja, je poklicanost *notranjega človeka*. To življenje dela človeka velikega in močnega v preizkušnjah, tako notranjih kot zunanjih. Zato moremo reči, da Pavlove antropologije ne moremo razumeti, če jo ločimo od Kristusove skrivnosti.

<sup>38</sup> Prim. *La lettera agli Efesini*, Bologna 1988, 170.

<sup>39</sup> Prim. R. Schnackenburg, *The Epistle to the Ephesians, A Commentary*, Edinburg 1991, 149.

<sup>40</sup> Prim. J. Ernst, *Le lettere ai Filippesi, a Filemone, ai Colossesi, agli Efesini*, Brescia 1986, 465.

<sup>41</sup> *Ephesians, Word Biblical Commentary*, 206.

## 4. Metafora *notranji človek* v patristiki

### 4.1 Klemen Aleksandrijski

Klemen Aleksandrijski je prvi skušal uskladiti filozofski in krščanski, biblični pogled na metaforo. To je posebej vidno v odlomku iz 3. knjige *Paedagogus*, kjer se srečujeta filozofski pogled na strukturo človeka in antropologija, razumljena v luči Kristusove skrivnosti:

*Duša je sestavljena iz treh delov: iz umsko dojemljivega, ki se imenuje razum (λογιστικόν), to je notranji človek (ὁ ἄνθρωπος ὁ ἔνδον), ki upravlja vidnega človeka (ὁ φαίνόμενος ἄνθρωπος) in katerega vodi drugič, Bog.*<sup>42</sup>

Po mnenju Grillmeierja je logistiko/n ali *notranji človek* za Klemena »osnova človekove organske enosti, njegova su/stasij (Strom 6, 135,1-4), sedež svobodne volje, odločanja in intelektualnih energij [...], skratka duša v duši«. Ostala dva dela sta poželjivi (θυμικόν), ki je živalski, torej nerazumski, in volitivni (ἐπιθυμικόν), ki je podvržen neprestanemu spreminjanju. V začetku je bil to lev, zdaj pa neprenehoma spreminja svoj videz z namenom, da bi zapeljal človeka. Če le-ta pade v njegove mreže, tudi sam prevzame živalsko podobo (θηρίον ἄνθρωπος φαίνεται).<sup>44</sup>

S to platonsko strukturo hoče Klemen uskladiti krščanski pogled na človeka. Tudi če poželenje želi, da bi človek oz. razum izginil pod podobo živali, mu to ne uspeva, saj je filozofska struktura v krščanstvu bistveno spremenjena, in sicer zaradi navzočnosti Logosa, ki se je udomačil (συννοικειώω) v *notranjem človeku*. Človek tako ohranja obliko (μορφή) Logosa in po Božji volji tudi sam postaja Bog.<sup>45</sup> V teh trditvah zasledimo tri bistvene elemente poznejše teologije *notranjega človeka*:

- nauk o *notranjem človeku* je povezan z vselitvijo Besede v človekovo srce (prim. *Ef* 3,16-17);
- človek nosi v sebi podobo Logosa, torej Kristusa, ki je Božja podoba. Tako je človek oz. njegov um podoba Podobe. Le-ta je neuničljivo in nespremenljivo jedro človeka;
- navzočnost Božje podobe v človeku dopušča poboženje. To se dogaja preko Kristusovega odrešenjskega dela in daru Svetega Duha, ki usposablja človeka za svoboden odgovor nanj. Konkretno to pomeni moralno prizadevanje, ki se izraža v ljubezni do bližnjih. Preko ljubezni človek namreč uresničuje svojo istovetnost – biti po Božji podobi.<sup>46</sup>

<sup>42</sup> Klemen Aleksandrijski, *Paed* III, 1, 2,14.

<sup>43</sup> *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, I, Freiburg 1990, 263.

<sup>44</sup> Pim. Klemen Aleksandrijski, *Paed* III, 1, 3,6.

<sup>45</sup> Prim. Klemen Aleksandrijski, *Paed* III, 1, 1,5-2,1.

<sup>46</sup> Prim. V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma 1983, 48.

*Notranji človek* je torej istoveten z dušo, z njenim vrhnjim delom, ki človeku zagotavlja človeškost. Ker pa krščanska antropologija zahteva tudi pozitivno ovrednotenje *zunanjega človeka*, telesa, Klemen dodaja, da je Kristus z učlovečenjem in sprejetjem podobe hlapca vzel nase prav *zunanjega človeka* in ga tako osvobodil od razpadanja ter odel v oblačilo nesmrtnosti.<sup>47</sup> To pa vseeno še ne dopušča, da bi bilo snovno telo deležno po definiciji nesnovne Božje podobe, zato more biti le njen tempelj, prebivališče Svetega Duha.<sup>48</sup>

Pri Klemenu zasledimo še eno zanimivo potezo, namreč povezovanje nauka o *notranjem človeku* z nujnostjo samospoznavanja, za grško kulturo tipične poti spoznanja Boga, na katero se pogosto sklicujejo tudi krščanski avtorji in cerkveni očetje, bodisi ko navajajo delfski izrek: »*Spoznaj samega sebe!*« bodisi podobno biblično zahtevo: »*Pazi nase!*« (5 Mz 4,9).<sup>49</sup> Že Grki niso imeli v mislih razumskega spoznanja, ampak tako, ki spreminja in dela človeka podobnega Bogu.<sup>50</sup> Prvi so o njem govorili stoiki, ki so verjeli, da moremo priti preko vrnitve k samim sebi in introspekcije oz. preko spominjanja svojega resničnega bistva – iskre prvobitnega Ognja, ki je sama v sebi nespoznavna – do neposrednega videnja Boga.<sup>51</sup> Korak, ki ga je storil Klemen, je vplival na vse očete aleksandrijske šole, in sicer tako, da so razmišljanje o človekovi notranjosti vedno povezovali z introspekcijo.<sup>52</sup>

## 4.2 Origen

Origen neposredno razvija Filonovo razumevanje metafore *notranji človek*. Tudi zanj je ta istoveten z Božjo podobo v človeku, z umom, in nima nič skupnega s telesnostjo, *zunanjim človekom*. Gre namreč za enega od elementov konkretnega, zgodovinskega človeka, sestavljene-ga iz duha, duše in telesa (prim. 1 Tes 5,23), ki so ločeni in šele morajo postati eno. Aleksandrijec jih primerja trem evangeljskim mericam moke, ki jih je potrebno še umesiti v eno testo.<sup>53</sup> Zakaj?

<sup>47</sup> Prim. Klemen Aleksandrijski, *Paed* III, 2, 2,1-3,5. Te misli že nakazujejo problematične poteze kasnejše aleksandrijske kristologije.

<sup>48</sup> Prim. Klemen Aleksandrijski, *Strom* V, 88,1-3.

<sup>49</sup> Podrobno o razvoju in uporabi delfskega izreka piše P. Courcelle v delu *Connais-toi toi même de Socrat a Saint Bernard*, Paris 1974.

<sup>50</sup> Prim. Klemen Aleksandrijski, *Paed* III, 1, 1,1-3.

<sup>51</sup> Prim. E. von Ivánka, *Platonismo cristiano*, 80.

<sup>52</sup> Gregorij Taumaturg izpričuje, da je Origen, zato da bi njegovi gojenci dosegli tako spoznanje, le-te primoral, da se niso izgubljali v zunanjih stvareh, ampak se »*obračali k svoji notranjosti*« (*Paneg* XI, 41). To je dopuščalo, da se je duša zrcalila kot v ogledalu in zrla samo sebe v Božjem umu. Po Origenovem mnenju je to pot in možnost poboženja (prim. *Paneg* XI, 51-54).

<sup>53</sup> Prim. Origen, *Sch in Luc* XIII, 21, PG 17, 357 C.



Origen je tudi tukaj zvest učenec Filona in njegove teorije dvojnega stvarjenja, utemeljene na zagonetnem dvojnem opisu stvarjenja človeka v 1 Mojzesovi knjigi. S svojim učiteljem se ne strinja le, ko gre za avtorja drugega stvarjenja (prim. 1 Mz 2,7), torej stvarjenja telesa. Filon meni, da so ga ustvarili angeli, Origen pa je prepričan, da je tudi telo ustvaril Bog, brez slehernega pomočnika.<sup>54</sup> Takšen pogled mu narekuje krščansko razodetje, ki uči, da je Bog Stvarnik neba in zemlje, torej duhovnega in materialnega. Za velikega Aleksandrijca je drugo stvarjenje posledica svobodne odločitve umov (νοῆς), torej neke krivde, predhodne izvirnemu grehu, razumljene kot ohladitev v gorečnosti in pripadnosti Bogu. Posledica ohladitve je prehod umov v duše (ψυχάι),<sup>55</sup> ki jim je dano telo kot možnost, da se preko preizkušnje vrnejo v prvotno stanje bližine z Bogom. Na tak način Origen opraviči nižjo vrednost telesa, odsotnega v prvotni zamisli Stvarnika, in uskladi idejo dobrega in pravičnega Boga, ki ne more ustvariti nič slabega, s svobodno voljo razumskih bitij.<sup>56</sup>

Telesnost, kot posledica padca iz višjega sveta, je ena izmed za krščanski nauk spornih točk Origenove antropologije, posledice kate-re, zaradi drugih na prvi pogled bolj problematičnih potez (predobstoj duš, apokatastaza), v sodobni patristični teologiji še niso bile dovolj ovrednotene: bodisi zaradi težavnosti vrednotenja Aleksandrijčevega opusa, saj se je ohranilo zelo malo besedil v grškem jeziku, prevodi njegovih zaščitnikov ali nasprotnikov pa so včasih problematični, bodisi zaradi nezanimanja za to problematiko. Veliki poznavalec Origenove misli, H. Crouzel, skuša zadrego vsaj delno rešiti, opirajoč se na besedilo Prokopija iz Gaze, ki se sklicuje na Origenov *Commentarii in Genesim*.<sup>57</sup> Avtor dokazuje, da za Origena telo kot tako ni posledica padca oziroma ohlajenja umov. Telo, res še ne zemeljsko, ampak sijoče (ἀβγοειδής), eterično, je bilo vedno lastno človeku, saj je aleksandrijski učitelj prepričan, da je popolnoma brez telesa le Sveta Trojica,<sup>58</sup> po izvirnem grehu pa je skrilo svojo svetlobo pod živalskimi kožami (prim. 1 Mz 3,21), torej je dobilo lastnosti vidnosti in snovnosti.<sup>59</sup> Ta

<sup>54</sup> Prim. *In Rom* II, 13,2; 174-175 ; *Parch* II, 10,7; *In Gen* I, 13; 56-58 (»L'antropologie d'Origène de l'arché au thelos«, v: *Arché e thelos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico religiosa*, Milano 1981, 44-45, posebej op. 19).

<sup>55</sup> Sprememba in prehod umov (νοῆς) v duše (ψυχάι) je utemeljena in opravičena etimološko: ko so umi postali hladni (ψύχοι), so se spremenili v duše (ψυχάι).

<sup>56</sup> Prim. G. S. Gasparro, »La doppia creazione e il peccato di Adamo nel Peri Archon di Origene: Fondamenti biblici e presupposti platonici dell'esegesi origeniana«, v: *La doppia creazione dell'uomo, negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, ed. U. Bianchi, Roma 1978, 48.

<sup>57</sup> Prim. Prokopij iz Gaze, *Gen. Com* PG 87, 1, 221.

<sup>58</sup> Prim. Origen, *Parch* III, 6,6.

razlaga odpravlja nujnost neke krivde, predhodne izvirnemu grehu,<sup>60</sup> po drugi strani pa zadrego rešuje le delno oz. zastavlja vsaj dve resni vprašanji na ontični in eshatološki ravni. Če je namreč zemeljsko, snovno telo posledica greha, ne more biti nikoli povsem pozitivno ovrednoteno – ne v tem življenju, ne (če smo dosledni in upoštevamo Origenovo prepričanje, da mora biti konec enak začetku)<sup>61</sup> po smrti – in torej ne moremo govoriti o vstajenju mesa. Vstalo telo je v skladu s tem prepričanjem namreč enako protološkemu eteričnemu telesu.<sup>62</sup>

Nauk o *zunanjem* in *notranjem* človeku pa gornjo razlago povsem zanika. Origen namreč izrecno trdi, da je snovno telo, *zunani* človek, rezultat drugega stvarjenja, ki je predhodno izvirnemu grehu. Pri tem se sklicuje na Filonovo eksegezo glagolov ποιέω (narediti) in πλάσσω (oblikovati), ki ju uporablja Septuaginta, ko govori o stvarjenju človeka. Glagol πλάσσω, uporabljen v 1 Mz 2,7, po mnenju Aleksandrijcev ne more izražati nič drugega kot neko dejanje na materiji.<sup>63</sup>

*Tega človeka, ki ga imenuje »po Božji podobi«, ne razumevamo kot telesnega, kajti podoba telesa ne more vsebovati Božje podobe, tudi ni rečeno o telesnem človeku, da je bil narejen (neque factus esse corporalis homo dicitur), ampak izoblikovan (plasmatus), kot je napisano v nadaljevanju. Pravi namreč: »Bog je izoblikoval človeka,« torej oblikoval (finixit), »iz zemeljskega prahu.«<sup>64</sup>*

V *Commentarii in epistulam ad Romanos* je še bolj jasen, saj poistoveti notranjega človeka s človekom *secundum spiritum*, in zunanjega s človekom *secundum carnem*, ne v moralnem, ampak v antropološkem smislu. Prvi se nanaša na srce, na človekovo notranjost, drugi pa na njegovo telesnost.<sup>65</sup>

<sup>59</sup> Prim. H. Crouzel, »Le thème platonicien du «véhicule de l'âme» chez Origène«, *Didaskalia* 7 (1977) 231-234.

<sup>60</sup> Dejansko tudi sam Crouzel popravlja svojo interpretacijo, ki jo je mogoče povzeti takole: telo kot tako ni posledica padca, predhodnega izvirnemu grehu, in snovno telo ni posledica slednjega. V tem smislu eterično telo od začetka pripada človeku, medtem ko so vidnost in snovnost lastnosti, ki jih prejme po padcu umov, in torej pred izvirnim grehom. Po izvirnem grehu je človek ogrnjen v živalske kože, ki ne predstavljajo telesnosti, ampak umrljivost telesa (prim. H. Crouzel, »L'antropologie d'Origène: de l'arché au thelos«, v: *Arché e telos*, 44-45, posebej op. 19).

<sup>61</sup> Prim. Origen, *Parch* I, 6,2.

<sup>62</sup> Prim. H. Crouzel, »La doctrine origénienne du corps ressuscité«, *BLE* 81 (1980) 188-189.

<sup>63</sup> Prim. H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Toulouse 1956, 150.

<sup>64</sup> Origen, *In Gen* I, 13.

<sup>65</sup> Prim. Origen, *In Rom* II, 13,2.



Še en dokaz, da je *zunanji človek*, rezultat drugega stvarjenja, istoveten s snovnim telesom, nam daje Origenov nauk o notranjih čutih, nekakšnih dvojčkih zunanjih, lastnih *notranjemu človeku*.<sup>66</sup>

*Notranji človek*, ali človekova duša, ustvarjena po Božji podobi, je torej »neviden, netelesen, nepropadljiv, nesmrten, v teh lastnostih se namreč na najbolj primeren način vidi Božja podoba«. <sup>67</sup> In če je tako, mora aleksandrijski učitelj razložiti, kaj pomeni, da je bil *notranji človek* ustvarjen kot moški in ženska. Razdelitev na spol je namreč lastnost, ki bistveno pripada telesnosti, rezultatu drugega stvarjenja. V prepričanju, da ima v Svetem pismu vse svojo razlago, se posluži alegorije in pravi:

*Poglejmo na alegoričen način, kako je človek po Božji podobi ustvarjen kot moški in ženska. Naš notranji človek je sestavljen iz duha in duše (ex spiritu et anima constat). Moški je duh, žensko pa lahko imenujemo duša.* <sup>68</sup>

Odsotnost grškega besedila nam ne dopušča natančne opredelitve, na kaj se nanaša *spiritus* – na um (νοῦς) ali na duha (πνεῦμα). Crouzel trdi, da Origen zagovarja trihotomijo,<sup>69</sup> in torej jasno loči med človeškim umom in duhom, ki je nekakšen vzgojitelj duše in njenega vrhnjega dela – uma, ko gre za krepostno življenje in spoznanje Boga.<sup>70</sup> Nekateri drugi avtorji pa so mnenja, da sta noāj in pneāma za Origena preprosto sinonima.<sup>71</sup> Ker v nadaljevanju zgoraj navedenega besedila Aleksandrijec povzema in razvija platonsko razdelitev duše na višji, razumski del,<sup>72</sup> istoveten z duhom, in na nižji, nerazumski, imenovan preprosto duša, kjer se rojevajo poželenje in mesene misli, se tudi mi nagibamo k dihotomični strukturi. Takšno razlago potrjuje tudi Origenovo mnenje, da morejo biti nerazumske razsežnosti poduhov-

<sup>66</sup> Prim. Origen, *Cant. Hom* 2,9-11. Več o notranjih čutih pri Origenu glej v članku K. Rahner, »Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène«, *RAM* 13 (1932) 113-145.

<sup>67</sup> Origen, *In Gen* I, 13.

<sup>68</sup> Origen, *In Gen* I, 15.

<sup>69</sup> Van de Paverd zatrjuje, da krščanski avtorji uvajajo kategorijo duha v antropologijo preprosto kot zahtevo logike in jo razumejo kot organ spoznavanja Boga, ločen od razuma, ker je mogoče Boga, duhovno bitje, spoznati samo z duhom (»Methodius of Olympus on Confession and Penance«, *OCP* 44 (1978), 330, op. 93 in 94, 331-338). Vprašanje trihotomije oziroma dihotomije je v patristiki zapleteno, zdi pa se, da se očetje, če gre za vprašanje človekove strukture in ne za funkcije posameznih razsežnosti, bolj ogrevajo za dihotomijo (prim. G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin*, Louvain 1945).

<sup>70</sup> H. Crouzel, »L'antropologie d'Origène: de l'arché au thelos«, 38.

<sup>71</sup> Prim. A. Soglinac, »noāj«, *DS* XI, 462; V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*,

50.

<sup>72</sup> V *Parch* IV, 4,9, dejansko imenuje notranjega cloveka »rationalibus dicitur«.

ljene. Konkretno to pomeni, da ne morejo biti podvržene duhu, ampak razumu. Zahtevata pa jo doslednost in logika. Nižji del duše namreč ni ontološki del človeka, ampak posledica ohlajenja umov, zato mora biti v eshatološki perspektivi spremenjen v razumski del.

Bilo pa bi krivično, če bi Origena obsojali golega racionalizma, saj je vrhnji del duše, *notranji človek*, um, je tudi sposobnost odprtosti Svetemu Duhu, organ deleženja Božjega življenja, po naravi sposoben (πεφυκότι) Boga. Takšno deleženje dopušča harmonijo duše, kar pomeni bistveno novost v primerjavi s platonskim etičnim voluntarizmom. *Notranji človek* je tako inteligibilna razsežnost človeka, ki ustreza duši (ψυχή), ločeni od telesnih užitkov, in umu (νοῦς), organu človekovega odnosa z Bogom.

*Notranji človek* ali človek po Božji podobi je ustvarjen po podobi Kristusa, Logosa, večne Besede. Samo Kristus je namreč Božja podoba, človek oz. duša, kot je učil že Klemen Aleksandrijski, pa more biti le podoba Podobe.<sup>73</sup> Le-ta je zaradi greha pogosto zakrita. Podobna je vodnjakom, ki jih je Abraham izkopal, Filistejci pa so jih zasuli; toda voda v njih je vseeno ostala, tako da jih je moral Izak le ponovno očistiti.<sup>74</sup> Izak je dejansko podoba Kristusa, ki prihaja na pomoč človeku in osvobaja Božjo podobo v njem, in sicer tako, da ga preko umiranja grehu in svetu dela podobnega svoji smrti in vstajenju.<sup>75</sup> Dejansko gre za *imitatio Christi*, ki se začneja s krstom in se uresničuje preko duhovne rasti; njena najbolj popolna uresničitvev pa je mučeništvo.

Origen pogosto razlaga duhovno rast kot prehod od podobe k sličnosti. V *Homiliae in Leviticum* takole razlaga besede: »Napredoval je v modrosti, rasti in milosti« (Lk 2,52):

*Razumi torej, da je rasla njegova duša in da je njegova duša postajala velika zaradi velikih in neizmernih del, ki jih je vršil. Konec koncev tudi apostol, vedoč, da gre za rast, lastno notranjemu človeku, piše takole: »Dokler vsi ne dospemo do popolnega človeka, do mere doraslosti Kristusove polnosti.« Dejansko rasti v telesu in postajati velik ni v naši moči. Telo jemlje iz svojega genitalnega izvira potrebno količino snovi, da postane veliko ali majhno; duša v nas pa ima načela in svobodo odločanja za to, da je velika ali majhna.<sup>76</sup>*

Duhovna rast, bistvena poklicanost *notranjega človeka*, ki dosega cilj v doraslosti po meri Kristusove polnosti, torej v popolni sličnosti Bogu, je odvisna od svobodne odločitve in zadeva spet izključno dušo,

<sup>73</sup> Prim. Origen, *Cels* VI, 63,1-8.

<sup>74</sup> Prim. Origen, *In Gen* XII, 4.

<sup>75</sup> Prim. Origen, *In Rom* 11,5.

<sup>76</sup> Origen, *Lev.Hom* XIII, 2.

čeprav je Kristus prevzel tudi človeško telo.<sup>77</sup> Če se človek svobodno odloči za tako rast, se more poimenovati »človek človek«, to je z izrazom, ki ga Origen najde v 4 Mz 30,3 in se nanaša na to, kar danes imenujmo poenotenje, osebna integracija. Zanimiva besedna zveza je izpeljana iz dejstva, da je telo, kljub temu da je manj vredno, vedno človeško, duša pa more, če si seveda ne prizadeva za rast in utrditev v svoji človeškosti, postati popolnoma nerazumska in torej v skladu s platonsko koncepcijo živalska. To se zgodi tedaj, ko si ne prizadeva za krepostno življenje, ne izpolnjuje Božjih zapovedi, ne išče Božje modrosti in se ne posveča spoznavanju Svetega pisma.

*Če vidimo, da notranji človek, ki je v nas, stoka pod težo nesnage greha in slabih navad, naj se, zato da bi čim prej odstranili sleherno nečistost in ga kar najhitreje osvobodili od vse umazanije krvi in mesa, vendar spreobrne k spokornosti, priklič v spomin Boga, priklič upanje na odrešenje. Teh dobrin namreč ne gre iskati zunaj, ob strani, ampak v naši notranjosti, tam je priložnost odrešenja. In ko boš spreobrnjen ječal, boš rešen in tedaj boš mogel dostojno izpolniti svoje obljube Vse-mogočnemu in poimenovan boš človek človek.*<sup>78</sup>

Tukaj se Origen presenetljivo približa Filonu, ki trdi, da je prava človečnost zagotovljena le, če je udejanjena sposobnost »resničnega človeka«, hkrati pa ni daleč tudi od nauka apostola Pavla, saj je osvobojenost notranjega človeka tista odprtost Božjemu, ki zagotavlja polno uresničenje človeka.

### 4.3 Bazilij Veliki

Bazilij Veliki med Kapadočani najbolj neposredno izpričuje vpliv Origenove antropologije in najpogosteje uporablja metaforo *notranji človek*.<sup>79</sup> Na prvi pogled se zdi, da z njo misli na dušo, kot na tisto razsežnost, ki je v odnosu z Bogom. V *Epistuli CCXXIII*, naslovljeni na svojega nekdanjega duhovnega očeta, Evstatija iz Sebaste, piše o oblikovanju *notranjega človeka* in o popolni zrelosti,<sup>80</sup> ki ju enači z razpoloženjem, nagnjenostjo (διάθεσις) srca. Le-to je mogoče doseči bolj kot s strogo askezo, pristaš katere je bil Evstatij, s pristnim notranjim spreobrnjenjem, ki se razodeva v ponižnosti, dobronamernosti in pro-

<sup>77</sup> Gre preprosto za zadrego aleksandrijske kristologije in antropologije, ki se še bolj zaostri v apolinarizmu v 4. stoletju in v kristologiji Cirila Aleksandrijskega v začetku 5. stoletja.

<sup>78</sup> Origen, *In Num XXIV*, 2.

<sup>79</sup> Prim. J. Ducatillon, *Basile de Césarée. Sur le baptême*, SC 357, Paris 1989, 57; G. Mazzanti, »Passioni e libertà umana in S. Basilio Magno«, v: *Mémorial Dom Jean Gribomont* (1920-1986), Roma 1988, 425.

<sup>80</sup> Prim. Bazilij, *Epist CCXXIII*, 1,22-25.

sojnosti, kar zadeva pobožnost in nauk. Pojem razpoloženja srca, ki ga pogosto srečamo v Bazilijevih spisih<sup>81</sup> in ki ga le-ta povezuje z metaforo *notranji človek*, tako izrecno kaže na človekovo odnosno naravo. Pravo razpoloženje srca pomeni namreč izpolniti in uporabljati vse – dela, zapovedi, posebne duhovne darove s čistim namenom, z ljubeznijo.<sup>82</sup> Za oblikovanje *notranjega človeka* je potrebno spreobrnjenje, radikalna notranja sprememba, to pa pomeni, da je *notranji človek* dinamična razsežnost.

V homiliji k psalmu 44 Bazilij pravi, da se človek spreminja v telesu, spreminja pa tudi čustva, želje, misli, in da so to predvsem negativni preobrti. Največkrat gre namreč za spremembo razumskih stanj v nerazumska, ki jih označi z živalskimi podobami in ki spominjajo na platonsko razumevanje *notranjega človeka*, metaforo razuma. *Notranji človek* je torej razumska duša, ki se pod vplivom strasti spreminja v nerazumsko.

Ob tem pa cezarejski škof govori še o enem spreminjanju, ki bistveno dopolnjuje platonsko koncepcijo, in sicer na boljše, o duhovnem spreminjanju (ἀλλοίωσις δὲ ἐπὶ τὸ βέλτιον καὶ πνευματικόν),<sup>83</sup> ki more biti zdaj le delno, nepopolno, ob vstajenju pa bo dokončno. Tedaj bo namreč v polnosti doseglo tudi telo, ki bo prešlo iz propadljivosti v nepropadljivost.<sup>84</sup> Ta celostna sprememba, ki torej ni le miselna ali razumska, je istovetna s ponovno vzpostavitvijo odnosa z Bogom, oživljajočega razmerja, ki je vir nepropadljivosti.

Organ tega razmerja je noāj. Torej *notranji človek* ni več preprosto duša, ampak um. Duhovno pa mora biti razumljeno kot odnosno, ne le, ker zadeva razmerje z Bogom, ampak tudi, ker pomeni usklajenost vseh človekovih razsežnosti, saj preko deleženja Boga preneha sleherna napetost med njimi in končno postanejo nepropadljive, večne. Duhovno tako ni ločeno od duševnega in ni nasprotno snovnemu, ampak je tisto, kar zagotavlja življenje vsega človeka in pomeni uresničitev njegove ontološke poklicanosti: odprtost Božjemu življenju.

Ker pa je človek v času zemeljskega življenja vedno v nevarnosti, da pade v mrežo skušnjav, je v Bazilijevi antropologiji opaziti nezaupljivost do telesa in strogost v razmerju do njega ter do vsega, kar je vezano na zemeljsko življenje, vse do skrajnega rigorizma. Prepričan je namreč, da je to edini način, na katerega je mogoče hoditi za Kristu-

<sup>81</sup> Bamberger je naštel v *Regulae Fusius Tractatae* in v *Regulae Breviter Tractatae* 63 mest (prim. The Psychic Dynamism in the Ascetical Theology of St. Basil, *OCP* 34 (1968) 238).

<sup>82</sup> Prim. U. Neri, *Basilio di Cesarea. Il battesimo*, 90.

<sup>83</sup> Prim. Bazilij, *In psal PG* 29, 389 A.

<sup>84</sup> Prim. Bazilij, *In psal PG* 29, 389 B.

som, samo tako se življenje približa mučenilstvu, najvišji stopnji popolnosti.<sup>85</sup>

Bazilijeva teologija *notranjega človeka* je najbolj razvidna v *De baptismo* – v spisu, ki je bil najverjetneje napisan kot odgovor Evstatiiju.<sup>86</sup> V njem je metafora *notranji človek* povezana s potrebo obnove Božje podobe v človeku. Božja podoba, podoba kralja, je pred krstom kot zaradi greha na mnoge kose razbit kip, ki ga lahko obnovi samo Kristus, moder in vešč umetnik.<sup>87</sup> Krst tako pomeni začetek popolnoma novega življenja ali radikalno spremembo vseh odnosov,<sup>88</sup> rojstvo novega človeka, Božjega sina, skratka obnovev *notranjega človeka*. Zato pravi:

*Tudi mi, ki smo se predali evangeljskemu učenju, smo po njem oblikovani v notranjem človeku; izpolnjujoč to, kar je bilo rečeno po zapovedi apostola, ki pravi: »Slekli ste starega človeka z njegovimi deli in oblekli novega, ki se obnavlja za spoznanje, ustrezno podobi njega, ki ga je ustvaril.«<sup>89</sup>*

Obnovev *notranjega človeka* je torej vidna v spoznanju (ἐπίγνωσις), ki ustreza podobi Stvarnika. Podoba Stvarnika pa zdaj ni podoba Logosa, kot je bila za Klementa in Origena, ampak podoba Svete Trojice. Bazilij je namreč prepričan, da je stvarjenje delo vseh treh Božjih oseb. Spoznanje, ustrezno podobi Stvarnika, pa je zanj navzočnost troedinega Boga v *notranjem človeku* (sholastična *inhabitatio*) ali razmerje s hipostazami Svete Trojice.<sup>90</sup> Gre za spoznanje, ki ga je mogoče doseči preko deleženja Božjega življenja, preko živega razmerja z Bogom.<sup>91</sup> V odlomku *Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos* beremo:

*Kjer je navzoč Duh, tam je tudi Kristus, kjer je resnično Kristus, tam je navzoč Oče. [...] Tako kot nas Duh posvečuje, tako sprejemamo v*

<sup>85</sup> Prim. Bazilij, *Epist CCLII*.

<sup>86</sup> Prim. J. Ducatillon, *Basile de Césarée. Sur le baptême*, 28.

<sup>87</sup> Prim. Bazilij, *Bapt I*, 253-263.

<sup>88</sup> Prim. Bazilij, *Bapt I*, 1,149-156.

<sup>89</sup> Bazilij, *Bapt I*, 2,267-274.

<sup>90</sup> Prim. Bazilij, *Spirit XVIII*, 47,7-9.

<sup>91</sup> V *Epistula CCXXXIII* Bazilij trdi, da je najpomembnejša naloga uma spoznanje Boga (2,4-5), ki ne more biti doseženo po razumski poti, ker predmet spoznanja presega razumske in konceptualne sposobnosti človeka, ki so še nadalje omejene s čutnimi zaznavami. Boga je mogoče spoznati samo z vero, preko kontemplacije Sv. Trojice (prim. *De fide* 1 PG 31, 464 A-C). Um tako ni organ razumskega spoznanja, ampak motrenja in moralnega življenja, saj je namen spoznanja Boga predvsem izpolnjevanje Božjih zapovedi. Pravilno moralno življenje pa dopušča deleženje resničnega Življenja. Spoznanje je tako razmerje, ljubezen, ki se začne uresničevati s krstom. Krst odpira človeka pravemu spoznanju Boga (prim. *Spirit XXXV*, 56-60) in ga vključuje v Cerkev, edini kraj, kjer more rasti in resnici in živeti v polnosti, saj je Kristus umrl za Cerkev in nanjo izlil svojega Duha.

našega notranjega človeka Kristusa, da v njem prebiva, in skupaj s Kristusom sprejemamo tudi Očeta, ki ostaja pri tistih, ki so ga vredni.<sup>92</sup>

Bazilijeva teologija krsta kaže, da je prav *notranji človek* tista razsežnost človekove osebe, na katero in preko katere po Svetem Duhu odrešilno deluje troedini Bog. Zato pravi: »Skrbeti za notranjega človeka je nujno potrebno zato, da um ne bi bil raztresen, ampak zbran za doseganje Božje slave.«<sup>93</sup>

Veliki Kapadočan nadalje razlaga, da navzočnost Svete Trojice v *notranjem človeku* pomeni življenje, skladno z učlovečenjem,<sup>94</sup> življenje, ki udejanja Gospodov nauk in kateremu je mogoče pripisati besede: »Ne živim pa več jaz, ampak v meni živi Kristus« (Gal 2,20). Gre torej za pridruženje njegovi smrti, da bi mogli doseči tudi njegovo vstajenje – krst je namreč po Bazilijevem prepričanju prav zakrament smrti in vstajenja. To gledanje ga odločno približa nauku sv. Pavla.

Pomen trinitarnega doumevanja metafore se pokaže prevsem na ravni medčloveških odnosov. Če namreč *notranji človek* odseva odnosno naravo človeka v razmerju do Boga in do samega sebe, to nujno zadeva tudi razmerja z bližnjimi. Razmišljanje o njih je mogoče strniti v naslednji silogizem: če odnosna narava povzema in izpopolnjuje pot spoznanja, in če spoznanje pomeni izpolnjevanje zapovedi, živeti polnost razmerij ne more biti nič drugega kot izpolnjevati najvišjo zapoved, zapoved ljubezni, kot nam jo je razodel Kristus. To je konec koncev logična in edina možna posledica življenja, ki je skladno z učlovečenjem.<sup>95</sup>

V skladu z naukom, da je *notranji človek* ontološka razsežnost človeka, ustvarjena za razmerja ljubezni, je tudi Bazilijevo prepričanje, da je sposobnost ljubezni človeku vrojena.<sup>96</sup> Še več, prepričan je, da se tisti, ki zares živijo po evangeliju; tisti, ki so se prenovili in ponovno vzpostavili razmerje z Bogom, ne polaščajo darov, ki jih prejema, in se nikoli ne ustavljajo, ko gre za iskanje vedno novih poti služenja, saj se zavedajo, da »komur je bilo dano mnogo, od tega se bo zahtevalo še več«.<sup>97</sup>

Bazilijeva teologija *notranjega človeka*, ki je še pod občutnim vplivom aleksandrijske šole, torej nakazuje tudi povsem nove perspektive, kot je pojmovanje človeka kot podobe Svete Trojice in odnosa z Bogom kot spoznanja, ki ne izključuje nobene od razsežnosti človeka,

<sup>92</sup> Prim. Bazilij, *Ctr. Sabel* PG 31, 609 C-D.

<sup>93</sup> Bazilij, *Bapt* I, 2,951-953.

<sup>94</sup> Prim. Bazilij, *Bapt* I, 2,375-376.

<sup>95</sup> Bazilij, *Reg.fus.tract* PG 31, 920 B.

<sup>96</sup> Prim. Bazilij, *Reg.fus.tract* PG 31, 908 C.

<sup>97</sup> Prim. Bazilij, *Reg.fus.tract* PG 31, 908 C.



ampak jih pozitivno ovrednoti. V zvezi s tem je spremenjeno tudi pojmovanje greha. Bazilij je prepričan, da je greh pomota v spoznavanju, ne v smislu oddaljnitve od razumskega reda kot v platonizmu, ampak prekinitve oživljajočega odnosa, organ, katerega je *notranji človek*.

### Sklep

Metafora *notranji človek* nazorno kaže antropološke postavke grške kulture in filozofije, temeljne poteze celostne biblične antropologije in velik napor cerkvenih očetov, da bi iz zaklada obeh razumeli skrivnost človekove osebe in njenih poslednjih globin.

Filozofsko, platonsko obravnavanje metafore odseva nepremostljiv dualizem med vidnim in nevidnim, snovnim in duhovnim, usodno negativnim in plemenitim, ki je na antropološki ravni utemeljen prav na ločevanju med *zunanjim* in *notranjim človekom*. Svetopisemski pogled, ki ga najdemo pri sv. Pavlu, je izraz celostne semitske antropologije, ki so ji takšne delitve tuje. Aleksandrijskim očetom, vzgojenim v duhu platonske filozofije in prepričanim, da je le-ta prav taka podlaga za srečanje s Kristusom kot starozavezno izročilo, je bilo težko sprejeti Pavlov nauk. Dejansko bolj kot njegovo razumevanje sprejmejo nekatere pojme, ki jih prilagodijo antični filozofski misli. Takšen pristop je vzrok za zelo počasno preseganje grškega antropološkega dualizma. Na snovno telo sicer ne morejo gledati kot na nekaj slabega, nevrednega, saj se zavedajo, da ga je prav tako kot dušo, *notranjega človeka*, ustvaril Bog, ga pa imajo za manj vrednega, slabotnega, krivega za človekovo notranjo razpetost.

V tej perspektivi je *notranji človek* za platonike božanska prvina v človeku, plemenita razsežnost, poklicana podrejata nerazumske dele duše razumu, sicer ji preti, da jo bodo te popolnoma zadušile. Za Filona je to razum, ki zagotavlja človeku njegovo resnično človeškost. Apostol Pavel meni, da gre za ontološko odprtost človeka Bogu, ki dopušča pravo spoznanje Boga. Le-to se razodeva v razmerjih s samim seboj, z Bogom in z bližnjimi. Cerkevni očetje pa *notranjega človeka* večinoma pojmujejo kot razumsko dušo, že od Klemena Aleksandrijskega pa metaforo združujejo tudi z Božjo podobo, po kateri je le-ta ustvarjen. Origen in Bazilij Veliki vidita v *notranjem človeku* tudi organ moralnega življenja.

Platon skuša rešiti napetost med *notranjim* in *zunanjim človekom*, med snovnim in duhovnim preko redukcije telesnega, ki je krhko in slabotno, kar naj bi dalo potreben prostor za uveljavitev plemenitega, inteligibilnega, duševnega. Filon Aleksandrijski podobno skuša skržiti človeka na razum – na »resničnega človeka«. To dejansko od njega zahteva svetobežnost, etični napor za odpoved od vsega telesnega, vo-

luntarizem. Apostol Pavel pa spet pristopa k vprašanju čisto drugače. V človeku ni nič takega, kar bi bilo potrebno reducirati, vse je mogoče ovrednotiti, tudi ontološko krhkost, in sicer v luči Kristusove skrivnosti, ki s Svetim Duhom presije celotno človekovo bivanje in ga odpira ljubezni, darovanju. Cerkvenim očetom to uspeva le delno. Za Klemen in Origena, ki gledata na telo kot na manj vredno razsežnost, more biti le-to samo tempelj duhovnega, Božje podobe, *notranjega človeka*. Bazilij Veliki pa razlaga, da je odprtost Božjemu Duhu moč, ki dopušča poenotenost bivanja, poduhovljenje telesnega, ne v smislu asimilacije, ampak vzpostavitve uravnovešenih odnosov med posameznimi razsežnostmi človeka, kar pa je zaradi napadov skušnjav zelo težko dosegljivo, zato tudi on zagovarja rigorizem v odnosu do telesa.

**Povzetek: Alenka Arko, SL, Metafora *notranji človek* v antični filozofiji in teologiji**

Razprava prikazuje razvoj metafore *notranji človek* od njene pojavitve pri Platonu do sredine 4. stoletja po Kristusu. Metafora se je v filozofiji pojavila kot ključ za izražanje etičnih vprašanj in razlage vloge najvišjega, razumskega dela duše, v krščanstvu pa je preko včasih nelahkega očiščevanja od filozofskih prvin postala izrazno sredstvo za organ, ki sprejema Božje življenje in dopušča človeku vrnitev v celosten odnos z Bogom; odnos, ki oživlja vse razsežnosti človeka in ki ga priteguje v ljubezen do bližnjega ter pomeni pot uresničitve polnosti življenja. Preučevanje metafore hkrati jasno kaže, kako resnično krščanska antropologija, izhajajoča iz semitskega celostnega pogleda na človeka, na katero v najbolj popolni obliki naletimo pri apostolu Pavlu, presega v grški filozofiji globoko zakoreninjena dualistična antropološka pojmovanja in daje odgovore na najbolj temeljna vprašanja življenja: kako uresničiti svojo najglobljo poklicanost, svojo istovetnost – živeti kot bitje odnosov.

*Ključne besede:* antropologija, duša, notranji človek, Božja podoba, Platon, Filon Aleksandrijski, Klemen Aleksandrijski, apostol Pavel, Origen, Bazilij Veliki.

**Summary: Alenka Arko, SL, The Metaphor of the Inner Man in Ancient Philosophy and Theology**

The treatise describes the development of the metaphor of the inner man from its appearance with Plato up to the middle of the 4th century. The metaphor appeared in philosophy as a key for expressing ethical questions and explaining the role of the highest, rational part



of the soul, whereas in christianity, after some rather difficult shedding of philosophical elements, it grew to express an organ receiving God's life and allowing man to return into an integral relation with God. This is a relation bringing to life all dimensions of man and making him capable of brotherly love and it means the way of achieving the fullness of life. By investigating this metaphor it can be clearly shown that a really christian anthropology starting from the semitic integral view of man, which can be found in its fullest form with apostle Paul, surpasses the dualistic anthropological conceptions deeply rooted in Greek philosophy and gives answers to the most fundamental questions of life: how to realize one's deepest vocation, one's identity - to live as a being of relations.

*Key words:* anthropology, soul, inner man, God's image, Plato, Philo of Alexandria, Clement of Alexandria, apostle Paul, Origen, Basil the Great.



Jože Krašovec

## Prevodi Svetega pisma v evropske jezike

Stara zaveza je kot Sveto pismo Hebrejcev in njihovih judovskih potomcev najbrž odločilno vplivala na to, da so se Judje ohranili kot ljudstvo in judovstvo kot religija. Pomembna pa je tudi za zgodovino in kulturo sodobnega sveta, saj se je s prevodom v grški jezik v helenizmu razširil njen vpliv. V grščini je bila napisana tudi Nova zaveza in hkrati je bil to tudi jezik krščanskega bogoslužja in teologije v prvih treh stoletjih. Tako je postalo grško Sveto pismo iz Aleksandrije uradna Biblija krščanske skupnosti. Miselnost in življenje zahodnega sveta pa je skoraj tisoč let krojila Biblija v latinščini.

Sveto pismo ni zgolj starodavna vzhodna literatura, temveč je glavni vir in razsodnik o intelektualnih, moralnih in duhovnih idealih na Zahodu. Prevajanje Svetega pisma je spodbudilo študij in literarni razvoj v številnih jezikih. Zaradi splošne nepismenosti, mešanja in zliivanja jezikov ter drugih okoliščin najprej ni bilo potrebe po zapisanem prevodu Svetega pisma. Nastajali so le prevodi krajših odlomkov, ki so bili namenjeni redkim bralcem, predvsem duhovnikom, in pesniške priredbe svetopisemskih zgodb, ki so jih prepevali ob spremljavi harfe.

Zaradi izjemnega pomena svetopisemskih prevodov, posebno zgodnjih, za razvoj jezika, lastnih imen in splošne kulture v vseh evropskih državah, je prav, da se seznanimo s pomembnejšimi prelomnicami v zgodovini prevajanja Svetega pisma v Evropi.

### 1. Prevodi v nizozemščino in flamščino

Prvi prevodi Svetega pisma v nizozemščino so obsegali predvsem proste priredbe in predelave posameznih knjig ali besedil. Najstarejši ohranjeni rokopisi vsebujejo priredbo Psalmov, ki izvira iz začetka 10. stoletja, prevod Tacijanovega Diatesarona iz leta 1270 (rokopis iz Liègea) in prevod, ki ga je pripravil Jacob van Maerlant (*Rijmbijbel*, 1271). V srednjem veku so najpogosteje uporabljali prevod Nove zaveze in Psalmov iz leta 1384, ki je delo Johana Schutkena. Prvi nizozemski katoliški prevod celotnega Svetega pisma je pripravil karmeličanski duhovnik Alexander Blankaert s sodelavci, izšel pa je leta 1477 pod strokovnim nadzorom Univerze v Kölnu. Leta 1522 je v

Antwerpnu izšla prva tiskana izdaja Nove zaveze, ki so jo v nizozemščino prevedli iz latinske Vulgate, upošteva je grški izvirnik.

Med reformacijo je bila vir za več prevodov Svetega pisma v nizozemščino Lutrova nemška Biblija: prvi prevod Nove zaveze je izšel v Antwerpnu in Amsterdamu leta 1523. Druge prevode so pripravili iz Erazmovega grškega besedila in Vulgate, izšli pa so leta 1524 v Delftu ter v letih 1525 in 1526 v Antwerpnu. Celotno protestantsko Biblijo je prevedla skupina učenjakov na podlagi Biblije, ki je izšla leta 1478 v nižji nemščini v Kölnu, in Lutrovega nemškega prevoda. Natisnil jo je leta 1526 Jacob van Liesvelt. Standardni prevod Svetega pisma za nizozemsko reformirano cerkev je postala tako imenovana Splošna državna Biblija, ki je izšla leta 1637 v Leidnu, in se je skladala z Lutrovo različico v Nemčiji in Avtoriziranim prevodom v Angliji.

Katoliški prevodi Nove zaveze so izšli v letih 1527, 1530, 1533 in 1539 (v nizozemščini in latinščini). Leta 1548 je v Louvainu izšel katoliški prevod celotnega Svetega pisma. Ta je bil pregledana in dopolnjena izdaja prevoda iz leta 1477, ki ga je pripravil Claes (Nicholas) van Winghe. Doživel je številne dopolnitve in je nekaj stoletij veljal za standardni katoliški prevod. Nov standardni prevod je šele v 20. stoletju (1929–1939) pripravilo Združenje Petra Canisiusa.

Med novejšimi nizozemskimi izdajami Svetega pisma moramo omeniti: prevod, ki so ga pripravili člani Teološke fakultete v Leydnu (leta 1866 je izšla Nova zaveza in leta 1901 Stara zaveza); izdajo, ki so jo pripravili R. Jansen, B. Alfrink, J. Cook in drugi sodelavci, izšla pa je med letoma 1936 in 1939 v petih knjigah v Amsterdamu; *De katholieke Bijbel*, ki je izšla leta 1938 v Bruggeju v prevodu frančiškanskih duhovnikov Laetusa Himmelreicha in Crispinusa Smitsa; ter Biblija različnih krščanskih verskih skupnosti, ki so jo natisnili leta 1939 (Nova zaveza) in 1951 (celotno Sveto pismo) v Amsterdamu.

## 2. Prevodi v angleščino

Začetniki krščanstva na Irskem in v Britaniji so bili trije misijonarji: Patrick, ki je začel delovati na Irskem leta 405, Ninion, ki je bil misijonar in škof v severni Britaniji (umrl l. 432), in Kolumba, ki je deloval okrog leta 565 najprej na Irskem in pozneje na Škotskem. V sporu med irsko in rimsko obliko krščanstva se je uveljavila rimska oblika. Krščanstvo so z ustnim izročilom širili menihi, ki so uporabljali latinsko Vulgato. Med letoma 690 in 700 je nastal najstarejši ohranjeni rokopis latinske Vulgate, ki so ga uporabili za revizijo Vulgate za Sikstinsko izdajo, ki je izšla leta 1590 v Rimu.

Zaradi prevlade latinščine v tem zgodnjem obdobju ni mogel nastati noben prevod Svetega pisma v domačem jeziku. Prvi pesniški pre-

vod kakega dela Svetega pisma v anglosaščino je pripravil Caedmon, ki je okrog leta 680 živel v samostanu v Whitbyju. Prevod je obsegal stvarjenje, eksodus, prihod v Kanaan ter utelešenje, Gospodovo trpljenje in vstajenje. Toda ohranile so se samo začetne vrstice njegove pesmi o stvarjenju v northumbrijskem narečju. Ohranjenih je tudi štirinajst psaltrov s staroangleškimi glosami; nastali so med 8. in 12. stoletjem. Posebno znana pisca sta puščavnik sv. Guthlac (?673–714) in opat sv. Aldhelm (u. 709). Okrog leta 700 je sv. Egbert (u. 729) pripravil prevod evangelijev. Najstarejši ohranjeni primeri prevoda v ljudski jezik so anglosaške glose, napisane med vrsticami latinskih rokopisov. Med letoma 696 in 698 je Eadfrith, poznejši škof v Lindisfarnu, v inzularni majuskuli napisal in okrasil rokopis, znan pod imenom Lindisfarnski evangeliar. Njegova okrasitev sodi med najlepše ohranjene primerke zgodnje irsko-saške umetnosti. Celotnemu besedilu irskega Rushworthskega evangeliarja iz okrog leta 800 so dodane staroangleške glose. Šest rokopisov zahodnosaskih evangeliarjev, ki so delo neznanega prevajalca, izvira iz ene same različice. Nastali so med letoma 1000 in 1050. Okrog leta 1200 je menih Orm, ki je živel na danskem območju Anglije, v angleščino prevedel izbor evangelijev za liturgično leto.

Deli Svetega pisma, ki so bili prevedeni v zgodnjem obdobju, niso bili namenjeni posvetnim bralcem, temveč predvsem duhovnikom. Prvi prevod celotnega Svetega pisma v angleščino so v 14. stoletju pripravili John Wycliffe (1320–1384) in njegova pomočnika Nicholas Herefordski in John Purvey. Na podlagi latinske Vulgate so ga prevedli v srednjeangleški jezik, pri čemer so uporabili najzgodnejši jezikovni slog, ne pa tudi starejših besedil. To prvo Sveto pismo v angleščini, ki je nastalo leta 1382, je postalo v naslednjem stoletju zelo priljubljeno in je močno vplivalo na poznejše prevode. Ohranilo se je skoraj 200 rokopisnih izvodov.

Prvi prevod Svetega pisma v angleščino, ki mu je sledilo še več drugih, je pripravil William Tyndale (1494–1536). Prevedel je Novo zavezo, Peteroknjžje in zgodovinske knjige Stare zaveze. Med letoma 1525 in 1535 je s pomočjo svojega kolega Georgea Joyeja končal prevod celotnega Svetega pisma. Leta 1530 je v Marburgu izšlo Peteroknjžje, leta 1534 pa je bila v Antwerpnu natisnjena Tyndalova pregledana in dopolnjena izdaja Nove zaveze. Njegov prevod temelji na izvirnih jezikih, Lutrovem prevodu, Vulgati in Erazmovem latinskem prevodu. Odlikuje se po preprostem izražanju in literarni lepoti ter je obarvan s hebraizmi. Zato je bil skoraj 400 let podlaga za vse poznejše angleške prevode. Pravzaprav so vsi prevodi odtlej do nastanka prevodov v modernem angleškem jeziku pregledane in dopolnjene izdaje njegovega dela. Omenimo naj še prvi tiskani prevod Svetega pisma v

angleščini, ki ga je pripravil Miles Coverdale (1535), Biblijo Thomasa Matthewa (1537), Veliko Biblijo (1539–1568), Tavernerjevo Biblijo (1539), Ženevsko Biblijo ali t. i. »Breeches Bible« (1560), ki je poleg Tyndalovega prevoda najbolj vplivala na Avtorizirani prevod (King James Version), Škofovsko Biblijo (1568), rimskokatoliški prevod Rheims-Douay (1582–1610) in Avtorizirani prevod (1611).

Osemdeset odstotkov Avtoriziranega prevoda (King James Version ali na kratko KJV) temelji na Tyndalovem prevodu. Odbor, ki je pripravljaval to različico, je izjavil:

Prevod je bil delo številnih rok več generacij, temelje zanj pa je postavil William Tyndale. Njegov prevod Nove zaveze je bil izviren, poznejši pa so bili večinoma ponatisi Tyndalovega dela v njegovi dokončni obliki, ali pa pregledane in dopolnjene izdaje različic, ki so temeljile na njem.

Razpoložljivi dokumenti pričajo, da je pri pripravi Avtoriziranega prevoda sodelovalo 47 strokovnjakov. Razdeljeni so bili v šest skupin, ki so ločeno delale v Westminsteru, Oxfordu in Cambridgeu. Revizorji so se zavestno odločili, da bodo upoštevali ritem in slog izvirnega besedila, zato je bil novi prevod bolj zvest izvirnim svetopisemskim jezikom in bolj učen kakor prejšnji. Hkrati so se odločili, naj bo Sveto pismo vsakdanje in domače, zato so ohranili ljudske oblike lastnih imen namesto izvirnih hebrejskih in grških, ki so jih upoštevali prevajalci in revizorji prejšnjih različic. Leta 1611 sta bili natisnjeni dve izdaji Avtoriziranega prevoda.

Kljub presenetljivemu uspehu Avtoriziranega prevoda je bila zaradi preostalih nedoslednosti in razvoja bibličnih znanosti potrebna revizija. Želeli so namreč pripraviti prevod, ki bo uporaben za zasebno in javno bogoslužje. Med letoma 1870 in 1885 je nastala prva pregledana in dopolnjena izdaja Avtoriziranega prevoda, imenovana Revised Version (RV). Pregledana in dopolnjena izdaja Nove zaveze vsebuje več kakor 30.000 sprememb in je izšla v Veliki Britaniji in ZDA (1881), v pregledani in dopolnjeni izdaji Stare zaveze, ki je izšla leta 1885, pa jih je manj. Leta 1896 je izšlo celotno revidirano Sveto pismo. Hkrati s to različico so ameriški člani revizijskega odbora pripravili Ameriški standardni prevod, ki je izšel leta 1901. Leta 1982 je v ZDA izšla revidirana Avtorizirana izdaja, ki jo pogosto imenujejo New King James Version (NKJV). Tretja pregledana in dopolnjena izdaja Avtoriziranega prevoda iz leta 1611 se imenuje Revidirani standardni prevod, izšla pa je med letoma 1946 in 1957: leta 1946 Nova zaveza, leta 1952 Stara zaveza, leta 1957 celotno Sveto pismo. Ekumenski in mednarodni odbor prevajalcev je pripravil še eno temeljito revizijo Avtoriziranega prevoda in prejšnjih revizij; med letoma 1989 in 1990 sta jo izdali Oxford in Cambridge University Press ter Collins in Mowbrays

z naslovom New Revised Standard Version (NRSV). Avtorji so upoštevali dognanja svetopisemskih ved zadnjih 50 in več let.

Poleg številnih pregledanih in dopoljenih izdaj je nastal tudi popolnoma nov prevod Svetega pisma v sodobni angleščini – Nova angleška Biblija (NEB); leta 1961 je izšla Nova zaveza, leta 1970 pa celotno Sveto pismo skupaj z apokrifnimi ali devterokanoničnimi knjigami. Nadaljnji novejši prevodi ali revizije so: New American Standard Bible (1963 NZ, 1971 celotno Sveto pismo), New Chain Reference Bible (1964), New American Bible (1970), New International Version (1973 NZ, 1978 celotno Sveto pismo), New Jewish Version (1982–1981), New Century Version (1991), New American Standard Bible Update (1995), New International Reader's Version (1995). Sodobno rimskokatoliško različico je pripravil Ronald Knox, izšla pa je leta 1945 (NZ), 1949 (SZ) in 1955 (celotna izdaja). Druge katoliške različice so: Confraternity Version (1952–1961), Nova ameriška Biblija (1970), Jeruzalemska Biblija (1966) in Nova Jeruzalemska Biblija (1985).

### 3. Francoski prevodi

Od najzgodnejših prevodov posameznih delov Svetega pisma v francoska narečja se je ohranilo nekaj rokopisov iz 12. stoletja: Psalter v dveh oblikah (v vsaki se prepletata latinsko in francosko besedilo), Knjigi kraljev, Knjiga razodetja in pet poglavij Janezovega evangelija. Okrog leta 1170 je Pierre le Mangeur (Pierre Comestor) v samostanu Saint-Victor v Parizu spisal svoje delo *Historia scholastica*. Leta 1180 pa so Peter Waldo (Valdes) in njegovi privrženci v francoščino prevedli evangelije, Pavlova pisma in nekaj drugih delov Svetega pisma. Med letoma 1226 in 1250 so člani pariške univerze pripravili prvo popolno izdajo Svetega pisma v francoščini, pri čemer so upoštevali več latinskih rokopisov. Med letoma 1291 in 1295 je začel Guyart (Guiars) des Moulins iz Aira pripravljati neodvisen prevod, ki je temeljil na Comestorjevi *Historia scholastica*; njegovo različico so pozneje dopolnili in je dobila naslov *Bible historiale*. Pariška Biblija in *Bible historiale* sta bili podlaga za poznejše pregledane in dopolnjene izdaje. Leta 1487 je bilo v Parizu na ukaz kralja Karla VIII. natisnjeno prvo celotno Sveto pismo. To delo so poimenovali *La Grande Bible*.

V francoščino je celotno Sveto pismo iz latinske Vulgate prevedel ugledni renesančni humanist Jacques Lefèvre d'Étaples (Faber Stapulensis). Leta 1509 je izdal *Psalterium quintuplex* (t.j. pet latinskih prevodov Psalmov), leta 1523 je v Parizu anonimno izšla Nova zaveza, leta 1528 Stara zaveza in leta 1530 obe skupaj v Antwerpnu z naslovom Antwerpenska Biblija. Pierre-Robert Olivétan je leta 1535 v Serrièresu pri Neuchâtelu v Švici izdal prvo francosko protestantsko izda-



jo Svetega pisma, ki so jo v 16. stoletju večkrat pregledali in dopolnili. Leta 1546 je Calvin izdal svojo pregledano in dopolnjeno izdajo, leta 1553 pa je protestantski tiskar Robert Estienne (Stephanus) v Ženevi objavil še eno pregledano in dopolnjeno izdajo. Poznejše pomembne pregledane in dopolnjene izdaje so izdali leta 1588 (skupina pastorejv) v Ženevi ter v letih 1724 in 1744 (J. F. Osterwald) v Amsterdamu. V pregledani in dopolnjeni izdaji, ki je izšla leta 1588, so Božje ime Jahve prevedli kot l'Éternel; to poimenovanje so ohranili tudi v francoski protestantski Bibliji in ga je sprejel tudi James Moffatt v angleščini.

Rimskokatoliška Cerkev je izdala nov prevod, ki je temeljil na delu Lefèvra in Olivétana. Izšel je leta 1550 v Louvainu (Louvainska Biblija). Od številnih poznejših francoskih katoliških prevodov naj omenimo izdaji Nove zaveze, ki sta ju pripravila Richard Simon (1702) in Louis Isaac le Maistre (De Sacy) leta 1667, ter Stare zaveze iz leta 1695. Najpomembnejši francoski prevodi 20. stoletja so Jeruzalemska Biblija, ki so jo pripravili profesorji z dominikanske École Biblique de Jérusalem (BJ) in je izšla 1949–1954 in 1956, ter Traduction oecuménique de la Bible (TOB), ki je izšla med letoma 1972 in 1975 v Parizu.

#### 4. Nemški prevodi

Prvi prevod v gotski jezik iz srede 4. stoletja je delo škofa Wulfila, prvega misijonarja med Goti v Donavskih provincah, ki je sestavil tudi gotsko pisavo. Ohranjenih šest rokopisnih odlomkov njegovega prevoda je hkrati najstarejši pisni spomenik kakega germanskega jezika in edino, kar se je ohranilo od književnosti Gotov. Iz Nove zaveze so se predvsem v Codexu Argenteus in Codexu Gissensis ohranili bolj ali manj obsežni ostanki vseh knjig, razen Apostolskih del, katoliških pisem in Razodetja. Od prevodov Stare zaveze pa se je ohranilo le nekaj odlomkov.

V 8. stoletju so v bavarskem samostanu v Monseeju iz latinščine v narečni frankovski jezik prevedli Evangelij po Mateju, ki je izšel v dvojezičnem rokopisu (738). Iz 9. stoletja se je ohranil prevod Tacijanove Evangelijske harmonije, ki je nastal v Fuldi. Dokazano je, da so od 9. stoletja naprej obstajali nemški psaltri, leta 1350 je nastal prevod celotne Nove zaveze (Augsburška Biblija), med letoma 1389 in 1400 pa Stare zaveze (Wenzlova Biblija); prvo Biblijo v visoki nemščini je leta 1466 natisnil Johann Mentelin v Strassbourgu. Do leta 1522 je sledilo še osemnajst ponatisov istega prevoda. Vsi vsebujejo apokrifno Pavlovo pismo Laodikejčanom. Preden so ta prevod prvič natisnili, je minilo več kakor eno stoletje. Leta 1478 je bilo v Kölnu natisnjen prvi prevod celotnega Svetega pisma v nizki nemščini.



Izjemen razvoj nemškega jezika pojasnjuje željo Martina Lutra, da bi prevedel Sveto pismo iz izvirnih jezikov, čeprav ni pretirano dobro obvladal niti hebrejščine niti aramejščine. Novo zavezo (Wittenberg, 1522) je prevedel iz druge izdaje Erazmovega Grškega testamenta. Prevod Stare zaveze pa je temeljil na Hebrejski Bibliji iz Brescie (1494). Celotno Luteransko Biblijo je izdal Hans Lufft iz Wittenberga; do njegove smrti leta 1546 je Lutrova Biblija doživela enajst izdaj. Ta Biblija je bila tudi prvi prevod celotnega Svetega pisma iz izvirnih jezikov v kak sodoben evropski jezik. Hkrati je bila podlaga za več drugih prevodov: švedskega (1541), danskega (1550), islandskega (1584) in slovenskega (Dalmatinova Biblija, 1584). V 19. stoletju so dali pobudo za revizijo; tako je leta 1867 izšla pregledana in dopolnjena izdaja Nove zaveze, leta 1883 pa celotnega Svetega pisma; dokončna pregledana in dopolnjena izdaja je izšla leta 1892 pri založbi Canstein Bible Press v Halleju.

Med protireformacijo so bili nemški katoliški prevodi predvsem priredbe Lutrovega. Hieronymus Emser je Lutrov prevod Nove zaveze uskladil z Vulgato (1527), Johann Dietenberger pa je pripravil pregledano in dopolnjeno izdajo Emserjevega prevoda. Pri tem je upošteval Lutrov prevod Stare zaveze in prevod Apokalipse v Züriški Bibliji (Mainz, 1534). Johann Eck je Sveto pismo prevedel v bavarsko narečje (1537, 1555). Najpopolnejši prevod Svetega pisma je naredil Johannes Piscator (Fischer), izšel pa je leta 1602 v Herbornu. Med katoliškimi prevodi iz 18. stoletja moramo omeniti: prevod H. Brauna v trinajstih knjigah (1788–1805), njegovo pregledano in dopolnjeno izdajo, ki jo je pripravil J. F. Allioli, v šestih knjigah (1830–1832), in prevod, ki ga je pripravil J. H. Kistemaker (1825). Najpomembnejši katoliški izdaji v 20. stoletju sta Grünewaldska Biblija (1969) in Einheitsübersetzung (1980).

Posebno zanimivi so nemški prevodi Stare zaveze, ki so jih pripravili judovski učenjaki L. Zunz (Berlin, 1837), S. Bernfeld (Berlin, 1902), N. H. Tur-Sinai, t.j., Harry Torczyner in je izšla v štirih knjigah (Frankfurt am Main, 1935–1937; pregledana in dopolnjena izdaja, Jerusalem, 1955), Martin Buber in Franz Rosenzweig (Berlin, 1926; nova izdaja, Köln, 1954).

## 5. Prevodi v moderni grški jezik

Prevod Peteroknjižja je bil prvo svetopisemsko besedilo, ki je izšlo v sodobnem grškem jeziku, in je bil vključen v večjezični *Pentateuchus Hebraicus, Chaldaicus, Hispanicus et Barbarograecus*, ki so ga izdali leta 1547 v Carigradu za Jude, ki so jih izgnali iz Španije. Leta 1638 je v Ženevi izšla v dveh knjigah Nova zaveza v grški pisavi. Vsebovala

je izvirna grška besedila in prevod v tedanjo grščino, ki ga je pripravil učenec Cirila Lukarisa menih Maksim iz Kalopolita. Izšlo je več njenih pregledanih in dopoljenih ponatisov: leta 1710 je izšla v Halleju, v letih 1703, 1705 in 1810 jo je v Londonu izdala Britanska in inozemska biblična družba, leta 1817 v Sankt Peterburgu Ruska svetopisemska družba in leta 1827 na Krfu Jonska svetopisemska družba. Še en prevod Nove zaveze pa je pripravil Hilarion. Ta je izšel leta 1828 pri Britanski in inozemski biblični družbi v Londonu, leta 1831 v Ženevi, leta 1835 in 1852 pa v Združenih državah Amerike. Britanska in inozemska biblična družba je finančno podprla tudi prevod Stare zaveze v sodobno grščino, ki temelji na hebrejščini, in je izšel leta 1840. Med letoma 1833 in 1844 je Britanska in inozemska biblična družba izdala nov prevod celotnega Svetega pisma v sodobni grščini, ki ga je pripravil Neopfitos Vamvas, in so ga doslej že večkrat ponatisnili. Leta 1899 je v Atenah izšel nov prevod Nove zaveze.

Omeniti moramo še prevode v moderni grški jezik, ki so izšli v 20. stoletju: leta 1900 je v Atenah izšel prevod evangelijev pod pokroviteljstvom kraljice Olge in z ustnim odobrenjem atenskega metropolita Prokopija. V »ljudski« jeziku pa jih je prevedel Alexander Pallis in so izšli leta 1901 v Londonu. Ta prevod je sinoda grške cerkve zavrnila. Psalmi so izšli v treh različnih prevodih v letih 1927, 1950 in 1953. Med letoma 1954 in 1955 je v Atenah izšlo celotno Sveto pismo v modernem grškem jeziku, pripravila pa sta ga Atanazios Hastupsis in Nikolaos Luvaris. V Atenah so izšli še naslednji prevodi Nove zaveze: v letih 1951, 1963, 1967 (izdala Protestantska svetopisemska družba), 1980, 1985 (izdala Protestantska svetopisemska družba) in 1996 (prevedel Atan Delikostopulos).

## 6. Madžarski prevodi

Bistvene dele Svetega pisma so brali pri bogoslužju v madžarskem jeziku že v 12. stoletju. Najstarejši ohranjeni rokopis kakega svetopisemskega prevoda pa izvira šele iz okrog leta 1466. Starejši prevodi so bili uničeni med vdori Tatarov in Turkov. Med letoma 1416 in 1435 sta frančiškanska meniha Tomaž in Valentin (Tamás és Bálint) naredila vesten prevod Svetega pisma iz latinske Vulgate. Drugega pa je pripravil László Báthori (1415–1487). Leta 1533 je Benedek Komjáti iz Vulgate prevedel Pavlova pisma, ki so bila natisnjena v Krakovu. Leta 1536 so na Dunaju izšli evangeliji, ki jih je prevedel Gábor Pesti Mizers. Leta 1541 so v Újszigetu natisnili prvi protestantski prevod Nove zaveze, ki jo je iz grščine prevedel János Sylvester (Erdösi). V 16. stoletju je izšlo v različnih tiskarnah še nekaj prevodov Nove zaveze in večine Stare zaveze. Prvi natisnjeni prevod celotnega Svete-

ga pisma, ki ga je iz izvirnih jezikov prevedel protestantski pastor Gáspár Károli (Radics), je izšel leta 1590 v Vizsolyu pri Gönczu (Vizsolyška Biblija). V naslednjih treh stoletjih je izšlo več kot sto ponatisov tega prevoda, pogosto v dopoljnjeni obliki.

Med protireformacijo na Madžarskem je jezuitski učenjak György Káldi pripravil zvest prevod, ki so ga natisnili leta 1626 na Dunaju. Sledilo je več dopolnjenih izdaj tega in drugih katoliških prevodov. Omeniti moramo, da so v naslednjih stoletjih katoliški, judovski in protestantski prevodi zaznamovali ločitev med verskimi skupinami.

## 7. Italijanski prevodi

Ohranjeni rokopisi najstarejših prevodov posameznih delov Svetega pisma v italijanska narečja izvirajo iz 13. stoletja. Večinoma jih sestavljajo evangeliji in Psalmi. Krščanski srednjeveški prevodi so temeljili na latinski Vulgati, sočasno pa je nastal tudi judovski prevod iz hebrejščine. Prvi natisnjeni izvod Svetega pisma v italijanščini, ki je izšel leta 1471 v Benetkah, je pripravil benediktinski menih Nicolo di Malherbi (Malermi). Leta 1530 je Antonio Brucioli v Benetkah izdal Novo zavezo, leta 1532 pa celotno Sveto pismo. Njegov prevod najbrž temelji na Paginusovem latinskem prevodu Stare zaveze in na Erazmovem prevodu Nove zaveze. Za potrebe protestantskih beguncev je F. Durone leta 1562 v Ženevi izdal pregledano in dopolnjeno izdajo Bruciolijevega prevoda. Medtem je M. Teofilo pripravil nov prevod Nove zaveze iz grščine, ki je bil natisnjen leta 1551 v Lyonu. Hebrejski in grški učenjak Giovanni Diodati je pripravil prvi protestantski prevod Svetega pisma iz izvirnih jezikov v čisto toskanščino. Izšel je leta 1607 v Ženevi, pregledana in dopolnjena izdaja pa leta 1641. Ta prevod so pogosto ponatiskovali in je do 20. stoletja veljal za standardni protestantski prevod.

Od poznejših prevodov Svetega pisma v italijanščino naj omenimo te prevode: leta 1776 je Antonio Martini izdal prevod latinske Vulgate v elegantni italijanščini, dopolnjena in popravljena izdaja tega prevoda je izšla leta 1920 v Torinu. Leta 1929 je v Firencah izšel prevod Svetega pisma, ki ga je s skupino strokovnjakov pripravil Giuseppe Ricciotti. Prevod dominikanskega učenjaka Marca Salesa je izšel leta 1931 v Torinu. Giovanni Luzzi z Waldensianske teološke fakultete v Rimu je s skupino drugih strokovnjakov pripravil dopolnjeno izdajo starega Diodatijevega prevoda, ki jo je leta 1925 izdala Britanska in inozemska biblična družba. Leta 1930 pa je v Rimu izdal svoj lastni prevod Svetega pisma. Med letoma 1920 in 1965 je Alberto Vaccari pod nadzorom papeškega Bibličnega inštituta pripravil odličen sodoben prevod iz hebrejščine in grščine. Prevod celotnega Svetega pisma,

ki je izšel leta 1974 v Rimu, pa je nastal s podporo Italijanske škofovske konference.

V pregledu italijanskih prevodov moramo omeniti prvi prevod celotnega Svetega pisma v furlanščino. Pripravil ga je Antoni Beline, izšel je v Vidmu (Udine). Osem knjig so izdali med letoma 1984 in 1993, eno pa leta 1997.

## 8. Portugalski prevodi

Sveto pismo so v portugalsščino prevedli razmeroma pozno. Leta 1495 je v Lizboni izšla Evangelijska harmonija. Celotno Sveto pismo pa je prvi prevedel v portugalsščino João Ferreira d'Almeida s skupino misijonarjev. Njegov prevod Nove zaveze je izšel leta 1681 v Amsterdamu, celotno Sveto pismo pa leta 1753 v Bataviji na Nizozemskem. Celotno Sveto pismo je prevedel tudi rimskokatoliški duhovnik Anton Pereira de Figueiredo. Njegov prevod, ki je vseboval obširne razlage, je izšel med letoma 1783 in 1790 v Lizboni. Oba prevoda celotnega Svetega pisma sta doživela več dopolnitev, izšla pa sta pri Britanski in inozemski biblični družbi.

V 19. in 20. stoletju je v Braziliji izšlo več prevodov Nove zaveze v portugalsščino. Pregledana in dopolnjena izdaja d'Almeidovega prevoda Nove zaveze, ki temelji na ameriškem standardnem prevodu iz leta 1901, je bila natisnjena leta 1910 v Rio de Janeiru, celotno Sveto pismo pa leta 1914 (popravljen izdaja, 1926). Leta 1951 je Brazilsko svetopisemsko društvo izdalo avtorizirano izdajo d'Almeidove Nove zaveze, leta 1958 pa še Stare zaveze. Med letoma 1956 in 1965 je v Lizboni izšel nov prevod Nove zaveze, ki ga je pripravil José Falcão.

## 9. Skandinavski prevodi

V predrenesančnem obdobju je nastalo nekaj delnih in prostih prevodov na podlagi latinske Vulgate za potrebe samostanov in župnij.

*Danski in norveški prevodi.* Najstarejši ohranjeni danski prevod svetopisemskih besedil izvira iz leta 1470, zajema pa knjige od Geneze do Knjige kraljev. Prvi prevod celotne Nove zaveze v danščino je nastal pod pokroviteljstvom izgnanega danskega kralja Kristijana II. Besedilo sta v mešanico danščine in švedščine prevedla Christiern Vinter in Hans Mikkelsen iz latinske Vulgate in Lutrovega nemškega prevoda. Njuno delo je izšlo leta 1524 v Leipzigu. Christen Pedersen (1480–1554) je s svojim idiomatskim prevodom Nove zaveze v danščino, ki je izšel leta 1529 v Antwerpnu in nato še leta 1531, in svojim metrično prirejenim prevodom Psalmov postal oče danske literature.

Leta 1537 je bila na Danskem ustanovljena Luteranska cerkev. Kralj Kristijan III. je zaupal pripravo prevoda celotnega Svetega pisma köbenhavenskemu škofu, dvema univerzitetnima profesorjema in dvema duhovnikoma. Prevajalci so natančno upoštevali Lutrov nemški prevod. Delo so končali leta 1548 in je izšlo leta 1550 v Köbenhavnu (Biblija Kristijana III.). Prva pregledana in dopolnjena izdaja je izšla leta 1589 (Biblija Friderika II.) in druga leta 1633 (Biblija Kristijana IV.) Prvi danski prevod Svetega pisma iz izvirnih jezikov, ki ga je pripravil Hans Paulsen Resen, je izšel leta 1607. Zaradi dobesednega prevajanja tega besedila je bila potrebna predelava, ki jo je opravil Hans Svane (Swaning). Izšla je leta 1647 in so jo uporabljali do sredine 19. stoletja. Poznejši danski prevodi so nastali v letih 1670, 1819, 1845, 871, 1907, 1948, 1980, 1989 in 1993.

Leta 1814 se je Norveška ločila od Danske, to pa je prebudilo ustvarjalne sile v domačem jeziku in ponoven razcvet literature. V naslednjih stoletjih je na Danskem in Norveškem nastalo več novih prevodov Svetega pisma. V letih 1819 in 1840 je izšel v Kristianiji (Oslo) prevod Nove zaveze, leta 1854 prevod celotnega Svetega pisma, leta 1889 prvi prevod Nove zaveze v sodobni norveški jezik, 1889 prvi prevod celotnega Svetega pisma v sodoben norveški jezik in leta 1904 prvi prevod celotnega Svetega pisma iz izvirnih jezikov. Nadaljnje dopolnjene izdaje in novi prevodi so izšli v letih 1921, 1930, 1938, 1961, 1966, 1967, 1969, 1973, 1975, 1978, 1985, 1988, 1994 in 1995.

*Finski prevodi.* Prvi finski prevod celotnega Svetega pisma je izšel leta 1642 v Stockholmu (faksimile pa leta 1985 v Porvooju). Sledijo prevodi iz let 1776 in 1852 (natisnjena v Turkuju), 1859 (natisnjen v Helsinkih), 1938 (natisnjen v Sortavali), 1972 (natisnjen v Pieksämäkiju) in 1992 (natisnila ga je Finska svetopisemska družba v Mikkeli).

*Islandski prevodi.* Najstarejši ohranjeni islandski prevod svetopisemskih besedil zajema knjige od Geneze do Knjige kraljev. Rokopis iz 13. stoletja se imenuje *Stjórn* («Zakoni», t. j. Božji) in ga pripisujejo norveškemu duhovniku Brandrju Jónssonu, ki je postal škof v Hólarju na Islandiji (1263). Prvi del Svetega pisma, ki so ga natisnili v islandščini, je bil prevod Nove zaveze, ki je izšel leta 1540 v Roskildeju na Danskem. Temeljlil je na Vulgati in Lutrovi Bibliji. Prvi prevod celotnega Svetega pisma je izšel leta 1584 v Hólarju in temelji na Lutrovem nemškem prevodu. Odlikuje se po lepem jeziku in preprostem slogu. Izšlo je več pregledanih in dopolnjenih izdaj – najnovejša je iz leta 1908 –, ki temeljijo na krajevnih jezikih.

*Švedski prevodi.* Najstarejši ohranjeni švedski prevodi obsegajo Peteroknjžje in Apostolska dela iz 14. stoletja ter rokopis Jozuetove knjige in Knjige sodnikov, ki ga je okrog leta 1500 dokončal Nicholas Ragnvaldi iz Vadstena. Prvi tiskani prevod Nove zaveze je pripravil

Olaus Petri na podlagi Lutrovega nemškega prevoda iz leta 1522 in je izšel leta 1526 v Stockholmu. Celotno Sveto pismo so v švedščino prevedli Laurentius Petri, Olaus Petri in drugi sodelavci na podlagi Lutrovega nemškega prevoda, upoštevajoč latinsko Vulgato. Izšel je leta 1541 v Uppsali (Biblija Gustava Vase). Pregledani in dopolnjeni izdaji sta izšli v Stockholmu leta 1618 (Biblija Gustava Adolfa) in leta 1703. Drugi švedski prevodi so nastali 1774–1780, 1873, 1883–1894, 1917, 1964, 1965, 1979, 1981 in 1984 (vsi so izšli v Stockholmu) in 1984 (izšel v Örebroju).

## 10. Slovanski prevodi

Starocerkvenoslovanščina je starodavna oblika slovanskega jezika in eden prvih evropskih jezikov, v katerega je bilo prevedeno Sveto pismo. Prvi prevodi so povezani z bratoma Cirilom in Metodom, ki sta leta 863 prišla iz Makedonije (Soluna) na Moravsko. Ciril je sestavil pisavo, nato sta prevedla posamezne dele Svetega pisma za potrebe cerkvenega bogoslužja. Najstarejši rokopisi izvirajo iz 11. in 12. stoletja. Najstarejši slovanski knjižni jezik, ki ga danes imenujemo starocerkvena slovanščina, se je razširil med veliko večino Slovanov. V naslednjih nekaj stoletjih se je več narečij in jezikov razvilo v narodne jezike. Tako so se ohranili starocerkvenoslovanski rokopisi delov Svetega pisma v več različnih recenzijah. Prvi slovanski prevod celotnega Svetega pisma je nastal leta 1499; pripravil ga je nadškof Genadij Gonozov iz Novgoroda na podlagi ohranjenih rokopisov in latinske Vulgate. Leta 1581 je v Ostrogu v Veliki vojvodini Litvi izšla *editio princeps* Slovanske Biblije. Pregledani in dopolnjeni izdaji Ostroške Biblije sta izšli v letih 1633 in 1663 v Moskvi, dopolnjena izdaja, ki temelji na Septuaginti, pa leta 1751 v Sankt Peterburgu. Ta je postala standardni slovanski prevod, znan pod imenom Elizabetina Biblija.

*Bolgarski prevodi.* Iz leta 1512 datira prvi cirilski bolgarski staroslovanski natis evangelijev, prevod je pripravil menih Makarije. Leta 1999 je v Paderbornu izšel faksimilni ponatis v zbirki Biblia Slavica (IV.1) pod naslovom Tetraevangelium. Prvi tiskani prevod Nove zaveze v modernem bolgarskem jeziku, ki temelji na starocerkvenoslovanski Bibliji, je izšel leta 1840 v Smirni. Naslednji prevod Nove zaveze je nastal na podlagi grškega izvirnika in je izšel leta 1859 v Bukarešti. Prvi prevod Stare zaveze iz hebrejščine pa je izšel v treh delih med letoma 1862 in 1864. Pregledana in dopolnjena izdaja celotnega Svetega pisma je izšla leta 1925 v Sofiji, tam pa je leta 1923 izšel še en prevod.

*Češki prevodi.* Češki prevod Svetega pisma iz okoli leta 1360 (Drážd'anská ali Leskovecká Bible) je eden najstarejših prevodov ce-



lotnega Svetega pisma v kakega od evropskih nacionalnih jezikov. Do leta 1914 se je ohranil samo en rokopis tega prevoda, in sicer v Belgiji. Leta 1914 je v vojni vihri v Belgiji zgorel, leta 1993 pa je na temelju 383 ohranjenih fotokopij izvirnika (prva stran in desne strani od Ps 39 dalje) izšel faksimilni natis skupaj s komentarjem v zbirki *Biblia Slavica* (I.1), ki izhaja pri založbi Ferdinand Schöningh v Paderbornu. Iz leta 1417 datira rokopis, ki predstavlja redakcijo tega prevoda iz Olo-mouca. Ta rokopis je šele pred nedavnim izšel v štirih zvezkih v Pragi (1981–1996). Iz 15. stoletja izvira vsaj 50 celih ali delno ohranjenih izvodov Svetega pisma.

Prvi tiskani češki prevod celotnega Svetega pisma je povezan s heretičnim husitskim gibanjem in je izšel leta 1488 v Pragi, leta 1489 pa še v Kuttenubergu z lesoreznimi ilustracijami (*Kutnahorská Bible*). Leta 1989 je izšel faksimilni ponatis izdaje iz Kuttenuberga v zbirki *Biblia Slavica* (I.2). V 16. stoletju je izšlo devet utrakvističnih Biblij in vse so prevedene iz latinske Vulgate. V letih od 1579 do 1583 je v Kralicah na južnem Moravskem v šestih zvezkih izšla *Kralická Bible*, to je prevod, ki so ga pripravili »Bratje edinosti« iz grške predloge. Ta Biblija je postala standardni protestantski prevod Svetega pisma na Češkem. Leta 1995 je izšel faksimilni ponatis v zbirki *Biblia Slavica* (I.3,1–6). Naslednji nov in celoten katoliški prevod Svetega pisma so pripravili češki jezuiti. Ta prevod je predstavljal katoliško dvojnico protestantske Biblije iz Kralic. Izšel je v treh zvezkih v Pragi v letih 1677 (NZ), 1712 in 1715 (SZ); imenujejo ga po sv. Venčeslavu (*Svatováclavská Bible*). Leta 2001 je izšel faksimilni ponatis v zbirki *Biblia Slavica* (I.4,1–2). Poznejši pomembni prevodi so nastali v letih 1804, 1860–1864, 1968–1985, 1979 in 1987.

*Hrvaški prevodi.* V nasprotju s pravoslavnimi Srbi pripadajo Hrvati Rimskokatoliški cerkvi in pišejo v latinici. Več znanih in neznanih prevajalcev je med 14. in 19. stoletjem za potrebe cerkvenega bogoslužja prevedlo v hrvaščino dele Svetega pisma. Pod vplivom reformacije je Stjepan Konzul Istranin izdal svoj prevod *Nove zaveze* (Tübingen, 1562–1563). Prevod *Stare zaveze*, ki sta ga pripravila J. Juričić in Juraj Cvečić leta 1564, je ostal v rokopisu; del tega prevoda je šele leta 1897 izdal Vatroslav Jagić. Tudi večina drugih prevodov celotnega Svetega pisma je ostala v rokopisu: prevod Bartola Kašića iz leta 1625, prevod Stjepana Rosa (Dubrovnik, okrog 1750), Poljicev prevod (Ivan Burgadelli, 1768), prevod Mihovila Jurjetinovića-Ivakića in prevod Antuna Sovića (Zagreb, 1929–1932). Zaradi političnih, kulturnih in verskih razmer so tiskane izdaje celotnega Svetega pisma poznejšega datuma: leta 1831 je v Budimu izšlo *Sveto pismo* v šestih knjigah, ki ga je pripravil Petar Katančić; med letoma 1858 in 1861 je na Dunaju izšel prevod Ivana Matija Škariča v dvanajstih knjigah, leta 1968 je



več hrvaških strokovnjakov pripravilo prevod iz izvirnih jezikov, ki je izšel v Zagrebu, med letoma 1975 in 1984 je izšel v Chicagu prevod Silvija Grubišića, leta 1992 je izšla v Zagrebu ekumenska izdaja in leta 1993 prav tako v Zagrebu Jeruzalemska Biblija. Leta 1999 je končno prvič izšel prevod jezuita Bartola Kašića iz leta 1625 v Paderbornu v zbirki Biblia Slavica (IV.2,1–2). Poleg prevoda je v posebnem zvezku tiskan tudi obsežen komentar k trem rokopisom, ki so se ohranili.

*Litovski prevodi.* Obstajajo rokopisi delnih prevodov Svetega pisma v litovščino. Prvi celotni prevod Svetega pisma je v letih 1580–1590 pripravil Johann Bretke (Bretkun) v Labiau in Königsbergu. Rokopis pa je šele zdaj prvič v tisku v Paderbornu v zbirki Biblia Slavica (VI.1).

*Makedonski prevodi.* Makedonskim Slovanom je celotno Sveto pismo prevedel Metod; delo je končal tik pred svojo smrtjo leta 882. Odtlej pa do 20. stoletja so za uporabo pri cerkvenem bogoslužju prepisovali ali prevajali posamezne dele Svetega pisma, celotno Sveto pismo pa je izšlo v sodobnem makedonskem jeziku šele leta 1990.

*Poljski prevodi.* Najstarejši ohranjeni prevod v poljskem jeziku izvira iz konca 14. stoletja. Rokopis prevoda prvega celotnega Svetega pisma iz leta 1453, ki je nastal za kraljico Sofijo (Sárospataška Biblija), se ni v celoti ohranil. Leta 1556 je v Krakovu izšla prva tiskana različica Nove zaveze, ki jo je pripravil Marcin Bielski. Leta 1561 je v Krakovu izšel prvi celotni katoliški prevod Svetega pisma (Krakovska Biblija); v sodelovanju z drugimi prevajalci ga je na temelju latinske Vulgate pripravil Jan Nicz, znan kot Leopoldita, Lemberg. Ta izdaja je opremljena z lepimi lesoreznimi ilustracijami. Leta 1988 je v Paderbornu izšel faksimilni ponatis v zbirki Biblia Slavica (II.1) pod imenom Leopoldita. Protestantški prevod Nove Zaveze, ki jo je iz grščine prevedel Jan Sieklucki (Seklucjan), je izšel leta 1553. Prevod celotnega Svetega pisma so pod pokroviteljstvom kneza Nikolaja Radziwiłłova Črnega iz grščine pripravili kalvinisti in ga leta 1563 tiskali v Brestu v Litvi (Radziwiłłova ali Brestska Biblija). Leta 2001 je v Paderbornu izšel faksimilni ponatis v zbirki Biblia Slavica (II.2). Različico te izdaje je s pomočjo arijancev pripravil Szymon Budny in je izšla v letih 1571–1572 v Nieswiczu. Leta 1994 je v Paderbornu izšel faksimilni ponatis te verzije v zbirki Biblia Slavica (II.3). Naslednja pregledana in dopolnjena izdaja je izšla leta 1632 v Gdansku. Standardni rimskokatoliški prevod je pripravil jezuit Jakub Wujek iz izvirnih jezikov. Njegov prevod Nove zaveze je izšel leta 1593 v Krakovu, prevod celotnega Svetega pisma pa leta 1597. Pregledana in dopolnjena izdaja je izšla leta 1935. Med novejšje prevode celotnega Svetega pisma sodi Milenijska Biblija (1965), ki so jo pripravili benediktinci iz Tyniec; Poznanjska Biblija (1975), ki je delo Antonija Klaweka, in Lublinska Biblija, ki jo pripravljajo od leta 1990.

*Ruski in drugi vzhodnoslovanski prevodi.* Prvi vzhodnoslovanski prevod Svetega pisma večine knjig SZ in NZ, ki je bil tiskan, je delo Franca Skoryne v beloruskem (ali poljskem) jeziku: 22 knjig SZ, Apostolska dela in pisma NZ. Prevod je temeljil na latinski Vulgati in je bil tiskan v Pragi v letih 1517–1519 in v Vilni leta 1524. Leta 2001 je izšel faksimilni ponatis v Paderbornu v zbirki Biblia Slavica (III. 1). Prvi celotni vzhodnoslovanski prevod Svetega pisma je na temelju slovanskih in latinskih besedil pripravil Gerasimos Smotričij, ki je bil predstojnik Ostroške šole. Prevod se deloma naslanja na rokopise Genadijeve Biblije iz Novgoroda iz leta 1499, ki še ni bila tiskana. Priprava tega prevoda je potekala pod pokroviteljstvom kneza Konstantina iz Novgoroda in je bil tiskan v Ostrogu leta 1580 (Ostroška Biblija).

Vasilij Tjapinskij je pripravil prevod evangelijev v beloruščino, tiskan leta 1580. Car Aleksej Mihajlovič je sponzoriral prvi celotni ruski prevod Svetega pisma, ki je bil tiskan v Moskvi leta 1663 (Moskovska Biblija). Ta prevod je ruska in starocerkvenoslovanska priredba Ostroške Biblije. Okoli leta 1670 je ukrajinski menih Jepifanij Slavinešij v Moskvi pripravil ruski in starocerkvenoslovanski prevod evangelijev, ki je bil prvič tiskan leta 2001 v Paderbornu v zbirki Biblia Slavica (III.3). Okoli leta 1753 je Vasilij K. Trediakovskij pripravil prvi verzificiran prevod knjige Psalmov, prvič tiskan leta 1989 v Paderbornu v zbirki Biblia Slavica (III.4).

Do 19. stoletja ni izšla nobena druga izdaja v domačem jeziku. Leta 1821 je izšla v Sankt Peterburgu Nova zaveza v starocerkvenoslovanskem in velikoruskem jeziku. Leta 1860 je izšel v Sankt Peterburgu nov prevod evangelijev in leta 1875 Stare zaveze. Najnovejša izdaja je izšla leta 1956 v Moskvi.

*Srbski prevodi.* Do 19. stoletja je srbski knjižni jezik temeljil na srbizirani obliki starocerkvenoslovansčine. Leta 1847 je jezikovni in književni reformator Vuk Stefanović Karadžić na Dunaju izdal svoj prevod Nove zaveze. Najpomembnejšo pregledano in dopolnjeno izdajo Karadžićevega prevoda je pripravil Lujo Bakotić. Izšla je v Beogradu v latinici leta 1933.

*Slovaški prevodi.* Najstarejši ohranjen slovaški rokopis prevoda Svetega pismaje iz leta 1469; obsega le Evangelij po Janezu. Prevod evangelijev in beril za nedelje in praznike je bil tiskan v letih 1676, 1702 in 1769. Prvi celotni prevod Svetega pisma so pripravili okoli leta 1750 menihi Črnega samostana Zips. Prevod je ostal v rokopisu do leta 2002, ko je izšel v faksimilni izdaji v Paderbornu v zbirki Biblia Slavica (V.1). Prvi slovaški prevod, ki je bil tiskan, je delo Jurija Palkoviča. Natisnjen je bil v gotici in je izšel v dveh knjigah – leta 1829 in leta 1832 v Granu. Drugo različico so pripravili Ján Donoval, Richard Oswald in drugi sodelavci, izšla pa je leta 1928 v Trnavi.

*Prevodi Svetega pisma v lužiško srbščino.* V lužiški srbščini obstaja v glavnem katoliško izročilo prevajanja Svetega pisma. Prvi prevod Nove zaveze je pripravil Mikëawš Jakubica leta 1548, a ni bil natisnjen. Prvi prevod celotnega Svetega pisma je pripravil Georg Switlik v letih 1678–1711; ta bo prvič natisnjen v Paderbornu v zbirki Biblia Slavica (V. 2). Leta 1966 je izšel najnovejši prevod Nove zaveze, leta 1973 in 1977 pa Stare zaveze. Prevod je pripravilo večje število prevajalcev iz izvirnih jezikov.

## 11. Slovenski prevodi

Prvi slovenski prevodi svetopisemskih besedil so nastali iz protestantskega prizadevanja, da bi uvedli Sveto pismo v bogoslužje in da bi ga verniki začeli prebirati. Velikansko delo je opravil Primož Trubar (1508–1586). Leta 1555 je namreč izdal prevod Evangelija po Mateju, leta 1557 prvi del Nove zaveze, ki vsebuje vse štiri evangelije in Apostolska dela, leta 1560 drugi del Nove zaveze, ki vsebuje Pismo Rimljanom, leta 1561 Pismi Korinčanom in Pismo Galačanom, leta 1566 svoj edini prevod iz Stare zaveze – celotno knjigo Psalmov, leta 1567 Pismo Efežanom, Pismo Filipljanom, Pismo Kološanom, Pismi Tesaloničanom, Pismi Timoteju, Pismo Titu in Pismo Filomenu, leta 1577 zadnji del Nove zaveze, ki vsebuje Pismo Hebrejcem, Jakobovo pismo, Prvo in Drugo Petrovo pismo, Janezova pisma, Judovo pismo in Razodetje (Apokalipso) in leta 1582 celotno Novo zavezo, ki je dopolnjen ponatis izdaj iz let 1555 in 1577. Vse knjige so izšle v Tübingenu. Trubarjev prevod skoraj v celoti upošteva izvornike.

Jurij Dalmatin (1547–1589) se je zavezal, da bo prevedel celotno Sveto pismo. Leta 1575 je izdal prevod Sirahove knjige, leta 1578 prvi del celotnega Svetega pisma, leta 1580 Pregovore in leta 1580 Prvo Mojzesovo knjigo (Genezo). Vse te knjige je izdal prvi ljubljanski tiskar Janž Mandelc. Leta 1584 je izšlo v Wittenbergu monumentalno Dalmatinovo delo *Biblija, tu je vse svetu pismu stariga inu noviga testamta, slovenski tolmačena skuzi Jurija Dalmatina*. Prevajalec je pri svojem prevodu Stare zaveze kot pglavitni vir uporabil Lutrov prevod, upošteval je tudi hebrejska in grška besedila; pri Novi zavezi pa je priredil Trubarjev prevod.

Širjenje protestantizma je ustavila protireformacija, toda Dalmatinova Biblija je ostala sprejemljiva tudi za katoliške duhovnike, ki so jo uporabljali *inter alia* za pripravo katoliških beril. V naslednjih dveh stoletjih so v slovenščino prevedli samo posamezne dele Svetega pisma. Med letoma 1784 in 1802 je v Ljubljani izšel drugi prevod celotnega Svetega pisma, ki so ga po ukazu škofa Karla Johanna Herbersteina (1719–1787) iz Vulgate prevedli Jurij Japelj (1744–1807), Blaž

Kumerdej (1738–1805), Janez Debevec, Jožef Rihar, Jožef Škrinjar, Modest Šraj in Anton Traven.

V 19. stoletju je katoliška gorečnost za prevajanje Svetega pisma naraščala. Po več poskusih prevajanja posameznih delov Svetega pisma je ljubljanski škof Anton Alojzij Wolf (1782–1859) zaupal pripravo novega prevoda celotnega Svetega pisma Juriju Volcu (1805–1885). Ta je nalogo opravil ob pomoči skupine duhovnikov. Prevajali so iz latinske Vulgate in Alliolijske Nemške Biblije. Leta 1904 je začel Čeh Anton Chráska (1868–1953) v Ljubljani prevajati celotno Sveto pismo za protestante. O pomoči Frana Govekarja, Antona Mikuša in drugih sodelavcev je leta 1914 končal delo. Prevod je leta 1914 v Ljubljani izdala Britanska in inozemska biblična družba, nato je sledilo še več ponatisov. Frančišek Jere (1881–1958), Gregorij Pečjak (1867–1961) in Andrej Snoj (1886–1962) so iz grškega izvirnika prevedli Novo zavezo, ki je izšla leta 1925 in leta 1929; v letih 1937–1939, 1948, 1949, 1954–1955 sta bila oba dela ponatisnjena. Leta 1939 je Matija Slavič v Celju izdal svoj prevod Peteroknjžja in Jozuetove knjige iz hebrejskega izvirnika. Pri prevajanju Stare zaveze iz hebrejščine mu je pomagal Jakob Aleksič (1897–1980), iz grščine pa Frančidek Jerč. Med letoma 1959 in 1961 je dkofija v Mariboru izdala komentirano izdajo celotnega Svetega pisma v dtirih knjigah. Ta izdaja vsebuje ponatis Nove zaveze iz let 1925 in 1929, Slavičev prevod prvega dela Stare zaveze iz leta 1939 in nov prevod preostalih knjig Svetega pisma. Najpomembnejša različica mariborske izdaje je prva slovenska ekumenska izdaja Svetega pisma, čeprav to ni prvi ekumenski prevod. Pregledano in dopolnjeno izdajo Svetega pisma je leta 1974 izdala Britanska in inozemska biblična družba in vsebuje tudi devteronomične ali apokrifne knjige Stare zaveze.

Ob štiristoti obletnici izida Dalmatinove Biblije so leta 1984 v Ljubljani izdali komentiran prevod Nove zaveze, ki so jo pod vodstvom Jožeta Krašovca in Franceta Rozmana prevedli iz grščine. Leta 1984 je bil Jože Krašovec naprošen, naj prevzame odgovornost za nov prevod Stare zaveze iz izvirnih jezikov in za revizijo Nove zaveze, da bi izdali celotno Sveto pismo v eni knjigi. Novi prevod, ki vsebuje tudi predgovore, opombe, napotke in dodatke (slovar, kazalo in zemljevide), je izšel v eni knjigi, ki obsega 1962 strani. Izdala in založila ga je Svetopisemska družba Slovenije, ki je bila ustanovljena leta 1993 v Ljubljani. Ta prevod je ekumenski in se imenuje Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov. Med zadnjo redakcijo so novi prevod prebrali predstavniki vseh večjih protestantskih cerkva in pripravili svoje pripombe. Zato je to hkrati tudi prvi slovenski ekumenski prevod Svetega pisma.

## 12. Španski prevodi

Ohranjeni rokopisi najstarejših prevodov delov Svetega pisma v španščino izvirajo iz 13. stoletja: vsebujejo več judovskih delnih prevodov Stare zaveze in Nove zaveze iz vizigotskih latinskih besedil. Leta 1417 je bilo v valencijsko katalonščino prevedeno celotno Sveto pismo. Poznejši prevodi so nastali pod vplivom reformacije. Leta 1543 je bilo v španščini natisnjeno prvo Sveto pismo Nove zaveze, ki jo je iz grščine pod vplivom nemške reformacije prevedel Francisco de Enzinas. Leta 1556 so v Ženevi natisnili Novo zavezo, ki jo je iz grščine prevedel Juan Perez de Pineda. Leta 1553 so natisnili prvo Staro zavezo v španščini. To je bila dopolnjena izdaja starega judovskega prevoda, ki je nastal iz hebrejskih besedil (Ferraraska Biblija). Leta 1569 je v Baslu izšel prvi španski prevod celotnega Svetega pisma, ki ga je pripravil Cassiodoro de Reina na podlagi izvirnih jezikov. Dopolnjena izdaja Nove zaveze je izšla leta 1596 v Londonu, Stare zaveze pa leta 1602 v Amsterdamu. Leta 1557 je državna oblast prepovedala uporabo »Svetega pisma v romanski kastiljščini ali kakem drugem ljudskem jeziku.« Leta 1559 so prepoved ponovili in ostala je v veljavi do konca 18. stoletja.

Leta 1793 je v Valenciji izšel nov prevod celotnega Svetega pisma v desetih knjigah s številnimi razlagami, nastal je na podlagi latinske Vulgate. Prevedel ga je Felipe Scio de San Miguel, poznejši škof v Segoviji. Med letoma 1794 in 1797 so v Madridu izdali pregledano in dopolnjeno izdajo v devetnajstih knjigah. Leta 1825 je Felix Torres Amat, poznejši škof v Astorgi, pripravil prevod, ki je temeljil na Vulgati s primerjavo hebrejskih in grških besedil. Leta 1916 je v Madridu izšel špansko-ameriški prevod Nove zaveze, s katerim so poskušali doseči skupno izdajo za vse špansko govoreče ljudi. Leta 1944 je v Madridu izšel prvi rimskokatoliški prevod celotnega Svetega pisma v španščino, ki je nastal iz izvirnih jezikov pod vodstvom Škofovske univerze v Salamanci. Več prevodov Svetega pisma v sodobni španski jezik je izšlo v Južni Ameriki.

## 13. Prvi tiskani izvodi celotnega Svetega pisma v evropskih jezikih

Johannes Gutenberg je leta 1455 v Mainzu končal tiskanje latinske Vulgate. Drugo tiskano Sveto pismo je bil nemški prevod, ki ga je izdal leta 1466 Johann Mentel v Strassbourgu. Tretji po vrsti je bil italijanski prevod, natisnjen v Benetkah leta 1471. Leta 1478 je v Kölnu izšla prva celotna Spodnjenemška Biblija in prvo Sveto pismo v valencijski katalonščini. Šesta po vrsti je češka Biblija, ki je bila natisnjena leta 1488 v Pragi. Leta 1518 so v Benetkah natisnili prevod grške Septuaginte. Sledijo: Nizozemska Biblija iz leta 1526, Francoska iz leta

1530, Angleška iz leta 1535, Švedska iz leta 1541, Danska iz leta 1550, Španska iz leta 1553, Poljska iz leta 1561, Starocerkvenoslovanška Biblija iz leta 1581, Islandska in Slovenska iz leta 1584, Valižanska iz leta 1588, Madžarska iz leta 1590, Hebrejska iz leta 1599, Finska iz leta 1642, Starosirska iz leta 1645 itn.

#### 14. Oblike imen v svetopisemskih prevodih

Prevodi Svetega pisma v različne evropske jezike odsevajo kulturne, verske, politične in družbene razmere v posamezni državi ali v določeni skupnosti. Do reformacije sta na uporabo svetopisemskih jezikov, motivov, imen in drugih značilnosti v evropskih državah močno vplivali grška Septuaginta in latinska Vulgata. Ta vpliv je bil posebno očiten pri uporabi svetopisemskih imen. Velika večina je po izvoru hebrejskih, nekatera izvirajo od drugod. Ščasoma so se začela nekatera imena pojavljati v različnih oblikah in so doživela različne spremembe. Spreminjala so se ob prevodih iz enega jezika v drugega ter zaradi različnih kulturnih in zgodovinskih okoliščin. Zato v Septuaginti in Vulgati velika večina imen nima natanko iste oblike kakor v hebrejskem besedilu. Včasih so ohranili izvirna imena, drugič pa so imena dobila grške ali latinske oblike, ki so jih uporabljali v domačih jezikih veliko prej, preden so nastali prvi prevodi celotnega Svetega pisma. Tradicija grških in latinskih oblik imen se je v obdobju reformacije ohranila zaradi načela *ad fontes*. To velja predvsem za pogosto uporabljana imena, ki so postala del narodne kulture. V zvezi z uporabo oblik svetopisemskih imen ni velikih razlik med katoliškimi in protestantskimi prevodi Svetega pisma. V krščanski Evropi obstaja temeljna enotnost pri uporabi svetopisemskih imen. Zato pa v tem pogledu judovski prevodi pomenijo poseben primer. Tam so celo najbolj znana imena, kot Jeruzalem, Mojzes in podobno, ohranila izvirno hebrejsko obliko, ki jo zato uporabljajo v judovskih skupnostih.

#### 15. Viri in literatura

Barbieri Edoardo, *Le Bibbie italiane del Quattrocento e del Cinquecento: Storia e bibliografia ragionata delle edizioni in lingua italiana dal 1471 al 1600*, Eidtrice Bibliografica, Milano 1992.

Birdsall J. Neville et al., Versions, in: *The Anchor Bible Dictionary* VI, Doubleday, New York et al. 1992, 787-851.

Bruce F. F., *The English Bible: A History of Translations*, Oxford University Press, New York 1961.

Delforege Frédéric, *La Bible en France et dans la francophonie: Histoire, traduction, diffusion*, Publisud / Société Biblique de France, Paris 1991.



Gilmore Alec, *A Dictionary of the English Bible and Its Origins*, Sheffield Academic Press, Sheffield 200.

Heaton W. J., *The Bible of the Reformation: Its Translators and Their Work*, Francis Griffiths, London 1914, 1998.

Jellicoe Sidney, *Studies in the Septuagint: Origins, Recensions, and Interpretations*, Ktav Publishing House, New York 1974.

Krašovec Jože (ur.), *Interpretation of the Bible / Interpretacija Svetega pisma*, SAZU, Ljubljana 1998; Sheffield Academic Press, Sheffield 1998.

Metzger Bruce M., *Versions, v: The Interpreter's Dictionary of the Bible IV*, Abingdon Press, Nashville / New York 1962, 749–782.

Olesch Reinhold in Hans Rothe (ur.), *Biblia Slavica* (zbirka faksimilnih ponatisov starejših slovanskih Biblij z uvodi in komentarjem), Ferdinand Schöningh, Paderborn 1985-

Reinitzer Heimo, *Biblia deutsch: Luthers Bibelübersetzung und ihre Tradition*, Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel 1983.

Rost Hans, *Die Bibel im Mittelalter: Beiträge zur Geschichte und Bibliographie der Bibel*, Kommissions-Verlag M. Seitz, Augsburg 1939.

#### **Povzetek: Jože Krašovec, Prevodi Svetega pisma v evropske jezike**

Prevodi Svetega pisma v različne evropske jezike odsevajo kulturne, verske, politične in družbene razmere v posamezni državi ali v posamezni skupnosti. V grški Septuaginti je grščina dobila hebrejski dodatek, zato je grški prevod Svetega pisma pravzaprav hebrejska miselnost v grški preobleki. Pozneje je glede tega Hieronimova latinska Vulgata upoštevala zgled Septuaginte. To se je nadaljevalo ves srednji vek, ko so prvič poskušali prevesti dele Svetega pisma ali celotno Sveto pismo v različne evropske jezike. Za zgodnjekrščansko obdobje nimamo dokazov o prevodu Svetega pisma v evropske ljudske jezike. Prvi evropski prevodi celotnega Svetega pisma so nastajali šele od začetka renesanse do nastanka posameznih literatur v nacionalnih jezikih. Medtem pa je izobraževanje misijonarjev temeljilo na starih prevodih Svetega pisma, njihovo delo pa se je širilo s pomočjo sveto-pisemskih besedil, ki so se širila po ustnem izročilu.

*Ključne besede:* prevajanje Svetega pisma, izvirnik, Septuaginta, Vulgata, Biblia Slavica, rokopis, prvi tiskani prevod, faksimile, oblike imen.

#### **Summary: Jože Krašovec, Translation of the Bible into European Languages**

Translations of the Bible into various European languages reflect the cultural, religious, political, and social circumstances in a particular



country or within a particular community. In the Greek Septuagint Greek received a Hebraic injection, so that the vernacular translation of the Bible was in fact Hebrew thought presented in Greek dress. Jerome's Latin Vulgate later followed the Septuagint's lead in this respect. The same process continued throughout the medieval period when the earliest attempts were made to produce translations of parts of the Bible or of the whole Bible into various European languages. In the early Christian era there is no evidence of a translation of the Bible into the vernacular languages in Europe. The first European versions of the whole Bible appeared only from the beginning of the Renaissance to the advent of modern-language literature. In the meantime the education of missionaries was based on ancient translations of the Bible and their work was carried on by means of a running oral paraphrase of the biblical text.

*Key words:* translation of the Bible, original, Septuaginta, Vulgata, Biblia Slavica, manuscript, the first printed translation, facsimile, the forms of names.



Ladislav Hučko

## Alcuni punti di confronto tra cosmologia orientale ed occidentale

### Introduzione

Si parte dal presupposto, appoggiandosi al principio eremeneutico, che la cosmologia, oppure, usando l'altra espressione, la visione del mondo, gioca il ruolo importante, se non decisivo, nella creazione dei tanti principi ed espressioni che creano il modo come impostare e risolvere il primo problema esistenziale: l'esistenza stessa dell'uomo nel mondo. Perciò il problema generale nel rapporto tra l'Oriente e l'Occidente cristiano sta nel confronto tra le loro visioni del mondo che nonostante le stesse verità si fondano sui diversi presupposti cosmologici e così in molti casi prendono diverse sfumature ed addirittura diverse espressioni.

L'interessante notare l'originalità che si evidenzia proprio nell'approccio degli scienziati russi, rispetto ai loro colleghi occidentali, circa la creazione del mondo, la sua evoluzione, ecc. A questo proposito, possiamo esaminare, ad esempio, le idee cosmologiche sviluppate dagli scienziati d'origine russa che hanno lavorato e pubblicato in Occidente, e hanno fatto in esso qualche breccia, come ad esempio I. Prigogin, G. Gamow, i fratelli Bogdanov.<sup>1</sup>

Più da vicino questi temi riguardanti la cosmologia sono stati trattati dai tanti pensatori religiosi russi dell'*età d'argento*: fra cui soprattutto V. Solov'ëv, S. Bulgakov, P. Florenskij, N. Berdjaev. Nelle loro opere tutti questi in qualche modo si sono occupati della cosmologia, soprattutto dal punto di vista religioso, ma anche filosofico e, marginalmente, scientifico.

---

<sup>1</sup> A questo riguardo è famoso il libro di I. Prigogin - I. Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino 1993; secondo questi Autori si deve giungere a una «nuova alleanza» fra la natura e l'uomo, un'alleanza diversa da quella in cui «l'uomo è padrone e possiede il mondo» (Cartesio). G. Gamow, emigrante russo, fu il primo a proporre la teoria del Big-Bang e l'esistenza della radiazione fossile. Anche in italiano è uscito il libro delle conversazioni dei fratelli I. e G. Bogdanov con J. Guitton, *Dio e la scienza. Verso il metarealismo*, Bompiani, Milano 1993, dove i fratelli Bogdanov si distinguono per la loro visione del mondo caratteristica per l'Oriente.

Il problema del confronto tra due visioni del mondo insite nelle diverse elaborazioni dei problemi analogici tratteremo da due punti di vista:

- studieremo il rapporto tra l'uno e il molteplice (come si risolve in alcuni autori occidentali ed orientali);
- il confronto della fenomenologia di Husserl con la nozione (russa) di Sofia.

All'inizio dobbiamo fare un'affermazione che in seguito viene presupposto: in Occidente la visione del mondo »primordiale« è quello »antropocentrico« e in Oriente cristiano russo quello piuttosto (teo)-cosmocentrico.<sup>2</sup>

### 1. Il problema generale: il rapporto Uno-molteplice

Il rapporto tra Uno e molteplice da sempre presenta alla ragione umana un enigma. Da quando ha cominciato a riflettere filosoficamente »il pensiero umano ha tentato di cogliere le cose con una scomposizione fondamentale in due elementi: quello *fattuale*, che in quanto tale, è il singolo, il sensibile, il concreto e il contingente; e l'elemento universale-necessario, la cui universalità coincide con l'astrattezza, con la legge e col valore, e che prescinde dal caso singolo, trascendendolo.«<sup>3</sup>

Per esempio, il singolo essere (concreto) può essere bello ma in se stesso non esaurisce la bellezza né s'identifica con l'idea di »bello«; esso non è mai la bellezza in quanto tale (universale); così pure i singoli esseri (concreti) possono essere buoni, giusti, santi, luminosi, ma essi non s'identificano con i valori universali della bontà, giustizia, santità, luce.

Dal punto di vista filosofico qui ci si trova davanti ad un vicolo cieco, ci si imbatte in una barriera invalicabile, soprattutto perché il dilemma tra universale e particolare, tra astratto e concreto, crea il travaglio di ogni filosofia; esso attraversa tutto il pensiero dell'Occidente, da Platone e Aristotele fino all'idealismo (Kant e Hegel).

Lo spirito umano spontaneamente tende a »ritornare al fondamento originario da cui proviene«;<sup>4</sup> cioè, l'uomo anela a trovare la propria identità nel puro essere, nell'identità assoluta di Dio, quindi »al di là della scissione tra uno-universale ed uno-particolare.«<sup>5</sup> Tutto ciò suc-

<sup>2</sup> Al riguardo cf. L. Hucko, *Antinomia e mediazione. Indagine sulle prospettive cosmologica di alcuni pensatori religiosi russi tra Ottocento e Novecento*, Pontificia università lateranense, Roma 2000.

<sup>3</sup> H. Urs von Balthasar, *Theologie der Geschichte. Neue Fassung*, Einsiedeln 1959, 9.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

cede perché egli si sente immerso nel mondo della contingenza ed è cosciente della sua precarietà tesa tra essere e divenire, tra vita e morte che gli fa perdere la sicurezza desiderata. Per questo ogni religione naturale, ogni mistica e filosofia mirano a «costruire il rapporto con Dio», in modo da uscire dalla relatività umana ed entrare così nell'abisso del Dio infinito.<sup>6</sup>

Questa è la via della «riduzione cosmologica» e della «riduzione antropologica», trattate ad esempio da H. Urs. von Balthasar tematicamente in *Solo amore è credibile*.<sup>7</sup>

In questa linea si allineano Cinesi, Indiani, Greci e Arabi, Plotino, Eriugena e Böhme, Schelling e Rilke. L'la via tipica delle filosofie e delle religioni non-cristiane, mosse tutte dallo sforzo enorme di dare una risposta idonea ai bisogni più profondi dell'uomo. Quindi religioni e filosofie sono accomunate nel movimento *ascensionale* come la parte propria che l'uomo deve e può fare camminando verso Dio. Ma questo modo di cercare la pienezza resta limitata proprio perché ristretta e determinata sulla «misura umana»: si tratta sempre di un pensiero che proviene dall'uomo e opera a misura d'uomo. Ma è ovvio che una persona non può «essere elevata a centro universalmente umano», non può diventare «norma universale» di tutto e per tutti.<sup>8</sup> Tutto ciò rappresenta, però, una preparazione remota a qualcosa di più perfetto, di più completo che non sopprime questa visione naturale ma la eleva e spiritualizza. Ma vale anche l'opposto: solo col tempo si capiscono meglio gli inizi, si illumina ciò che all'inizio era annebbiato.

Come esempio può servire il concetto di alleanza nell'Antico e nel Nuovo Testamento. Nella rivelazione giudaico-cristiana, infatti, il rapporto Uno-molteplice poteva venir dedotto dal rapporto molto più universale e totale, personale ed esistenziale: dal rapporto dell'alleanza.

<sup>6</sup> Cf. H. Urs von Balthasar, *Verbum caro*, Morcelliana, Brescia 19702.

<sup>7</sup> H. Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963; tr. it. *Solo amore è credibile*, Morcelliana, Brescia 19692.

<sup>8</sup> La Commissione Teologica Internazionale ha pubblicato nel 1997 un documento intitolato «Il cristianesimo e le religioni» (Paoline, Milano), nel quale viene riassunto lo stato teologico attuale concernente i rapporti tra cristianesimo e altre religioni. Lì si dice: «Dio si è fatto conoscere e continua a farsi conoscere dagli uomini in vari modi: attraverso le opere della creazione; attraverso i giudizi della coscienza, ecc. [...] L'azione dello Spirito continua a essere percepita in qualche modo dall'essere umano. [...] Non si possono escludere in esse elementi di vera conoscenza di Dio, anche se imperfetta.» (n. 90) L'aspetto comologico risuona anche in un altro posto. «... ancorata sulla teologia della creazione »la Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni.« (n. 100) Però ci invita anche a discernere le religioni: »L'affermazione che possono esistere elementi salvifici nelle religioni non implica, per sé, un giudizio sulla presenza di tali elementi in ognuna delle religioni concrete. [...]« (n. 87).

Il catechismo universale<sup>9</sup> distingue due alleanze: l'alleanza provvisoria tra Dio e Noe, che si basa sulla rivelazione naturale che si trova nel cosmo, nella coscienza umana ... Nelle religioni ci sono tutte le verità riportabili alla rivelazione naturale (ad esempio nel confucianesimo, taoismo, induismo, religioni africane ...). Il contenuto dottrinale principale delle religioni naturali è sostenere l'esistenza di Dio e i principi morali fondamentali. Esistono però anche distorsioni e deviazioni in queste religioni: politeismo, idolatria ... E con la cristianità questa linea non ha cessato di esistere ma è andata avanti. La causa di ciò sta nel fatto che se la rivelazione divina è già compiuta, quella naturale aspetta ancora la sua perfezione che molto probabilmente non avverrà mai in questo mondo. La rivelazione naturale va sempre avanti e in certo modo interagisce con la rivelazione. Nei nostri tempi la rivelazione naturale prende sempre di più la forma della scienza.

In questo modo possiamo mettere la cosmologia all'inizio ed anche alla fine: la cosmologia primitiva – miti – religioni naturali – scienza – cosmologia scientifica.

La rivelazione cristiana allora non può prescindere da quella naturale. Se lo fa diventa puro spiritualismo che perde il suo terreno e il suo senso in questo mondo; non può essere neppure qualcosa di parallelo, oppure il suo mero superamento. Dovrebbe essere piuttosto il suo completamento ed elevazione.

La visione qui esposta corrisponde pienamente con la visione ed intuizione che possiamo trovare in tanti autori dell'età d'argento del pensiero religioso russo (soprattutto in V. Solov'ëv, P. Florenskij<sup>10</sup>, N. Berdjajev).

### 1.1. L'analogia dell'essere

L'ambiente filosofico che potrebbe facilitare la soluzione, ovviamente sempre parziale, del problema Uno e molteplice, è suggerita dalle due grandi correnti di pensiero che attraversano la storia spirituale dell'occidente e dell'oriente. Da una parte, si trova il monismo di Parmenide che suppone univocità dell'essere (tutto è essere illimitato e immutabile, l'universo è un unico essere): in questa linea Dio sarà identificato con la stessa realtà mondana (panteismo). Dall'altra parte,

<sup>9</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 27, 28, 29, 32, 39, 50. Ma in questo contesto cfr. anche R. Murray, *The Cosmic Covenant*, Sheed & Ward, London 1992, XVII.

<sup>10</sup> Basta ad esempio ricordare l'osservazione critica fatta da G. Florovskij a proposito di Florenskij: «L'assai caratteristico che durante il suo lavoro egli si sia volto indietro, guardando oltre il cristianesimo, verso il platonismo e le religioni antiche o abbia deviato verso le dottrine dell'occultismo e della magia» (G. Florovskij, *Vie della teologia russa*, Marietti, Genova 1987, 393).

si incontra l'agnosticismo di Eraclito e l'equivocità dell'essere (totale diversità degli esseri e il loro puro divenire). Lo stesso problema ritorna nel Medio Evo con la disputa sugli universali, che sfocia nel nominalismo, cioè nell'impossibilità di conoscere Dio partendo dalle cose create.

S. Tommaso ha risolto il problema riprendendo le intuizioni di Aristotele e riaffermando l'*analogia dell'essere*.<sup>11</sup> Così possiamo considerare l'analogia per una delle soluzioni del rapporto Dio e mondo.

Nei nostri tempi H. U. v. Balthasar è uno di quelli pochi si occupa profondamente dei problemi cosmologici.<sup>12</sup> Egli arriva alla constatazione – nel nostro contesto molto rilevante – che »dell'enigma della creazione la metafisica occidentale si è occupato pochissimo«. <sup>13</sup> Secondo lui, la differenza ontologica tra essere ed essenza non è – contrariamente a quanto Heidegger ha pensato – il mistero ultimo. Bisogna gettare lo sguardo fino alla differenza tra Dio e mondo, »dove Dio è l'unico fondamento sufficiente sia per l'essere sia per l'ente nella sua struttura«. »Qui attraversa la dissomiglianza sempre più grande tra esistente finito e infinito, appare il volto positivo dell'*analogia entis*, che fa del finito un'ombra, arma, simbolo, immagine dell'infinito«. <sup>14</sup>

Il termine »analogo« in questo modo si colloca tra i due termini »univoco« ed »equivoco«. <sup>15</sup>

Questa ultima constatazione ci porta ad avanzare l'idea sulla possibile analogia tra alcuni concetti elaborati durante la storia della filosofia i quali cercavano la risposta sempre, in fondo, all'unica domanda, come dice M. Merleau-Ponty: »C'è un unico tema della filosofia: il

<sup>11</sup> Analogia [dal greco *aná* (sopra) e *logos* (ragione)] significa proporzione, corrispondenza e relazione di somiglianza-dissomiglianza tra realtà distinte; queste, se messe a confronto, sono in parte simili, in parte dissimili. Esiste una analogia di attribuzione e una analogia di proporzionalità. Questa ultima sussiste quando tra due grandezze, che insieme sono imparagonabili, esiste una proporzione interna, un'«armonia», che costituisce la base della loro comparabilità.

L'argomentazione di S. Tommaso si può trovare nel *De Pot.* q. I, a. 1: »Esse significat aliquid completum et simplex sed non subsistens; substantia autem aliquid subsistens significat sed alii subiectum;«, in italiano »L'essere significa qualcosa che è completo e semplice, ma non sussistente; la sostanza invece significa qualcosa di sussistente, ma è soggetto all'altro«; perciò (*De div. Nom.*, 8, 1) »dell'essere non si può propriamente dire che è, ma solo che qualcosa è attraverso l'essere«.

<sup>12</sup> Cf. H. Urs von Balthasar, *Liturgia cosmica. L'immagine dell'universo in Massimo il Confessore*, tr. it., AVE, Roma 1976.

<sup>13</sup> H. Urs von Balthasar, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. IV: *Nello spazio della metafisica: L'antichità*, Jaca Book, Milano 1977, 547-569 il capitolo »Il miracolo dell'essere e alla quadruplici differenza«.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> Cf. G. Marchesi, *La cristologia trinitaria di H. Urs von Balthasar*, Queriniana, Brescia 1997, 221.



*nexus*, il *vincolo* Natura – Uomo – Dio». <sup>16</sup> Così si possono accostare uno accanto all'altro i concetti di analogia, della natura, del fenomeno, della Sofia, ma anche il concetto della scienza (come tale) e del simbolo.

## 1.2. Il raffronto con l'opera di Teilhard de Chardin

Nonostante la loro grande apertura verso la natura e a tutto ciò che ha a che fare con le scienze naturali i sopramenzionati autori russi mantengono una chiara distinzione tra la creazione come tale e l'evoluzione come processo.

Osservando il carattere dell'uomo che si trova ad essere »il punto d'intersezione di due mondi« Berdjaev lo descrive come uno »strano essere, sdoppiato ed equivoco, con un volto regale ed un volto da servo, ma creatura libera e incatenata, forte e debole«. <sup>17</sup> Ma ciò che è più caratteristico per l'uomo è la sua coscienza. »L'eccezionale coscienza di sé che caratterizza l'uomo è inspiegabile a partire dal mondo naturale e resterà sempre un mistero per questo mondo«. <sup>18</sup>

Descrivendo l'uomo in questo modo Berdjaev arriva alla conclusione cruciale sostenendo che »le forze naturali di 'questo mondo' non hanno la benché minima possibilità di dar vita ad una simile autocoscienza. Il superiore non può assolutamente essere generato dall'inferiore«. <sup>19</sup>

»L'uomo è qualcosa di più profondo e di più originario rispetto a tutti i suoi elementi psicologici e biologici.« <sup>20</sup>

Con altre sfumature si esprime a questo proposito Teilhard de Chardin. Secondo lui »Energia materiale ed energia spirituale sono correlate e sono l'una il prolungamento dell'altra«. <sup>21</sup> Per il rapporto tra il soprannaturale e il naturale vale la sua affermazione secondo la quale »il soprannaturale è un fermento, un'anima, non un organismo completo. Trasforma la »natura«, ma non potrebbe fare a meno della materia che essa gli presenta«. <sup>22</sup>

Perciò in accordo con Berdjaev la natura non è l'antitesi del soprannaturale, ma l'involucro, l'aspetto esteriore attraverso il quale essa si manifesta.

I paralleli tra Bulgakov e Teilhard vanno individuati nella loro ispirazione, ognuno di loro a suo modo, in Origene, nell'annuncio di una

<sup>16</sup> M. Merleau-Ponty, *La natura*, Raffaello Cortina Ed., Milano 1996, 297.

<sup>17</sup> N. Berdjaev, *Il senso della creazione*, Jaca Book, Milano 1994, 89.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 90.

<sup>21</sup> Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, Ed. du Seuil, Paris 1955, 51.

<sup>22</sup> Teilhard de Chardin, *Le Milieu Divin*, Ed. du Seuil, Paris, 1957, 183.

grande *apokatastasis*<sup>23</sup> (reintegrazione, restaurazione) dell'universo nella pienezza della divinità. Se si segue attentamente il pensiero ed anche l'attività svolta nel campo spirituale e pubblico di questi due pensatori e scienziati, vi si scopre l'invito urgente alle loro Chiese di trasformarsi senza reticenze, per immettersi nel processo della vita trinitaria. Bulgakov, come Teilhard, cerca di assumere le conquiste scientifiche dell'occidente del suo tempo in una spiritualità capace di unire la teologia patristica con le nuove prospettive per il compimento del cosmo. Per Bulgakov il suo lavoro scientifico e teologico rappresenta una liturgia della creazione e del cosmo come lo conferma il contenuto delle tante sue opere, soprattutto il famoso brano dal libro *Svet nevecernij*: Nel 1894, all'età di ventiquattro anni, contemplando la steppa al tramonto, durante un viaggio in treno gli succede un fatto inconsueto: »E fissando lo sguardo avido sulle montagne che si delin-  
eavano, assorbendo la luce e l'aria, (sentivo) ricevevi *la rivelazione della natura*«. <sup>24</sup>

I punti comuni tra la visione cosmologica di Solov'ëv e di Teilhard sono rese esplicite e messe a confronto nell'opuscolo di K.V. Truhlar, *Teilhard und Solowjew. Dichtung und religiöse Erfahrung*.<sup>25</sup>

Ciò che accomuna ambedue gli autori è il loro linguaggio esperienziale. Per loro la caratteristica fondamentale per un enunciato nel campo religioso è l'esperienza personale senza la quale ogni affermazione di questo tipo perde la sua credibilità. E l'esperienza deve avere il suo punto d'appoggio e il suo punto di partenza nella realtà sensibile. Non è difficile comprendere che sotto questa prospettiva, nel processo cosmico, »in una evoluzione incamminata verso la corporeizzazione di Dio, l'Eucaristia gioca un ruolo particolarmente importante«. <sup>26</sup> Nell'ambito del grande movimento del Tutto, l'Eucaristia viene vista come qualcosa di palpabile di questo movimento, come la sua concentrazione speciale, come il suo nucleo espansivo.

<sup>23</sup> Qui ci si rifà all'uso del termine nel Nuovo Testamento (At 3, 21) e alle dottrine di Origene e Gregorio di Nissa. Condannata come dottrina, come certezza obiettiva, l'idea di una salvezza universale spesso si mantiene come speranza, come possibilità.

<sup>24</sup> Cit. in S. Bulgakov, *Il prezzo del progresso*, a cura di P.C. Bori, Marietti, Casale Monferrato 1984. In originale si trova in *Svet ...*, cit., 13-14.

<sup>25</sup> Il libro è stato pubblicato nella casa editrice Karl Alber GmbH 1966. Per i scopi di questo lavoro abbiamo avuto a disposizione soltanto la traduzione nella lingua spagnola: *Solovjev y Teilhard. Poesia y experiencia religiosa*, Editorial Razon y Fe S.A. Madrid 1966.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 117.

### 1.3. Cosmologia di Karl Rahner

K. Rahner nella sua opera teologica<sup>27</sup> spesso si dedica allo studio della giustificazione della visione del mondo (*Weltanschauung*) in evoluzione nella fede cristiana. Per lui l'evoluzione ha forte legame con pluralismo. Il cristiano allora deve chiedersi come può essendo un fedele vivere la sua fede nelle condizioni concrete del proprio ambiente. La risposta che ci presenta il teologo tedesco in molti punti coincide con quella fornitaci dai menzionati autori russi. In primo luogo si osserva la convergenza nell'approccio al problema del rapporto materia-spirito. Il lavoro di Rahner, perciò, rappresenta l'esempio della cosmologia teologica, finora nella teologia cattolica molto scarsa.<sup>28</sup>

Egli nella sua riflessione teologica parte dalla necessità di chiarire, dal punto di vista teologico, la teoria d'evoluzione. Ma per poterlo fare prima vuole definire il rapporto che vige tra materia e spirito, cioè studiare il fondamento dell'unità del mondo e della storia dell'uomo. A ciò è spinto dal fatto di dover prendere sul serio l'affermazione che il *Logos* è diventato *carne*.

Qui Rahner si pone la domanda come si possa conciliare la fede nell'incarnazione con l'evoluzione. Ci sono due posizioni possibili: una consiste nel dimostrare che la dottrina cristiana circa l'incarnazione si può dedurre dalla visione evolutiva del mondo, e appunto come suo prolungamento, oppure mostrare che l'evoluzione non comporta nessuna contraddizione con la dottrina dell'incarnazione. In entrambi dei casi non ci si imboccherebbe la strada giusta: nel primo caso inevitabilmente accadrebbe una trasformazione ed uno scioglimento della rivelazione, oppure della storia concreta, in una speculazione pura, ed in una metafisica. Nel secondo caso non si potrebbe evitare l'impressione che la dottrina riguardante l'incarnazione non si senta piuttosto un qualche pezzo estraneo nel pensiero odierno. Tutto questo succede, quando non sono chiare le risposte ad alcune domande essenziali: il rapporto tra materia e spirito, cioè l'unità del mondo, della storia della natura e dell'uomo. Solo avendo chiarito questo punto, possiamo seriamente sostenere che il *Logos* è diventato corpo.

»Muovendo così dall'unità esistente tra spirito e materia (unità, non identità) dobbiamo tentare di concepire l'uomo come l'esistente in cui la tendenza fondamentale della materia a trovare se stessa nello spirito perviene al suo traguardo definitivo mediante l'autotrascendenza,

<sup>27</sup> K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg 1984.

<sup>28</sup> A cosmologia teologica si dedica anche un altro teologo evangelico di grande rilievo, J. Moltmann. (Cf. J. Moltmann, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, tr. it., Queriniana, Brescia 1986.)

cosicché partendo di qui la natura stessa dell'uomo può essere vista all'interno di una concezione fondamentale e complessiva del mondo». <sup>29</sup> Poiché proprio questa sostanza dell'uomo è ciò che noi chiamiamo in senso cristiano grazia e gloria.

L'inizio stabile e la garanzia assoluta che quest'ultima autotrascendenza riuscirà felicemente e che è già cominciata, è ciò, che il Nostro chiama l' »unione ipostatica«.

Il Dio-uomo è già il primo inizio della riuscita definitiva del movimento della autotrascendenza del mondo verso la vicinanza assoluta al mistero di Dio. In questo punto l'incarnazione appare come un'inizio necessario e stabile della divinizzazione del mondo intero. <sup>30</sup>

Il cristiano sulla base della sua fede professa che tutto, cielo e terra, realtà materiale e spirituale, è la creazione dell' unico e stesso Dio. Tutto il molteplice e diverso ha un'unica fonte e crea nella sua determinazione un unico mondo. Per questo motivo l'intendere materia e spirito solo come qualcosa che sta l'uno accanto all'altro, senza una profonda dipendenza e connessione, non sarebbe in armonia con la fede cristiana. Per la teologia e la filosofia cristiana è naturale che la materia e lo spirito possiedano più elementi in comune che non elementi diversificanti.

Questa comunanza si mostra in maniera più palese nell'unità dell'uomo stesso. Ogni uomo non è, secondo la dottrina cristiana, una

---

<sup>29</sup> K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Ed. Paoline, Roma, 1977, 241.

<sup>30</sup> Per completezza aggiungiamo il testo originale dei stralci utilizzati: »Wir gehen vom heutigen evolutiven Weltbild aus, setzen dieses aber mehr voraus, als daß wir es darstellen könnten. Wir fragen daher zunächst nach einem darin gegebenen Zusammenhang zwischen Materie und Geist, somit nach der Einheit der Welt, der Naturgeschichte und der Geschichte des Menschen. Denn wir wollen ja das Wort, daß der Logos *Fleisch* geworden ist, wirklich ernst nehmen.« [...] »Wenn wir so von der Einheit von Geist und Materie (was nicht Einerleiheit heißt) ausgehen, dann müssen wir versuchen, den Menschen als das Seiende zu verstehen, in dem die Grundtendenz der Selbstfindung der Materie im Geist durch Selbsttranszendenz zu ihrem definitiven Durchbruch kommt, so daß von daher das Wesen des Menschen selbst gesehen werden kann innerhalb einer Grund- und Gesamtkonzeption der Welt. Eben dieses Wesen des Menschen aber ist es, das durch seine höchste, freie, ihm von Gott her ungeschuldet ermöglichte und volle Selbsttranszendenz in Gott hinein in und durch die Selbstmitteilung Gottes seine und der Welt Vollendung »erwartet«, in dem, was wir in christlichen Begriffen Gnade und Glorie nennen. Der bleibende Anfang und die absolute Garantie, daß diese letzte Selbsttranszendenz, die grundsätzlich unüberbietbar ist, gelingt und schon angefangen hat, ist das, was wir »hypostatische Union« nennen.« »Der Gottmensch ist der erste Anfang des endgültigen Gelungenseins, der Bewegung der Selbsttranszendenz der Welt in die absolute Nahe zum Geheimnis Gottes. [...] Von da aus erscheint die Incarnation als der notwendige, bleibende Anfang der Vergöttlichung der Welt im ganzen« (pp. 180-183).

composizione antagonistica oppure provvisoria dello spirito e della materia, ma una vera unità.

È mitologica, secondo Rahner, «la concezione dell'incarnazione di un Dio, che considera »l'elemento umano« solo come il rivestimento, la livrea, di cui egli »si serve« per segnalare la sua presenza in mezzo a noi, senza che esso raggiunga la sua originalità ed autonomia propria per il fatto di essere assunto da Dio». <sup>31</sup>

La dottrina cristiana insegna che la perfezione dello spirito finito, vale a dire dell'uomo, si può pensare soltanto come una perfezione che riguarda tutta la sua realtà, incluso il cosmo.

Le scienze naturali, astraendo metodicamente dall'uomo, possono a riguardo della materia sapere tutto e ciononostante non conoscerla, nonostante quest'ulteriore conoscenza recata all'uomo.

Il cristianesimo insegna che Dio è diventato carne, »sarx egeneto« (Gn 1, 14). Dio non è uno spirito che si avvicina allo spirito nel mondo per salvarlo. La dottrina cristiana si colloca nella direzione dei nostri tempi, perché, se si può dire così, essa è più »materialistica« di quelle del tempo precristiano greco, le quali concepiscono il finito, lo spazio-tempo soltanto come un chiavistello contro Dio e non come una mediazione per arrivare più vicino a Dio stesso. Il *Logos* in Gesù prende la veste di materia e di spirito nella stessa misura, in cui la materia diventa un pezzo della realtà e della storia del cosmo.

I. Sanna così riassume l'atteggiamento di Rahner circa il ruolo della materia nella storia della salvezza: »Il realismo di Rahner consiste nelle affermazioni che sostengono che Dio si è fatto materia. Gesù Cristo [...] è presente, in questo processo evolutivo del cosmo, come il Salvatore, come colui nel quale l'autocomunicazione di Dio al mondo raggiunge il suo culmine, come colui che svolge un ruolo cosmico ed una funzione di mediatore unico di salvezza. Con l'incarnazione del Figlio di Dio, la materia ha raggiunto il culmine della sua valorizzazione e del suo coinvolgimento nella storia della salvezza«. <sup>32</sup>

## 2. Fenomenologia

### 2.1. La fenomenologia di Husserl

L'atteggiamento radicale, detto in modo generale, in cui si colloca Husserl è l'atteggiamento di un *ego* che vuole trovare un fondamento

<sup>31</sup> K. Rahner, *Problemi della cristologia d'oggi*, Paoline, Roma 1965, 16.

<sup>32</sup> I. Sanna, *Teologia come esperienza di Dio*, Queriniana, Brescia 1997, 189.

radicale d'ogni possibile verità da se stesso.<sup>33</sup> In seguito proponiamo una chiave di lettura della fenomenologia inserendola in una prospettiva più ampia nel rapporto fra immanenza e trascendenza, fra uomo e Dio.

Le parole che possono illuminare la nostra ricerca a proposito del rapporto possibile tra la nozione di *Sofia* degli autori russi e la nozione di fenomeno di Husserl sono state prese dall'articolo di A.A. Bello: »Husserl vuole sapere veramente qual è il rapporto fra l'uomo e il mondo, perché si rende conto di non saperlo veramente, in quanto ci sono motivi di inattendibilità, di oscurità, implicazioni non mostrate che si presentano all'uomo come a soggetto indagante, ma anche in quanto facente parte di un'intersoggettività«.<sup>34</sup>

Husserl si rende ben conto che tutto lo sforzo umano a conoscere le cose così come sono, portano contemporaneamente all'aumento di ciò che non si conosce e non si conoscerà mai.<sup>35</sup>

Per lui la via seguita da Descartes è viziata *ab initio*; se fosse stato fedele al suo tentativo, Descartes avrebbe seguito un'altra via. In effetti, ciò che Descartes chiama *cogitatio* è una cosa assai vaga. Ogni *cogitatio*,<sup>36</sup> pur avendo messo in dubbio la sua presunta verità, ha un suo *cogitatum* che, in quanto *cogitatum*,<sup>37</sup> è un oggetto sui generis. E questo è il secondo punto in cui Husserl si separa da Descartes. Se Descartes avesse preso in considerazione il *cogitatum* della cogitazione, si sarebbe ritrovato con un ego che non è realtà esistente, bensì mero polo ideale della cogitazione e del cogitato in quanto tale. L'ego non è altro che il polo »soggettivo« di ciò che oggettivamente è il *cogitatum* in quanto tale.

La correlazione *ego cogito cogitatum*. È questa mera correlazione diventa il punto in cui Husserl ancora la sua riflessione critica. Il *cogitatum* in quanto tale è ciò che Husserl chiama fenomeno;<sup>38</sup> e l'atteggiamento che conduce al fenomeno non è il dubbio, ma una riduzione di tipo diverso: la riduzione fenomenologica. Cos'è il fenomeno? Cos'è la riduzione? Qual è il campo di ricerca filosofica aperto da

<sup>33</sup> La descrizione della fenomenologia di Husserl è stata presa da X. Zubiri (Cf. X. Zubiri, *Cinque lezioni di filosofia*, Edizioni Augustinus, Palermo 1992, 136 -147) e in parte elaborata.

<sup>34</sup> A. Ales Bello, »Soggetto Persona Comunità: analisi fenomenologica«, *Aquinas*, XL, 1997, n.3 pp. 441-454.

<sup>35</sup> Husserl dice a proposito dell' »abito ideale« costruito sulla realtà naturale da Galilei, il quale in tal modo si presenta come il genio che scopre, ma anche occulta. (Cf. E. Husserl, *Die Krisis*, §9h, in A.A. Bello, op. cit.)

<sup>36</sup> Qui, usando i termini di Solov'ëv, possiamo parlare dell'azione, della manifestazione.

<sup>37</sup> Il *cogitatum* può essere paragonato coll'essere *in sé* di Solov'ëv.

<sup>38</sup> Qui c'è la differenza tra Solov'ëv e Husserl.



questa particolare riduzione? Sono i tre punti che Husserl deve delucidare.

Che intende Husserl con fenomeno? Anzitutto, fenomeno non significa gli stati mentali, quegli stati reali che costituiscono il mio psichismo. Per Husserl il fenomeno non è qualcosa di contrapposto alla cosa in sé di Kant. Per Husserl, il fenomeno è semplicemente ciò che è manifesto, in quanto è manifesto. Il cogitatum in quanto tale è puramente e semplicemente fenomeno, sia che la cogitazione verta sul mondo esterno, sia che verta sui miei stessi stati psichici. Tutto, *persino le mie stesse cogitazioni reali, in quanto le conosco riflessivamente, è intanto mero fenomeno*. In virtù di ciò, ogni fenomeno include necessariamente colui dinanzi al quale è fenomeno: manifestarsi è necessariamente manifestarsi a qualcuno. Questa cogitazione è ciò che Husserl chiama coscienza. Per lui fenomeno e coscienza sono due termini correlativi. Ogni coscienza è coscienza di qualcosa, e questo qualcosa è il fenomeno che si dà in quella coscienza. Come il fenomeno non è l'apparenza soggettiva, così anche la coscienza non è uno stato soggettivo. La correlazione in questione è al di sopra di ogni dualismo soggetto-oggetto, intesi come realtà.

Poiché si tratta di una riduzione di tutto a puro fenomeno, Husserl la chiama riduzione fenomenologica.

Il punto di Husserl è chiaro: la riduzione agisce sulla totalità del mondo in quanto tale. Per l'uomo che vive secondo un atteggiamento »naturale«, il mondo è la totalità delle cose reali, tra le quali mi trovo io stesso, come una realtà tra le altre.

Questa riduzione, e il fenomeno ottenuto attraverso di essa, hanno una precisa struttura o, se si vuole, questa riduzione ha due dimensioni. In primo luogo, nell'atto stesso della sospensione, tutto ciò che si presentava come fatto cessa di essere fattuale (fatico). Il fatto è sempre e solo la realizzazione di qualcosa nella sua concrezione individuale. Se si sospende questo carattere di fatto, ciò che ci appare è semplicemente la configurazione intrinseca posseduta dal dato. Invece del puro fatto, si ha l'eidos.<sup>39</sup> Se in questo rosso di fatto, si prescinde dal suo essere »di fatto« rosso, si rimane soltanto con »il« (lo) rosso. Questo eidos non è, senz'altra aggiunta, un »concetto« generale.

Ma non è solo questo. La cosa più importante è che viene ridotta la realtà nel suo stesso carattere di realtà. Col che, il mondo, ridotto a fenomeno, risulta essere perfettamente irreali. Ma irreali non significa fittizio, o qualcosa di simile. Significa soltanto che prescinde con

<sup>39</sup> Termine introdotto nella filosofia contemporanea da Husserl a partire dalle *Ricerche logiche* (1900-1901) per indicare tutto ciò che si riferisce alle essenze, che sono oggetto della ricerca fenomenologica.



*l'epoché* da ogni allusione alla realtà. Ne deriva che la fenomenalità è il *carattere trascendentale supremo*.

In definitiva, la riduzione fenomenologica è, insieme, riduzione eide-tica e trascendentale.

Husserl ha posto »tra parentesi« tutto il mondo reale. L'intuizione che lui intende l'intenzione di un oggetto immediatamente e originariamente dato alla coscienza, è allora puramente e semplicemente il vedere il manifesto originalmente manifestato, e soltanto in quanto manifestato.

## 2.2. L'analogia tra la nozione del fenomeno e la Sofia

Forse il tentativo di trovare alcuni punti comuni tra due nozioni a prima vista molto diverse e provenienti da due culture e due scuole dissimili sembra un po' coraggioso e ardito ma, a mio parere, ci si possono trovare, nonostante la grande dissimilitudine, anche tanti punti comuni che vale la pena di sollevare alla nostra attenzione e cercare il fondamento universale delle culture orientali e occidentali perché – è qui oso avanzare un'idea – cioè che ambedue si basano su una cosmologia diversa. Questo vorrei dimostrare nelle pagine che seguono: la cosmologia è ciò che fundamentalmente differenzia le diverse culture; (allora il mondo, il nostro rapporto con esso); ciò che ci accomuna è la nostra natura umana che si esprime in modo diverso nelle condizioni diverse, nel posto diverso e nel tempo diverso, soprattutto nella gno-seologia.

Secondo Florenskij la natura della ragione umana è essenzialmente antinomica. Per la nostra mentalità umana, per la nostra struttura mentale  $1=1$ , cioè, se qualcosa esiste, esiste; non può nello stesso tempo esistere e non esistere. Non riusciamo a pensare in modo antinomico. Però dalla Scrittura sappiamo che sono frequenti le espressioni di Gesù dove usa le antinomie e i paradossi.<sup>40</sup> Noi pensiamo in modo non antinomico anche l'espressione: »non può esistere«. Quello che ci manca è la coscienza che se noi parliamo di Dio, stiamo sempre infrangendo una frontiera invalicabile. E al di là di questa frontiera valgono leggi tutte diverse (se possono ancora essere chiamate leggi!) che non nel nostro mondo finito. Un finito per poter essere mantenuto in esistenza ha bisogno di un fondamento che lo trascende: qualcosa

<sup>40</sup> Si vedano le citazioni in Florenskij (*La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Milano 1974, 212-213) che si trovano alla fine del capitolo sulle antinomie.

<sup>41</sup> Dal greco *fainesdai* (manifestarsi, apparire) *ta fainomena* che significa lo stesso che apparenza sensibile, che si contrappone alla realtà, dalla quale per altro può essere assunto come la manifestazione; o al fatto col quale per altro può essere considerato identico.

che lo semplicemente trascende (non nel senso classico della trascendenza) ma imbattendosi sempre di nuovo in nuove frontiere. Così si può progredire nella forma dei cerchi concentrici fino all'infinito »finito«.

»A partire dal sec. XVIII la parola fenomeno<sup>41</sup> comincia a disegnare l'oggetto specifico della conoscenza umana in quanto appunto *appare* sotto particolari condizioni, caratteristiche della struttura conoscitiva dell'uomo. In questo senso la nozione di fenomeno è correlativo con quella di *cosa in sé* e la richiama per opposizione contraria. Fenomeno è in questo senso non l'oggetto che si manifesta ma l'oggetto che si manifesta *all'uomo* nelle particolari condizioni limitative che questo rapporto con l'uomo implica.«<sup>42</sup>

»L'oggettività del fenomeno è sostenuta dall'indirizzo fenomenologico di Husserl;<sup>43</sup> qui il fenomeno acquista un significato nuovo: non più un dato ideale, l'essenza che si offre all'intuizione. Per ottenere un sapere totalmente puro, cioè oggettivo, bisogna operare una riduzione fenomenologica, mettendo tra parentesi l'esistenza di ogni esperienza vissuta (*Erlebnis*) e le stesse soggettività dell'io sperimentate: ciò che resta, operata la riduzione, è un puro fenomeno il quale manifesta la sua essenza immanente come dato »assoluto« e tale dato è un'essenza che si offre all'intuizione e può essere oggettivamente studiata.«<sup>44</sup>

Fenomeno, ciò che si manifesta, si rivela, si presenta o appare. Pre-suppone quindi un essere, cioè qualcosa, che si manifesta o appare, e un altro essere (dotato di conoscenza) a cui esso si manifesta o appare. Il significato pieno del termine è dunque: il manifestarsi e la stessa manifestazione di un essere ad un altro essere capace di esperienza (esterna ed interna). Nella storia del pensiero esso ha assunto vari e molto diversi significati: 1) apparenza ingannevole (nel buddismo e in Schopenhauer; 2) oggetto di semplice constatazione empirica (nel positivismo); 3) apparenza vera e reale (in senso realistico o idealistico); 4) il presentarsi all'esperienza sensibile, con fondamento oggettivo (in Berkley) o per costruzione del soggetto (in Kant) di una realtà non sensibile; 5) oggetto di una intuizione eidetica (in Husserl).<sup>45</sup>

Il concetto di fenomeno è connesso con quello di essere, e non si può intendere separatamente da questo.<sup>46</sup>

<sup>42</sup> N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, cit., 387.

<sup>43</sup> E. Husserl, *Ricerche logiche 1900-01*, vol. 2, 3 sgg.

<sup>44</sup> Cf. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, lez. III.: in *Werke*, II., L'Aia 1950, 45 sgg. in *Enciclopedia filosofica*, II vol., SANSONI Ed., Firenze 1968, 1284.

<sup>45</sup> *Enciclopedia filosofica*, vol. II, Sansoni Ed, Firenze 1967, 1282.

<sup>46</sup> Su ciò fu richiamata attenzione da Heidegger in *Einführung in die Metaphysik*, 54-55 e 75-88.

L'oggetto dell'esperienza interna o esterna, il fenomeno, interno o esterno, è un fatto reale, non un'apparenza illusoria e ingannevole o un'immagine fantastica; perciò anche i suoi caratteri, le sue proprietà (primarie o secondarie) sono reali, sono manifestazioni reali e oggettive della natura reale, dell'essere dell'oggetto. Solo se si intende così il fenomeno, si può dare alla scienza una salda base; poiché, ricordiamo, il fenomeno, il fatto è il punto di partenza e la base della scienza; la legge scientifica si ricava infatti dall'osservazione dei fenomeni; quindi, se si considera il fenomeno come un'apparenza ingannevole, come qualcosa d'inconsistente e irreali, si rende instabile e vacillante la base stessa della scienza; e allora questa corre il rischio di crollare, di perdere cioè ogni valore.

La Sofia, invece, come la descrive Solov'ëv<sup>47</sup>, è l'Eterna Sapienza, mediatrice tra Dio e il mondo.

Husserl parte dal di sotto, dall'uomo, dal naturale per arrivare al limite col trascendente,<sup>48</sup> per intuire Dio; invece gli autori russi, soprattutto Solov'ëv, Bulgakov e Florenskij partono dal trascendente per arrivare a collegare il mondo (l'uomo) e Dio. Ad ambedue serve un veicolo, qualcosa che collega queste due realtà: per Husserl ciò è rappresentato dal fenomeno puro, dove il mondo è messo tra parentesi e per la sofologia lo è la Sofia (dove Dio, se si può usare il termine di Husserl, è messo tra parentesi).<sup>49</sup>

Qui può sorgere un sospetto se nel caso del fenomeno e la Sofia non si parla, in modi diversi e con vocaboli diversi, della stessa cosa; la differenza consisterebbe nell'approccio: l'approccio fenomenologico sarebbe *intelligibile* e l'approccio sofiano *sensibile*.<sup>50</sup> Nella visione solov'ëviana che in un certo modo esprime il mondo russo-slavo spetta

<sup>47</sup> V. Solov'ëv, *La Sofia*, San Paolo, Milano 1997.

<sup>48</sup> «La fenomenologia procede come se in linea di principio non ci fossero confini per la nostra ragione. Certamente si concede che il compito della ricerca fenomenologica sia senza fine, che la conoscenza sia un processo ininterrotto, ma essa si mette direttamente in cammino verso la sua meta, cioè la piena verità ...[...] il suo cammino è senza fine e ciò vuol dire che essa non potrà raggiungere la meta, ma soltanto avvicinarsi ad essa progressivamente ...» (E. Stein, *Vie della conoscenza di Dio*, Ed. Messaggero, Padova 1994, 83-84).

<sup>49</sup> Il fatto che Bulgakov conosceva l'opera di Husserl e sentiva con essa qualche vicinanza dimostra una sua nota nel *Svet nevecernij*, in cui si esprime in questi termini: «È molto edificante il fatto che lo sviluppo stesso del neocriticismo porta attraverso la forza delle cose stesse al platonismo logico (Lask, Husserl, Cohen), ciò significa il riconoscimento del diritto per la dichiarazione del carattere sofologico del mondo, benché in un aspetto povero, soltanto formale e logico» (p. 195).

<sup>50</sup> Per Massimo il Confessore (+662) sono uno delle polarità che caratterizzano l'esistenza umana (cf. E. G. Farruggia, *Introduzione alla teologia orientale*, Pisani, Roma 1997, 36).

un ruolo fondamentale alla concezione della *Sofia*, la Sapienza divina. La *Sofia* è un essere che fa da intermediario: è da una parte rivolta verso l'eternità e dall'altra verso il nostro mondo. Secondo tale convinzione essa diventa icona dell'esistenza reale ed è naturale e soprannaturale al tempo stesso.<sup>51</sup>

La *Sofia* è spesso identificata con l'anima del mondo.

»L'anima del mondo – secondo Solov'ëv – non è che il veicolo, l'ambiente e il substrato della sua realizzazione, a cui essa si riavvicina con l'azione del Verbo, e per elevarla successivamente fino ad identificarla a sé in modo sempre più completo e reale. L'anima del mondo, considerata in se stessa, è il soggetto indeterminato della creazione, ugualmente accessibile al cattivo principio del caos, come il Verbo di Dio.«.<sup>52</sup>

Ma qui Solov'ëv si rende conto che nonostante la somiglianza, c'è anche grande dissomiglianza. Se prima ha identificato, in un certo senso, la *Sofia* con l'anima del mondo, adesso lo nega, o meglio, lo precisa dicendo che »la *Sofia* non è l'anima, ma l'angelo guardiano del mondo, che ricopre con le sue ali tutte le creature per elevarle a poco a poco all'Essere vero, come un uccello cova i suoi piccoli. Essa è la sostanza dello Spirito Santo che è discesa sulle acque tenebrose del mondo nascente«.<sup>53</sup>

Ancora una volta c'è da notare che la scienza teologica odierna scruta il posto della *Sofia* nella riflessione di alcuni pensatori, soprattutto dei russi, con una comprensione ed attenzione molto più grande come lo era ancora qualche tempo fa. Vede in ciò un contributo originale e un tentativo creativo di come affrontare le questioni fondamentali dell'esistenza umana.

Ponendosi nella stessa prospettiva, Coda scrive: »La Sofia non è soltanto personificata in Maria, oltreché in Cristo, il Dio-Uomo, ma *esprime la presenza stessa del divino nella creazione*: sia nel senso che la Sofia è impronta del Dio Creatore nel cosmo, sia nel senso che essa è la vocazione a cui il cosmo è chiamato, in virtù dell'Incarnazione del Figlio di Dio e del dono dell'Energia deificante dello Spirito Santo«.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Bisogna in questo contesto ribadire ancora una volta che l'idea della *Sofia* non è una novità assoluta portata da Solov'ëv. Tale dottrina si trova espressa già nell'antico neoplatonismo, con una forte connotazione panteista. Il concetto sofianico si trova in qualche modo, diverso da quello di Solov'ëv, anche da alcuni autori occidentali come J. Böhme, Swedenborg, dei romantici tedeschi.

<sup>52</sup> V. Solov'ëv, *La Russia e la Chiesa universale*, La Casa di Matriona, Milano 1986, 234 - 235.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 235.

<sup>54</sup> P. Coda, »Per una rivisitazione teologica della sofologia di S. Bulgakov«, in *Filosofia e Teologia*, N. 2, (1992), 219-220.

Attualmente il pieno svolgimento del tema della Sapienza di Dio è ostacolato da varie condizioni sfavorevoli: soprattutto la durevole divisione e incomprensione reciproca tra l'oriente e l'occidente cristiano, però anche quella tra cultura cristiana e cultura laica.

### 2.3. Solov'ëv e fenomenologia

Solov'ëv sostenendo che l'agente, o colui che si manifesta, conserva sempre qualche cosa di più che non la semplice manifestazione, prosegue affermando che »il principio assoluto, non potendo essere conosciuto immediatamente nel suo proprio essere, viene conosciuto per mezzo dei fenomeni che costituiscono le sue manifestazioni. Ma siccome tutti i fenomeni sono allo stesso modo manifestazione del principio assoluto, quest'ultimo non lo si può conoscere in questo o quest'altro fenomeno particolare, ma soltanto nell'insieme o nella totalità dei fenomeni«. <sup>55</sup> Ora è evidente che questa totalità non deve essere intesa in senso numerico, dal momento che una tale conoscenza, anche se fosse possibile, non ci farebbe conoscere che gli elementi particolari del tutto e non il tutto nel suo principio. La totalità dei fenomeni è dunque la loro concatenazione generale o il loro ordine. Dal momento che ogni ordine suppone un principio dell'ordine e non potendo essere questo principio nei confronti dell'ordine universale o dell'ordine del tutto che il principio assoluto di ogni cosa, l'ordine universale va inteso come la concatenazione dei fenomeni in relazione al principio assoluto o alla loro gerarchia naturale. La conoscenza del principio assoluto nei fenomeni si definisce, dunque, come la conoscenza della gerarchia naturale o essenziale dei fenomeni. Il principio viene qui conosciuto non immediatamente nella sua specifica natura, ma in relazione ai fenomeni come il principio della loro gerarchia.

Naturalmente i fenomeni come li intende Husserl e come li capisce Solov'ëv non sono identici, però si può trovare anche tanta parentela tra il loro modo di pensare. Non sono nelle loro intuizioni così lontani, come potrebbe sembrare.

Solov'ëv riconosce che »la conoscenza suppone che l'oggetto conosciuto esista per noi come fenomeno e non come sostanza«. <sup>56</sup> Perciò attraverso i fenomeni esterni si conoscono i fenomeni interiori e, attraverso questi, l'essere. Ciò che è falso, secondo Solov'ëv, non è la distinzione filosofica tra l'essere in sé e i fenomeni, ma la loro separazione. Non si può arrivare alla confusione tra l'essere in sé e i fenomeni. Qui si deve trovare una via regia tra la confusione e la separazione

<sup>55</sup> V. Solov'ëv, *La Sofia*, cit., 26-27.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 23.

astratta: la differenza e la corrispondenza. Noi diremmo adesso: la complementarità.

»Il fenomeno non è l'essere in sé, ma si trova in una relazione determinata con esso, corrisponde ad esso.«<sup>57</sup> Fenomeno significa apparire, mostrarsi, manifestarsi. Si può allora chiamare l'»essere in sé« ciò che si manifesta e »fenomeno« la manifestazione stessa. »E se noi conosciamo il fenomeno, ovvero la manifestazione dell'essere in sé, conosciamo per il suo tramite anche quest'ultimo, in quanto esso si manifesta. Manifestarsi vuol dire *diventare qualche cosa per un altro* ed essere conosciuto vuol dire la stessa cosa.« Vuol dire entrare in un rapporto personale con qualcuno. Ma l'essere in sé non può entrare in contatto con l'altro perché per definizione è inconoscibile. Bisogna allora operare un distinzione tra la conoscenza immediata dell'essere stesso attraverso un altro essere, e la conoscenza della sua essenza per mezzo *dell'azione*<sup>58</sup> del primo sul secondo o del suo *manifestarsi* a quest'ultimo. Allora qui la manifestazione si identifica con l'azione. Ma l'azione può svolgere solo qualcosa di vivo!

L'altro aspetto da prendere in considerazione consiste nel fatto che l'agente o colui che si manifesta conserva sempre qualcosa di più che non la semplice manifestazione, cioè, non può mai tradurre nella manifestazione o nel fenomeno tutto il suo essere.

Solov'ëv torna alla definizione del fenomeno sempre a proposito della gnoseologia: per lui la conoscenza metafisica è perfettamente possibile.<sup>59</sup>

#### 2.4. I rapporti dei filosofi russi del Novecento con la fenomenologia

Sono facilmente rintracciabili i rapporti e le presumibili influenze tra alcuni pensatori russi, come rappresentanti e portatori di tutto il bagaglio della eredità spirituale, culturale e religiosa russa e il fondatore della fenomenologia.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 24.

<sup>58</sup> Si può notare un influsso del palamitismo, in cui si proclama l'inconoscibilità di Dio. Tuttavia questo principio dell'inconoscibilità non creava un confine invalicabile tra uomo e Dio: irraggiungibile nella sua essenza Dio era raggiungibile nelle sue energie. Se non è possibile vedere Dio è tuttavia possibile contemplare la luce di Dio (ciò che si manifesta, il fenomeno). P. Evdokimov definisce la spiritualità ortodossa come »non morale ma ontologica; dalla *catharsis* morale ci si innalza alla *catharsis* ontologica, alla trasfigurazione della natura« (P. Evdokimov, *La novità dello Spirito*, Ancora, Milano 1997, 55).

<sup>59</sup> Cf. V. Solov'ëv, *Sofia*, cit., 66.



S. L. Frank è uno di quelli nella cui opera si sentiva un grande influsso soprattutto di Husserl<sup>60</sup>, come ha constatato N. O. Losskij nella sua esposizione in occasione della difesa della tesi di dottorato di Frank »La materia della conoscenza«.

Come scrive A. A. Ermicev »S. L. Frank con l'aiuto dell'intuitivismo di Bergson e superando il neokantismo, ha raggiunto E. Husserl per »identificarsi«, alla fine, in qualche modo con M. Heidegger«.<sup>61</sup>

A questo proposito esistono alcune pubblicazioni dedicate al tema della comune radice delle idee di Frank e i suoi colleghi europei.<sup>62</sup> In modo molto categorico si esprime S. Levickij: »In Occidente lo sviluppo della linea principale del pensiero gnoseologico passava, all'inizio del XX secolo, per la direzione dell'ontologismo (per es. in quel tempo si sviluppava la fenomenologia di Husserl). Si deve notare che in questo senso il pensiero ontologico russo supera di tanto quello occidentale – e ciò soprattutto grazie a N. Losskij e a Frank.«<sup>63</sup>

Sono conosciuti i rapporti di amicizia e di collaborazione di un altro pensatore russo, cioè di L. Šestov<sup>64</sup> con Husserl, con il quale aveva tenuti contatti fin dal loro primo incontro nel 1928 ad Amsterdam ed a cui ha dedicato il suo articolo *Memento mori*. Una amicizia affettiva collegava questi due pensatori fino alla loro morte che per ambedue arrivò nello stesso anno.

Urs von Balthasar a proposito di Solov'ëv esprime una idea interessante: »Egli è già molto vicino al punto di partenza di Husserl con il punto di partenza della sua filosofia teoretica (1987 ss) e trascende l'idealismo monadico di questi solo in quanto, come Blondel e i suoi successori, inalvea l'intera filosofia teoretica nel rapporto, azione e libertà etica«.<sup>65</sup>

Possiamo, allora, giungere alla conclusione, che non è escluso l'effetto vicendevole tra la filosofia russa del suo tempo e Husserl stesso con la sua fenomenologia.

Nonostante il fatto che Šestov contraddica la linea generale filosofica della sua epoca, soprattutto Vl. Solov'ëv ma anche Berdjaev, egli

<sup>60</sup> Anche di Bergson, Rikkert, Cohen... Vedi S. L. Frank, *Ruskoje mirovovzrenije [La visione del mondo russa]*, Izd. Nauka, Sankt-Peterburg 1996, 23.

<sup>61</sup> Nell'introduzione dello stesso libro di S.L. Frank.

<sup>62</sup> P. es. L. Bienswanger, *Raccolta dei ricordi a S.L. Frank*, Monaco, 1954, 31, 36, 38; oppure l'articolo di T. V. Rezvyh, *S.L. Frank e E. Husserl: dal pensare all'essere*, »Nacala«, Mosca 1993, N.3.

<sup>63</sup> »Grani«, 1954, N. 22, 148, in S.L. Frank, cit., 35.

<sup>64</sup> Per motivo di spazio non possiamo qui dedicare più attenzione a questo pensatore di origine ebreo-russo (il suo nome era Lev Yehuda Lejb), che è nato nel 1866 e morto nel 1938.

<sup>65</sup> H. Urs von Balthasar, *Gloria III. Stili laicali*, Jaca Book, Milano 1976, 270.



appartiene senza dubbio alla migliore filosofia russa. Secondo lui »nessuno in Russia pensava in modo così libero e originale come Puskin, Lermontov, Gogol, Dostoevskij, Tolstoj ...«. Šestov vedeva soprattutto nella letteratura russa, cioè nell'arte come tale, la possibilità di sviluppare una nuova filosofia che trascende le mere capacità umane di pensare e di spiegare.

### Conclusioni

Nella storia del pensiero filosofico e religioso ci sono stati tanti tentativi, più o meno riusciti, di mettere in luce, di rendere »comprensibile« il confine che divide Dio e il mondo. Il tentativo di soluzione deve avere sempre un punto di partenza: lo può essere sia Dio, che il mondo.

Il tentativo specifico russo di mediazione, la sofiologia, parte in questo caso dalla vita divina, dalla rivelazione, dal messaggio della Sacra Scrittura, cioè, in altre parole, si parte dall'esistenza, dalla visione »personale«.

Le visioni »occidentali« partono prevalentemente dal mondo, dalla conoscenza naturale, per proseguire a Dio. Perciò si studia la natura, si dà tanta importanza alle conoscenze positive – di cui abbiamo qui dimostrato »l'analogia dell'essere« e la fenomenologia – alle conoscenze filosofica e razionale.

Sembra essere contraddittorio: cultura prevalentemente »antropocentrica« occidentale, come l'abbiamo designata all'inizio, esprime il suo rapporto con Dio, con divinità, attraverso dei concetti astratti, e cultura »cosmocentrica« orientale cerca qualcosa con cui esprimere il suo rapporto con Dio nel campo »personale«.

Possiamo concludere che ogni cultura evidenzia il suo rapporto con »la trascendenza« attraverso qualcosa che la in qualche maniera »trascende«? Forse qui si potrebbero cercare i punti di contatto per capirci in fondo, per capire da dove cominciare il nostro dialogo.

### Riassunto: **Ladislav Hucko, Alcuni punti di confronto tra cosmologia orientale ed occidentale**

L'esistenza dell'uomo nel mondo, la sua comprensione più profonda, dipende molto – prendendo in considerazione il principio ermeneutico – dalla propria visione del mondo, cioè dalla cosmologia (filosofica).

La cosmologia si basa tra l'altro sull'impostazione del confine che divide (e la mediazione che unisce) Dio e il mondo.

In questo articolo si studiano due cosmologie: quella orientale e quella occidentale, dai due punti di vista. Primo: il rapporto tra l'uno e

il molteplice. Secondo: il confronto della fenomenologia di Husserl con la nozione (rusa) di Sofia.

La conclusione: la cosmologia occidentale (che definiamo come »antropocentrica«, personale) parte prevalentemente dal mondo, dalla natura, per proseguire verso Dio. La cosmologia orientale (che si definisce piuttosto come »cosmocentrica«) parte dalla visione »personale« (Sofia) per in qualche modo raggiungere la divinità, per cercare il contatto, la mediazione tra l'uomo e Dio.

Si può allora notare che ogni cultura, in dipendenza dalle posizioni iniziali, esprime il suo rapporto con la trascendenza attraverso una realtà che in qualche maniera la trascende. Questo fatto potrebbe essere un aiuto nel dialogo e nella vicendevole comprensione tra l'Oriente e l'Occidente cristiano.

*Parole chiavi:* cosmologia orientale, visione del mondo, fenomenologia, Sofia, pensatori religiosi russi.

### **Povzetek: Ladislav Hucko, Nekaj primerjav med vzhodno in zahodno kozmologijo**

Najgloblje pojmovanje človekovega bivanja v svetu je v veliki meri odvisno – če upoštevamo hermenevitično počelo – od njegovega pogleda na svet, t.j. od (filozofske) kozmologije.

Kozmologija temelji med drugim na postavitvi meje, ki razmejuje (in hkrati zedinja) Boga in človeka.

Avtor v pričujoči razpravi preučuje dve kozmologiji: vzhodno in zahodno, in sicer iz dveh vidikov: Najprej obravnava odnos med enim in mnogoterim. Nato pa sooča Husserlovo fenomenologijo z (ruskim) pojmom Sofia.

Avtor ugotavlja, da se zahodna kozmologija (katero opredelimo kot »antropocentrično«, osebnostno) bliža Bogu tako, da izhaja predvsem iz sveta, narave. Medtem ko vzhodna kozmologija (katero pa poznamo kot »kozmocentrično«) izhaja iz »personalnega« gledanja (Sofia), da bi tako nekako dosegla Boga, da bi vzpostavila stik in središstvo med človekom in Bogom.

Tako moremo ugotoviti, da vsaka kultura (v skladu z njenimi izhodišči) izrazi svoj odnos do transcendence s pomočjo realnosti, ki jo na neki način presega. To dejstvo more biti v veliko pomoč pri dialogu in medsebojnem (spo)razumevanju med krščanski Vzhodom in Zahodom.

*Ključne besede:* Vzhodna kozmologija, pogled na svet, fenomenologija, Sofia, ruski religiozni misleci.

**Summary. Ladislav Hučko, Some Comparison Between Eastern and Western Cosmologies**

The deepest conception of man's existence in the world largely depends – under consideration of the hermeneutic principle – on his world view, i.e. on (philosophical) cosmology. Cosmology is based, *inter alia*, on setting a boundary separating (and at the same time uniting) God and man.

In the present treatise the author investigates two cosmologies, the eastern one and the western one, from two points of view. First he deals with the relation between the One and the Multiple. Then he juxtaposes Husserl's phenomenology with the (Russian) concept of Sophia. The author finds that western cosmology (defined as »anthropocentric«, personal) approaches God starting primarily from the world, the nature. On the other hand, eastern cosmology (known as »cosmocentric«) starts from the »personal« view (Sophia) in order to somehow reach God and establish a contact and mediation between man and God. Thus, either culture (in accordance with its starting points) expresses its relation to transcendence by means of a reality it transcends. This fact may be of great help in the dialogue and mutual understanding between christian East and christian West.

*Key words:* eastern cosmology, world view, phenomenology, Sophia, Russian religious thinkers.

Ivan Platovnjak

## Duhovno vodstvo pri začetni duhovniški vzgoji

Papež Janez Pavel II. je v svojem govoru odgovornim za duhovniško vzgojo (*formazione sacerdotale*)<sup>1</sup> mladih v italijanskih velikih semeniščih 5. januarja 1982 izpostavil nenadomestljivost duhovnega vodstva pri vzgoji bodočih duhovnikov. Med drugim je poudaril: »Na tem področju je še vedno odločilna in nenadomestljiva dejavnost duhovnega voditelja (spirituala),<sup>2</sup> kateremu pripada naloga sodelovanja pri oblikovanju pristne duhovniške osebnosti. Njegovo delo moramo imeti za temeljno pri vzgojni dejavnosti, kajti predstavlja odločilni moment ustvarjanja tiste podobe Kristusa v duši učenca, na katero se bo moral sklicevati kot na najvišji ideal skozi vse svoje življenje. Da bo takšno, se mora duhovno vodstvo izoblikovati v resen, jasen, odprt, reden in neprestan odnos. Zato se ne more skrciti na preprosto poslušanje, iz-

<sup>1</sup> Za besedo »*formazione sacerdotale*« običajno uporabim kar besedo »duhovniška vzgoja« in ne njen dobesedni prevod »oblikovanje« ali celo »formacija«, ker menim, da slovenska beseda »vzgoja«, ki pomeni »duhovno in značajska oblikovanje« in »načrtno razvijanje določenih sposobnosti koga za opravljanje kakega dela, kake dejavnost« (*Slovar slovenskega knjižnega jezika*), bolje izrazi v svojem širšem pomenu celostni pedagoški proces, ki vključuje tako vzgojo v ožjem pomenu (*e-ducere* = ven potegniti, voditi) kot tudi oblikovanje (*formatio* = dati obliko (*forma*)). Medtem ko beseda »oblikovanje« ne vključuje oziroma izrazi tako celovito vsega vzgojnega procesa, kot bi ga beseda »formacija«, ki pa ni slovenska. Beseda »oblikovanje« pa kaže tudi na neko pasivno držo »oblikovanega« v tem procesu. Če pogledamo nekatere prevode, lahko hitro opazimo njihovo neenotnost. *Zakonik cerkvenega prava*, Ljubljana 1983, prevaja latinski besedi »*formatio*« in »*institutio*«, ki sta včasih sinonima (kan. 234) ali pa imata čisto določen pomen (235 §1) z »vzgoja« (kan. 234 §1; 235 §1; 244; 245 §1). Tudi prevod koncilskega odloka *Decretum de institutione sacerdotali* uporablja besedo »vzgoja«, medtem ko se v italijanščini uporablja beseda »*formazione*« (tako tudi pri prevodu zakonika). Prevod *Posinodalne apostolske spodbude Dal vam bom pastirjev* (= DVP) Janeza Pavla II., v: *Cerkveni dokumenti* (= CD) 48, pa uporablja za »*formatio*« besedo »oblikovanje« (prim. DVP 50). Besedo »*formator*« pa prevaja včasih »oblikovalec-vzgojitelj« ali »vzgojitelj« ali pa »oblikovalec« (prim. DVP 66).

<sup>2</sup> V latinščini in tudi v italijanščini se uporablja beseda »*spiritus director*« ali »*direttore spirituale*« tako za službo duhovnega voditelja v bogoslovju kot za duhovnega voditelja na splošno. V slovenščini se je uveljavila beseda »spiritual« za službenega/institucionalnega »duhovnega voditelja« v bogoslovju, tako da je lažje ločiti, kdaj se govori o tej »službi« v bogoslovju ali pa duhovnem voditelju na splošno.

menjavo idej ali mnenj, niti se ne more zamenjati z dialogom v skupini niti razumeti kot osebni dialog, čeprav spontan, ki prihaja iz prijateljskega zaupanja. Duhovno vodstvo mora biti dejanje žive in globoke vere, za katerega je odgovoren dobro pripravljen duhovnik, ki ga neposredno določi škof.«<sup>3</sup>

Papeževe besede »še vedno« posredno razkrivajo, da se zaveda, da je bila vloga spirituala v bogoslovju (velikem semenišču) in s tem tudi duhovnega vodstva pri vzgoji duhovnikov po 2. vatikanskem koncilu v večji ali manjši krizi. To je bil čas iskanj novih poti, ki pa niso bile vedno najboljše. Vsekakor je Cerkev bila vseskozi pozorna na njegovo vlogo, toda ali lahko rečemo, da so mu njeni dokumenti vedno dajali dovolj pozornosti in priznavali njegovo vlogo kot temeljno? Pričujoča razprava želi po eni strani razjasniti odnos cerkvenih dokumentov, koncilskih in sinodalnih očetov in papeža Janeza Pavla II. do tega vprašanja, po drugi pa skuša pokazati, kakšno vlogo dejansko dajejo duhovnemu vodstvu. Najprej se bomo zaustavili ob dokumentih 2. vatikanskega koncila, da bi odkrili, kakšno stališče je zavzel do duhovnega vodstva v bogoslovju in kateri problemi so se glede tega odprli. Nato bomo povzeli nauk vseh pokoncilskih dokumentov, še posebej pa smernice novega *Zakonika cerkvenega prava* iz leta 1983,<sup>4</sup> da bi ugotovili, kakšne poti oziroma rešitve dajejo, da bi duhovno vodstvo moglo biti čim bolj celovito vključeno v vzgojo bodočih duhovnikov. Na koncu pa bomo opozorili na nekatere njegove posebne značilnosti v bogoslovju, ki jih je treba upoštevati, da ne bi prišlo do njegovega napačnega razumevanja tako v času začetne duhovniške vzgoje kot tudi pri poznejšem nenehnem duhovniškem oblikovanju in pastoralnem poslanstvu.

## 1. Duhovno vodstvo bogoslovcev v luči 2. vatikanskega koncila

Četrto poglavje koncilskega *Odloka o duhovniški vzgoji*, ki govori o povečanju skrbi za duhovno vzgojo, kratko in jasno poudari: »Predvsem naj spiritual skrbi za to, da se bodo bogoslovci naučili stalno živeti v pristrčnem odnosu z Očetom po njegovem Sinu Jezusu Kristusu v Svetem Duhu.«<sup>5</sup>

Če gledamo samo ta končni koncilski tekst, lahko rečemo, da je stališče koncila jasno. Pri duhovni vzgoji ima spiritual odločilno vlogo. Toda če pogledamo na itinerarij te številke, lahko vidimo, da se od

<sup>3</sup> Discorso ai responsabili della formazione sacerdotale dei giovani nei seminari maggiori d'Italia, 5 gennaio 1982, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V/1 (1982), 33-34.

<sup>4</sup> *Zakonik cerkvenega prava*, Nadškofijski ordinariat v Ljubljani, Ljubljana 1983.

<sup>5</sup> DV 8.

četrte sheme (november 1963)<sup>6</sup> tega odloka do sedme – zadnje (september 1965)<sup>7</sup> spirituala sploh ni omenjal. Zakaj? Težko je dati jasen odgovor. Peta shema (april 1964)<sup>8</sup> je bila res skrčena na 19 temeljnih propozicij. Toda zakaj niso njeni sestavljavci vsaj bežno omenili vloge spirituala pri duhovni vzgoji bogoslovcev, saj so ji posvetili kar štiri propozicije? Predhodne sheme so jasno poudarile, da je vloga spirituala pri njihovi duhovni vzgoji zelo pomembna.<sup>9</sup> Da bi se bogoslovcem zagotovila svobodna izbira stalnega duhovnega voditelja in bi se hkrati ohranila tudi »enost« duhovniške vzgoje, so sheme predlagale, da bi bilo v bogoslovju več spiritualov, ki pa morajo delovati v medsebojni edinosti.<sup>10</sup> Na ta način bi bil omogočen osebni odnos do posameznih bogoslovcev in tudi njihovo temeljitejše osebno poznavanje.

V govorih in pisnih prispevkih so koncilski očetje zelo poudarjali pomembnost in odgovornost spirituala.<sup>11</sup> Vsak bogoslovec naj bi imel stalnega duhovnega voditelja, ki pa naj bi bil zaradi večjih duhovnih sadov tudi njegov redni spovednik.<sup>12</sup> Bogoslovci naj bi imeli redna srečanja s svojim duhovnim voditeljem ter si prizadevali, da bi bili čimbolj odprti in iskreni, kajti le tako bodo prejeli obilo sadov duhovnega vodstva.<sup>13</sup> Duhovno vodstvo jim med drugim pomaga tudi razločevati njihovo poklicnost v duhovništvo.<sup>14</sup> Poudarja se tudi pomen enotnosti

<sup>6</sup> Prim. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* (= AS), Città del Vaticano 1975, III/VII, 520-521. Za kratek pregled vseh shem DV in temeljitejšo analizo itienerarija DV 8 glej I. Platovnjak, *La direzione spirituale oggi. Lo sviluppo della sua dottrina dal Vaticano II a Vita Consacrata (1962-1996)*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2001, 33-39. Za razlago zgodovine DV glej: D. E. Hurley, *The training of priests*, v: D. E. Hurley – J. Cunnane, *Vatican II on priests and seminaries*, Scepter Books, Dublin-Chicago 1967, 171-180; G. Martil, *Los Seminarios en el Concilio Vaticano II. Historia y comentario*, Sígueme, Salamanca 1966, 6-64; isti, *Historia del decreto »Optatam totius«*, v: *Concilio Vaticano II. Comentarios al decreto Optatam totius sobre la formación sacerdotal*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1970, 29-160; A. Mayer – B. Baldanza, *Genesi storica del decreto »Optatam totius«*, v: *Il decreto sulla formazione sacerdotale. Genesi storica. Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento*, Elle Di Ci, Torino-Leumann 1967, 15-48.

<sup>7</sup> Prim. AS IV/IV 17.

<sup>8</sup> Prim. AS III/VII, 500-501.

<sup>9</sup> Prim. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series II (Preparatoria)* (AD), Volumen II, Acta Pontificiae Commissionis centrali praeparatoria Concilii Vaticani II, Pars IV, Città del Vaticano 1968, 32-33; *Schemata constitutionum et Decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seligentur*, Series IV, Città del Vaticano 1963, 231; AS III/VII, 799; AS III/VII, 520-521.

<sup>10</sup> To poudarjajo tudi mnogi koncilski očetje (prim. AS III/VII, 844. 851. 960. 963). Nekateri pa opozarjajo na nevarnosti, če je več duhovnih očetov (prim. AS III/VII, 944-945).

<sup>11</sup> Prim. AS II/II/VI, 71. 98-99. 103; III/VII, 890.

<sup>12</sup> Prim. AS II/II/IV, 86-87; III/VII, 853.

<sup>13</sup> Prim. AS III/VII, 888.

besede »spiritual«, kajti tretja shema (april 1963) je uporabila namesto besede »spiritus director« oziroma »moderator spiritus« besedo »moderator pietatis«, tj. »voditelj pobožnosti«. Problematičnost te besede je tudi v tem, ker omeji nalogo spirituala predvsem na »pobožnost« bodočih duhovnikov in ne kaže na njegovo odgovornost za njihovo celovito duhovno vzgojo.<sup>15</sup>

Ob teh posegih koncilskih očetov – ki jih je bilo glede na vse res bolj malo – lahko trdimo, da so se še kar jasno zavedali pomembnosti in problematike duhovnega vodstva v bogoslovjih, zato je toliko težje razumeti odločitev »komisije za bogoslovja«, da ne omenja več niti vloge spirituala niti duhovnega vodstva. Ko so javno razpravljali o šesti shemi (oktober 1964), sta se v svojih govorih posvetila tej temi samo še dva koncilski očeta, ki sta poudarila poseben pomen duhovnega vodstva pri vzgoji bogoslovcev<sup>16</sup> ter pomembnost spoštovanja svobode vesti.<sup>17</sup>

Šesta shema je bila dana na glasovanje z možnostjo amandmajev (*iuxta modum*). Tako je komisija verjetno tudi zaradi amandmaja enega koncilskega očeta k št. 8, ki je opozoril na veliko škodo, ki jo povzroča pomanjkanje svetih, modrih, pripravljenih in izkušenih duhovnikov za duhovno vodstvo bogoslovcev, izrecno omenila vlogo spirituala pri duhovni vzgoji bogoslovcev.<sup>18</sup> Komisija je dodala k vloženim besedam – »predvsem s pomočjo spirituala«<sup>19</sup> – opombo št. 13, v kateri sta navedena dva dokumenta svetega sedeža, ki sta pomembna za tistega, ki uresničuje naloge spirituala in duhovnega voditelja bogoslovcev: apostolska spodbuda *Menti Nostrae* papeža Pija XII. (23. sep-

<sup>14</sup> Prim. AS III/VII, 849. 964-965.

<sup>15</sup> Prim. AS III/VII, 873; prim tudi S. Panizzolo, *Il direttore spirituale nei seminari: excursus da Trento ai giorni nostri*, v: *Seminarium* 39 (1999), 482; P. Philippe, *La direzione spirituale nei seminari (natura, oggetto, necessità e limiti)*, v: S. Congregazione dei seminari e delle università degli studi, *La direzione spirituale nei seminari*, Città del Vaticano 1965, 24.

<sup>16</sup> Prim. AS III/VIII, 35.

<sup>17</sup> Prim. AS III/VIII, 41. Tudi med pisnimi referati zasledimo samo dva, ki se dotikata te teme: duhovni voditelj pomaga doseči večje uravnovešenost v duhovnem in molitvenem življenju (prim. AS III/VIII, 353); duhovno vodstvo bogoslovcev mora uporabljati ustrezne metode, kajti drugače lahko povzroči veliko škode in ne vodi h krščanski zrelosti (prim. AS III/VIII, 287).

<sup>18</sup> Prim. AS IV/IV, 76. Komisija tudi pojasni, da ta amandma upošteva v sedmi shemi v št. 8 ter v št. 5, kjer govori o pripravi predstojnikov v bogoslovju, čeprav tam izrecno ne omenja spirituala. Prav tako tudi pove, da bodo po koncilu dali jasnejše določitve škofovske konference in pokoncilski direktoriji (prim. prav tam).

<sup>19</sup> »Institutio spiritualis cum doctrinali et pastoralis arcte connectatur et, *directore spiritus praecipue adiuvante*, ita impertiat, ut *alumni cum Patre per Filium Eius Iesum Christum in Spiritu Sancto familiari et assidua societate vivere discant*« (AS IV/IV, 17; posevni tisk kaže tisto, kar je bilo dodano glede na predhodno shemo).



tember 1950)<sup>20</sup> in dokument kongregacije za bogoslovja *Duhovno vodstvo v bogoslovjih* (1956).<sup>21</sup>

Dokončno besedilo DV 8 torej jasno pokaže posebno vlogo, ki jo ima spiritual pri duhovni vzgoji bogoslovcev. Ta mora biti, kar nam še bolj jasno razkriva izvirno besedilo,<sup>22</sup> tesno povezana z znanstveno in pastoralno vzgojo. Torej lahko in morajo skrbeti za duhovno vzgojo bogoslovcev vsi njihovi vzgojitelji in profesorji. To besedilo daje tudi temeljne smernice duhovnega vodstva: osebna povezanost s Sveto Trojico, življenje iz velikonočne skrivnosti Jezusa Kristusa, premišljevanje Božje besede, dejavna udeleženos pri zakramentih (predvsem pri evharistiji), sveto bogoslužje, iskanje Kristusa v škofu in ljudeh, pobožnost do Device Marije, gojenje raznih pobožnosti, življenje po evangeliju in v veri, upanju in ljubezni. Dani so tudi nekateri cilji te vzgoje: upodobitev po Kristusu duhovniku, duh molitve, zrelost poklica in pastoralna gorečnost, niso pa nakazani načini, kako naj spiritual to vzgojo uresniči.

Da je v to vključeno tudi osebno duhovno vodstvo posameznih bogoslovcev, lahko posredno razberemo iz razlage komisije k tej številki dokončne (sedme) sheme. V njej poudarja, naj bi bilo spiritualu zaupano primerno število bogoslovcev, da bi tako lahko bolj osebno spremljal njihovo duhovno rast. Zaradi tega bi bilo primerno, da bi bilo v bogoslovju več spiritualov.<sup>23</sup> Na ta način bo tudi na duhovnem področju poskrbljeno za dobro osebno vzgojo vsakega posameznega bogoslovca (prim. DV 7). Vsekakor pa nekatere predhodne sheme in prispevki koncilskih očetov jasno povedo, da je duhovno vodstvo zelo pomembno za osebno duhovno vzgojo bogoslovcev in je tudi spiritualova naloga, da, upoštevajoč svobodo izbire, tudi na ta način pomaga bogoslovcem pri njihovi duhovni rasti.

Komisija in koncilski očetje uporabljajo različne besede za »duhovnega voditelja«: *director spiritus*, *moderator spiritus* in *pater spiritus*. S temi besedami označujejo tako tistega, ki izvršuje nalogo službenega »duhovnega voditelja«, tj. spirituala v bogoslovju, kot tudi tiste, ki pomagajo bogoslovcem z duhovnim vodstvom na osebni ravni. Ni še

<sup>20</sup> Acta Apostolicae Sedis (= AAS) 42 (1950), 657-702.

<sup>21</sup> S. Congregazione dei seminari e delle università degli studi, *La direzione spirituale nei seminari*, Città del Vaticano 1956. Ta dokument je bil pred razglasitvijo odloka zamenjan z drugim dokumentom iste kongregacije *La formazione spirituale del candidato al sacerdozio*, Città del Vaticano 1965. Ta zadnji dokument je bil glede na predhodnega povsem svež in je že obravnaval teme duhovne vzgoje po smernicah, ki so se prišle v ospredje na koncilu. Predvsem pa je veliko bolj upošteval antropološko razsežnost ter vlogo psihologije in drugih ved o človeku v duhovnem vodstvu.

<sup>22</sup> Glej op. 19.

<sup>23</sup> Prim. AS IV/IV, 38.

jasnega razlikovanja med različnimi osebami, ki so odgovorne za celostno duhovno vzgojo v bogoslovju in za duhovno vodstvo posameznih bogoslovcev. Koncil prepušča novemu cerkvenemu zakoniku, škofovskim konferencam in pokoncilskim direktorijem, da natančneje določijo odnos med rektorjem in spiritualom, naloge spirituala na notranjem (in foro interno) in zunanem področju (in foro esterno), svobodo izbire lastnega duhovnega voditelja in razkritja vesti, odnos med spiritualom in drugimi duhovnimi voditelji in spovedniki, povezanost med duhovnim vodstvom in zakramentom sprave, odnos med osebnim duhovnim vodstvom in vzgojo v skupini.

## **2. Subjekti in naloge »duhovnega voditelja« v bogoslovju po Zakoniku cerkvenega prava iz leta 1983**

Cerkveni dokumenti,<sup>24</sup> izdani pred razglasitvijo novega *Zakonika cerkvenega prava*, ki se posvečajo vzgoji bogoslovcev, pričajo o zmešnjavi glede imena, subjektov in nalog »duhovnega voditelja« v bogoslovju. Ni še povsem jasno, katero nalogo ima *spiritus director*, ki je eden izmed predstojnikov, odgovornih za vodstvo bogoslovja,<sup>25</sup> glede na osebne *spiritus director*.<sup>26</sup> Obstaja kakšna razlika med *moderator spiritus*, ki si ga bogoslovec svobodno izbere, in osebnim *director spiritus*?<sup>27</sup> Iz dokumentov lahko razberemo tudi različne naloge, ki jih ima »duhovni voditelj« na področju osebne vzgoje: pomoč pri duhovni

<sup>24</sup> Ti dokumenti so: Pavel VI., *Lettera enciclica Sacerdotalis caelibatus* (SaC), 24 giugno 1967, v: AAS 59 (1967) 657-697 = *Enchiridium Vaticanum* (= EV) 2/1415-1513; S. Congregazione per i vescovi, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi Ecclesiae imago* (= DMPV), 22 febbraio 1973, v: EV 4/1945-2328; S. Congregazione per l'educazione cattolica, *Istruzione sulla formazione liturgica dei seminaristi Doctrina et exemplo* (= FLdS), 25 dicembre 1965, v: EV 2/501-589; ista, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (= RF), 6 gennaio 1970, v: AAS 62 (1970) 321-384 = EV 3/1796-1947; ista, *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale Il presente sussidio* (= FCS), 11 aprile 1974, v: EV 5/190-426; ista, *Istruzione sulla formazione liturgica nei seminari In ecclesiasticam futurorum* (= FLS), 3 giugno 1979, v: EV 6/1550-1704; ista, *Lettera circolare su alcuni aspetti più urgenti della formazione spirituale nei seminari The document* (= FSS), 6 gennaio 1980, v: EV 7/45-90;

<sup>25</sup> Prim. RF 27; FSS II.1, v: EV 7/66; avtor doda številko v EV samo tedaj, kadar navedeni dokument ni jasno oštevilčen.

<sup>26</sup> Prim. RF 55. Dokument namreč obakrat uporabi isto besedo »director spiritus«.

<sup>27</sup> Prim. RF 55. Dokument svetuje, naj ima vsakdo lastnega *director spiritus*, ki ureničuje svojo nalogo na področju vesti. Poudarja pa tudi, da morajo bogoslovci imeti popolno svobodo izbire svojega *moderator spiritus* med tistimi, ki jih ima škof za primerne za takšno službo (prim. prav tam).

rasti<sup>28</sup> in vzgoji k duhovniškemu celibatu,<sup>29</sup> pri oblikovanju vesti<sup>30</sup> in liturgične duhovnosti.<sup>31</sup>

V takšnih razmerah je bil razglašen novi zakonik, ki je skušal v to zmešnjavo izrazov in nevarnost napačnega razumevanja vnesti red in preglednost. Ta razjasnitev je morala po eni strani zavarovati enotnost vzgoje bogoslovcev,<sup>32</sup> po drugi strani pa pravico vsakega posameznega bogoslovca do svobodne izbire lastnega duhovnega voditelja ter tako spodbuditi dejansko možnost popolnoma svobodnega razkritja lastne vesti,<sup>33</sup> da bi lahko bil čimbolj varno voden po Gospodovi poti.<sup>34</sup> Da bi se lahko dosegli ti cilji, zakonik razlikuje tri subjekte »duhovnega voditelja«: *spiritus director*, *sacerdos ab Episcopo deputatus* in *moderator vitae spiritualis*.<sup>35</sup>

a) *Spiritus director*: »V vsakem semenišču naj bo vsaj en *spiritus director* ... (kan 239 §2).<sup>36</sup> Zakonik samo zahteva, naj bo v vsakem bogoslovju vsaj en *spiritual*, toda ne določi njegovih nalog. Zdi se, da to predpostavlja kot nekaj znanega že iz prakse<sup>37</sup> ali kot nekaj razvidnega iz dokumentov, ki govorijo o tej tematiki.

*Spiritus director (spiritual)* ima v bogoslovju uradno (institucionalno službo), za katero ga izbere in postavi škof.<sup>38</sup> Njegove naloge in odgovornosti se uresničujejo na dveh ravneh: na *ravni skupnosti* (na zunanjem področju) je njegova naloga predvsem v animiranju duhovnega življenja bogoslovske skupnosti; na *osebni ravni* (na notranjem področju) pa je duhovni voditelj posameznih bogoslovcev, ki ga osebno izberejo za svoje duhovnega očeta, da bi bolj gotovo stopali po Gospodovih poteh.

<sup>28</sup> Prim. RF 45.

<sup>29</sup> Prim. RF 48; FCS 37. 59. 61.

<sup>30</sup> Prim. RF 14. 55; FCS 43.

<sup>31</sup> Prim. FLdS 37-38.

<sup>32</sup> Prim. RF 23.

<sup>33</sup> Prim. R 14.

<sup>34</sup> Prim. RF 55.

<sup>35</sup> Prim. kan. 239 §2 in 246 §4. Za temeljitejši opis teh treh subjektov »duhovnega voditelja« v bogoslovju glej: M. Costa, *La figura e la funzione del padre spirituale nei seminari secondo il Codice di diritto canonico*, v: *Seminarium* 39 (1999), 484-494; isti, *I soggetti della formazione spirituale dei seminaristi. Parte seconda: identificazione delle persone, ruoli, compiti e responsabilità*, v: *Periodica de Re Canonica* 86 (1997), 548-550; G. Ghirlanda, *Alcuni aspetti della formazione sacerdotale nel diritto canonico*, v: *La Civiltà Cattolica* 144 (1993), št. 3, 228-237; I. Platovnjak, n. d., 185-193.

<sup>36</sup> Slovenski prevod zakonika prevaja *spiritus director* z »duhovni vodja«. Menim, da je boljše, da se uporabi beseda »spiritual«, ki je bolj domača in jo že uporablja prevod DV 8. Avtor bo to latinsko besedo prevajal s »spiritual« ali pa jo pustil v izvorniku.

<sup>37</sup> Prim. F. Coccopalmerio, *La formazione al ministero ordinato*, v: *Scuola Cattolica* 112 (1984), 240.

<sup>38</sup> Prim. RF 28. 30; DMPV 192.

V kan. 239 §2 je poudarjeno, da naj bo »vsaj« en spiritual. Stari zakonik iz leta 1917 je predvideval samo enega spirituala v bogoslovju (kan. 1358). Bogoslovci so lahko svobodno izbirali spovednika, toda ne lastnega duhovnega voditelja. Spiritual je skrbel predvsem za duhovno življenje celotne skupnosti in ne toliko za posamezne bogoslovce. Tako je bila v ospredju predvsem institucionalna razsežnost njegove službe, zanemarjala pa se je karizmatična.<sup>39</sup>

Že od začetka prenavljanja zakonika je bila navzoča ideja o več spiritualih in njihovem skupinskem delovanju.<sup>40</sup> Navzočnost večjega števila spiritualov naj bi bogoslovcem zagotavljala svobodno izbiro osebnega duhovnega voditelja in tudi omogočala, da bi vsak spiritual lahko bolje poznal posameznike in jih učinkovitejše vodil. Želja, da bi skupinsko delovali, naj bi tudi zagotavljala potrebno enotnost vzgoje bogoslovcev. Po diskusiji delovne skupine o tem kanonu se je izkazalo, da bi takšno skupinsko delo lahko ogrozilo diskretnost, ki je lastna področju vesti in jo je treba vedno modro in skrbno zagotavljati. Prenovljeni kanon je zato poudaril možnost svobodne izbire osebnega duhovnega voditelja med *spiritus director* in *alios sacerdotes* (drugimi duhovniki).<sup>41</sup>

b) *Sacerdos ab Episcopo deputatus* (duhovnik, ki ga določi škof): »... bogoslovci pa lahko svobodno gredo k drugim duhovnikom, ki jih je za to službo določil škof« (kan. 239 §2).<sup>42</sup> Navzočnost »duhovnikov« in to, da jih škof določi, pričata o skrbi Cerkve, da bi bila po eni strani bogoslovcem zagotovljena svobodna izbira lastnega duhovnega voditelja in popolna svoboda razkrivanja vesti, kar je nujni pogoj vsakega du-

<sup>39</sup> Prim. M. Costa, *La figura e la funzione del padre spirituale nei seminari*, n. d., 489.

<sup>40</sup> Prim. Communicationes 8 (1976), 131. Ta ideja o skupinskem delovanju je temeljila na DV 5, ki govori o edinosti v mišljenju in delovanju med predstojniki in profesorji (prim. Communicationes 8 (1976), 115).

<sup>41</sup> Prim. Communicationes 8 (1976), 131-132.

<sup>42</sup> Ideja o drugih duhovnikih je temeljila na RF 55 (prim. Communicationes 8 (1976), 160).

<sup>43</sup> *Spiritus director* in *moderator vitae spiritualis* oziroma *moderator suae vitae spiritali* se različno prevajata v različnih jezikih in tudi prevodih. V slovenščini je preveden prvi z »duhovni vodja«, drugi z »duhovni voditelj«; v španščini sta oba prevedena z »director espiritual«; v italijanščini je v nekaterih prevodih za oba uporabljena beseda »direttore spirituale«, v EV 8 pa je drug izraz preveden z »la guida della sua vita spirituale«; v nemščini je prvi »der Spiritual«, drugi pa »der Leiter für sein geistliches Leben« (prim. G. Ghirlanda, *Aspetti della formazione sacerdotale nel diritto canonico*, v: G. Pittau - C. Sepe (ur.), *Identità e missione del sacerdote*, Città Nuova, Roma 1994, 98). Kot lahko vidimo, slovenski prevod ni dobeseden, zato bi bilo boljše, da se prevaja »voditelj njegovega duhovnega življenja«. Seveda pa tudi ni prevec napačno, če prevajamo kar z »duhovni voditelj«, če uporabimo v kan. 239 §2 besedo »spiritual«. Na ta način se izognemo nevarnosti zamenjave med »službenim (institucionalnim) duhovnim voditeljem« in »svobodno izbranim duhovnim voditeljem«.

hovnega vodstva (prim. R 14), po drugi strani pa enotnost smeri duhovniške vzgoje.

*Sacerdos ab Episcopo deputatus* deluje samo na osebni ravni. Duhovno vodi posamezne bogoslovce, ki so ga izbrali za osebnega duhovnega voditelja. Bogoslovec svojo izbiro javi rektorjū, da bi se ta lahko pri njem informiral, če ga ta bogoslovec redno obiskuje ali ne.

c) *Moderator vitae spiritualis* (voditelj duhovnega življenja): »Bogoslovci naj se navadijo pogosto pristopati k zakramentu pokore, priporoča pa se jim, naj ima vsak svojega svobodno izbranega duhovnega voditelja (*moderator vitae spiritualis*),<sup>43</sup> da bi mu mogli zaupno odkrivati svojo vest« (kan. 246 §4).

*Moderator vitae spiritualis* je dan prav zato, da bi se v čim večji meri zagotovila dobra duhovna vzgoja bogoslovcev. Svobodna izbira »voditelja duhovnega življenja«, s katerim se lahko uresniči zaupljiv in odkrit odnos, je pravzaprav bistven pogoj za celovito duhovno vzgojo.

Čeprav poročilo plenarnega zbora reforme zakonika od 20. do 29. oktobra 1981 jasno pove, da se *moderator vitae spiritualis* juridično razlikuje od *spiritus director* v bogoslovju,<sup>44</sup> ostajajo še vedno mnoga sporna vprašanja glede tega subjekta.<sup>45</sup> Kljub vsem nejasnostim lahko iz kanona in njegovega itinerarija<sup>46</sup> izpeljemo, da je *moderator vitae spiritualis* oseba, ki jo bogoslovec svobodno izbere za lastno duhovno oblikovanje izven oseb-duhovnikov, določenih s strani škofa, kot alternativa duhovnemu vodstvu s strani *spirituala* (*director spiritus*). Za

<sup>44</sup> Prim. *Communicationes* 14 (1982), 164.

<sup>45</sup> Za nekatere je *moderator vitae spiritualis* le spovednik (prim. B. Testacci, *La figura del direttore spirituale nel seminario maggiore*, v: *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 66 (1985), 61. Drugi poudarjajo, da je nujno, da ima vsak bogoslovec svojega duhovnega voditelja, toda nikakor ne sme prevzeti te naloge spovednik, ki ga ni določil škof (prim. V. Gambino, *Dimensioni della formazione presbiterale. Prospettive dopo il Sinodo del '90 e la »Pastores dabo vobis«*, *Elle Di Ci*, Leumann (Torino) 1993, 342-343). Drugi spet poudarjajo, da prav možnost izbire *moderator vitae spiritualis* še v večji meri zagotavlja bogoslovcem svobodo vesti (prim. R. Rincon-Perez, *Libertad del seminarista para elegir el »moderator« de su vida espiritual*, v: *Jus canonicum* 28 (1988), 451-488; J. M. Piñero Carrion, *La figura del director espiritual en la ordenación actual de los seminarios*, v: *Seminarium* 30 (1990), 225-247; G. McKay, *Spiritual Direction in the Diocesan Seminary: An Interpretation of the Canonical Norms*, v: *Studia canonica* 26 (1992), 401-413). Med vsemi razlagami *moderator vitae spiritualis* se mi zdi najbolj ustrezna razlaga G. Ghirlanda, *Alcuni aspetti della formazione sacerdotale nel diritto canonico*, n. d., 232-236; isti, *Aspetti della formazione sacerdotale nel diritto canonico*, n. d., 97-71. Na enak način razlagata tudi: M. Costa, *La figura e la funzione del padre spirituale nei seminari*, n. d., 493-494; A. Favale, *La formazione iniziale dei candidati al presbiterato*, Rogate, Roma 1995, 69-71. Razlage teh avtorjev v največji meri zagotavljajo dvojni princip, ki ga moramo upoštevati v vzgoji bogoslovcev, tj. enotnost smeri duhovniške vzgoje in resnično svobodna izbira duhovnega voditelja.

<sup>46</sup> Glej *Communicationes* 8 (1976), 143; 14 (1982), 48. 164.

razliko glede *sacerdos ab Episcopo deputatus* mora biti izbira *moderator vitae spiritualis* ne samo javljena rektorju, temveč jo mora slednji tudi dovoliti in potrditi, kajti lahko se zgodi, da je izbran oseba nespособna ali pa neprimerna. Predvsem pa se na ta način prepreči, da bi zagotavljanje nujne svobode kandidata v njegovi duhovni vzgoji ne vodilo v neke vrste anarhijo in bi bila tako onemogočena enotnost vzgoje, kar bi v prihodnosti škodovalo edinosti duhovniškega zbora in pastoralnega delovanja v škofiji.<sup>47</sup>

*Moderator vitae spiritualis* in *spiritus director* imata na ravni osebne duhovne vzgoje posameznih bogoslovcev iste naloge, toda na formalni ravni se razlikujeta vsaj v treh vidikih: *moderator vitae spiritualis* deluje samo na osebni ravni, izbran je samo s strani bogoslovca in njegovo dejavnost usklajuje *spiritus director* skupaj z drugimi, ki so določeni za duhovno vodstvo in zakramentalno spoved bogoslovcev.

Kan. 240 §2 prepoveduje, da bi se pri odločanju glede posvetitve ali odslovitve bogoslovca iz bogoslovja smelo vprašati za mnenje *spirituala* (*spiritus director*) in spovednike.<sup>48</sup> Toda kandidat je moralno obvezan, da sporoči svojima predstojnikoma na zunanjem področju, tj. rektorju in škofu, mnenje svojega duhovnega voditelja, ki je lahko *director spiritus*, *sacerdos ab Episcopo deputatus* ali *moderator vitae spiritualis*. Ta obveznost temelji tako na odgovornosti predstojnikov bogoslovja za duhovno vzgojo bogoslovcev, zaradi katere morajo imeti skrutinij o potrebnih lastnostih prejemnika (kan. 1051), kot tudi na odgovornosti bogoslovca samega v odnosu do svoje posvetitve. Pravzaprav mora biti vsa vzgoja bogoslovcev umerjena k temu, da okrepi čut osebne odgovornosti bogoslovcev in odkrito razodevanje vesti pred predstojniki, da bi vzgoja dala čimveč sadov. Če je med predstojniki in bogoslovci odnos zaupne odprtosti, potem je povsem legitimno vprašanje škofa in rektorja glede pozitivnega ali negativnega mnenja lastnega duhovnega voditelja, seveda pa ni upravičeno zahtevati, da bi se razkrili tudi razlogi.<sup>49</sup>

V današnjem času, ko je življenje zelo kompleksno in imajo mnogi kandidati skromno notranjo jasnost, ni dovolj, da se jih pozna samo na zunanjem področju. Če hočemo, da rektor ni le »birokratski« vodja bogoslovske skupnosti in njegovo razločevanje in odločanje glede pos-

<sup>47</sup> Prim. M. Costa, *La figura e la funzione del padre spirituale nei seminari*, n. d., 494. Zanimivo je, da kan. 246 §4 ne določi stanu *moderator vitae spiritualis*. Kljub temu, da ni izrecno receno, da mora biti duhovnik, to še ne pomeni, da bi lahko v tem kanonu videli možnost, da bi lahko izvrševal duhovno vodstvo bogoslovcev kakšen laik ali celo ženska (prim. prav tam).

<sup>48</sup> Za itinerarij tega kanona glej *Communicationes* 14 (1982), 42-43.

<sup>49</sup> Prim. G. Ghirlanda, *Aspetti della formazione sacerdotale nel diritto canonico*, n. d., 102-103.



vetitve ali odslovitve kandidata ni zgolj neko formalno dejanje, mora imeti možnost, da spozna kandidata, tudi elemente njegovega notranjega (ne zakramentalnega) življenja (*foro interno non sacramentale*). Tukaj se dotikamo zelo občutljivega področja, kajti prav preko odprtosti duha in notranjosti med kandidatom in rektorjem (ne samo med kandidatom in spiritualom oziroma duhovnim voditeljem) se rešuje težek in središčni problem afektivnega sprejemanja institucije in odnosa med institucijo in karizmo. Lahko se vprašamo, ali sploh lahko bodoči duhovnik pride do te afektivne integracije, če se odkrito in zapupno ne odpre vzgojiteljem. Ali ni prav njihova prva naloga, da mu pomagajo, da na vedno bolj zdrav in zrel način sprejema institucijo in predvsem svojega škofa ordinarija. Jasno je, da mora rektor za sprejem kandidata v svete redove prisluhniti sodelavcem (seveda ne spiritualu oziroma duhovnemu voditelju in spovedniku), toda predvsem mora v vsej globini prisluhniti kandidatu, tako da z njim bere v pozornem duhovnem razločevanju znamenja Svetega Duha in Božjo voljo glede njegovega življenja in poslanstva v svetu.<sup>50</sup>

Novi zakonik je torej skušal pojasniti, kolikor je pač mogoče, različne predvidene subjekte »duhovnega vodstva« za osebno duhovno pomoč bogoslovcem in tudi različne naloge, vloge in odgovornosti, ki jih imajo. V praksi lahko vse te funkcije prevzame samo ena oseba, tj. spiritual, toda v razdeljenosti vlog na več možnih oseb, ki so na razpolago za duhovno vodstvo bogoslovcev, se zrcali skrb Cerkve, da zagotovi hkrati svobodo vesti in enotnost duhovniške vzgoje. Pojavlja se vprašanje, koliko pravzaprav to pojasnitev in določitev različnih subjektov v zakoniku upoštevajo cerkveni dokumenti, izdani po razglasitvi zakonika, ter tudi, ali se to dejansko uresničuje pri konkretni vzgoji bogoslovcev. Doslej smo lahko videli, da se pojavlja že pri prevajanju in tudi sami razlagi vloge tretjega subjekta, tj. *moderator vitae spiritualis*, različno pojmovanje.

### **3. »Duhovni voditelj« bogoslovcev v luči cerkvenih dokumentov po novem zakoniku**

Po razglasitvi novega zakonika se je kar nekaj cerkvenih dokumentov dotaknilo naše teme. Bolj ali manj posrečeno so skušali določiti naloge in odgovornosti spirituala in drugih oseb, na katere se lahko bogoslovci obrnejo za duhovno vodstvo. Menim, da prav dokument *Navodila za pripravo vzgojiteljev v bogoslovjih*, ki ga je izdala Kon-

---

<sup>50</sup> Prim. M. Costa, *Tra identità e formazione. La spiritualità sacerdotale*, Apostolato della Preghiera, Roma 1999, 262-263.



gregacija za katoliško vzgojo leta 1993<sup>51</sup> precej dobro povzema predhodne dokumente, še posebej delovne dokumente škofovske sinode leta 1990<sup>52</sup> o oblikovanju duhovnikov v sedanjih okoliščinah in tudi *Po-sinodalno apostolsko spodbudo Dal vam bom pastirjev* Janeza Pavla II. leta 1992.

*Spiritual* (*direttore* ali *padre spirituale*)<sup>53</sup> je vzgojitelj, ki mu je zaupana ena izmed najpomembnejših služb v bogoslovju;<sup>54</sup> je oseba, ki jo izbere in določi škof, ne za privatne, temveč javne dejavnosti<sup>55</sup> glede na druge duhovnike, ki jih določi škof za duhovno vodstvo bogoslovcev.<sup>56</sup> *Spiritual* ima dvojno odgovornost: *na osebni ravni*, na področju oblikovanja vesti,<sup>57</sup> je odgovoren za duhovno pot posameznih bogoslovcev, ki jih spremlja v zaupnem odnosu duhovnega vodstva v iskanju Božje volje in razločevanju poklica; *na ravni skupnosti*, pod odgovornostjo in vodstvom rektorja,<sup>58</sup> pa je odgovoren za vodenje in usklajevanje različnih pobožnih vaj in liturgičnega življenja v bogoslovju.<sup>59</sup> Skupnost lahko spremlja na poti iskanja Božje volje in razločevanja poklica tudi z različnimi skupinskimi oblikami duhovnega usmerjanja, izmenjave izkušenj in pogledov na življenje. Seveda »lahko ti načini dopolnjujejo osebno duhovno vodstvo, toda ne smejo ga nikdar nadomestiti.«<sup>60</sup> *Spiritual* je »odgovoren tudi za usklajevanje tako duhovnikov, ki jih je škof pooblastil za duhovno vodstvo bogoslovcev, kot tudi spovednikov, da bi tako zagotovil enotnost kriterijev za razločevanje poklica.«<sup>61</sup>

*Spiritual* pripada skupnosti vzgojiteljev bogoslovcev, ki se mora čutiti soodgovorna predvsem glede razločevanja poklica pri spreje-

<sup>51</sup> Congregazione per l'educazione cattolica, *Direttive sull' preparazione degli educatori nei seminari* (= DPES), 4 novembre 1993, v: EV 13/3151-3284.

<sup>52</sup> Sinodo dei vescovi, *La formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali. Lineamenta* (= Lineamenta 1989), Città del Vaticano 1989; isti, *La formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali. Instrumentum laboris* (= Instrumentum 1990), Città del Vaticano 1990.

<sup>53</sup> Tudi DVP 66 uporablja obe besedi, zato je včasih težko vedeti, ali govori o *spiritualu* ali o »osebnem« duhovnem voditelju.

<sup>54</sup> Prim. DPES 44. 61.

<sup>55</sup> Prim. DPES 18.

<sup>56</sup> Prim. DPES 44.

<sup>57</sup> Prim. Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli, *Lettera circolare per alcune direttive sulla formazione nei seminari maggiori* (= FSM), 25 aprile 1987, 6. Celotni dokument je v EV 10/1734-1750.

<sup>58</sup> Prim. Lineamenta 1989, 21. *Spiritual*ovo podrejenost rektorju omenja tudi FSM 6. Prim. tudi DPES 30b.

<sup>59</sup> Prim. DPES 44.

<sup>60</sup> Prim. DPES 61.

<sup>61</sup> DPES 44. FSM 6 in Lineamenta 1989, 21 pa poudarjata, da *spiritual* z usklajevanjem dejavnosti duhovnikov, postavljenih za duhovno vodstvo, zagotavlja enotnost smeri duhovniške vzgoje. Seveda se mora vedno upoštevati in varovati spoštovanje vesti, ki pripada duhovnemu vodstvu (prim. Lineamenta 1989, 21; DVP 66).

manju kandidatov, seveda pa je potrebno ohraniti njihove različne vloge in odgovornosti posameznikov. Vedno se je potrebno zavedati, »da so za uspeh oblikovanja odgovorni ne samo rektor ali spiritual (direttore spirituale), temveč vsi člani vzgojne ekipe«. <sup>62</sup> Zato niti rektor, čeprav je najbolj odgovoren za celotno bogoslovje, niti spiritual, čeprav je odgovoren za duhovno rast tako »posameznikov« kot tudi celotne skupnosti, ne smeta misliti, da sta edina odgovorna, temveč morata biti vedno povezana v duhu sodelovanja z vsemi drugimi vzgojitelji, seveda v upoštevanju in spoštovanju vlog in nalog posameznikov. Zato naj bi bil tudi spiritual vedno odprt za sodelovanje, toda hkrati naj bi se zavedal svoje identitete in lastnih nalog. Sam mora biti »prvi varuh svoje identitete in svojih neodpovedljivih in nenadomestljivih dolžnosti, da se ne pomešajo z dolžnostmi drugih pedagogov ali nadomestijo z drugimi načini vzgojnih posegov«. <sup>63</sup>

Poleg spirituala imajo bogoslovci na izbiro tudi *druge duhovnike*, ki jih določi škof, kot določa kan. 239 §2, za duhovno vodstvo. Tako je zagotovljena svoboda izbire, a tudi enotnost duhovniške vzgoje. <sup>64</sup> Toda zanimivo je, da nobeden izmed dokumentov, ki se neposredno posvečajo vzgoji bogoslovcev, ne govori o možnosti, ki jo daje kan. 246 §4. Svobodna izbira lastnega duhovnega voditelja je vedno omejena samo na duhovnike, ki jih določi škof. <sup>65</sup> Tudi papež Janez Pavel II. v svojih govorih naglašja pomembnost navzočnosti duhovnikov za duhovno vodstvo v bogoslovju in spodbuja bogoslovce, naj iščejo svojega duhovnega voditelja med duhovniki, potrjenimi od škofa. <sup>66</sup> Prav tako nekateri sinodalni očetje, med katerimi jih je kar nekaj poudarjalo pomembnost duhovnega vodstva za vzgojo bogoslovcev, <sup>67</sup> spodbujajo,

<sup>62</sup> DPES 30.

<sup>63</sup> DPES 61.

<sup>64</sup> Prim. FMS 6; Lineamenta 1989, 21; Instrumentum 1990, 49; DPES 44.

<sup>65</sup> To možnost upošteva samo dokument, ki govori o vzgoji stalnih diaconov. Prim. Congregazione per l'educazione cattolica, *Norme fondamentali per la formazione dei diaconi permanenti Istituto diaconorum* (= NFFD), 22 febbraio 1998, 23. Dokument se nahaja v AAS 90 (1998), 835-842 = EV 17/156-283.

<sup>66</sup> Prim. il discorso ai Vescovi del Malawi in visita »ad limina«, 23 agosto 1988, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XI/3 (1988), 440; il discorso ai Vescovi del Madagascar nella cappella della nunziatura apostolica - Antananarivo, 29 aprile 1989, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XII/1 (1989), 1000; il discorso ai Vescovi dell'arcipelago asiatico in visita »ad limina«, 20 maggio 1989, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XII/1) 1989, 1293; il discorso ai giovani alunni del seminario arcidiocesano intitolato a Nostra Signora di Fatima (Brasilia), 15 ottobre 1991, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XIV/2 (1991), 873.

<sup>67</sup> Prim. R. J. Vidal, nadškof v Cebi (Filipina), v: G. Caprile, *Il sinodo dei Vescovi*. Ottava assemblea generale ordinaria (30 settembre - 27 ottobre 1990) (= Caprile 1991), La Civiltà Cattolica, Roma 1991, 221; L. P. Mendes de Almeida, nadškof v Mariani (Brazilija), v: Caprile 1991, 221; P. Lghi, prefekt kongregacije za katoliško vzgojo, v: Caprile

naj bo zanj na razpolago več duhovnikov, ki jih določi škof ali pa vodstvo bogoslovja.<sup>68</sup> Mons. P. Laghi je na sinodi predlagal, naj bi bila v vsakem bogoslovju *ekipa duhovnikov*, ki bi bili na razpolago za duhovno vodstvo bogoslovcev.<sup>69</sup> Mons. P. Kalanda pa svetuje, da bi bilo dobro, če bi bili vsi vzgojitelji pripravljeni tudi za duhovno vodstvo.<sup>70</sup> Na ta način bi bila torej na nek način omogočena večja svoboda izbire, ki jo kan. 246 §4 želi zagotoviti, toda ne pokaže konkretne poti, kako to uresničiti.

Duhovno vodstvo bogoslovcev je pogosto zelo tesno *povezano z zakramentom sprave*. Toda tega ne sme pomešati, čeprav sta duhovni voditelj in spovednik ista oseba. Vedno ostaja svoboda, da se lahko »vódeni« spove, pri komer on sam želi.<sup>71</sup> Spoved je lahko na začetku duhovnega vodstva ali pa tudi na koncu, toda vedno se mora ohraniti jasno razlikovanje med zakramentalnim in »vodstvenim« momentom.<sup>72</sup> Če tega ne ločujemo, lahko pride do škodljivega prepričanja, da ima duhovni voditelj avtoriteto spovednika.

Na sinodi so se dotaknili tudi teme o *vlogi laikov pri vzgoji bodočih duhovnikov*. Še posebej kardinal A. Decourtray je poudaril, da se, kadar se o tem govori, zanemarja koncilski in papeški nauk o ženi. Po njegovem je možna tudi udeleženos žene v »*nekem duhovnem spremljanju*, ki pa se ne dotika funkcije, lastne spovedniku«.<sup>73</sup>

---

1991, 353. Mons. P. Laghi je tudi opozoril, da se v zadnjih časih izboljšuje zavest o pomembnosti in vlogi »duhovnega voditelja« v bogoslovju, toda še vedno ostaja to težek problem in situacija je še vedno neprimerno rešena (prim. prav tam; prim. tudi J. Sandoval Iníguez, koadjutor v Ciudad Juárez (Mehika), v: Caprile 1991, 255; A. Suquía Goicoechea, nadškof v Madrid.Alcalá (Španija), v: Caprile 1991, 259).

<sup>68</sup> Npr. O. M. Brown Jiménez, pomožni škof v Panama (Panamá), v: Caprile 1991, 307.

<sup>69</sup> Prim. P. Laghi, v: Caprile 1991, 353-354.

<sup>70</sup> Prim. P. Kalanda, škof v Morotu (Madžarska), v: Caprile 1991, 226. Seveda potem velja tudi za te vzgojitelje kan. 240 §2 in ne smejo soodločati glede posvetitve ali odslovitve bogoslovca.

<sup>71</sup> Prim. L. G. Romero Franco, v: Caprile 1991, 165; *Relatio post disceptationem*, v: Caprile 1991, 690.

<sup>72</sup> Prim. RF 55; FLS 36; FSS II.3, v: EV 7/78.

<sup>73</sup> A. Decourtray, nadškof v Lyonu (Francija), v: Caprile 1991, 92-93. Kardinal navaja primer sv. Katarine Sienske. Treba je opozoriti, da kardinal jasno razlikuje funkcijo, lastno spovedniku, ki je vezana na duhovniško posvečenje, in funkcijo, lastno duhovnemu voditelju. Ne izključuje možnosti, da bi žena mogla dajati »neko« duhovno spremljanje, toda ne zagovarja možnosti, da bi lahko bila spiritual (*spiritus director*) v bogoslovju. Medtem ko kardinal J. A. Hickey, nadškof v Washingtonu (ZDA), meni, da je povsem nemogoče, da bi lahko bil duhovni voditelji kdo drug kot pa duhovnik. »Laiki in neordinirane osebe lahko opravljajo vlogo svetovalca, toda samo na zunanjem področju (in foro esterno), nikdar nadomestujoc duhovnega voditelja, in z dobro ločenimi nalogami« (isti, v: Caprile 1991, 90). Zdi se, da naj bi po njegovem bile naloge duhovnega voditelja neločljivo povezane z redom posvečenja. Brez dvoma ne morejo laiki delovati na zakramentalnem področju spovedi, toda lahko uresničujejo vlogo svetovalca in spremljevalca na področju vesti, na katerem se uresničuje duhovno vodstvo.

V posinodalni spodbudi papež Janez Pavel II., sklicujoč se na opozorilo sinodalnih očetov, da je treba upoštevati smernice spodbude o *Krščanskih laikih*<sup>74</sup> in apostolskega pisma *O ženskem dostojanstvu*,<sup>75</sup> ki poudarjata zdrav vpliv laiške duhovnosti in karizme ženskosti pri vsaki vzgoji, naglaša, da »je koristno v razumnih, za različne kulturne razmere primernih oblikah, pritegniti k sodelovanju pri oblikovalnem delu bodočih duhovnikov tudi verne laike, moške in ženske«. <sup>76</sup>Nato pa še dodaja: »Od njihovega primerno usklajenega sodelovanja, vključene-ga v glavne vzgojne odgovornosti oblikovalcev bodočih duhovnikov, smemo pri duhovniških kandidatih pričakovati lepe sadove: uravno-vešeno rast v duhu Cerkve in globlje dojemanje duhovniške identite-te.«<sup>77</sup>

Postavlja se vprašanje: zakaj vpričo vseh teh priznanj cerkveni dokumenti in papež poudarjajo, naj bo duhovnik duhovni voditelj bogoslovcev. Zakaj ne bi mogel biti krščanski laik, moški ali ženska? Menim, da je potrebno glavni razlog iskati v *principu identitete* (istovetnosti) *karizme* med duhovnim voditeljem-duhovnikom in vodenim-kandidatom za duhovništvo. Le duhovni voditelj-duhovnik more vódenemu-bogoslovcu nuditi v največji meri izkustvo vere, upanja in ljubezni, ki ga sam živi kot duhovnik v svojem duhovniškem življenju in poslanstvu. Ta vidik je zelo pomemben še posebej za bogoslovca na začetku njegove posebne duhovne poti. V neposrednem in zaupljivem odnosu s svojim duhovnim voditeljem-duhovnikom postopoma dozori njegova duhovniška identiteta in spozna pravi smisel duhovnega očetovstva, ki bo v prihodnosti naravnavalo njegovo duhovniško služenje in pastoralno ljubezen.

Pomen principa identitete karizme zelo zgovorno pojasni M. Costa: »Duhovno vodstvo, vodeno s strani neke žene, bi ga (bogoslovca) gotovo lahko obogatilo z različnimi psihološkimi vidiki, toda gotovo ne s karizmo duhovnega očetovstva. Te, kolikor je temeljni element življenja in poslanstva tistega, ki je postavljen sredi eklezijske skupnosti za znamenje in navzočnost Kristusa, Glave, Pastirja in predvsem Ženina, in da odseva v njej na duhoven način petrinski princip, očitno ne more biti zamenjana ne s pomenom naravnega očetovstva, za katerega bi mogel pričevati dober družinski oče, niti s karizmo duhovnega materinstva, za katero je v Cerkvi poklican, da jo v duhovni luči poudari marijanski princip.«<sup>78</sup>

<sup>74</sup> Janez Pavel II., *Posinodalna apostolska spodbuda o krščanskih laikih*, 61. 63, v: CD 41.

<sup>75</sup> Janez Pavel II., *Apostolsko pismo o dostojanstvu žene*, 29-31, v: CD 40.

<sup>76</sup> DVP 66.

<sup>77</sup> DVP 66.

<sup>78</sup> M. Costa, *La figura e la funzione del padre spirituale nei seminari*, n. d., 495.

Ženska ne more biti duhovni voditelj zato, ker »ni duhovnik«, ne pa zato, ker je ženska, kar pa ne pomeni, da ne more biti dejavno navzoča pri duhovni vzgoji bodočih duhovnikov. Isto velja tudi za krščanske laike-moške. A verjetno bo potrebno še precej časa in poguma, da bo – še posebej – karizma ženskosti prav ovrednotena in vključena v njihovo oblikovanje.

#### 4. Posebne značilnosti duhovnega vodstva v bogoslovju

Bogoslovje v svojih različnih oblikah predstavlja »ne toliko stvaren kraj ali prostor, temveč duhovni prostor, življenjsko pot (itinerarij), ugodno ozračje, ki zagotavlja primeren oblikovalen (formativo) proces: tisti, ki je poklican od Boga za duhovnika, lahko postane po zakramentu svetega reda živa podoba Jezusa Kristusa, Glave in Pastirja Cerkve«. <sup>79</sup> V tem »prostoru« ima svoje mesto tudi duhovno vodstvo, ki pa ima, zato da bi bil zagotovljen »primeren oblikovalni proces«, posebne značilnosti. Kot dinamična resničnost duhovno vodstvo ni nikoli nekaj statičnega, zato tudi znotraj področja duhovniške vzgoje prevzame različne značilnosti glede na tiste, katerim je namenjeno.

a) *Institucionalnost duhovnega vodstva.* Cerkveni dokumenti in norme novega zakonika si prizadevajo, da bi v bogoslovju zavarovali nujno potrebno svobodo vesti v duhovnem vodstvu in njegovo karizmatično značilnost, ki mu je lastna in jo določa popolni primat delovanja Svetega Duha ter narava posredništva duhovnega voditelja. Kljub temu pa ga zahteva po enotnosti neizogibno dela bolj institucionalnega.

Zdi se mi, da predvsem naslednja dejstva dajejo institucionalno značilnost tej osebni duhovni pomoči v bogoslovju: 1.) duhovno vodstvo se uradno priporoča vsakemu kandidatu, vodstvo ni samo koristno, temveč »skoraj« nujno;<sup>80</sup> 2.) duhovnega voditelja za bogoslovce določi in postavi škof;<sup>81</sup> 3.) če bogoslovec ne izbere spirituala za svojega duhovnega voditelja, temveč enega izmed za to določenih duhovnikov, mora to javiti rektorju; 4.) če izbere nekoga, ki ga škof ni določil, mu ga mora odobriti in potrditi rektor;<sup>82</sup> 5.) samo duhovnik je lahko duhovni voditelj bogoslovcev;<sup>83</sup> 6.) rektor mora preveriti, če kandidata dejansko vodi potrjeni duhovni voditelj;<sup>84</sup> 7.) »močno« poudarjena dejavna in

<sup>79</sup> DVP 42.

<sup>80</sup> Prim. RF 55; Instrumentum 49; DVP 50. Zanimivo je, da vsi ti dokumenti poudarjajo, da »mora« vsak bogoslovec imeti svojega duhovnega voditelja, medtem ko kan. 246 §4 samo priporoča – »naj ima«.

<sup>81</sup> Prim. RF 28. 30; DMPV 192; FSM 6; DVP 66; DPES 18.

<sup>82</sup> Prim. NFFD 23.

<sup>83</sup> Prim. kan. 239 §2.

<sup>84</sup> Prim. NFFD 54.

vodilna vloga duhovnega voditelja pri začetni vzgoji kandidatov.<sup>85</sup>

Verjetno prav ta »službeni (institucionalni) pečat« duhovnega vodstva povzroča bogoslovcem težave v odnosu do »duhovnega voditelja«, kot opozarja *Instrumentum laboris*: »Težave nastajajo predvsem pri kandidatih, ki so nezaupljivi; strah jih je, da bi bili izločeni s poti duhovništva: v duhovnem voditelju (*direttore spirituale*) vidijo bolj sodnika kot pa svetovalca in vodnika.«<sup>86</sup>

b) *Časovnost duhovnega vodstva*. Ta značilnost je povezana s *trajanjem duhovnega vodstva*. Nekateri v definiciji duhovnega vodstva dodajajo poleg pridevnika »duhovno«, ki pojasnjuje pomoč »voditelja«, tudi pridevnik »časovno«.<sup>87</sup> Mnogi od teh, ki poudarjajo to tezo, izhajajo s področja psihoterapije. Kot so psihoterapije »*ad tempus*«, tako naj bi bilo tudi duhovno vodstvo. Časovnost naj bi se ne tikala samo izbire duhovnega voditelja, ki naj ne bi bil vseskozi ista oseba, temveč naj bi bila časovnost tako rekoč notranji princip samega duhovnega vodstva: pravo duhovno vodstvo bi moralo imeti – kot je lastno vsakemu vzgojnemu procesu v družini ali šoli – svoj konec. Vzgojitelj mora postati nepotreben, drugače je bila njegova pomoč napačna. Seveda so v teh tezah navzoče pomembne resnice, npr. nevarnost pretirane odvisnosti »vodenega« od vedno istega duhovnega voditelja. Probleme, ki jih je »vodeni« reševal skupaj z »voditeljem«, mora po določenem času reševati vedno bolj sam osebno, kar je znamenje njegove postopne rasti v samostojnosti (avtonomiji). Duhovno vodstvo se mora »prilagoditi« duhovni rasti »vodenega«, kar pa ne pomeni, da ga je treba začasno ali pa celo za stalno odstraniti s poti duhovnega življenja.<sup>88</sup>

Seveda lahko najdemo nekatere podobnosti med duhovnim vodstvom in psihoterapijo, toda moramo biti pozorni na to, da dinamiko psihoterapevtskega procesa ne bi neposredno in enopomensko projicirali na pomoč, ki jo daje duhovni voditelj. Na duhovnem področju je namreč mogoča nenehna, nikdar dokončana rast k popolnosti. Rešenim problemom ali tistim, ki smo se jih naučili razreševati, lahko sledijo do konca življenja drugi, novi, bolj kompleksni in težavni. Prav zato se lahko zgodi, da postane kar nujno zateči se po osebno duhovno pomoč k modremu in izkušenemu duhovnemu voditelju. Potrebo po duhovnem

<sup>85</sup> Prim. DVP 50; NFFD 23.

<sup>86</sup> *Instrumentum* 1990, 49.

<sup>87</sup> Npr. A. Bissoni, *Integrare »divino« e »umano«*, v: *Vita Consacrata* 31 (1995), 137; A. Manenti, *Avvicinare la persona a Cristo*, v: *Vita Consacrata* 31 (1995), 150; A. Martinelli, *Giovani e direzione spirituale*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1990, 74.

<sup>88</sup> Prim. M. Costa, *Tra identità e formazione*, n. d., 289-290.



vodstvu torej narekujejo potrebe: od preproste želje po vodstvu do nujne pomoči na poti svetosti in razločevanja.<sup>89</sup>

Zaradi teh razlogov se mi zdi potrebno, da se zavrne ideja, češ da je duhovno vodstvo nekaj časovnega oziroma začasnega in da naj bi bil občutek, da ga ne potrebujem, znamenje zrelosti. Duhovno vodstvo ni samo po sebi začasna pomoč. Časovnost je vezana predvsem na posebne situacije, kot je bogoslovje ali druge vzgojne ustanove. Seveda je to omejen čas. Pot zorenja v izbiri življenjskega stanu je in mora biti obdobje, ki se konča. Ko se življenjski stan izbere, ima duhovno vodstvo nalogo, da to izbiro vodi k vedno večji popolnosti. Le pred duhovniškim posvečenjem je v duhovnem vodstvu možno razločevanje o »*an sit?*« duhovniškega poklica, tj. o njegovi dejanski navzočnosti, po njem pa je možno razločevanje samo glede »*quomodo sit?*«. Samo v tej smeri se torej lahko trdi, da je duhovno vodstvo »*ad tempus*«. <sup>90</sup>

Glede na različna življenjska obdobja »vodenega« se mora torej vedno iskati novo ravnovesje v odnosu »voditelj-vodeni«. Duhovno vodstvo se zato uresničuje v različnih oblikah in prevzema druge značilnosti.

Zdi se, da so se te problematike zavedali tudi sestavljavci *Lineamenta*, ko poudarjajo: »Od začetne vzgoje naprej je potrebno, da se [duhovno vodstvo] predstavi in izvaja na tak način, da se jasno pokaže kot nujno, ne samo na začetku, temveč skozi vse življenje.«<sup>91</sup> Tekst posredno razkriva njihovo zaskrbljenost nad dejstvom, da mnogi duhovniki po posvečenju duhovno vodstvo zanemarijo.<sup>92</sup> Menim, da je potrebno iskati razloge tudi v tem, da se jim v času vzgoje v bogoslovju premalo pojasni ta značilnost časovnosti duhovnega vodstva kakor tudi druge posebne, ki so »lastne« duhovnemu vodstvu pri njihovi duhovniški vzgoji.

c) *Dejavna in vodilna pomoč*. Ko smo govorili o institucionalni značilnosti duhovnega vodstva, smo videli, da se ta kaže tudi v bolj dejavni in vodilni pomoči duhovnega voditelja »vodenemu« bogoslovcu. Še posebej pri začetni vzgoji (razločevanje notranjega delovanja Svetega Duha v poklicanem in hkrati spremljanje in podpiranje poklicanega na poti nenehnega spreobračanja), more duhovni voditelj svojega varovanca dejavno voditi: »... med drugim mora dati konkretne pred-

<sup>89</sup> Prim. J. Strus, *Direzione spirituale*, v: E. Ancilli (ur.), *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, I, Città Nuova, Roma 1995, 798.

<sup>90</sup> Prim. M. Costa, *El acompañamiento espiritual*, v: *La formación del sacerdote del tercer melenio*. Arzobispato de Sevilla. Simposio de formación sacerdotal Sevilla, 27-30 de septiembre de 1999, Madrid 2000, 268-269.

<sup>91</sup> *Lineamenta* 1989, 36.

<sup>92</sup> To zaskrbljenost kaže posredno tudi *Instrumentum* 1990, 59.



loge za rast resnične diakonske zrelosti in ponuditi učinkovite spodbude za dosego kreposti, ki so z njo povezane». <sup>93</sup>

O aktivni oziroma pasivni vlogi duhovnega voditelja so že mnogi razpravljali na različne načine, toda njihovi zaključki niso vedno enaki. Še posebej v pastoralni duhovnih poklicev se vedno bolj poudarja nujnost pasivne, tj. ne-vodilne (ne-direktivne) vloge duhovnega voditelja. K takšni vlogi naj bi ga spodbujal tudi nov izraz »duhovno spremljanje«, ki so ga začeli uporabljati mnogi avtorji, še posebej tisti, ki temeljijo na humanistični psihologiji ter se posvečajo pastoralni duhovnih poklicev. <sup>94</sup> Sam se strinjam s tistimi, ki menijo, da je v duhovnem vodstvu na nek način »potrebna« dejavna in vodilna vloga »voditelja«. <sup>95</sup> To je v nekem smislu za duhovno vodstvo »naravno«. Prepričan sem, da bi povsem pasivna in ne-vodilna drža ne bila vedno primerna za vzgojo razločevanja poklicev, še manj pa bi bila zadostna za pomoč, ki naj bi jo duhovni voditelj dajal bogoslovcu, da bi se v njem oblikovala podoba duhovniške identitete, ki jo mora sprejeti, da bo mogel v polnosti odgovoriti na osebni poklic v duhovništvo.

Če sta dejavnost in vodilnost duhovnega voditelja pravilno vključeni v delovanje Svetega Duha, nimata značaja prisile, ukaza, temveč značaj »pomoči pri rasti«, kar je vloga, lastna avtoriteti, kot izhaja iz Svetega pisma (prim. 2 Kor 10,8). V duhovnem vodstvu prav Sveti Duh spodbuja oblikovanje po Kristusu, ki je glavni vzor vsakega človeka. Dejavnost in vodilnost duhovnega voditelja mora prevzeti kot svoj model ponižnost in služenje ali, če rečemo z apostolom Pavlom, »podobno služabnika« (Fil 2,7), ki nikdar ne ogroža svobode, pomaga pa rasti v oblikovanju po vzoru. Menim, da tudi cerkveni dokumenti dajejo prednost izrazu »duhovno vodstvo« zato, da s tem poudarijo vlogo Svetega Duha, ki je prvi in pravi »voditelj« vsake osebe, kot tudi zato, da s tem pokažejo »pravo« vodilnost v odnosu »voditelj-vodeni«. Najverjetneje je potrebno prav v tej smeri iskati resnične razloge, zakaj pogosteje uporabljajo ta izraz kot pa duhovni oče, duhovno spremljanje, duhovno svetovanje, vodstvo vesti in vodstvo duš.

<sup>93</sup> NFFD 23.

<sup>94</sup> *Direzione spirituale e accompagnamento spirituale. Teologia e scienze umane a servizio della vocazione*, Paolinw, Milano 1996; J. Sarte García, *El acompañamiento espiritual. Para la pastoral juvenil y vocacional*, San Pablo, Madrid 21993. Tudi papež Janez Pavel II. uporablja izraz »duhovno spremljanje«, ko govori od spremljanju duhovnih poklicev (prim. DVP 40). Toda običajno uporablja »duhovno vodstvo«. Do 25. marca 1992, torej do DVP, je papež uporabil samo štirikrat izraz »duhovno spremljanje«, medtem ko je kar 80-krat uporabil izraz »duhovno vodstvo« (prim. I. Platovnjak, n. d., 154, op. 52).

<sup>95</sup> Prim. P. Brocardo, *La direzione spirituale si rinnova*, v: *Seminarium* 14 (1974), 162; M. Costa, *El acompañamiento espiritual*, n. d., 267.

č) *Cilji duhovnega vodstva bogoslovcev.* Na področju duhovniške vzgoje je duhovno vodstvo privilegiran element osebne vzgoje in največ prispeva k *integraciji in sintezi* vseh vzgojnih elementov in vseh področij njihovega oblikovanja (človeškega, duhovnega, umskega in pastoralnega). Lahko ločimo dve ravni delovanja duhovnega vodstva pri začetni vzgoji duhovnikov. Na prvi ravni se kaže kot pot človeškega in krščanskega zorenja, medtem ko na drugi (po drugem letniku) prevzema značilnosti duhovniškega in pastoralnega oblikovanja.<sup>96</sup> V duhovni pogovor med duhovnim voditeljem in bogoslovcem je na prvi ravni vključeno tudi *razločevanje* glede »*an sit?*« duhovniškega poklica, tj. glede njegove dejanske navzočnosti, njegovih motivov in dokončne odločitve zanj. Ko je storjena prva odločitev ali po določenem času vzgoje (najpogosteje po drugem letniku), pa je v duhovnem pogovoru vedno bolj navzoče razločevanje v smeri »*quomodo sit?*« duhovniškega poklica, da bi se razvil, poglobil in dobil čimbolj konkretno podobo, ter tudi duhovna pedagogika, ki mu pomaga k *domačnosti, prijateljstvu in osebni občestvenosti z Jezusom Kristusom*, Glavo, Pastirjem in Ženinom Cerkve. Ker bo po posvečenju postal podoba Kristusa Duhovnika, se mora navaditi živeti osebno enost z njim za vse življenje.<sup>97</sup>

Pokoncilski cerkveni dokumenti, škofovska sinoda in posinodalna spodbuda še posebej poudarjajo vlogo duhovnega vodstva na področju vzgoje za čisto ljubezen, razločevanje na področju človeške afektivnosti in duhovniški celibat.<sup>98</sup> Menim, da je to odgovor na pomembnost in občutljivost priprave, ki jo zahteva trenutna družbeno-socialna in kulturna situacija. Pri tej posebni vzgoji je cilj duhovnega vodstva *svobodna in zrela odločitev za duhovniški celibat* po evangeljskih, duhovnih in pastoralnih nagibih. Njegova primarna naloga je pomoč, da kandidat doseže psiho-fizično ravnovesje, sprejema samoto, postane samodiscipliniran, razvije osebno molitev, ceni duhovniška prijateljstva in še posebej odkrije celibat »kot neprecenljivi Božji dar, kot »spodbudo pastoralne ljubezni«,<sup>99</sup> kot posebno udeležbo pri Božjem očetovstvu in pri duhovni rodovitnosti Cerkve ter kot pričevanje za eshatološko kraljestvo«. <sup>100</sup>

Med temeljnimi motivi najdemo tudi *pastoralno ljubezen*, središče enosti notranjega življenja in pastoralnega poslanstva. Ko duhovno vodstvo oblikuje bodoče duhovnike za celibat, jih vzgaja za Kristusovo

<sup>96</sup> Prim. L. G. Romero Franco, škof v Facativá (Kolumbija), v: Caprile 1991, 166.

<sup>97</sup> Prim. DV 8; il discorso ai responsabili della formazione sacerdotale dei giovani nei seminari maggiori d'Italia, n. d., 33-34.

<sup>98</sup> DVP 50.

<sup>99</sup> D 16.

<sup>100</sup> DVP 29.

ljubezen in obratno, ko jih vzgaja za Kristusovo ljubezen, jih oblikuje za celibat. Namen vzgoje za pastoralno ljubezen v celibatu je tudi ta, da se osvetli in ovrednoti vloga *duhovnega očetovstva*: »mnogo širše očetovstvo v Kristusu«<sup>101</sup> in »pastoralno očetovstvo«.<sup>102</sup> Prav po duhovnem očetovstvu bodo lahko kot duhovniki pričali o Očetovi ljubezni do ljudi v Kristusovi ljubezni in bili deležni očetovstva samega Očeta. Čeprav, in še posebej prav zato, ker današnja kultura na neki način zavrača to obliko očetovstva, naj bi bila prav ta v središču pastorele Cerkve. Seveda pa mora biti to očetovstvo očiščeno vsake oblike avtoritativizma in paternalizma, kajti samo pod temi pogoji bo moč razumeti ves njegov pomen.

### Sklep

Na koncu pričujoče razprave o duhovnem vodstvu pri začetni duhovniški vzgoji, ki je temeljila predvsem na cerkvenih dokumentih, vključujoč tako itinerarij koncilskega *Odloka o duhovniški vzgoji* kot tudi škofovsko sinodo o vzgoji duhovnikov, lahko rečemo, da so kar precej poudarjali pomembnost duhovnega vodstva in bili pozorni tudi na različne subjekte, naloge in odgovornosti »duhovnega voditelja« bogoslovcev. Že na koncilu se je začelo odpirati vprašanje, kako v bogoslovju zagotoviti svobodo izbire lastnega duhovnega voditelja in zahtevo po enotnosti duhovniške vzgoje, da bi bil omogočen temeljni pogoj za zaupljiv in odkrit medosebni odnos v duhovnem vodstvu, brez katerega pravi sadovi niso mogoči. V nejasno razlikovanje različnih subjektov »duhovnega voditelja« bogoslovcev ter njihovih nalog in odgovornosti je skušal vnesti red in jasnost novi zakonik, s tem da razlikuje tri subjekte »duhovnega voditelja«: *spiritus director*, *sacerdos ab Episcopo deputatus* in *moderator vitae spiritualis*. Dokumenti po novem zakoniku so bolj ali manj posrečeno upoštevali to razlikovanje, a vendar lahko rečemo, da je še posebej dokument *Navodilo za pripravo vzgojiteljev v bogoslovjih* precej dobro povzel predhodne dokumente in tako jasneje določil naloge in odgovornosti spirituala in drugih oseb, na katere se lahko obrnejo bogoslovci za osebno duhovno vodstvo.

Zahteva po enotnosti smeri duhovniške vzgoje v bogoslovju vpliva tudi na razumevanje samega duhovnega vodstva, kar smo videli v zadnjem delu razprave. Seveda ne spremeni njegovega bistva, narave,

---

<sup>101</sup> D 16; prim. RF 48, SaC 56; Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli, *Guida pastorale per i sacerdoti diocesani delle chiese dipendenti dalla Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli Le giovani chiese*, 1 ottobre 1989, 29. Dokument je v EV 11/2495-2647.

<sup>102</sup> FCS 32.

temveč mu dodaja nekatere posebne značilnosti, ki ga razlikujejo od duhovnega vodstva kot takšnega, ki je namenjeno vsem kristjanom. Če se tega ne zavedamo, smo v veliki nevarnosti, da »bogoslovsko obliko« duhovnega vodstva kar enostavno prenesemo neposredno v pastoralo Cerkve za vse vernike. Zdi se mi, da je prav v tem najpogostejše temeljni vzrok napačnega razumevanje duhovnega vodstva, s tem pa tudi njegovega zavračanja tako s strani duhovnikov na njihovi poti duhovniškega življenja in pastore kot tudi s strani krščanskih laikov.

In končno, videli smo, da prav princip identitete karizme pojasni razlog, zakaj Cerkev izključuje krščanske laike, moške in ženske, iz vloge duhovnega voditelja (še posebej spirituala) za bogoslovce. Vendar ta princip ne bi smel voditi k mnenju, da so izključeni tudi iz duhovnega vodstva krščanskih laikov. Ravno nasprotno. Prav ta princip, ki upravičuje Cerkev v njeni volji, da izbira za bodoče duhovnike duhovnega voditelja-duhovnika, bi jo moral pravzaprav »siliti«, da bi še bolj neposredno spodbujala pripravo krščanskih laikov za duhovne voditelje, še posebej v družinski pastoralni ter v raznih krščanskih združenjih in gibanjih, ter tudi redovnih sester za duhovno vodstvo sester v ženskih redovnih skupnostih in predvsem vseh žensk, ki iščejo pri njih tovrstno osebno duhovno pomoč.

### **Povzetek: Ivan Platovnjak, Duhovno vodstvo pri začetni duhovniški vzgoji**

V pričujoči razpravi avtor predstavi nauk cerkvenih dokumentov, vključujoč tudi itinerarij koncilnega odloka DV in škofovsko sinodo o vzgoji duhovnikov iz leta 1990, o duhovnem vodstvu pri začetni duhovniški vzgoji, kajti po besedah Janeza Pavla II., je na tem področju »še vedno odločilna in nenadomestljiva dejavnost duhovnega voditelja (spirituala)«. V prvem delu prikaže v luči 2. vatikanskega koncila odločilno vlogo spirituala pri duhovni vzgoji bogoslovcev in tudi problematiko nejasnega razločevanja med vlogami, nalogami in odgovornostmi različnih subjektov »duhovnega voditelja« v bogoslovju. Da bi bila v čim večji možni meri zagotovljena svobodna izbira lastnega duhovnega voditelja s strani bogoslovca in hkrati tudi potrebna enotnost smeri duhovniške vzgoje v bogoslovju, novi zakonik razlikuje tri subjekte »duhovnega voditelja«: *spiritus director*, *sacerdos ab episcopo deputatus* in *moderator vitae spiritualis* (drugi del razprave). V tretjem delu v luči dokumentov po novem zakoniku še bolj pojasni različne naloge in odgovornosti spirituala in drugih oseb, ki jih bogoslovci lahko izberejo za svoje duhovne voditelje. V zadnjem delu pa se ustavi ob nekaterih posebnih značilnostih duhovnega vodstva v bogoslovju, ki se jih je potrebno zavedati, da se izognemo napačnemu razumevanju duhovnega vodstva.

*Ključne besede:* duhovno vodstvo, začetna duhovniška vzgoja, subjekt »duhovnega voditelja« v bogoslovju, rektor bogoslovja, spiritual v bogoslovju, cerkveni dokumenti o duhovnem vodstvu, posebne značilnosti duhovnega vodstva.

Summary: **Ivan Platovnjak, Spiritual Guidance in Initial Priestly Formation**

In the present treatise the author presents the teaching of church documents including the Decree on Priestly Formation of the Second Vatican Council and the bishops' synod on priestly formation of 1990 concerning the spiritual guidance in initial priestly formation because, as stated by John Paul II, »the activity of the spiritual director is still decisive and irreplaceable in this area.« In the first part the author shows, in the light of the Second Vatican Council, the decisive role of the spiritual director in the spiritual formation of seminarians and also presents the problems arising due to the unclear distinguishing between the roles, tasks and responsibilities of different subjects of spiritual formation in the seminary. In order to guarantee to the seminarian the greatest possible freedom of choice of his own spiritual director and to simultaneously ensure the necessary unity of the priestly formation in the seminary, the new Code distinguishes between three subjects of spiritual guidance: *spiritus director*, *sacerdos ab Episcopo deputatus* and *moderator vitae spiritualis* (the second part of the treatise). In the third part the author explains, in more detail and in the light of the documents issued after the new Code, different tasks and responsibilities of the spiritual director and of other persons the seminarians can choose as directors of their spiritual life. The last part deals with some characteristics of spiritual guidance in the seminary that have to be considered in order to avoid misunderstandings.

*Key words:* spiritual guidance, initial priestly formation, subjects of spiritual guidance in the seminary, rector of the seminary, spiritual director in the seminary, church documents about spiritual guidance, special characteristics of spiritual guidance.



Peter Kvaternik

## Pastoralna v mestu pred izzivi sodobnosti

*Skrbite za blaginjo mesta  
in molite zanj h Gospodu;  
njegova blaginja je namreč vaša blaginja.*  
(Jer 29,7)

Več kot polovica človeštva danes živi v mestih. Zato je že papež Pavel VI. leta 1971 v apostolskem pismu kardinalu Royu urbanizacijo sveta označil kot »nepovratno obdobje v razvoju človeške družbe«, ki kliče po »ustvarjanju novih oblik bližine in odnosov«, »izvirnem uresničenju socialne pravičnosti«, »sprejetju na svoja ramena skupne prihodnosti« in posredovanju »sporočila upanja« v uresničenem bratstvu in konkretni pravičnosti.<sup>1</sup>

Še več, vedno večje urbanizacije, zgoščevanja prebivalstva in temu primernega spreminjanja življenjskih in gospodarskih odnosov ni mogoče več spregledati. S tem nastajajo veliki stanovanjski kompleksi in predmestna naselja, to pa potegne za seboj nove tokove oseb, blaga in informacij.<sup>2</sup>

Današnjega mesta ne označuje, tako kot nekdanja srednjeveška mesta, predvsem njegovo obzidje, torej točno določen teritorij. To, kar danes dela mesto, je za mesto značilno posebno »ozračje«. Mesta so danes odprta v širši prostor, se nenehno širijo, rušijo in prenavljajo, so tako rekoč eno samo gradbišče<sup>3</sup> in zato je temu primerno tudi občutje meščanov (zgoščenost prebivalstva, majhna stanovanja, različnost kultur). Današnja mesta so močno sekularizirana, v njih vlada velika indiferentnost, vera pa je »spiritualizirana« in zaprta za zidove cerkve in stanovanja. Mesto je izrazit primer neprestano spreminjajočih se življenjskih pogojev, zato mesto ni le neka gola statistična danost, ampak stalen proces. Ta velika mobilnost se izrazi tudi v odnosu do župnije, ki

<sup>1</sup> Prim. J.-L. Brunin, *L'Église des banlieues*, L'urbanité: quel défi pour les chrétiens?, Paris 1998, 7.

<sup>2</sup> Prim. L. Karrer, *Der Stadt Bestes suchen*, v: Diakonia 32 (2001), 305.

<sup>3</sup> Redovna družba Fils de la Charité, ki se posveča pastoralni delavcev v revnih predmestjih velemest, izdaja svoje glasilo z imenom Chantiers.



bi ga lahko opisali kot »potepuška pripadnost občestvu« (vagabundierende Gemeindezugehörigkeit).<sup>4</sup>

Mesto je kakor veliko sociološko, gospodarsko, industrijsko in finančno telo. To telo pa ima tudi svojo »dušo«. Nekateri menijo, da je ta »duša« danes brez duha življenja.

### Razmere pri nas

V Sloveniji sicer problemov, ki jih s seboj prinaša mestno življenje, ne čutimo tako živo,<sup>5</sup> ker je razvoj naselij že dolgo planiran precej policentrično. Kljub temu tudi pri nas živi v mestu ali je na mesto in mestni način življenja navezanih precej več ljudi, kot si običajno mislimo.<sup>6</sup> Po zadnjem popisu prebivalstva v letu 2002 je v Sloveniji od skupnega števila 1.948.250 vseh prebivalcev živelo v desetih največjih slovenskih mestnih občinah 685.869 prebivalcev, kar pomeni 35,2 %.<sup>7</sup>

Da bi dobili vsaj približen vpogled v različnost verske podobe podeželja in mesta, vzemimo za primer mesto Ljubljano in ostali del nadškofije. Na primeru nedeljskega obiska maše, ki vsekakor ni edini pokazatelj verskega življenja, je pa merljiv, smo iz verske statistike za leto 2001 vzeli pod drobnogled razmerje enega nedeljnika na število prebivalcev in katoličanov na nivoju celotne nadškofije (305 župnij), v dveh dekanijah (Cerknica in Žužemberk), kjer ni večjih urbanih središč, ki bi stigmatizirala versko življenje z mestnim vplivom (skupaj 19 župnij) in mesto Ljubljana (24 župnij). Primerjava nam pokaže, da v dveh imenovanih dekanijah pride 1 nedeljnik na 3,8 prebivalce ali 3,4 katoličane. V celotni nadškofiji pride 1 nedeljnik na 6,7 prebivalcev ali 5,4 katoličane. V samem mestu pa že na 12,8 prebivalcev ali 8,4 katoličane. Od vzorčnega podeželja je torej situacija, kar zadeva nedeljski obisk maše, v celotni nadškofiji približno za polovico slabša, v Ljubljani pa približno štirikrat slabša.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Prim. L. Karrer, n. d., 307.

<sup>5</sup> Pastoralne in teološke razprave se pri nas le redko dotikajo vprašanja pastorage v mestnem okolju. Revija Cerkev v sedanjem svetu je namenila eno številko temu vprašanju še leta 1974 pod naslovom »Vaška ali mestna pastorala«. Tu se problematike mesta dotakne R. Valenčič (*Poskus orisa pastorage*, v: CSS 8 (1974), 38-42), trije avtorji skupaj R. Lešnik, R. Valenčič in V. Pangerl pa so poskusili odgovoriti na vprašanje »Kako je Cerkev v Sloveniji sledila razvoju urbanizacije in industrializacije v zadnjih sto letih?«, v: CSS 8 (1974), 47-50.

<sup>6</sup> Prim. R. Lešnik, *Industrializacija in versko življenje*, v: *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, Celje 1991, 267-273.

<sup>7</sup> Prim. Statistični urad RS, *Statistične informacije št. 159* (17. junij 2002), *Prebivalstvo št. 2*, 4-6.

<sup>8</sup> Podatki so vzeti iz župnijskih statističnih poročil o verskem življenju za leto 2001, ki jih hrani Pastoralna služba v Ljubljani.

Kako se na to dejstvo odziva nedavni Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem?

Pri sociološko-pastoralnem opisu človeka na prelomu tisočletja ugotavlja, da pri nas »precejšen del prebivalstva danes živi v mestih, ki sicer niso velika, vendar narekujejo nove oblike verskega življenja. Če je popis prebivalstva za celotno Slovenijo leta 1991 dal še precej ugodno sliko o pripadnosti katoliški veri, to seveda ne velja v enaki meri za večja mesta« (36).

Ko obravnava v okviru zakramenta evharistije vprašanje evharistične navzočnosti po naših župnijah, ugotavlja, da so »zaradi razmer danes mnoge naše cerkve v času, ko ni bogoslužja, zaprte in tako verniki ne morejo kadarkoli stopiti pred Najsvetejše. Rešitev bi lahko bile posebej urejene kapele, ki bi vernikom omogočale vstop ves dan. O takih rešitvah velja razmisliti posebej v večjih mestnih središčih« (217).

Duhovniki naj bi bili vernikom redno na voljo za spoved (226, 235), zato sprejme sklep: »Urniki spovedovanja v župniji naj bo praviloma oznanjen in zapisan tako kot urnik za maše. V večjih mestih bi morali poskrbeti, da je eden od duhovnikov vedno na voljo za spoved v eni od mestnih cerkva. Tudi ta urnik naj bo objavljen v drugih mestnih cerkvah.«

Ob obravnavi študentske pastore (344) sprejme sklep: »V univerzitetnih mestih naj se tam, kjer so pogoji, ustanovijo univerzitetne župnije z rednim duhovnikom.«

Tudi duhovniki čutijo težavnost mestne pastore: »Težko obvladljive razmere v večjih mestnih središčih so za duhovnike lahko vzrok za beg v minimalizem ali malodušje (D 22)« (403).

Najobširneje se pastore v mestu Plenarni zbor dotakne ob vprašanju župnij. Te so različne tudi z ozirom na to, kje so (vas, mesto), kajti to narekuje »različne pastoralne pristope«. Ta raznolikost »terja razmislek o ustanavljanju tako imenovanih personalnih župnij, kot je študentska oziroma univerzitetna župnija«, ki je seveda nujno v mestu. Pri poenotenju pastoralne prakse je treba upoštevati »tudi tako imenovana oltarna občestva, ki predvsem v velikih mestih združujejo vernike iz različnih župnij. Ti se iz različnih vzrokov redno udeležujejo bogoslužja v cerkvah zunaj svojih župnij. Za velika mestna središča je to nekaj normalnega, zato je potrebno v mestih razvijati tudi različne pastoralne poudarke, s katerimi se identificirajo posamezne župnije. Velika mestna središča bi morala postati samostojne pastoralne enote s specifičnimi pastoralnimi prijemi in ponudbami« (425).<sup>9</sup>

Ugotovitve in naročila Plenarnega zbora kličejo po obširnejši obravnavi vprašanja pastore v mestih, ki naj postavi širše okvire mest-

<sup>9</sup> Prim. *Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*, Ljubljana 2002.

ne problematike in verskega življenja v njem, da bi mogli najti nova pota in nove odgovore na izzive, ki jih prinaša sodobni razvoj mestnega življenja.

### Svetopisemski pogled na mesto

Ko so turisti obiskali neko benediktinsko opatijo in jih je opat sprejel na porti, je nekdo od njih opata vprašal, kje so vendar razvaline, če je tukaj res opatija.<sup>10</sup> Podobno danes razmišljajo mnogi tudi, ko je govor o vprašanju vere v mestu.

Sveto pismo kaže, da ima Bog poleg kritičnega odnosa do mesta (npr. do Babilona, Sodome, Gomore, Niniv, Rima) tudi zelo veliko naklonjenost do njega (npr. Hebr 11,10; Raz 21,2). Bog je poslal možnost rešitve Babilonu po preroku Jeremiju, Ninivam po preroku Jonu in Jeruzalemu po samem Božjem Sinu. Novi Jeruzalem je predstavljen celo kot podoba prihodnjih nebes (Raz 21, 9–27).

Jezus se je mnogo zadrževal v mestih (Nazaret, Kafarnaum, Jeruzalem) ter potoval od enega do drugega mesta (Lk 8,1). Mogočna velika imena svetniških osebnosti so povezana z mesti (Ambrozij, Avguštin, Irenej, Ignacij, Frančišek, Katarina). Krščanstvo se je najprej širilo po mestih, zato bi že v osnovi kristjan moral imeti do mesta pozitiven odnos. Vendar ni tako, saj se zdi, da so današnja mesta povsem prezrla človeške vrednote, na katerih je doslej gradilo krščanstvo. Vendar bi moralo tudi danes veljati, kar je zapisano v pismu Diogenetu: »Kristjani v mestu predstavljajo to, kar pomeni duša za telo.«

### Anonimnost in individualnost

Današnje mestno življenje zaznamujeta velika anonimnost in individualizem. Vsakdo si sam izbira delo, stanovanje, prosti čas, dopust, kulturo. Mesto je danes samo razširjena trgovska hiša ali supermarket. Hkrati je v današnjem mestu zaradi vsega tega prisotna tudi mešanica različnih narodov in ver, saj mesto po svojih značilnostih pomeni pravi »biotop« za različne vrste sekt. Krščanstvo se lahko znajde v mestnih razsežnostih kot manjšina in se zato počuti ogroženega, a hkrati je to dejstvo zanj lahko tudi posebna priložnost in izziv. Mnogi danes govorijo celo o »renesansi religioznega« v mestu.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Prim. G. Danneels, *Bemüht euch um das Wohl der Stadt (Jer 29,7)*, v: Großstadtsymposium – Eine Dokumentation, Wien 2002, 21.

<sup>11</sup> Če je ameriški teolog Harvey Cox v šestdesetih letih še govoril o odmiranju religije v mestih, pa leta 1984 že govori o njenem povratku (prim. L. Karrer, n. d., 306).

Velika anonimnost, v kateri se znajde posameznik, kar kliče po skupnosti. Krščanstvo lahko ponudi človeku tisto, kar je zanj bistveno, to pa je občestvo, življenje v skupni povezanosti in odgovornosti. Zato tukaj lahko svobodno zaživijo različne skupine. Družina ni pod pritiskom zakonitosti vaše tradicije in družbene kontrole. Tu se preizkuša resničnost človekove svobodne izbire Kristusa in Cerkve. Mesta zato poleg mnogih slabosti ponujajo Cerkvi tudi velike možnosti resnično nove evangelizacije. Vendar ta ne more potekati po dosedanjih vzorcih, ki so se oblikovali dolga stoletja v povsem drugačnih družbenih razmerah.

Današnja mesta nujno potrebujejo več solidarnosti in duhovnosti. Solidarnost se mora pokazati v zavzemanju za osnovne človekove pravice in na socialnem področju. Posebno so je potrebni umirajoči, invalidi, brezposelni, otroci. Osebna nezrelost, strah iz občutka manjvrednosti, strah zaradi nemoči, strah pred tujim, to so ovire, da ne pride do uresničenja večje solidarnosti.<sup>12</sup> Na tem področju pa Cerkev lahko pokaže veliko pripravljenosti za spreminjanje obstoječih razmer.

Da bi našli pravi način za učinkovito evangelizacijo mesta, bi bila za vsak primer posebej nujno potrebna temeljita realna in multidisciplinarna analiza o tem, kaj vse vpliva na mestno pastoralno in kakšne so realne možnosti za njen uspeh. Maria Widl ob treh podeželskih tipih župnij loči tudi tri mestne tipe. Prvi je tip tradicionalne mestne župnije, v kateri prevladujejo starejši prebivalci, otrok je le malo, mladih komaj za vzorec. V ŽPS in drugih nujnih skupinah prevladujejo le starejši, ki organizirajo sem in tja morda kako predavanje, letno župnijsko romanje in morda še kaj. Zaradi splošnega mrtvila mlajši in aktivnejši, kolikor jih živi na tem področju, raje zahajajo v druge župnije. Drugi tip je občestvena mestna župnija. V njej živi mnogo ljudi zelo aktivnih, deluje veliko skupin in imajo več različnih ponudb za vernike. Mnoga dobro pripravljena praznovanja in bogoslužja privabijo precej družin z otroki in tudi mladih se zbere precej. Župnijo čutijo kot svoj drugi dom. Župnik se posvetuje z mnogimi sodelavci in jim razporeja delo, tako da so včasih že kar preobremenjeni, vendar iz občutka, da so potrebni, ne opustijo sodelovanja in vztrajajo. Tretji tip je težiščna mestna župnija. Pastoralna je precej ozko vezana na določeno težišče dela, ki ga navadno določi župnik zaradi osebne afinitete do njemu pomembnega poudarka. Zato je v župniji aktiven poseben tip vernikov, ki razvije svojski profil župnijskega verskega življenja. Težišče je morda na neki dejavnosti ali določenem gibanju ali skupnosti.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Prim. P. M. Zulehner, *Den Menschen heute in Wien das Evangelium bringen*, v: Großstadtssymposion - Eine Dokumentation, Wien 2002, 90.

<sup>13</sup> Prim. M. Widl, *Kleine Pastoraltheologie*, Graz 1997, 31-33.

## Multikulturalnost

Vsakomur je danes jasno, da dosedanji načini oznanjevanja in prenosa vere na nove rodove na splošno niso (dovolj) uspešni, toliko manj v mestu. Mestni način življenja namreč vsaj tako močno kot prevladujoča kultura določajo tudi različne in razpršene subkulture.

Prav multikulturalnost je ena od bistvenih značilnosti mestnega življenja.<sup>14</sup> To, da krščanstvo ni več prevladujoča kultura, kristjane lahko deprimira, po drugi strani pa jih lahko motivira za novo vitalnost in entuziazem. To dejstvo samo po sebi narekuje potrebo po medreligioznem dialogu, ki se ga Cerkev ni treba bati, saj prav v njem njena identiteta jasneje pride do izraza.

Današnje kristjane bega dejstvo, da dosedanja pastorala, ki je temeljila na župnijski razmejenosti, v mestu ne kaže več nekdanje uspešnosti. Verniki ne glede na župnijske meje iščejo sebi primerne kraje duhovnosti, zato je Cerkev prisiljena oblikovati čim bolj pestro paleto različnih ponudb. Verniki se odzivajo zlasti tam, kjer čutijo osebni nalogor in zato jih privabljajo najrazličnejše molitvene, biblične in druge skupine, predvsem pa gibanja in skupnosti ter samostani s svojo svojevrstno ponudbo.

Današnji mestni človek še posebej potrebuje poglobitev svojega življenja, predvsem njegovo novo osmišljenje. Do tega pa ne prihaja najprej in izključno po tradiciji ali kulturni dediščini, ampak iz osebne prepričanja in po svobodni osebni izbiri. Prav zato, ker je današnja kultura postala tako profana in poplitvena, je opaziti več pristnega iskanja lastnih korenin in potrebe po duhovni rasti. Kakor po eni strani narašča sekularizem in življenje, kot bi Boga ne bilo, pa po drugi strani narašča tudi iskanje duhovnih temeljev. Raziskave kažejo, da je na Dunaju kot zahodnoevropskem mestu z močno krščansko kulturno tradicijo ateistično usmerjenih ljudi razmeroma malo (13 %), precej pa je »naturalističnih humanistov« (34 %) in prav toliko tudi t. i. »religioznih komponistov«, ki si vero sami ukrojijo po svojem okusu. Prepričanih vernikov je ena petina meščanov.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Izraz kultura je generični pojem, ki ga lahko različno opredeljujemo. Tu ga razumemo v najširšem smislu, konkretno pa se izraža v nekaterih določnejših pomenih: produktivnem (skupek literarnih, umetnostnih, filozofskih stvaritev), sociološkem (sredstva, ki omogočajo življenje v družbi, npr. jezik), humanističnem (vse, kar po mnenju koncila človeku pomaga, da izrazi vse svoje duhovne in telesne danosti) in antropološkem (sistem vrednot, ki posamezniku ali skupnostim omogoča, da se medsebojno sporazumevajo, prepoznavajo svojo identiteto, skupaj delajo ...). Prim. J. Rigal, *Horizons nouveaux pour l'Église*, Paris 1999, 156-157.

<sup>15</sup> Prim. P. M. Zulehner, n.d., 92-95.

Mesta so danes bolj kot podeželje željna novih duhovnosti. Najbolj so zanimive atraktivne ponudbe, ki doslej še niso bile poznane. Vendar se ljudje kljub razočaranjem nad njimi v naročje Cerkve sami od sebe ne vračajo. Cerkev jim mora iti naproti v »komunikacijski ofenzivi«, pri čemer mora biti misijonsko delovanje kvalitetnejše kot doslej.

Ker je mesto ena sama tržnica različnih ponudb, se mora svojih priložnosti zavesti tudi krščanstvo in ponuditi duhovnost, ki ne prihaja nekako od zgoraj navzdol, ampak postopoma, kot po lestvi, od spodaj navzgor, iz povsem človeških izkustev. Hkrati mora krščanstvo vložiti veliko svojih sil, znanja in energije v izgrajevanje občestev, v katerih bodo prišle do izraza karizme posameznika in se ob podpori pričevanj drugih razcvetele v vabljive cvetove. Občestva v svoji osnovi ne smejo biti stereotipna in statična, ampak nekako podobna oblakom na nebu, ki se vedno spreminjajo glede na temperaturo in nove vetrove.

Različnost drugih kultur in načinov izražanja nudi Cerkvi možnost, da se sama jasneje zave svoje identitete in jo tudi prepoznavno predstavi navzven. Mestno življenje zato od kristjana zahteva konkretnije prepoznavanje svoje identitete.<sup>16</sup>

### **Župnija ohranja svoj pomen**

Tudi v našem času župnija v mestu ni povsem izgubila svojega pomena. Vendar bodo v prihodnje večji pomen kot »župnije prebivališča«  
igrale »župnije pribežališča«, torej župnije, kamor se bodo verniki za-  
teкли v svojih potrebah in iskanjih po svoji svobodni izbiri.<sup>17</sup> Tudi stare  
in kulturno bogate cerkve častitljive starosti pastoralno ne bodo izgu-  
bile pomena, bodo pa morale na svoj način spregovoriti versko odda-  
ljenim kristjanom, ki bodo morda preko tam upodobljene kulture našli  
pot k osebni veri. A tudi tamkajšnja bogoslužna dejanja ne bodo smela  
dajati vtisa, da gre zgolj za izvrševanje predpisanega obredja, ampak  
za živo življenjsko dogajanje določenega občestva. Le s tem bodo lah-  
ko sredstvo in pot oznanjevanja. V njih se bodo morala prepoznavati  
jedra osebno prepričanih vernikov, ki bodo z medsebojnim sodelovan-  
jem in skrbjo drug za drugega postala vabljiva tudi za ljudi »od  
zunaj«.

Naloga župnije je, da ustvari pogoje za posredovanje evangelija, tako da v soočenju z njim človek pride do pravega spoznanja tudi o sebi in svoji pravi vrednosti. Prvi tak kraj, kjer kristjani prihajamo do izčrpnjega spoznanja o samem sebi je nedeljsko bogoslužje, ki nas

<sup>16</sup> Prim. U. Kuhnke, »Und das Netz zerriss nicht!«, Identität und Netzwerkbildung in der Gemeinde, v: Diakonia 32 (2001), 333.

<sup>17</sup> Prim. G. Danneels, n. d., 31.



odpira »vertikalno«, potrebno pa je, da župnija omogoča odpiranje tudi »horizontalno«. K temu prispevajo tiste dejavnosti, ki ustvarijo pogoje za medsebojna zблиžanja vernikov (npr. župnijski dan, srečanje ob pecivu po maši, ipd.).<sup>18</sup>

Posebne pozornosti bodo morale biti deležne po eni strani aktivne skupine molivcev in drugih »duhovnih sladokuscev«, po drugi strani pa tiste, ki se bodo uresničevale v karitativnosti in diakonijskem služenju. Neobhodno potrebno bo ustvariti kraje in čase, kjer bodo ljudje brez velikih ovir (realnih ali le namišljenih) prihajali do odgovorov na svoja vprašanja v osebem stiku s krščanskimi pričevalci, ki bodo sproščeno in veselo posredovali svoje izkušnje v iskanju in hoji za Kristusom. S tem v zvezi bi veljalo konkretno razmisliti vsaj v Ljubljani in Mariboru o ustanovitvi nekakšnega »informativnega biroja« na dovolj dostopnem in prometnem kraju, v katerem bi bil večino dneva na voljo človek, ki bi interesentom lahko dal mnoge koristne informacije v zvezi z verskim življenjem v mestu in okolici.

### **Kako posredovati evangelij današnjim meščanom?**

Danes v mestih odraščajo mlade generacije, ki jim je skoraj vse v zvezi z vero in verskim življenjem ne le neznano, ampak tudi tuje, tako da tega ne znajo povezati s svojim običajnim življenjem. Vendar se je treba zavedati, da ljudje, ki še niso krščeni, niso nujno tudi ateisti. V vsakdanjem življenju, zlasti v kulturi, se srečujejo z verskimi vsebinami, vendar so le-te zanje bolj ali manj »muzealije«.

Če danes na splošno govorimo o veliki sekularizaciji, je jasno, da je ta še posebej močna ravno v mestih. Po drugi strani pa je mogoče v zadnjem času veliko brati tudi o »respiritualizaciji«, ki se izraža v poskusu preseganja lastnega jaza z vpletanjem človeka v kozmične svestove, v zavzetem raziskovanju svoje dosedanje življenjske zgodbe (»exodus v ego«) ter z iskanjem ozdravljenja in nove etike, ki je etika ljubezni, priznanja, spoštovanja in življenja v miru.<sup>19</sup>

Če je na Zahodu več ljudi, ki se imajo za pripadnike Cerkve, a izjavljajo, da v Boga ne verujejo, pa je v Vzhodni Evropi prav obratno. Podobno kot je težko v celoti živeti skladno z verskimi predpisi, je podobno težko živeti kot popoln ateist. Zato veliko večino neverujočih lahko prej kot za ateiste opredelimo za versko indiferentne (agnostike).

Sprašujemo se torej, kako pristopati k takemu človeku in ga nagovoriti. Predlagamo pot preko diakonije k mistiki. Kaj je mišljeno s tem?

<sup>18</sup> Prim. U. Kuhnke, n. d., 337.

<sup>19</sup> Prim. P. M. Zulehner, *Kipptheorie*, v: <http://www.pastoral.univie.ac.at/siteswift.php> (29. 8. 2002.)



To, da skušamo priti do src ljudi po poti, ki je njim najbolj razumljiva. To pa je pot praktičnega krščanskega življenja, ki ga odlikuje dobrodelnost. To pot nam pokaže sam Jezus v t. i. »nazareškem manifestu« (Herman Venetz). Na začetku svojega delovanja v Galileji gre Jezus v Nazaretu v shodnico in prebere odlomek iz preroka Izaija: »Duh Gospodov je nad menoj, ker me je mazilil. Poslal me je, da oznanim jetnikom prostost in slepim vid, da oznanim leto, ki je ljubo Gospodu« (Lk 4,18-19). To dejanje mnogi teologi razumejo kot napoved njegovega življenjskega programa. Postati mora tudi program Cerkve, zlasti tam, kjer je glede na razširjenost tako rekoč na začetku. Podobno lahko razmišljamo z vidika konca, ki ga označuje Jezusov opis poslednje sodbe (Mt 25). Cerkev je sprejemljiva za vsakogar, kadar podobno kot Jezus izkazuje »so-čut(en)je« (compassion), kot pravi J. B. Metz. Tu nikakor ni mišljena gola sociala (vprašanje je, ali je ta sploh možna kot »brez-božna«?), ampak gre za temelj tiste duhovnosti, ki jo lahko opišemo kot »mistiko odprtih oči« (Metz).<sup>20</sup> »Vera, ki je neposredno in prepoznavno ne uresničimo v dejanjih, ki ni v službi človeštva, taka vera je prazna hipokrizija.«<sup>21</sup>

V času komunizma so verniki pri nas morali skrbeti predvsem za ohranitev lastne vere, k čemur jih je spodbujalo tudi cerkveno označevanje in jim je dajala moč liturgija. Na versko pričevanje v družbi ni bilo mogoče misliti, razen s tiho navzočnostjo. Zato so se tudi občestva v glavnem zapirala vase in niso kazala velike misijonske zavesti.<sup>22</sup> Takšno krščanstvo pa bo ob sodobnem prepihu najrazličnejših nazorov in kultur težko obstalo. Vsak vernik bo moral biti osebno globoko povezan s Kristusom in čutiti za seboj trdno oporo bratske krščanske skupnosti.

### Misijonsko naravnana pastoralna

Krščanstvo je za današnjo družbo pravzaprav zelo revolucionarno, saj pomeni prevrednotenje (sodobnih) (ne)vrednot.<sup>23</sup> Izpodkopava »ve-

<sup>20</sup> Prim. S. Riedener, *Welche Kirche braucht die Stadt?*, Erfahrungen eines »Gassenpfarrers«, v: *Diakonia* 32 (2001), 358-363.

<sup>21</sup> H.-J. Gagey, *La nouvelle donne pastorale*, Paris 1999, 96.

<sup>22</sup> Prim. P. Kvaternik, *Kakor kvas za posvečenje sveta*, v: *V prelomnih časih*, Ljubljana 2001, 71-91.

<sup>23</sup> Potrebo po misijonski naravnosti pastoralne poudarjajo v zadnjem času, posebno po obširnem, tehtnem in dobro pripravljenem pismu *La proposition de la foi dans la société actuelle*, ki so ga na francoske katoličane leta 1996 naslovili francoski škofje, mnoge pastoralno-teološke knjige, npr. M. Girard, *La mission de l'Église au tournant de l'an 2000*, Montreal 1998; M. Pivot, *Un nouveau souffle pour la mission*, Paris 2000, F. P. Tebtz-van Elst, *Gemeinden werden sich verändern*, Würzburg 2001, itd.

ro v ta svet« in v »raj na zemlji« in obrača človeka k presežnemu. V današnji »razglašeni svet« pošilja »melodijo« evangelija, ki pa jo je treba tako posredovati, da bo v poslušalcu izzvala »resonanco«, torej najprej pozornost in nato tudi »odmev«, versko življenje.<sup>24</sup> Kako danes igrati na harfo »Božje besede«, to je pravzaprav glavni problem Cerkve. Cerkev danes tudi obrobni in neverni hitro prepoznajo in sprejmejo v njeni diakonijski dejavnosti, ki je v službi kateregakoli potrebnega človeka, zato jo lahko imenujemo kar »temeljni akord« Cerkve.<sup>25</sup>

Predpogoj za to pa je, da Cerkev čuti potrebo po misijonski dejavnosti v svetu, sredi katerega živi. Iz te potrebe se bodo lahko razvile primerne oblike oznanjevanja. V prisposodbi rečeno Cerkvi ni treba toliko razvijati »profesionalnega športa, ampak bolj skrbeti za »osnovno rekreacijo«, torej preprostost in kreativnost. To zadnje potrebuje zlasti za to, da bi našla nova pota pri posredovanju vere mlajšim generacijam. Kolikor bolj Cerkev, kakor v prvih stoletjih, postaja »mala čreda« (Lk 12,32), toliko bolj mora uporabiti tudi metode tistega časa: življenje iz krsta, živa zavest Kristusove navzočnosti in skorajšnjega srečanja z njim ter tesna naslonitev na občestvo. Celotno krščansko bivanje bo moralo biti veliko bolj karizmatično in evangelijsko.

Razsvetljenstvo je tako zelo okužilo človeka s kritičnostjo do vsega verskega in z vero v moč individuuma, da je to privedlo v skoraj popolno privatizacijo vere in je zato danes beseda o misijonskem poslanstvu Cerkve v naši družbi takoj pospremljena z nezdravo skepso. Moderni človek živi v iluziji, da je pravzaprav on ustvaril svet, zato je tudi on sam, tako kot svet, podvržen stalnemu spreminjanju in njegova identiteta ni monolit, nekaj trdnega, ampak je prej podobna tekoči vodi. Zato so za modernega človeka nekdanje navade, izročilo in institucije že vnaprej obsojene na sumničenje in poskuse modernizacije. Določeno upanje lahko daje dejstvo, da zasledimo le malo napadov na samo bistvo vere ali malo polemiziranja o verskih resnicah, vedno močnejši pa so napadi na dejanske ali domnevne napake Cerkve, ki so večinoma povezane z njeno zgodovinsko pogojenostjo. To jo bo prisililo, da se bo še bolj pospešeno prenavljala.

Mestno življenje sicer kaže močno pogansko usmeritev, hkrati pa je čutiti potrebo po krščanstvu kot izviru naše kulture, pravijo v svojem skupnem pismu z dne 31. 8. 2000 kardinali Danneels, Schönborn, Lustiger in nadškof Policarpo, vsi škofje evropskih metropol (Bruslja, Dunaja, Pariza in Lizbone).

<sup>24</sup> Prim. J. Wanke, *Den Menschen heute das Evangelium bringen*, v: Großstadtsymposium – Eine Dokumentation, Wien 2002, 74.

<sup>25</sup> Prim. L. Karrer, *Wir sind wirklich das Volk Gottes*, Freiburg 1994, 59.

Nov misijonski polet lahko prinesejo mestni pastoriali sodobna duhovna gibanja, posebno tista, ki so k temu posebej notranje zavezana. Vsa ta (npr. fokolari, Opus Dei, *communione e liberazione*, schönstattska gibanja, Marijina legija, Emanuel, neokatehumenat in druga) so pravzaprav nastala v mestnih središčih in so v osnovi namenjena misijonskemu delu v mestu. V tem delu bi morala ta gibanja tudi pri nas dokazati svoje prednosti: močno vero v božjo moč, svojo karizmo in vizijo Cerkve, moč duhovnega doživetja, celovito duhovnost, izkušnjo občestva, vključenost različnih socialnih stanov in starostnih skupin, trdno povezanost z vodstvom Cerkve, ekumensko širino in pripravljenost na poglobljanje verskega življenja v občestvu in množičnih prireditvah. To bodo gibanja sposobna le, če bodo ohranila duhovnost, utemeljeno v občestvu in v zaupanju v Boga, ki sama prehaja v misijonarstvo.<sup>26</sup>

### Osebna in občestvena duhovnost

Upanje vzbuja tudi vedno novo resno zanimanje za Cerkev. Prav tako mnogi, ki se ji želijo pridružiti in prosijo za krst. Velik izziv za Cerkev, za svet pa pohujšanje, je dejstvo, da mnoge po krstu ne uspe vključiti v obstoječa (župnijska) občestva, ker so le-ta preveč samozadostna in zaprta vase.

V prihodnje bo Cerkev privlačna le, če se bo bolj osredotočila na oblikovanje močne verske osebnosti, ki bo pričevalska v svojem okolju. Misijonarska bo Cerkev lahko le, če bo vedno skrbela za dovolj visok »nivo podtalnice«, torej pristno, sodobnemu času primerno duhovnost.<sup>27</sup> Ta kristjana dela ponižnega in potrpežljivega, saj ve, da ni vse odvisno od njega, ampak od tistega, ki daje rast (prim. Mr 4,1-9). Globoka duhovnost daje kristjanu tudi potrebno samozavest, da premaga strahove in je sposoben govoriti o razlogih za svoje verovanje. Močni pričevalci v Cerkvi ali vsi tisti, »ki potegnejo naprej« in »narekujejo hitrejši tempo«, pa morajo biti najprej sprejeti v svojem zaledju, sicer se upehajo, »popustijo« ali »izprežejo« zaradi kritik in nerazumevanja v lastnih vrstah.

<sup>26</sup> Prim. M. Widl, *Mit missionarischem Elan*, Die Stadtpastoral der geistlichen Bewegungen, v: *Diakonia* 32 (2001), 364-369.

<sup>27</sup> Najnovejše raziskave kažejo, da je mogoče opaziti v drugi polovici devetdesetih let prejšnjega stoletja močan trend (»mega-trend«) poduhovljenja prav v mestnih okoljih, vendar je treba vedeti, da to ni preprosto vračanje nekdanje duhovnosti, ampak duhovnost »z novo kvaliteto«, ki v sebi nosi močne poudarke sedanje kulture, torej »iskanje izgubljenega jaza« ali »izhod vase« (prim. P. M. Zulehner, J. Brandner, *Meine Seele dürrtet nach dirt«* (Psalm 63,2), GottesPastoral, Ostfildern 2002, 62-63).

Pričevanje kristjanov mora biti danes še posebej ljubeznivo, privlačno in utemeljeno, vendar pa hkrati jasno, ne pa medlo ali nerazločno. Samo tisti, ki so v veri trdni, morejo biti opora neodločnim. Prav zato, da bi bila Cerkev »univerzalni zakrament odrešenja« (prim. C 1), mora skrbeti, da bo njeno jedro zdravo in živo.

Ker današnji mlad človek od doma ne prinese veliko verskih izkušenj, mora Cerkev ustvarjati posebne »oaze življenja«, »življenjske biotope«, v katerih bo vernik našel ustrezno klimo in potrebne pogoje za življenje po veri.<sup>28</sup> To bi morale biti v prvi vrsti krščanske družine, pa tudi mala občestva in nenazadnje prav župnija.

Krščanstvo je bistveno povezano s cerkvenostjo. Nihče ne more polno živeti krščanske vere brez vključenosti v občestvo. Šele to je tisti »verski milieu«, v katerem se more vera ne le ohraniti, ampak tudi dalje rasti. Verska okolja pa danes ne moremo oblikovati po enem modelu, ampak je glede na situacijo treba imeti veliko pastoralne fantazije za njegovo obliko in dovolj pastoralnega poguma za različne inovativne pristope.

K temu gotovo ne morejo prispevati tisti, ki se že vnaprej izgovarjajo, češ da so že vse poskusili, pa ni šlo. Prav tako ne tisti, ki nad ljudmi pesimistično obupujejo, češ da so preveč neverni in prezahtevni. Nekateri tudi ne pokažejo dovolj potrpežljivosti v iskanju in čakanju na plodove svojega prizadevanja. Zopet drugi bi radi izvedli nekaj učinkovitega zelo na hitro in z malo truda. So pa tudi taki, ki imajo o sebi le najboljše mnenje in zamerijo drugim, da jih premalo upoštevajo ali sploh ne opazijo.

### **Moč osebno doživete vere**

Težko nastopajo v misijonarskem duhu tisti, ki v veri niso dovolj podkovani ali se o verskih stvareh ne znajo primerno izražati, ker tega doslej morda še nikoli niso počeli. To »versko nepismenost« bi morale odpraviti dobro pripravljene in primerno izvedene župnijske kateheze. Potrebno notranjo moč za izpovedovanje osebnega verskega doživljanja pa bi morala dati globoko doživeta osebna srečanja s Kristusom v zakramentih. Osebno versko doživetje pa ni le stvar vsakega posameznika, ampak se lahko zgodi le tam, kjer so za to ustvarjeni potrebni predpogoji v občestvu. Na tem mestu velja poudariti zlasti poglobljeno pripravo na zakramente, ki se zgleduje po modelu uvajanja odraslih v vero. Te priprave ne bi smeli nikoli instrumentalizirati v nekakšno moraliziranje, pravni poduk ali vajo v obredju, ampak mora postati prava kateheza, ki teži k temu, da privede katehiziranca do osebnega

<sup>28</sup> Prim. J. Wanke, n. d., 82.

doživetja Kristusovega posega v njegovo življenje po določenem zakramentalnem znamenju.

»Pričevanju življenja« naj sledi »pričevanje B(b)esede« in ne obratno, temu pa »pritrditev srca«, ki pomeni tudi željo po vstopu v občestvo in deleženju na Božjem življenju v zakramentih.

Ker prihajajo današnji mladi ljudje iz drugačnih mikrookolij kot starejša generacija in ker imajo drugačne (ali nikakršne) verske izkušnje, se velja vedno znova vprašati, kakšno podobo Boga jim posredujejo starejši. Ob skrbnem in kritičnem preverjanju avtentičnosti bomo morali priznati, da je treba našo podobo Boga očistiti mnogih zgodovinskih usedlin ali osebnih »kozmetičnih« posegov. Ob tem bodo tudi oznanjujoči najverjetneje odkrili, da sami potrebujejo večjo ukoreninjenost v Bogu, ta pa bo rodila tudi večjo prepričljivost.

Človek, ki se sreča s kristjanom, bi moral imeti občutek, da se v njem »dotika« Boga, da ga »okuša«, da je stik z Bogom prek njega avtentičen. Pri tem bi kristjan moral posnemati Jezusa, ki je tako govoril o svojem Očetu in o Božjem kraljestvu, da so njegovo e(di)nost z Očetom dojeli tudi njegovi sovražniki (prim, Jn 5,18) in Jezusu dodatno dokazovanje ni bilo potrebno.

Po prepričanju škofa Marca Stengerja iz Troyesa more Cerkev le malo pripomoči k spreminjanju družbe, lahko pa stopi v službo »osvetljevanja« (illumination) in »spremljanja« (accompagnement).<sup>29</sup> Sedanji časi od Cerkve terjajo, da predvsem razmisli o sebi in se uči na nov način razmišljati o Bogu. Predvsem mora sama bolj radikalno živeti to, kar oznanja in poskrbeti, da bo njeno oznanilo in delovanje transparentno. Prav tako pa se mora čim prej pogumno posloviti od vsega, kar jo kot zgodovinska navlaka oddaljuje od današnjega človeka. Na sodobnem areopagu različne verske ponudbe bo le tako mogla prepričljivo pridobivati ljudi za Kristusa.

Pred evangelizacijo sveta je potrebno začeti s samo-evangelizacijo. Po drugi strani pa prav evangelizacija drugih povzroči potrebo po poglobitvi lastnih odnosov s Kristusom in z razčiščevanjem odnosov med verniki. »Jezus je že dolgo tam, kamor ga mi šele želimo prinesti.«<sup>30</sup> Za nas same je dobro, da ga oznanjamo, saj ga bomo v ljudeh prepoznali na novo in to nas bo na nov način osrečilo.

Osnovne človeške zakonitosti so v vseh dobah enake, zato je vsak čas evangeliju enako blizu in enako daleč.<sup>31</sup> Mnoge kritike na račun

<sup>29</sup> Prim. J. Wanke, n. d., 86.

<sup>30</sup> J. Wanke, n. d., 87.

<sup>31</sup> Prim. Die französischen Bischöfe, *Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft*, Brief an die Katholiken in Frankreich, v: H. Müller, N. Schwab, W. Tzscheetzsch (Hrsg.), *Sprechende Hoffnung – Werdende Kirche*, Ostfildern 2001, 24.

Cerkve, zlasti njihova neposrednost, so zanjo priložnost za dejansko notranjo prenavo in za preverjanje, ali včasih ne oznanja preveč »preko glav« in s premalo občutka za solidarnost z najbolj preizkušanimi. Mnemjski pluralizem bo Cerkev prisilil, da se v tem smislu prilagodi razmeram, da se še bolj približa današnji kulturi in spregovori z razumljivo in sprejemljivo govorico. Cerkev ne sme delovati tako, kot da hoče vse okrog sebe le poučevati, ampak predvsem vsem odkrivati že obstoječo Božjo navzočnost v njih samih. Ljudi želi usposobiti, da bi znali brati Božja znamenja in slišati njihovo tiho govorico ter na Božji nagovor tudi odgovarjati. Ljudem je treba predvsem dopovedovati, da je nad njimi nebo odprto. Bolj na široko jim ga lahko odprejo kraji duhovnosti, duhovna gibanja in duhovni ljudje. To pa kliče po primerno oblikovanih duhovnikih in laikih.<sup>32</sup>

### Kooperativna pastorala

Ob prizadevanju za izboljšanje župnijske pastorale bo Cerkev nenehno iskala tudi druga pota do človeka, npr. prek kategorialne, poklicne in druge pastorale ter vse to po principu mrežne povezave povezovala v enovito dušnopastirsko prizadevanje.<sup>33</sup>

Če kje, potem je ravno mesto tisti kraj, kjer mora priti do močnega povezovanja pastoralnih iniciativ in dejavnosti. Vsako vrtičkarstvo in zapiranje v župnijske ali redovniške meje ali celo zgolj znotraj posameznega duhovnega gibanja in gibanj v celoti v odnosu do škofijske pastorale, kakor tudi v posameznih zvezah, društvih in kar je temu podobnega, se izkaže ob dejanskih dušnopastirskih potrebah v mestnih razsežnostih ne le smešno in nebogljeno, ampak tudi kot grešno, sebično in s tem pohujljivo.

Kooperativnost mora obstajati najprej znotraj posameznega zgoraj navedenega subjekta. To pomeni, da npr. v župniji župnik sam ne bo deloval brez izrazite naravnosti v iskanje, aktiviranje in upoštevanje najrazličnejših sodelavcev, ki mu bodo pri delu enakovredno pomagali. Zato je neobhodno potrebno usposobiti take kolegialne strukture, ki bodo omogočale ne le sodelovanje, ampak tudi določeno soodločanje. Prav razvejana mreža sodelujočih bo omogočila »kontekstualno pastoralo«, se pravi tisto, ki nad vse resno jemlje okolje, v katerem deluje. Mestna pastorala ne more biti drugačna, kot da je »diakonij-

<sup>32</sup> Prim. P. M. Zulehner, n. d., 95. Obširneje o vsem tem v: I. Baumgartner, C. Friesl, A. Máté-Tóth, *Den Himmel offen halten*, Ein Plädoyer für Kirchenentwicklung in Europa, Innsbruck 2000.

<sup>33</sup> Prim. F. P. Tebt-van Elst, *Gemeinden werden sich verändern*, Mobilität als pastorale Herausforderung, Würzburg 2001, 74 sl.



ska pastoralna«, se pravi naravnana na človeka z vsemi njegovimi potrebami in pričakovanji. Danes nedvomno primanjkuje že zgoraj omenjene »misijske pastore«, ki se ne zapira v meje dosedanjega in doseženega, ampak stremi k uresničenju tega, kar sta rekla že apostol Peter in Janez: »Ne moreva, da ne bi govorila o tem, kar sva vide-la in slišala« (Apd 4,20). Pri tem je vsekakor treba upoštevati »mista-goško pot«, ki zahteva postopnost glede na človekovo sprejemljivost, sposobnost oz. »že prehojeno« pot.

Če smo že na začetku rekli, da je mesto kakor eno telo, ki ima svojo »dušo«, potem je od današnjih kristjanov odvisno, koliko bo ta »duša« danes in v prihodnje krščanska.

Na videz ta naloga presega sedanje pastoralne zmožnosti. To je res samo toliko, kolikor so personalni, materialni in drugi potenciali danes še vse preveč razpršeni in med seboj nepovezani. Mesto bo imelo eno (krščansko) »dušo«, če bo tudi pastoralna funkcionirala kot »eno, ven-dar razčlenjena skupno občestvo«. Osnovni »pastoralni okvir« so lahko le obstoječe župnije, ki se zavedajo ne le svojih teritorialnih, ampak predvsem svojih »možnost-nih« meja in zato z veseljem v svoje progra-me vključujejo tudi vse druge pastoralne aktivnosti »transžupnijskega« značaja. Nosilci teh aktivnosti pa bi se morali zavedati, da vse, kar oni »obdelujejo«, več ali manj (vsaj posredno) izhaja iz župnijskih obče-stein bi morali v tem smislu tudi vedno in povsod delovati. Zato pa mora biti vsaka kooperativna pastoralna najprej »komunikacijska pa-storalna« znotraj cerkvenega telesa, da bo lahko ona sama postala »ko-munikacijska pot« za posredovanje evangelija vsemu svetu.<sup>34</sup>

### **Povzetek: Peter Kvaternik, Pastoralna v mestu pred izzivi sodobnosti**

Danes živi že več kot polovica svetovnega prebivalstva v mestih, to pa prinaša s seboj mnoge probleme. Predvsem pa zahteva primeren pastoralni pristop. V Sloveniji nimamo prav velikih mest in zato ta problematika ni tako izrazita, kot kje drugod, vendar je vseeno ne gre prezreti. Tudi Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem se je vsaj bežno dotaknil tega vprašanja. Za mestno življenje veljajo nekatere značilnosti: anonimnost, individualnost, multikulturalnost, doživljajska družba.

Kršćanstvo se je najprej širilo po mestih, zato Sveto pismo poleg kritike mestnega življenja v stari in novi zavezi pokaže tudi mnogo pozitivnih vidikov takšnega življenja. Tudi v mestu ohranja župnija svoj pomen, čeprav ga mora živeti na drugačen način kot na podeželju, saj

<sup>34</sup> Prim. H. Jacob, *Kooperative Pastoral in der Stadt*, v *Diakonia* 32 (2001), 346-350.



se župnije ne ločijo med seboj toliko po teritoriju kot po svoji dejavnosti. Sodobno mestno župnijo mora zaznamovati zlasti misijonska naravnost, usmerjenost v močno osebno in občestveno duhovnost ter velika kooperativnost v župniji delujočih subjektov, ki prerašča v sodelovanje med župnijami, redovnimi skupnostmi in duhovnimi gibanji na celotnem mestnem področju.

*Ključne besede:* mestna pastorala, multikulturalnost, župnija, misijonsko poslanstvo, kooperativna pastorala.

**Summary: Peter Kvaternik, Urban Pastoral Facing Contemporary Challenges**

More than a half of world population lives in towns, which gives rise to numerous problems. And it certainly requires an appropriate pastoral approach. The towns in Slovenia are not very big and thus the problems in this connection are less pronounced than elsewhere, but they should not be overlooked. Also the Plenary council of the Church in Slovenia at least touched on the matter. There are several characteristics of urban life: anonymity, individuality, multiculturalism, experience society.

Christianity first spread in towns, therefore the Bible, in addition to criticising it, also shows many positive aspects of urban life. Also in the town the parish remains meaningful though it must live its meaning in another manner than in the country, the parishes are not primarily distinguished by their territories, but by their activities. A contemporary city parish must be characterized by a missionary orientation and a great cooperativity of the subjects active in the parish, which continues into a collaboration among parishes, religious communities and spiritual movements in the whole area of the city.

*Key words:* urban pastoral, multiculturalism, parish, missionary orientation, cooperative pastoral.

Mateja Tomišek

## Leopold Lenard (1876 –1962), katoliški teolog, filozof, novinar in kulturni delavec

### 1. Življenje in delo

Leopold Lenard se je rodil 2. novembra 1876 v Svibnem pri Radečah.<sup>1</sup> Osnovno šolo je obiskoval in končal v Radečah, gimnazijo pa kot gojenec dijaškega zavoda Alojzijevišče v Ljubljani.<sup>2</sup> Vstopil je v bogoslovje in se po posvetitvi v duhovniški stan leta 1902 vpisal še na študij teologije v Innsbrucku. Po naročilu škofa Jegliča je v letih 1903 do 1904 v Lvovu študiral filozofijo. Študij je nadaljeval in ga zaključil na Dunaju, kjer je leta 1908 doktoriral iz teologije, leta 1916 pa iz filozofije z dizertacijo o panslavizmu.<sup>3</sup> Habilitacije na Poljskem ni mogel opraviti, ker mu je to preprečil poljski teolog in filozof, sicer tudi privrženec slovanskega sodelovanja, dr. Marian Zdziechowski, urednik lista *Swiat Slowianski* in eden ustanoviteljev Slovanskega kluba v Krakovu. Lenardovo razpravo je označil kot »nezrelo in neinteligentno« in jo zato tudi zavrnil.<sup>4</sup> Od l. 1906 do 1907 je kot katoliški izobraženec deloval v kakovski in varšavski škofiji.

<sup>1</sup> Prim. I. Gantar Godina, *Dr. Leopold Lenard*, v: Zgodovinski časopis (ZČ) 46, 1992, 3, 395; prim. A. Pirjevec, *Slovenski biografski leksikon*, Zadruga gospodarska banka, Ljubljana 1925-1932, 634. V nekrologu, ki ga je 28. januarja 1962 ob Lenardovi smrti za Delo napisal Ivan Kreft so podatki glede letnice rojstva drugačni – po njegovih podatkih bi se naj Lenard rodil leta 1879. Enak podatek zasledimo tudi v Lenardovi zapuščini, ohranjeni v NUK-u: Fascikel III, 27/68, *Zapuščina: Biografsko gradivo*. Avtor Lenardovega življenjepisa je sicer neznan, vendar pa lahko sklepamo, da ga je napisala njegova žena Radmila Lenard, ki je Rokopisnemu oddelku NUK-a zapustila Lenardovo literarno zapuščino, spise, številna ohranjena pisma idr.

<sup>2</sup> Podatke glede Lenardovega osnovnega šolanja ni bilo nikjer zaslediti, vendar pa lahko sklepamo po podatkih iz Celjskega arhiva, ki govorijo o tem, da so otroci iz Svibnega obiskovali osnovno šolo v Radečah. Da je bil gojenec ljubljanskega Alojzijevišča pa lahko sklepamo po tem, da je v glasilu Domače vaje leta 1893-1894 objavljal svoje pesmi.

<sup>3</sup> Prim. I. Gantar Godina, n.d., 395; prim. A. Pirjevec, *Slovenski biografski leksikon*, Zadruga gospodarska banka, Ljubljana 1925-1932, 634.

<sup>4</sup> Prim. I. Gantar Godina, n.d., 395; prim. V. Mole, *Iz knjige spominov*, Ljubljana 1970, 65.

S pisateljevanjem je začel že kot gojenec *Alojzijevišča*, kjer je pod psevdonimom Slavko objavljaj svoje pesmi v rokopisnem listu *Domače vaje*.<sup>5</sup> Od leta 1902 pa je nadaljeval kot novinar in kot dopisnik *Slovenca*, predvsem s prispevki o kulturnem in verskem življenju na Poljskem. Od leta 1903, predvsem po vrnitvi v Ljubljano (1908), pa je največ objavjal v *Domu in svetu*, in sicer kulturne in literarnozgodovinske članke, v *Času* pa kulturnopolitične in teološke članke. Hkrati je proučeval možnosti uresničevanja vseslovenske ideje, medсловanskega sodelovanja in rusko politiko do Poljakov.<sup>6</sup>

S teološko-filozofskimi, kulturnimi, kulturno-političnimi, zgodovinskimi, literarnimi, literarnozgodovinskimi in literarnokritičnimi prispevki pa je zalagal tudi druge slovenske in tuje oz. jugoslovanske časopise; *Slovenski narod*, *Slovenskega gospodarja*, *Našo moč*, *Glas naroda*, *Domoljuba*, *Duhovnega pastirja*, *Mir*, *Samoupravo*, *Stražo*, *Voljo*, *Jugoslovana*, *Društveno obnovo*, *Novi život*, *Narodno odbrano*, *Politiko*, *Jutranje novosti* idr.<sup>7</sup> V letih 1905 in 1906 je bil tudi urednik leposlovnega dela protialkoholnega mesečnika *Piščalka za abstinentne, pivce in pijance*, ki je izhajal v Celju. Tu je na ovitkih priobčeval »paberke na polju staroruskega slovstva in zgodovine«, iz ruščine pa je prevedel tudi 12 snopičev izbranih Lermontovih liričnih pesmi, ki jih je dodal v prilogi.<sup>8</sup>

Protialkoholne članke pa je objavljaj tudi v protialkoholnem glasilu *Zlata doba* in v glasilu katoliško-narodnega dijaštva *Zora*.

Lenard se je v svoji vsestranski nadarjenosti in neverjetni želji po pridobivanju novega znanja in izkušenj želel preizkusiti tudi kot znanstvenik in pisatelj. Že leta 1906 je v Celju samostojno izdal brošuro, v kateri je objavil del svoje kasnejše dizertacije o panslavizmu, z naslovom *Der Panslavismus. Eine national-politische Betrachtung (Panslavizem. Nacionalno-politična obravnava)*. Leta 1907 je v Ljubljani izdal *Die Winer »Tripel-Allianz« u. die Lemberger »Staats-u. Hauptaktion« (Dunajski »trojni alibi« in Lvov »državna in glavna akcija«)*. Leta 1909 je kot samouk v Ljubljani izdal *Slovensko-nemško slovnico za samouke* in kasneje na Poljskem v Varšavi še *Rozwój historyczny gramatyki*

<sup>5</sup> Prim. L. Lenard (Slavko), *Ljubezen in življenje*, v: *Domače vaje*, 24/1893-1894 izdajal svoje pesmi.

<sup>6</sup> Prim. I. Gantar Godina, *Dr. Leopold Lenard*, v: *Zgodovinski časopis (ZČ)* 46, 1992, 3, 395; prim. A. Pirjevec, *Slovenski biografski leksikon*, Zadrúžna gospodarska banka, Ljubljana 1925-1932, 634.

<sup>7</sup> Prim. *Bibliografija, rasprava, članaka i književnih radova*, Zagreb 1956-1960; prim. NUK v Ljubljani, *Slovenska bibliografija CD-ROM*, podatki prevzeti iz COBIB. Po teh podatkih je razvidno, da je napisal cca. 315 člankov.

<sup>8</sup> Prim. I. Gantar Godina, *Dr. Leopold Lenard*, v: *Zgodovinski časopis (ZČ)* 46, 1992, 3, 395; prim. A. Pirjevec, *Slovenski biografski leksikon*, Zadrúžna gospodarska banka, Ljubljana 1925-1932, 634.

*słoweńskiej (Razvoj slovenske historične slovnice).*<sup>9</sup> Društvo prijateljev poljskega naroda mu je v Ljubljani založilo delo *Krvavi list iz zgodovine ruskega sistema. Pregarjanje katoličanov na Ruskem*; natančen nastanek brošure ni znan.<sup>10</sup>

Leta 1912 je iz poljščine prevedel Sienkiewiczov roman *Skozi puštinje in puščavo*, za katerega je menil, da je to »brez dvoma ena najboljših povesti izmed tistih, ki imajo namen, buditi v mladini viteškega in vojaškega duha ter jo vzgajati za nacionalistični program.«<sup>11</sup>

Leta 1913 je pri Narodni tiskarni v Gorici izdal svojevrsten, v poetičnem slogu in porogljivem tonu napisan, literarni spis *Ljubljanski dirindaj. Dramatične sličice iz glavnega in stolnega mesta Slovenije*.<sup>12</sup>

Po nekaterih podatkih naj bi Lenard nekaj časa vodil tudi Mohorjevo družbo v Celovcu.<sup>13</sup>

Leta 1914 je postal kaplan v Borovnici in od leta 1915 do 1918 je služboval kot duhovnik na Slapu pri Vipavi. Po končani prvi svetovni vojni se je v Mariboru zaposlil kot novinar in izdal dve knjigi, *Slovenska žena v dobi narodnega preporoda* in *Jugoslovanski Piemont*, s katerim je Slovincem skušal predstaviti in približati Srbijo, njeno kulturo in zgodovino. Knjiga je doživela več ponatisov.<sup>14</sup>

V Mariboru je bil tudi sicer zelo aktiven, saj je vodil Jugoslovansko matico, društvo slovenskih beguncev iz Italije in Koroške. Leta 1921 je

<sup>9</sup> Prim. I. Gantar *Godina*, n.d., 395; prim. A. Pirjevec, n.d., 634.

<sup>10</sup> Natančen nastanek brošure ni znan, ker je natisnjena brez letnice. Vendar pa A. Pirjevec v *Slovenskem biografskem leksikonu* navaja, da je bila izdana leta 1912. Enak podatek zasledimo tudi v življenjepisju Leopolda Lenarda, ki se nahaja v njegovi zapuščini na Rokopisnem oddelku NUK-a, katerega avtor ni znan.

<sup>11</sup> L. Lenard, *Henryk Sienkiewicz*, v: *Dom in svet*, 30/1917, č. 69. Leta 1931 je v Ljubljani in Mariboru izšel še en prevod tega romana, ki pa ga je prevedel skupaj z Ivanom Voukom.

<sup>12</sup> Po podatkih iz Kreftovega nekrologa, ki ga je napisal ob Lenardovi smrti in življenjepisa, ki ga najdemo v njegovi zapuščini, naj bi bilo to delo protiklerikalna brošura, vendar pa iz same vsebine spisa, tega izrecno ne moremo trditi. Spis je bolj Lenardovo trenutno občutje tedanjih življenjskih razmer in je parodija na vsesplošne človeške slabosti, ki se kažejo v posameznih nazorskih držah ljudi, povezanih s poplitvenim malomeščanskim mišljenjem ter s takšnimi ali drugačnimi narodnostnimi, političnimi, verskimi, kulturno-umetniškimi in drugimi preračunljivimi človeškimi strastmi, nagnjenimi predvsem v uživaštvo in ugodje vseh vrst. To pa je seveda hkrati povezano tudi z opravičevanjem samih sebe pred življenjem povezanim predvsem z zdravo pametjo, čistim srcem in delavnostjo, ki bi narodu prinesla resnično dobre sadove.

<sup>13</sup> V nekrologu, ki ga je ob Lenardovi smrti napisal Ivan Krefc, je zapisano, da je Lenard nekaj časa vodil MD v Celovcu in od leta 1917-1918 sodeloval pri časniku *Jugoslovan*. Enake podatke najdemo tudi v življenjepisju L. Lenarda, shranjenega na Rokopisnem oddelku NUK-a, vendar pa točnih podatkov ni nikjer zaslediti.

<sup>14</sup> Prim. A. Pirjevec, *Slovenski biografski leksikon*, Zadružna gospodarska banka, Ljubljana 1925-1932, 634; prim. I. G. Godina, *Dr. Leopold Lenard*, v: *Zgodovinski časopis (ZČ)* 46, 1992, 3, 395.

zapustil duhovniški poklic in se preselil v Beograd.<sup>15</sup> Kot dobrega poznavalca razmer med slovanskimi narodi ga je vlada zaposlila v ministrstvu za zunanje zadeve, kjer je skrbel za stike s slovanskimi državami.<sup>16</sup> Vendar pa je v pismu Vekoslavu Bučarju zapisal: »Od prve do druge vojne, torej celih dvajset let, sem bil po uradnem naslovu referent za tuje časopisje v predsedništvu vlade. Toda razmere so bile take, da vse moje delo ni bilo vredno niti počenega groša. Vendar mi je ubijalo čas in črpalo mojo delovno silo. Vedno sem si želel znebiti se tega neplodnega posla, da bi mogel končno dati nekaj od sebe.«<sup>17</sup>

Kljub temu da je deloval v Srbiji, je ohranil stike s Slovenijo, saj je pristal na uredništvo časopisa *Samooprava*, organa narodnoradikalne omladine, ki je izhajal od junija 1922 do marca 1923 v Gornji Radgoni.<sup>18</sup>

Leta 1921 je v Beogradu ustanovil društvo prijateljev Poljske. Ob vsem tem je v francoščini dopisoval v poljski list *Message Polonais* in v nemščini v *Baltische Presse*, ki je izhajal v Gdinji. V tesnih stikih je bil tudi s Češkoslovaško. Bil je dopisnik *Prager Presse* ter objavil v jugoslovanskem tisku številne članke o zgodovini in kulturi Češkoslovaške. V tridesetih letih je v Beogradu po zgledu Čeha Adolfa Černýa ustanovil Društvo prijateljev Lužičkih Srbov, katerega člani so po vsej Jugoslaviji prirejali predavanja o življenju, delu in razmerah tega slovanskega naroda. V okviru te dejavnosti je leta 1927 v Beogradu izdal *Stari Srbi i srpska praotadžbina*, leta 1931 pa monografijo z naslovom *Srpstvo u poeziji Lužičkih Srba*.<sup>19</sup>

V Beogradu je Lenard ostal do svoje upokojitve leta 1936. Istega leta se je preselil v Zagreb, kjer je vse do okupacije nadaljeval svoje novinarsko delo pri glasilu *Nova riječ*. Tu je izšla tudi njegova knjiga o novem volilnem zakonu, ki je bila prepovedana. Iz Zagreba se je povezal s slovenskim opozicijskim gibanjem, v katerem je imela Komunistična partija že takrat vodilno vlogo. To zvezo je vzdrževal v imenu levega krila Seljačke demokratske koalicije. Do leta 1941 pa je sodeloval tudi s politično skupino Slovensko kmečko delavsko gibanje.<sup>20</sup>

Lenard je zapisal, da je med vojno doživljal »čuda sveta, ki izgledajo kakor romantične pustolovščine«, <sup>21</sup> ki si jih nikdar ni želel. Nemški

<sup>15</sup> Po nekaterih podatkih naj bi zapustil duhovniški poklic zaradi nestrinjanja s katoliškim klerikalizmom, vendar pa točnih podatkov glede tega ni nikjer zaslediti.

<sup>16</sup> Prim. I. G. Godina, n.d., 395; prim. I. Kreft, *Dr. Leopold Lenard*, v: Delo, 1962, 27, 2.

<sup>17</sup> V. Bučar, *Samoizpoved dr. Leopolda Lenarda*, v: Meddobje, XIII, 1973, 1, 73.

<sup>18</sup> Prim. I. Kreft, *Dr. Leopold Lenard*, v: Delo, 1962, 27,2; prim. I. Gantar Godina, *Dr. Leopold Lenard*, v: Zgodovinski časopis (ZČ), 46, 1992, 3, 395.

<sup>19</sup> Prim. I. Kreft, n.d., 2; prim. I. Gantar Godina, n.d., 395.

<sup>20</sup> Prim. I. Kreft, n.d., 2; prim. I. Gantar Godina, n.d., 395; Fascikel III, *Zapuščina: Biografsko gradivo*, Rokopisni oddelek NUK-a.

<sup>21</sup> V. Bučar, *Samoizpoved Dr. Leopolda Lenarda*, v: Meddobje, XIII, 1973, 1, 73-74.

gestapo ga je bil obsodil na smrt s streljanjem, in sicer zaradi: prostoizdarstva, anglofilstva in Grafike. Iz rok gestapa ga je rešil njegov dobri prijatelj.<sup>22</sup>

Potem je pobegnil v Srbijo, kjer je, kakor sam pravi, »preživljal, kar bi si mogla izmisliti samo najbujnejša fantazija«, in nadaljuje: »Večkrat sem se znašel na robu prepada, a vendar sem ostal živ. Preživel sem kosmate četnike in obrite partizane, poslušal sem, kako mladi Ljotičevi dobrovoljci prepevajo junaške pesmi in pri tem samo gledajo, kako bi kdo zbežal. Videl sem stare Nedičeve žandarje, ki so bili popolnoma ravnodušni za vse, in doživel sem praktično postopanje nemške kaznene ekspedicije. Od vsega tega sem zbežal nazaj v Beograd in tiho čakal osvobojenja.«<sup>23</sup>

Po osvoboditvi je Lenard želel najti sebi primerno mesto, kjer bi mogel v novih razmerah delati nekaj, kar bi bilo koristno oz. kjer bi imel čas izkoristiti, obdelati in objaviti različno gradivo, ki se je nakoščilo pri njem, in po možnosti do konca izčrpati svoje življenjske sile. Vendar pa mu tudi nova komunistična oblast ni bila naklonjena. Zaposlitev, ki mu jo je v Beogradu ponudil minister Sava Kosanović, je bila zanj, kot je zapisal, za takratne razmere ponižujoča. Prevajal je iz poljskih in čeških časopisov. To je trajalo samo mesec dni. Naenkrat je bil odpuščen, češ da je popolnoma nesposoben za vsako delo. Od tega časa dalje je Lenard ostal brez zaposlitve, kar ga je zelo potrlo, saj je ostal povsem osamljen. O tem pričajo tudi njegove besede v pismu V. Bučarju, kjer pravi, da si nikoli ni mislil, da bo moral igrati vlogo gobavega človeka, ki mora živeti oddaljen od družbe oz. se mu iz usmiljenja daje možnost za materialno življenje, osvobojeno vsake skrbi in bede.<sup>24</sup>

Umrl je 26. januarja 1962 v Beogradu v veliki osamljenosti, družbo mu je kot največja življenjska opora delala le njegova žena Radmila, ki ga je kot izobraženca tudi najbolj razumela. Vso Lenardovo zapuščino je kljub njegovim besedam, ki jih izraža v pismu Bučarju, naj po njegovi smrti nič ne ostane od njega, prepustila ljubljanski NUK.<sup>25</sup>

Lenardov poglobljeni interes in tema, s katero se je ukvarjal vse svoje življenje in tema, s katero je tudi doktoriral, je bila slovanska ideja in

<sup>22</sup> Prim. V. Bučar, n.d., 73; prim. I. Gantar Godina, n.d., 396. Ivan Kreft pa je v nekrologu ob Lenardovi smrti zapisal, da je dal v zagrebški tiskarni Grafika tiskati letake in spis Slovenskega kmečko-delavskega gibanja *Olimpiada nasilja traja dalje*. Po njegovih podatkih bi naj bili ti letaki do zadnjega zaplenjeni, če jih ne bi on sam pretihotapil iz tiskarne. S strani gestapa naj bi bil obsojen predvsem zaradi tega.

<sup>23</sup> V. Bučar, *Samoizpoved Dr. Leopolda Lenarda*, v: Meddobje, XIII, 1973, 1, 73-74.

<sup>24</sup> Prim. V. Bučar, n.d., 74.

<sup>25</sup> Prim. V. Bučar, n.d., 77; prim. I. Gantar Godina, *Dr. Leopold Lenard*, v: Zgodovinski časopis (ZČ) 46, 1992, 3, 396.



medslovansko sodelovanje s posebnim poudarkom na veliki želji po čim tesnejših stikih s Poljaki. Zato so bili tudi njegovi prispevki v slovenskih časnikih posvečeni večinoma temu vprašanju.

## 2. Panslavizem

V delu *Der Panslavismus. Eine national-politische Betrachtung (Panslavizem. Nacionalno-politična obravnava)* podrobno razčlenjuje problem slovanske vzajemnosti, vprašanje ideje panslavizma kot pristajanja na Rusijo kot vodilno slovansko državo in problem povezovanja avstrijskih Slovanov z Rusijo. Skuša dokazati, da je izraz »slovanska vzajemnost« le prazna fraza brez vsebine, skovana na Češkem in dokazovana predvsem na banketih oz. uradnih slavnostnih pogostitvah. Polemizira s trditvami, da delovanje za »slovansko vzajemnost«<sup>26</sup> ne bi moglo postati politično gibanje, ker naj bi se Slovani kot patrioti zavedali, da bi bilo to za državo prenevarno. Po predvidevanjih glavnih slovanskih voditeljev naj bi se slovanski narodi razvijali samostojno in neodvisno, zato naj bi tudi v kulturi upoštevali samo slovansko vzajemnost in nič drugega. Lenard meni, da je takšno pojmovanje vzajemnosti napačno, ker je vzajemnost mišljena samo kot vzajemnost, ki bi jo na slepo kot tako najbrž moral razumeti vsak dober Slovan. Problem vidi predvsem v nezmožnosti razlikovanja med ruskim narodom in uradno rusko politiko. Zato meni, da tudi Čehi niso upoštevali ali niti videli dilem, ki so določale možnosti vzpostavitve neke realne slovanske vzajemnosti. Realne dileme pa so bile sodelovanje Rusov in Poljakov, ki se je tedaj izkazalo kot nemogoče, voditi slovansko politiko proti Poljakom je bilo tudi nemogoče; prav tako pa tudi delovati proti Rusiji in v korist Poljakov. Zato kot poseben problem izpostavi Poljake in ruski odnos do poljskega narodnega vprašanja ter rusko-poljsko spravo. Skozi ta problem presoja tudi novoslovansko idejo. Glavno oviro rusko-poljski spravi vidi v ruski notranji politični ureditvi. Prvo možnost rusko-poljske sprave vidi v ruskem priznanju najširše poljske avtonomije, saj bi s tem pridobili oboji: Poljaki avtonomijo, Rusi pa mir navznoter in varnost navzven. Vsega tega pa seveda ne bi bilo mogoče rešiti z brezvsebinsko frazo slovanske vzajemnosti. Rešitev tega vprašanja bi torej po njegovem bila mogoča samo tako, da bi začeli razločevati uradno rusko politiko od ruskega naroda, kajti samo na ta način bi lahko vzajemnost dobila neko vsebino in panslavizem neko oprijemljivo obliko.

Lenardov odpor in skepsa do Rusije, do njene notranje in zunanje politike sta bila torej glavni motiv za zavračanje novoslovanske ideje.

<sup>26</sup> Slovanska vzajemnost pomeni medsebojno povezanost, pomoč in medsebojno podporo v skupnosti slovanskih narodov.



Gibanje je označil kot epigonstvo starega panslavizma, ki da je že imel vse to, kar so načrtovali v Pragi, v svojem programu. Zato se je zavzemal za drugačen, od ruskega vpliva neodvisen panslavizem, saj je vse-skozi poudarjal, da slovanskega vprašanja ni mogoče istovetiti z ruskim in da je slovanska prihodnost mogoča tudi brez bodočnosti Rusije in mogoča celo proti tedanji Rusiji.<sup>27</sup>

Največ državotvornosti in najvišjo raven kulturnega razvoja pripisuje Lenard Poljakom, medtem ko Slovence obravnava kot del slovanske družine, ki se mora popolnoma nasloniti na Avstrijo oz. dinastijo, ta pa naj bi poskrbela, da nemški element ne bi prevladal nad slovanskim.<sup>28</sup>

Tudi delo *Krvavi list iz zgodovine ruskega sistema* je Lenardu povod za osvetljevanje ruskega carizma do Poljakov. Zato predstavi svoje kritične poglede na rusko politiko in opiše načrt nove »holmske gubernije«,<sup>29</sup> ki se je tedaj obravnaval v ruskem državnem zboru oz. obravnava spor, ki je nastal glede dežel Podlasje in Holm. Kritizira trditve ruske vlade, ki se sklicuje na zgodovinsko pravico, da so prebivalci teh krajev ruske narodnosti in vere in da je to starodavna ruska zemlja, ki je že v najstarejših časih tvorila del ruske države. Prav tako kritizira tudi ugovore Poljakov, ki skušajo dokazati, da deželi nikdar nista bili, oziroma da sta bili le malo časa pod ruskimi knezi, ker sta spadali k poljski državi. Lenard trdi, da je prepir neumesten, ker v razreševanju tega vprašanja ne odločajo zgodovinske pravice, ampak živa pravica ljudstva samega – kaj se ljudstvo kot tako čuti oz. kaj hoče biti. Po Lenardu je obravnavana zadeva pomembna in zanimiva iz naslednjih vidikov; s katoliškega, slovanskega in splošnočloveškega. Torej je pomembna tudi za Slovence, ker v jasni luči osvetljuje ruski državni sistem. Z zgodovinskimi dejstvi in konkretnimi primeri žrtev Lenard podkrepi svoje trditve in opiše tudi, kako je ruska oblast okrutno preganjala katoličane, ki so se junaško borili za svojo vero in zaradi svojega prepričanja mnogokrat umrli tudi mučeniške smrti.<sup>30</sup>

### 3. Katoliška Cerkev in pravoslavje

Tema, ki jo obravnava v prejšnjih delih, se navezuje tudi na problematiziranje zedinjenja vzhodne in zahodne Cerkve, ki ga je obrav-

<sup>27</sup> Prim. L. Lenard, *Der Panslavismus*, 1906, 36-38; prim. I. Gantar Godina, *Dr. Leopold Lenard*, v: *Zgodovinski časopis (ZČ)*, 46, 1992, 3, 396; prim. L. Lenard, *Nekaj slovanskih vprašanj (Rusko-poljska sprava)*, v: *Čas*, 1909, 85.

<sup>28</sup> Prim. L. Lenard, *Der Panslavismus*, n.d., 1906, 36-38; prim. I. Gantar Godina, *Dr. Leopold Lenard*, v: *Zgodovinski časopis (ZČ)* 46, 1992, 3, 396.

<sup>29</sup> Gubernija je v carski Rusiji predstavljala višjo upravno enoto.

<sup>30</sup> Prim. L. Lenard, *Krvavi list iz zgodovine ruskega sistema*, Društvo prijateljev poljskega naroda, Ljubljana, 1-68; prim. I. Gantar Godina, n.d., 395.

naval v raznih člankih. Njegova obravnava zadeva vprašanje, ki je bilo staro že 900 let in za katerega se je zavzemala predvsem katoliška Cerkev. Krivdo za to, da se zedinjenje še ni uresničilo, pripisuje pravoslavni Cerkvi, kajti pri pravoslavnih so to potrebo čutili le redki, genialni in daljnovidni posamezniki, ki so jih rojaki zavrnil. Toda v Rusiji katoliška Cerkev ni nazadovala samo zaradi tega, marveč med drugim tudi zato, obžaluje Lenard, ker tudi iz Rima niso dobili prave podpore. Čeprav vprašanje zedinjenja cerkva obravnava kot prvovrstno in izključno politično vprašanje, ki v veliki meri ovira tesnejše sodelovanje Slovanov z Rusijo, pa to za sodelovanje samo ni pglavitno in odločilno. Še več, odklanja ga, ker meni, da se tako globoka nasprotja ne dajo poravnati z diplomatskimi potezami in političnimi koraki.<sup>31</sup> Po Lenardovem mnenju je to globoko vprašanje, ki ga ne smemo obravnavati prelahko, zato pravi: »Naivno je, ako se včasih sliši, da smo si bratje, loči nas samo nekaj dogem. To ni resnično, loči nas jako mnogo, loči nas dogma, politika, zgodovina, življenje, kultura; pravoslavne loči cela skupina pojavov, katere moramo zaznamovati s skupnim imenom 'bizantizem'. Mi bomo ločeni, tudi, ako bi se dogmatično zedinili. Vsaka 'unija' je bila ponesrečen poizkus, ustvarila jo je politika in se je držala le, dokler jo je držala politika. Nikar se ne goljufajmo s frazo, da so pravoslavni tako privezani na svoje obrede, da bi bili pripravljene se zediniti, ako bi imeli le zagotovilo, da se jim puste obredi in samostojnost cerkva. Pravoslavnega, ki bi hotel postati katoličan, ne bo unija nič bolj mikala kakor latinizem. unija je samo sredstvo, da se pritegnejo po svojih višjih pastirjih množice h katoličanstvu, ne da bi zato vedele. kdor pa prestopi sam iz prepričanja, mu je, ravnoliko lahko prestopiti k latinizmu kakor v unijo.«<sup>32</sup>

Zedinjene cerkva stoji za Lenarda na preveč trhljeh tleh, zato meni, da je vsekakor bolje govoriti o tem, kako bi se vzhodni Slovani navdihnil z zahodno kulturo, ki bi določila tudi versko obliko, kajti pravoslavje izvira iz absolutizma in je z njim v tesni zvezi, despotizem in kultura pa se izključujeta.

Vsa ta nepremostljiva nasprotja med zahodno in vzhodno cerkvijo so Lenardu narekovala načrtovanje rešitve katoliške cerkve v Rusiji. Predlagal je ustanavljanje verskih družb na ogroženih področjih, z oživitvijo stare častitljive Ciril-Methodove družbe. Zbrana sredstva bi tako lahko uporabili za pomoč katoličanom, zlasti v Litvi, na Beloruskem in v Ukrajini, ki bi želeli postaviti cerkve ali kapelice. Ustanovili bi lahko

<sup>31</sup> Prim. L. Lenard, *Nekaj slovanskih vprašanj (Zedinjenje cerkva)*, v: Čas, 1909, 136-138; prim. I. Gantar Godina, *Dr. Leopold Lenard*, v: Zgodovinski časopis (ZČ), 46, 1992, 3, 398.

<sup>32</sup> L. Lenard, n.d., 138.

tudi katehetsko šolo. V taki pomoči Lenard vidi eno od oblik praktičnega panslavizma.<sup>33</sup>

Lenard pa se je vključil tudi v razprave glede vloge katoliške Cerkve na Slovenskem, kjer opozori na velik razkol med inteligenco na eni strani ter med ljudstvom in duhovščino na drugi strani. Pri reševanju tega problema povzema besede nadškofa Teodorovicza, prof. Zdiechowskega in poljskega pisatelja H. Sienkiewiczza. Duhovščina se po njegovem mnenju ne sme zapreti v zakristijo, ampak mora iti med ljudstvo, delati tudi na socialnem področju in ne zgolj v okviru uradne cerkvene organizacije znotraj dekanij. Ljudska organizacija se torej ne sme omejiti samo na versko in karitativno polje, ampak mora ostati na stališču krščanske pravičnosti. Potrebno je zdemokratizirati tudi katoliško idejo. Iz tega pa dalje sledi, da se mora duhovščina truditi za to, da za Cerkev pridobi inteligenco. Vzrok za globok prepad med duhovščino in inteligenco vidi predvsem v klerikalizmu, ki ga označi kot enačenje koristi Cerkve s koristjo klera. Duhovnik pa se po njegovem mnenju ne sme čutiti samo kot uradnika velike, po vsem svetu razširjene organizacije, ampak tudi kot del naroda in družbe, sredi katere živi. Perspektive Cerkve vidi zato tudi v velikem socialnem boju.<sup>34</sup>

#### 4. Univerza in izobrazba Slovencev

Lenard se je v času bivanja v Ljubljani vključil še v razpravo glede obiskovanja slovanskih univerz. Menil je, da je slovenski narod pod popolnim vplivom nemške kulture, kar pomeni, da vsi dosežki svetovne znanosti in umetnosti prihajajo k nam samo preko Nemcev. Po njegovih besedah je to potrebno spremeniti in priti izpod vpliva nemške kulture. Torej je potrebno vzgojiti tudi dovolj od nemškega vpliva neodvisne inteligence. Vendar pa se zaveda, da je pot do takšne spremembe zelo težka, in sicer zaradi okoliščin, v katerih živijo mladi. Ti v težkem boju velikokrat izčrpajo večino življenjskih in ustvarjalnih sil, ki bi jih potrebovali za nadaljnji boj proti vplivom, ki so za slovenski narod slabi.

Kljub težkim razmeram, v katerih se nahaja slovenska inteligenca, pa ji očita troje: da je premalo delavna in premalo narodna. Zato predlaga ustanovitev društva, katerega namen bi bil: 1. iskati in pripravljati dečke za srednje šole, gimnazije, realke, pripravnice, gospodarske in obrtne šole; 2. dijakom po meri svojih sredstev gmotno pomagati za čas študija; 3. skrbeti za dobra stanovanja, zabavo, izlete itd.; 4. pomagati

<sup>33</sup> Prim. L. Lenard, n.d., 138-139. Vprašanje o zedinjenju cerkva obravnava Lenard tudi v drugih podobnih člankih.

<sup>34</sup> Prim. L. Lenard, *Današnje naloge katoliške cerkve*, v: Čas, 1907, 27-28.

jim z nasveti in z dejansko pomočjo pri izbiri stanu in ob vstopu v razne učne zavode.<sup>35</sup>

Ker se je Lenardu zdelo, da bo tudi bodoča slovenska univerza po svojem duhu ena manjših nemških univerz, je kot eno slabših možnosti za uravnoteženje izobrazbe videl med Slovenci sicer popularno Prago. Med Slovenci in Čehi je sicer našel nekaj skupnih točk, ki bi obiskovanje praške univerze lahko opravičevale. To so fraza o slovanski vzajemnosti, odpor do nemštva ter simpatije do Rusije. Sicer pa je Pragi odrekal vsakršno slovanskost, ker da razen slovanskega govora in napisov nima nobenega pravega slovanskega značaja. Zato je na slovenske dijake apeliral, naj raje obiskujejo poljske univerze. V enem izmed svojih člankov vidi kot boljšo možnost in priložnost Krakov, ki zanj predstavlja čisto slovansko mesto, saj nemška kultura na eni strani nima veliko vpliva, na drugi strani pa se tu čutijo globoki in stari vplivi drugih svetovnih kultur, kot sta francoska, angleška idr. Poleg tega pa je tu še bližnji ruski in rusinski vpliv. Vpliv slovanskega poljskega izročila bi tako po njegovem mnenju dobro deloval na razvoj duha in mišljenje slovenskih dijakov, kajti omenjeno izročilo sega v bajeslovne, prazgodovinske čase in zajema stoletja velike slovanske politične sile in slave. Krakov je za Lenarda tudi središče politične misli. In tudi teorije političnega, verskega in gospodarskega konservativizma, profsorskega liberalizma, socializma in nacionalizma so po njegovem mnenju v Krakovu razvite z vso jasnostjo in doslednostjo. To pa je dober razlog za slovensko politično vzgojo, sicer ne toliko v besedah kot v programih. Za slovensko mladino pa je primeren tudi s tega vidika, ker je to mesto znanosti in umetnosti, z lepim vseučiliščem, živahno delujočo akademijo znanosti, privatno šolo z vseučiliškim značajem za ženske in celo vrsto raznih srednjih šol za moške in ženske ter znanstvenih in umetniških društev. Vpliv krakovskega vseučilišča na slovenske politične in narodne razmere bi bil zato lahko velik in dober.<sup>36</sup>

Lenard je z velikim razumevanjem spremljal tudi boj Poljakov proti Rusiji. Ta naj bi koristil celotnemu slovanstvu, saj bi na ta način tudi v Rusiji uvedli pravne razmere in s tem strli nemški vpliv, zlasti v Prusiji. Prav tako je s simpatijami spremljal delovanje poljskih poslancev v državnem zboru, ki so s svojim delovanjem pomagali streti nemški centralizem. Zato si je odpor Slovencev do Poljakov razlagal predvsem s tem, da Slovenci premalo poznajo in razumejo poljsko politiko in jo zato tudi prehitro obsojajo. Vse to so bili razlogi, ki so ga prepričali, da bi bilo obiskovanje poljskih univerz za Slovence zelo koristno zlasti s

<sup>35</sup> Prim. L. Lenard, *Naše gorje!*, v: Zora, 1907, XIII, 50-53.

<sup>36</sup> Prim. L. Lenard, n.d., 53-55; prim. L. Lenard, *Poljske visoke šole in Slovenci*, v: Zora, 1908, 9, 10, 107.

stališča političnega mišljenja in idejne vsebine. Na Poljskem bi se lahko slovenski študenti naučili družabne kulture, prav tako pa bi stare slovanske kulture dobro vplivale na duha naše mladine. Najpomembnejši razlog za vse to pa je bilo pri Lenardu vprašanje vere in protiliberalizma. Menil je, da bi zveze s poljsko mladino bile dobre tudi za širjenje idealizma. Lenard je imel Poljake za entuziastičen narod, in dobro bi bilo, da bi jih včasih posnemali tudi Slovenci. Na drugi strani pa bi lahko Slovenci pripomogli k temu, da bi včasih tudi Poljaki bolj realno gledali na življenje.<sup>37</sup>

## 5. Slovenski jezik in slovstvo

Lenard se ni zanimal in ukvarjal le s trenutnimi političnimi in družbenimi vprašanji.<sup>38</sup> Del svojega časa in moči je posvetil tudi razpravam o slovenskem jeziku in slovenski slovnici. V svoji razpravi *Rozwój historyczny gramatyki słoweńskiej (Razvoj slovenske historične slovnice)*, ki jo omenja Godina, in je izšla 1916, je predstavil bogato bibliografsko, faktografsko in jezikovno gradivo. V razpravi je navedel mnoge podrobnosti o ustvarjalcih, njihovih delih, o razmerah, v katerih so nastajala, in vse to postavil v kontekst kulturnih in zgodovinskih dogodkov obdobja.<sup>39</sup>

Napisal pa je tudi veliko literarnozgodovinskih in literarnokritičnih prispevkov, kjer se ukvarja predvsem z biografijo velikih svetovnih literarnih duhov in kritiko njihovih del. Vzporedno pa obravnava tudi naše slovanske literate in s kritiko novo izdanih domačih knjižnih del.

V kontekstu tega je zanimiva tudi njegova filozofija romana, v kateri zagovarja stališče, da med različnimi panogami umetnosti ni nobene določene meje. Kraljestvo umetnosti je zanj samo eno, tako kakor je enotna tudi človeška duša. In kakor je beseda glavno sredstvo, s katerim človek izraža svoje misli in čustva, tako je za Lenarda roman najpolnejši in najbolj celosten način izražanja. Ker je v človeku od nekdaj prisotna potreba po tem, da izraža svoje misli in čustva, je od nekdaj na zemlji tudi roman, le da se v posameznih obdobjih in glede na

<sup>37</sup> Prim. L. Lenard, *Naše gorje!*, v: Zora, 1907, XIII, 53-55; prim. I. Gantar Godina, *Dr. Leopold Lenard*, v: Zgodovinski časopis (ZČ), 46, 1992, 3, 398.

<sup>38</sup> V *Slovenskem narodu* je v članku »Slovenci in narodno edinstvo« glade slovenskega narodnega in političnega vprašanja v povezavi s slovanstvom razpravljal tudi z dr. Gosarjem.

<sup>39</sup> I. Gantar Godina omenja Barbaro Oczkovo iz Krakowa, ki iz zelo informativne razprave trdi, da Lenard začetega dela zagotovo ni dokončal zaradi uničujoče kritike Franceta Kidriča, ki je izšla istega leta. Oczkova meni, da bi Lenardovo delo lahko bilo uporabno kot učbenik zgodovine slovenskega jezika, ki ga tedaj Poljaki niso imeli niti v poljudni obliki.

različne narode zelo razlikuje; skozi zgodovino pa se je s človekom oz. z njegovim mišljenjem in čustvovanjem spreminjal. Lenard razdeli roman na pet glavnih obdobij, ki jih presoja s filozofsko-teološkega stališča in preroško nakaže, da prihaja novo obdobje supernaturalizma, kjer bo odigrala pomembno vlogo vera v delovanje nadnaravne moči na naravo, življenje in dušo človeka, vera v zmago dobrega in poraz hudega, prepričanje, da ima človek dolžnosti in pravice ter prepričanje o blagodajnem vplivu krščanstva na zgodovino človeštva in njegove kulture. Z dobo duševnega preobrata naj bi se tako začela tudi za roman nova doba, ta pa naj bi imel, z ozirom na prejšnje, tudi čisto svoj značaj.<sup>40</sup>

Lenard je v *Domu in svetu* veliko pisal tudi o slovenski književnosti in je bil ob Evghenu Lampetu med najostrejšimi kritiki Ivana Cankarja.<sup>41</sup> Pisal pa je tudi ocene, kritike in razprave o delih drugih slovenskih književnikov: A. Medveda, A. Remca, F. K. Meška, F. S. Finžgarja, F. Milčinskega, I. Tominška, J. Vošnjaka, I. Preglja, E. Gangla, V. Levstika idr. Njegov pomembnejši prispevek pa je gotovo tudi prispevek o Fany Hausman, prvi slovenski pisateljici oz. pesnici. Lenard s tem prispevkom ovrednoti njen pomen v naši slovstveni zgodovini in tako pokaže tudi na odprtost za enakovredno uveljavljanje žensk v našem prostoru.<sup>42</sup>

## 6. Alkoholizem

Njegovo prizadevanje za pravo kulturo in gospodarski blagor slovenskega naroda pa se kaže tudi v njegovih protialkoholnih prispevkih, kjer poudarja, da je eden izmed poglavitnih vzrokov alkoholizma vloga gostilne, ki jo igra v našem narodnem življenju. Zato apelira na postopno ukinjanje gostiln in ustanavljanje raznih društev, kjer bi ljudje koristneje izkoristili svoj čas za plodnejše gospodarsko in kulturno življenje.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> L. Lenard, *Filozofija romana*, v: *Dom in svet*, 21/08, 11, 488-493.

<sup>41</sup> V članku *Cankarjanstvo in božanstvenost norcev*, ki ga je leta 1909 objavil v *Slovincu*, nastopa proti načelom moderne umetnosti, ki jih označi z besedo »cankarjanstvo«. Kritizira moderne umetnike, med njimi se posebej Cankarja, ki poudarjajo samo potrebo nadarjenosti in umetniškega navdiha, zavračajo pa učenje, izobraževanje, potrebo po delu in trudu, opazovanje in premišljevanje. Lenard trdi, da bo tako naša literatura kmalu postala brez vsebine, ki bo izpuhtela v goli zunanosti in obliki. Rešitev vidi v odločni, radikalni in samostojni kritiki, katere je bil zmožen dr. Mahnič, ki je v literarne razmere posegal s svojo mogočno besedo.

<sup>42</sup> Prim. L. Lenard, *Fany Hausmanica*, v: *Čas* 8/1914, št. 5, 370-388; št. 6, 457-471; prim. L. Lenard, *Slovenska ženska v dobi narodnega preporeda (Kulturno-zgodovinska skica)*, Tiskarna sv. Cirila v Mariboru, Maribor 1921, 146-158. V tem delu Lenard na splošno in s primeri različnih slovenskih žena ovrednoti pomen žensk v razvoju našega narodnega življenja.

<sup>43</sup> Prim. L. Lenard, *Gostilna – narodna nevarnost*, v: *Zlata doba*, 3/09, 1, 5-7.



Zagovarja tudi stališče, da mora vlada s svojo zakonodajo in izvršno oblastjo nastopati proti alkoholizmu kot individualnemu, še bolj pa socialnemu zlu na način, pri katerem bi sodelovalo samo ljudstvo in hkrati tudi vlada, ki bi morala posegati v ta problem z izdatnejšimi in predvsem bolj učinkovitimi sredstvi, kot so policijske odredbe. Rešitev vidi predvsem v ozaveščanju o škodljivosti pretiranega pitja alkohola in v pritisku na vlado, da bi se z vsemi sredstvi borila proti alkoholizmu in pospeševala zdrav gospodarski razvoj, predvsem na področju kmetijstva oz. na področju vinarstva.<sup>44</sup>

## 7. Družbeno-politična dejavnost

Kot lahko vidimo, se je Lenard zelo dejavno vključeval v družbeno življenje, vendar pa je s preselitvijo v Beograd v mnogočem spremenil svojo življenjsko opredelitev. Odrekel se je duhovniškemu poklicu, se poročil in deloval predvsem kot vladni uradnik. Obenem je vseskozi dopisoval v razne časopise, pisal knjige in še vedno aktivno spremljal življenje, delo in politiko slovanskih držav in narodov. Kljub temu je bilo prav to obdobje za Lenarda manj zaznamovano z novinarskimi prispevki in v večji meri s političnim delom v okviru Radikalne stranke, zlasti v času konstituante (ustavodajne skupščine) leta 1921. Med srbskimi politikami je najbolj cenil Svetozarja Pribičevića, ki ga je spoznal že leta 1906, ko ga je poljski parlamentarni klub na Dunaju prosil, naj gre v Zagreb in Poljakom poroča o tem, kakšni so ti ljudje. Pribičevića je primerjal z Antonom Korošcem in ugotovil, da ju lahko obravnava samo kot dva antipoda, saj pri Korošču ni našel nobenih pozitivnih lastnosti.<sup>45</sup>

Lenard je postal član glavnega volilnega odbora Radikalne stranke, ki mu je kot vladajoča stranka dala tudi zaposlitev.

Z letom 1941 se je njegovo razmeroma lagodno življenje končalo. Z letom 1945 pa se je za Lenarda začelo obdobje popolne osamitve. Kljub temu pa ni prenehal s pisanjem. V njegovi zapuščini lahko najdemo dva obsežna fascikla, v katerih so shranjeni številni teološko-filozofski in religiološki spisi (*Problem dobra i zla u razvitku ljudske misli*), literarna dela (*Na neizvesnim putevima*, *Era je u Beogradu*, *Usluga meseca*, *Desanka i Kosanka ili čudan doživljaj dweju beogradskih studentkinja*, *Jedna noč na Ukrajini - Čudan doživljaj jednog Slovenca*) in številna razmišljanja o Jugoslaviji, o jugoslovanskem vprašanju, o srbski politiki (*Jugoslavija pre i posle - Sa gledišta beogradskog posmatrača*),

<sup>44</sup> Prim. L. Lenard, *Protialkoholna postavodaja*, v: *Zlata doba*, 1907/1, 1, 184.

<sup>45</sup> Prim. I. Gantar *Godina, Dr. Leopold Lenard*, v: *Zgodovinski časopis (ZČ)* 46, 1992, 3, 399.



pa tudi o angleški cerkvi (*Puritanizam, Engelska crkvena reforma*), ameriški politiki (*Amerikanski imperializam, Razvitak demokratije*) itd.

Vsi zapisi so pisani v srbskem jeziku, kar kaže na to, da se je Lenard precej dobro vživel v srbsko okolje.

V obsežni razpravi *Jugoslavija pre i posle* (*Sa gledišta beogradskog posmatrača*) Lenard analizira nastanek prve in druge jugoslovanske države in vse to kritično ovrednoti. Lenard vidi prvo zmoto že v samem nazivu države. Ime Jugoslavija je po njegovem mnenju umetna skovanka iz najnovejšega časa, kajti vsebuje dve slovnični napaki – en del je latinizem, drugi del pa je germanizem. Slavija ali Sclavija je srednjeveški latinizem, zato bi bil ustrežnejši izraz Slovenija. Čisti germanizem pa je zanj združitev dveh izrazov – Jug in Slavija. Lenard meni, da bi bilo najbolj pravilno sprejeti naziv Južna Slovenija.

Zanimive so ugotovitve in razmišljanja o nastanku in perspektivi države, kakršna je nastala leta 1918. V nasprotju s svojimi pogledi po balkanskih vojnah in leta 1914, ko je podpiral tako nastanek nove južnoslovanske tvorbe kot razpad Avstro-Ogrske,<sup>46</sup> pozneje očitno ni bil več tako naklonjen nastanku nove državne tvorbe. Glede trializma<sup>47</sup> je kot dokaz, da so v trializmu dvomili tudi tisti, ki so se zanj zavzemali, zapisal razgovor z J. E. Krekom. Lenard je Kreka vprašal, ali res verjame, da je mogoče trialistično rešitev realizirati in dobesedno zapisal Krekov odgovor: »Rekel sem Hrvatom, da je to največja neumnost. Da bi to lahko storili, bi morali najprej na svojo stran dobiti dunajski dvor, potem večino v dunajskem in madžarskem parlamentu, potem premagati odpor avstrijske generalitete, potem pa še premagati pritisk Nemčije na Avstrijo. Ko sem ga vprašal, zakaj se potem zavzema za to idejo, če ve, da je neuresničljiva, je odgovoril: 'Jaz kot praktični politik grem lahko samo do te meje.' Kakšna je torej bila njegova ideologija, ne moremo ugotoviti.«<sup>48</sup>

Sicer pa je, tako kot mnogi, videl osrednje vprašanje Jugoslavije v problemu odnosa med Hrvati in Srbi in pa v dejstvu, da Jugoslavija ni nastala v okviru neke enote, skupne ideologije, ki bi jo podpirale široke ljudske množice, kot je bilo to pri Čehih in Poljaki. Tako se jugoslovanski narodi tudi niso mogli pojaviti s tako ideologijo pred mednarodno javnostjo. Med jugoslovanskimi narodi vidi Lenard le dve prevladujoči, toda nacionalno omejeni ideologiji, »srbsko zavetno misao« in »hrvaško državno pravo« in šele v novejšem času se je pojavila tretja,

<sup>46</sup> Prim. J. Pleterski, *Trializem pri Slovencih in jugoslovansko zedinjenje, Študije o slovenski zgodovini in narodnem vprašanju*, Maribor, 220; prim. I. Gantar Godina, *Dr. Leopold Lenard*, v: *Zgodovinski časopis (ZČ)* 46, 1992, 3, 399.

<sup>47</sup> Trializem – do leta 1918 ideja o razdelitvi avstroogrške monarhije v tri državne enote.

<sup>48</sup> Fascikel I, 27/68, 7; prim. I. Gantar Godina, n.d., 400.

jugoslovanska nacionalna ideja kot neka kompromisna formula, ki je sintezo med njimi postavila v prihodnost. Lenard trdi, da Jugoslavija po prvi svetovni vojni ni nastala iz navdušenja ljudskih množic in skorajda fanatičnega boja prebivalstva, ki je tako končno doseglo svoj cilj, osvoboditev in združitev, celo proti volji tistih, ki so vodili mednarodno politiko, marveč je bila ustvarjena na mednarodnem forumu s stališča potreb mednarodne politike.<sup>49</sup>

Iz nadaljnjega pregleda besedila je razvidno, da je bil po letu 1945 izjemno zagrenjen. V skladu s svojo življenjsko opredelitvijo ni mogel sprejeti nove oblasti in njene ideologije, zato je po vsej verjetnosti v času informbiroja že razmišljal o propadu Jugoslavije.

Njegova vizija Slovenije v primeru razpada Jugoslavije je zanimiva tudi danes. Predvidel je tri možnosti: ali ostane Slovenija samostojna, ali se priključi Avstriji, ali pa se poveže s Hrvaško. Prvo možnost je zavrnil predvsem zaradi mednarodne javnosti oz. državnikov, ki bi, kot piše Lenard, težko sprejeli idejo, da bi se na tako pomembnem in občutljivem tranzitnem območju ustvarila neka tampon država, ki bi se po svoji naravi kregala z vsemi sosedi in bila od njih odvisna. Prav tako je nasprotoval ideji priključitve Avstriji, saj bi takšno odločitev težko sprejela celo avstrijska država, ker ne bi hotela novega glavobola. Zato je bil prepričan, da bi bila najboljša rešitev, da se povežemo s Hrvaško. Če pa do tega ne bi moglo priti, je predlagal reševanje Jugoslavije s pomočjo mednarodnih sil, ki bi upoštevale med drugim tudi ekonomske, geografske, zgodovinske in kulturne dejavnike. Nikakor pa po njegovem mnenju ne bi smele upoštevati vere ali jezika. Šele potem, ko bi bilo jasno, kaj prebivalstvo tega področja sploh hoče, bi se odločili za najboljšo možnost.<sup>50</sup>

## 8. Teološko-filozofski in religiološki spisi

Omeniti pa moramo tudi njegove teološko-filozofske in religiološke spise z naslovom *Problem dobra i zla u razvitku ljudske misli*. Ti spisi so izredno zanimivi; v njih razlaga na svojevrsten način, z veliko znanja na vseh treh omenjenih področjih. V teh spisih govori o tem, kako so različna verstva, filozofski tokovi in gibanja nastajala v potekanju zgodovine in na različne načine odgovarjala na problem dobrega in zlega. Lenard razloži principe in zgodovinski razvoj puritanizma, monizma in dualizma, v katerega je skozi razvoj človeške misli vpeto tudi krščanstvo.

<sup>49</sup> Fascikel I, 27/68, 3; prim. I. Gantar Godina, *Dr. Leopold Lenard, v: Zgodovinski časopis (ZČ)* 46, 1992, 3, 400.

<sup>50</sup> Fascikel, 27/68, 305; prim. I. Gantar Godina, n.d., 40

Pri tem izhaja iz splošno človeškega dejstva, da je osnovni problem vsake vere, vsake filozofije, vsake javne in privatne morale, kot tudi življenjski problem vsakega človeka, problem dobrega in zlega. Kajti v življenju vsak človek nenehno čuti, da ga neko zlo napada, ga muči in mu preti. Ob vprašanju, kako se izogniti zlu in na kakšen način iskati rešitev od zla, se mu zastavijo temeljna vprašanja, kot so: Odkod zlo, kaj je osnova zla, zakaj obstaja, kam vodi in kaj je njegov končni cilj? Lenard razloži, da obstajajo različne vrste zla: fizično, moralno in duševno zlo, in da je iz ontološkega vidika gledano najprej dobro, iz logičnega vidika gledano pa najprej zlo.<sup>51</sup> Ker pa človeški um ugotavlja, da se neprestano odvija boj med dobrim in zlim – boj v naravi, med ljudmi, tudi v njem samem – se mu zastavijo vprašanja: Zakaj ta boj? Kako sodelovati v njem, kakšen je njegov cilj in kako se na koncu zaključuje?

Lenard zagovarja stališče, da je vsaka vera do neke mere filozofija, ker se ukvarja z osnovnimi problemi človeka, in da je tudi vsaka filozofija do neke mere vera, ker v človeku išče predpostavke, ki jih ne more dokazati. V tem pogledu razdeli vse vere in vse filozofske teorije na dve glavni skupini: monizem in dualizem.<sup>52</sup>

Glede končnega odgovora na vprašanje dobrega in zlega Lenard ugotavlja, da so se v toku dolge zgodovine, odkar se razvija človeška misel, pojavljali najrazličnejši sistemi in teorije; monistične, dualistične, pesimistične, optimistične ter vse ostale možne kombinacije v okviru njih, ki so hotele odgovoriti na to vprašanje, vendar pa jim kljub prizadevanju v tej smeri ni uspelo zadovoljiti človeškega duha. Zato ostaja to vprašanje še vedno nerešeno. Pravega odgovora nanj tudi danes ne moremo najti.<sup>53</sup>

Vendar pa Lenard poudari, da so vsa gibanja, ki so nastajala v okviru odgovora na to vprašanje, tako tudi tista gibanja, ki so vodila s krščanstvom nepomirljiv boj (npr. bogomili, taboriti, Lollardi, puritanci idr.) bila, ne samo rušilna, ampak tudi ustvarjalna, kajti nosila so ideje in kulturne elemente, ki so prišli v občo kulturo. Razvoj družbe, ki smo mu priča tudi danes, je tako šel v smeri demokratičnih teženj, ki so se posledično odražale tako v individualnem kot tudi družbenem življenju, na političnih, gospodarskih, izobraževalnih, kulturnih verskih oz. religioznih in drugih ravneh.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Lenard razlaga s primerom, da je najprej zdravje in šele potem pride bolezen oz. človek misli na zob šele takrat, ko se je razbolel.

<sup>52</sup> Fascikel, 27/68, *Problem dobra i zla u razvitku ljudske misli; Problem dobra i zla*, 1.

<sup>53</sup> Fascikel 27/68, n.d.; *Pitanje bez odgovora*, 1.

<sup>54</sup> Fascikel I, 27/68, *Problem dobra i zla u razvitku ljudske misli; Krščanstvo i dualizam*, 48-50.

Zapisi, ki jih omenjamo, so ostali neobjavljeni predvsem zaradi Lenardove kritičnosti do novih komunističnih oblasti in njene nepopustljivosti do drugače mislečih.<sup>55</sup>

Lenardov življenjski opus je zelo obsežen, zahteven in bogat, prav tako pa tudi v mnogočem aktualen za današnji čas, še posebej če pogledamo iz perspektive nujnosti prebujanja slovenske samozavesti, za katero si je Lenard prizadeval, in hkratnega prizadevanja za povezovanje z drugimi slovanskimi narodi, čemur pa smo danes lahko priča še v širšem okviru, kot ga je videl Lenard, v povezovalnih procesih, ki se odvijajo v evropskem in svetovnem merilu na mnogih ravneh.

**Povzetek: Mateja Tominšek, Leopold Lenard (1876–1962), katoliški teolog, filozof, novinar in kulturni delavec**

V članku je predstavljeno življenje in delo dr. Leopolda Lenarda, roj. 1876 v Svibnem Pri Radečah. Študiral je teologijo in filozofijo v Innsbrucku in v Lvovu. Študij je dokončal na Dunaju, kjer je leta 1908 doktoriral iz teologije, leta 1916 pa iz filozofije. Lenard je na Poljskem deloval kot katoliški izobraženec. Kot novinar je največ dopisoval v Slovenca, Dom in svet ter Čas. S teološko-filozofskimi, kulturnimi, kulturno-političnimi, zgodovinskimi, literarnimi, literarno-zgodovinskimi in literarno-kritičnimi prispevki pa je zalagal tudi druge slovenske in tuje časopise. Izdal je tudi nekaj svojih del. Lenardov poglobljeni interes in tema, s katero se je ukvarjal vse svoje življenje, je slovanska ideja in medсловansko sodelovanje s posebnim poudarkom na veliki težnji po čim tesnejših stikih Slovencev s Poljaki. Njegov življenjski opus je zelo obsežen, zahteven in bogat in je zato z več vidikov, predvsem pa z vidika prebujanja slovenske samozavesti v mnogočem aktualen tudi za današnji čas.

*Ključne besede:* Leopold Lenard, panslavizem, slovanska vzajemnost, slovenstvo, vera, kultura, politika.

**Summary: Mateja Tominšek, Leopold Lenard (1876 – 1962), Catholic Theologian, Philosopher, Journalist, and Culturist**

The article presents the life and work of Dr. Leopold Lenard, born in 1876 at Svibno pri Radečah. He studied theology and philosophy in Innsbruck and Lwow. He completed his studies in Vienna, where he obtained doctor's degrees in theology in 1908 and in philosophy in

---

<sup>55</sup> Prim. I. Gantar Godina, *Dr. Leopold Lenard*, v: *Zgodovinski časopis (ZČ)* 46, 1992, 3, 400.

1916. In Poland, Lenard was active as a Catholic professional. As a journalist he mostly contributed to the Slovenian newspapers and journals *Slovenec*, *Dom in svet* and *Čas*. He also wrote theological-philosophical, cultural, cultural-political, historical, literary, literary historical and literary critical articles for other Slovenian and foreign newspapers. He also published some books. Lenard's main interest and the issue he dealt with all his life was the Slavic idea and Inter-Slavic collaboration with special emphasis on close contacts between the Slovenes and the Poles. His work is very extensive, demanding and rich and is also important for the present, especially from the point of view of raising Slovenian self-confidence.

*Key words:* Lenard, Pan-Slavism, Slavic solidarity, Sloveneness, religion, culture, politics.

Stanislav Slatinek

## Premiki v civilnem in kanonskem pravu

Ob 70-letnici akdemika prof. dr. Stanka Ojnika

### 1. Biografija

Prof. dr. Stanko Ojnik se je rodil 30. novembra 1932 pri sv. Marjeti niže Ptuja. Maturiral je na Ptujski gimnaziji in se kot mlad študent vpisal na Teološko fakulteto v Ljubljani. V duhovnika je bil posvečen na praznik apostolov Petra in Pavla 29. junija 1956 v Mariboru. Po novi maši je bil nastavljen za duhovnega pomočnika v domačo župnijo pri sv. Marjeti niže Ptuja. Prav tako je bil nekaj časa duhovni pomočnik še v župniji Trbovlje (1956–1957), kjer je štiri leta kaplanoval (1957–1960), potem pa ga je škof Maksimiljan Držečnik imenoval za škofijskega aktuarija in tajnika. Zaradi nove službe se je preselil v Maribor in sedem let (1960–1967) opravljal službo tajnika. Ves čas je pridno študiral. Leta 1960 je napisal doktorsko disertacijo z naslovom: *Izvor in razvoj religije v luči zgodovine: kritična analiza povojnih domačih del in prevodov*. Izšla je kot avtografski tipkopis v Trbovljah. Teološka fakulteta v Ljubljani mu je na podlagi tega dela podelila doktorat iz teologije leta 1962. Kot dober študent je nadaljeval študij cerkvenega prava v Rimu in na Lateranski papeški univerzi doktoriral leta 1967 z nalogo: *La position juridique de l'eglise en republique Slovene*. Doktorska disertacija je izšla na 396 straneh. Po vrnitvi v domovino je študiral še civilno pravo na pravni fakulteti v Zagrebu in diplomiral leta 1972. Takoj po končanem študiju v Rimu je bil imenovan za honorarnega predavatelja cerkvenega prava na Teološki fakulteti v Ljubljani (1967–1969). Docent je postal leta 1969, izredni profesor leta 1972 in redni profesor leta 1982. Na Teološki fakulteti v Ljubljani je predaval vse do leta 1999. Na škofijskem cerkvenem sodišču v Mariboru je leta 1970 postal predsednik II. stopnje za ljubljansko nadškofijo. Leto kasneje pa škofov vikar za sodne zadeve v Mariborski škofiji in hkrati predsednik Sveta za pravna vprašanja pri slovenski pokrajinski škofovski konferenci. Ves čas je kot predstojnik Pravnozgodovinskega inštituta na Pravni fakulteti v Mariboru predaval pravno zgodovino in leta 1991 postal zaslužni profesor Univerze v Mariboru. Ojnik je od leta 1998 tudi član Evropske akademije znanosti in umetnosti.



## 2. Znanstvenoraziskovalno delo

Med Ojnikovimi samostojnimi publikacijami na poseben način izstopata obe doktorski disertaciji. Rimska disertacija z naslovom *La position juridique de l'église en république Slove* je napisana na 396 straneh. Bolj dostopna je ljubljanska z naslovom *Izvor in razvoj religije v luči zgodovine: kritična analiza povojnih domačih del in prevodov*, ki je izšla na 234 straneh. To slednjo hrani tudi teološka knjižnica v Mariboru. Vsebinsko je razdeljena na tri dele. V prvem delu Ojnik predstavi zgodovinski problem nastajanja vere. Vera je odnos človeka do Boga, ki ga spozna in prizna kot brezmejno popolno bitje (8). Človekova vernost se kaže tudi na zunaj, predvsem z molitvijo in daritvijo (12). Človek je duševno in transcendentalno bitje (16–18), kot sta ga označila A. Ušeničnik in A. Trstenjak v svojih delih (A. Ušeničnik, *Izbrani spisi*, Ljubljana 1941; A. Trstenjak, *Metafizična psihologija*, Ljubljana 1951). Racionalizem je nadčutni svet negiral. V zaključku svojega prvega dela Ojnik poda tezo, da so v »drugi polovici 19. stoletja upali, da bo zgodovina religije dala ključ, kako je prišlo do vere» (30). V drugem delu svoje teze Ojnik navaja rezultate zgodovinskega raziskovanja nastajanja vere. Najprej predstavi stare kulture tako, kot jih je v svoji knjigi »Die Urkulturen« opisal W. Schmidt (71). Zelo pomembne prvine verovanja so: molitev, daritev, slavlilni obredi in kult. Molitev je sestavni del najstarejše religije (88). Daritve so poznala vsa plemena, od Bambutov do pigmejcev (92). Med najlepše obrede še danes štejemo iniciacijo fantov in deklet (95). Religija je poseben razvoj dosegla v pigmejski starokulturi (101), v južnoavstralski starokulturi (103), v nomadski kulturi (112), v obdobju agrarne kulture (117) in v času visoke kulture (120). Tretji del svojega doktorskega raziskovanja je Ojnik naslovil: *Kritična analiza marksističnih teorij*. Ojnik predstavi nekatere jugoslovanske pisce. Kar na začetku tretjega dela navaja misel V. Ribarja: »Ne poznamo dovolj poti in načina, kako so nastajale (religije) ... To se pravi, da nam ni vse jasno« o nastanku religije (125). Med najpomembnejša domača povojna dela Ojnik navaja obširnejšo Ribarjevo knjigo »O nastanku i prirodi religiozne svesti«, ki je leta 1953 izšla v Beogradu. Ojnik zelo kritično oceni Ribarja, ko pravi: »Ribar je v svojih razpravah zelo duhovit, veliko filozofira, toda v etnologiji se manj spozna« (131). V drugo skupino jugoslovanskih piscev spada O. Mandić, za katerega Ojnik pravi, da je eden najresnejših marksističnih veroslovcev (glej: O. Mandić, *Od kulta lubanije do krščanstva*, Zagreb 1954). Njemu podobna sta A. Fiamengo (*Kako je postala religija*, Sarajevo 1957) in J. Goričar (*O nastanku razvoju in družbeni vlogi religije*, Ljubljana 1952). V zaključku svoje doktorske teze Ojnik zapiše: »V analizah naših avtorjev smo ugotovili, da ne loči-

jo religije in magije» (178). Značilnost jugoslovanskih piscev religije je mnenje, da se je religija razvijala v zvezi z družbeno ekonomskimi pogoji od nepopolnih začetkov do vse višjih in popolnejših oblik, vrh pa je dosegla komaj v krščanskem monoteizmu (188). Ojnik kljub temu upa, da je z obravnavanjem teh vprašanj prispeval k znanosti, še posebej na naših tleh, skromen prispevek (198). Skratka, obe disertaciji v obliki avtografskega tipkopisa kažeta na Ojnikovo izredno bogato teološko in pravno razgledanost.

Kot predavatelj na Teološki fakulteti v Ljubljani je Ojnik izdal tri univerzitetne učbenike (*Cerkveno pravo*, 1967, 1–77; *Ustavno pravo katoliške Cerkve*, 1977, 1–138, *Zakonsko pravo*, 1986, 1–90) in celo vrsto učnega gradiva za študente teologije (*Uvod v cerkveno pravo, prva izdaja*, 1972, 1–88; *Uvod v cerkveno pravo, druga izdaja*, 1977, 1–166; *Cerkvena učiteljska služba in premoženje, stvarno pravo*, 1985, 1–31; *Ustanove posvečenega življenja, redovniško pravo*, 1985, 1–32; *Ustavno pravo katoliške Cerkve*, 1989, 1–65; *Zakonsko pravo*, 1989, 1–123).

Posebno pozornost zasluži Ojnikovo zaključno delo *Zakon – ustanova in zakrament*, ki je na 143 straneh leta 1977 v Ljubljani izšla kot samostojna monografija. Knjiga je univerzitetni učbenik s področja zakonskega prava. Avtor natančno predstavi splošni nauk o zakonu (I. poglavje), opravila pred poroko (II. poglavje), zakonske zadržke (III. poglavje), zakonsko privolitev (IV. poglavje), obliko sklenitve zakona (V. poglavje), nebistvene predmete pri sklenitvi zakona (VI. poglavje), pravne učinke zakona (VII. poglavje), ločitev zakoncev (VIII. poglavje), poveljavitev zakona (IX. poglavje) in predloge papeške komisije za revizijo ZCP (X. poglavje). Na desetih straneh predstavi obširno literaturo (128–137). V opombah pa zasledimo, da je avtor s pridom uporabljal vso dosegljivo pravno literaturo, papeške dokumente in spise sodišča Rimske Rote (125–127).

V času znanstvenoraziskovalnega dela na TEOF v Ljubljani je Ojnik večkrat predaval na teološkem tečaju za študente in izobražence. Predavanja so bila natisnjena v posebnem Zborniku (*Pluralistična Cerkvev*, v: *Zbornik predavanj s teološkega tečaja*, Ljubljana 1977, 222–235; *Novi zakonik – nadaljevanje ali konec koncila?*, v: *Zbornik predavanj s teološkega tečaja*, Ljubljana 1984, 127–135; *Katedra za cerkveno pravo*, v: R. Valenčič, *Zbornik ob 70. letnici TEOF v Ljubljani 1919–1989*, v: *BV* 50, 1990, 91–96). Ojnik se je rad udeleževal znanstvenih diskusij in polemik in objavljajl recenzije s področja cerkvenega in civilnega prava (V. Blažević, *Mješovite ženidbe u pravu Katoličke Crkve*, v: *V edinosti* 31, 1976, 142–146; H. Schwendenwein, *Das neue Kirchenrecht*, v: *BV* 43, 1983, 483–484). Še posebej po letu 1990 se je pogosto kritično odzival na aktualna družbena in politična vprašanja (*Mariborski oddelek*, v: *BV* 50, 1990, 25–26; *Ekumenizem kot civilizacijska osnova*

za sožitje med narodi in narodnimi manjšinami, v: *Mohorjev koledar* 1991, 61–63; *Dr. Anton Korošec in status visoke bogoslovne šole v Mariboru*, v: *Prispevek za novejšo zgodovino* 31, 1993, 109–115; *Ločitev Cerkve od države*, v: *Mohorjev koledar* 1993, 139–141; *Slovenski varuh/inja/ človekovih pravic*, v: *Dom in svet* 7, 1994, 45–52; *Status visoke bogoslovne šole v Mariboru*, UM 4, Maribor 1995, 29–30; *Pomen Slomškovega bogoslovnega učilišča*, v: L. Toplak, *140 let visokega šolstva v Mariboru*, Maribor 1999, 13–22).

Od leta 1967 do svoje upokojitve je Ojnik objavil 33 znanstvenih in strokovnih člankov tako v domačih kot tujih revijah (glej: *Kirchenrechtlicher und politischer Hintergrund für die Sendung des Methodius*, v: *Recht im Dienst des Menschen*, H. Schwendenwein zum 60. Geburtstag, *Eine Festgabe*, Herausgegeben von K. Lüdicke, H. Paarhammer, D. A. Binder, Graz, Styria 1986, 183–190). V času svojega pedagoškega dela je bil mentor 1 magistru in 25 študentom, ki so diplomirali bodisi na Teološki fakulteti v Ljubljani ali na Pravni fakulteti v Mariboru. Leta 1997 je kot predstojnik Pravnozgodovinskega instituta Pravne fakultete v Mariboru uredil še zbornik referatov z naslovom: *Matija Slavič: 1877–1958*. V zborniku najdemo tudi njegovo predavanje z naslovom: *Dr. Matija Slavič v usodnih časih prekmurskih Slovencev*, 1997, 11–24.

Ojnikovo znanstvenoraziskovalno delo obsega različna področja: ustavno pravo, vprašanje človekove svobode, več razprav je namenil zakonskemu pravu, laikom in službi škofov. Po letu 1970 se je posvetil najprej študiju ustavnega prava katoliške Cerkve. V tem času so izšli nekateri pomembni cerkveni dokumenti. Leta 1963 je papež Pavel VI. izdal motu proprio *Pastorale munus* in leta 1966 še motu proprio *De episcoporum muneribus*. Na podlagi teh dveh dokumentov je bila škofom podeljena splošna in redna oblast dajati spreglede od splošnih cerkvenih zakonov. Komisija za revizijo cerkvenega prava je tik pred letom 1970 pripravila še osnutek zakona *Lex Ecclesiae fundamentalis*. Pod vplivom teh dokumentov je nastala Ojnikova razprava *Ustavne prvine Katoliške cerkve* (BV 36, 1976, 506–519). Z izredno natančnostjo je v razpravi predstavil cerkveno strukturo, še posebej njeno hierarhijo. Okrožnica papeža Janeza Pavla II. (15. marca 1979) *Redemptor hominis* je v Ojniku prebudila zanimanje tudi za vprašanje naravnega prava. Isto leto je objavil svojo razpravo z naslovom *Naravno pravo kot osnova družbenega življenja* (BV 39, 1979, 341–356). V tem delu prepoznamo Ojnika kot katoliškega kanonista, ki se ves postavi v bran človekovega dostojanstva. Tu zapiše besede: »Ohranjati in varovati dostojanstvo človeka je osnovni namen prava« (384). Človekovo dostojanstvo nujno vključuje svobodo. Zato je pereča dolžnost Cerkve, da osnovne vrednote, kot so svoboda, mir solidarnost ne bodo le prazne besede, brez motivacijske moči (354).

Leta 1980 izide Ojnikova najdaljša, kar 18 strani dolga, razprava s področja ustavnega prava Cerkve z naslovom *Pravni položaj Cerkve v Sloveniji* (BV 40, 1980, 89–107). Takoj naslednje leto izide še eno razpravo s tega področja z naslovom *Cerkev in država* (BV 42, 1982, 183–199). Obe razpravi sta vsebinsko tesno povezani in predstavljata nekakšno analizo takratnih odnosov med Cerkvijo in državo. Ob branju obeh razprav bralec takoj ugotovi, da je Ojnik na tem področju zares doma, saj je v rimski disertaciji obravnaval podobna vprašanja. Ojnik predstavi pravne značilnosti v okviru predvojne Jugoslavije, se dotakne konkordata, ki je bil podpisan leta 1935 vendar nikoli ratificiran in bralca seznanji z ustavo FLRJ. Ojnik navaja nekatere trditve, ki so tisti čas verjetno najbolj ilustrirale odnose med Cerkvijo in državo, na primer izjava takratnega jugoslovanskega predsednika Tita: »Želimo najti z vsemi cerkvami neki modus vivendi, da bodo odnosi med cerkvijo in državo znosni« (BV 40, 1980, 98). Zanimivo, da je znal biti M. Kerševan v tistem času ne samo zagovornik, ampak kdaj pa kdaj tudi kritik družbenega sistema. Ojnik navaja njegove besede: »V našem družbenopolitičnem sistemu obstaja neka nelogičnost, razglašamo religijo za zasebno zadevo, hkrati pa članstvo v ZK izključuje versko prepričanje« (BV 42, 1982, 190). Najbolj spodbudne v tem zgodovinskem prerezu odnosov med Cerkvijo in državo so bile besede nadškofa Šuštarja leta 1982, ko je na novoletnem sprejemu rekel: »Moja želja je, da bi čimprej odpravili vse tisto, kar zbuja medsebojno nezaupanje in sumničenje« (197). V obzorju teh ustavnopravnih razmišljanj je nastalo več Ojnikovih strokovnih člankov (*Mariborske škofijske sinode*, v: A. Ožinger, *Zbornik ob 750-letnici mariborske škofije: 1228–1978*, Maribor 1978, 28–30; *Cerkvenopravno in politično ozadje Metodovega poslanstva*, v: *Slavistična revija*, 34, 1986, 77–82; *Naravnopravne osnove sožitja v nastajajoči Evropi*, v: *Pravnik* 47, 1992, 175–178; *Od cerkvenega prava do cerkvenega reda?*, v: *CSS* 9–10, 1969, 190–194; *Razmišljanje ob novi ustavi*, v: *Mohorjev koledar*, 1975, 124–126; *Razvoj ali podivjanje pravnega (ne)reda*, v: *CSS* 7–8, 1981, 121–122; *Novi cerkveni zakoni*, v: *Mohorjev koledar*, 1984, 47–52) in predavanj na raznih strokovnih konferencah (*Visoka bogoslovna šola v Mariboru*, v: A. Lah, *130 let visokega šolstva v Mariboru: zbornik simpozija*, Celje, MD, 1991, 15–23; *Odsev interesov salzburškega nadškofa, deželnega kneza in Ptujskih gospodov v Ptujem statutu iz leta 1376*, v: M. Hernja-Masten, B. Holcman, *Mestni statut 1376*, Ptuj, 1997, 189–202; *Poslanstvo univerze v pluralistični družbi – skupna izhodišča za novo tisočletje*, v: P. Stuhel, *Znanje za razvoj slovenske družbe: Delavnica 97, drugi zbornik, razprave s posvetovanja*, Ljubljana 1998, 59–60).

Drugo področje, ki ga je Ojnik raziskoval je vprašanje človekove svobode. K temu vprašanju se je zmeraj znova vračal, ko je pisal raz-

prave s področja cerkvenega prava. »Svoboda pomeni svobodo pred samovoljo kogar koli« (80). Tako poda Ojnik neke vrste definicijo svobode v svoji krajši esejistični razpravi z naslovom *Svoboda ali prisila v Cerkvi* (BV 41, 1981, 79–86). Pojem svobode oriše skozi različna zgodovinska obdobja, skozi prizmo Svetega pisma, vse do čisto cerkvenih načel kanonskega prava. Ko beremo nekatere Ojnikove citate, nas preseneti njegova juridična zvestoba. Vedno znova pojem svobode predstavi kot pravnik in branilec osnovnih človekovih pravic (80). Človekova svoboda je »najtesneje povezana z obveznostmi pravnega reda ..., svoboda ni nekaj statičnega, okostenelega, pač pa dinamičen razvoj, ki teži k vedno večji osvobojenosti ..., svoboda je zakoreninjena v resnici, ki jo določa človekova in božja bit ..., svoboda vodi v teološko globino božje podobnosti in teologijo križa, kamor pravna tehnika ne seže ..., svoboda vesti in vere je jedro vseh svoboščin in nobena oblast ne sme s silo posegati na to področje (82–85). Vprašanje svobode je obravnaval tudi na Teološkem tečaju leta 1974. Papež Pavel VI., je namreč 8. februarja 1973 imel izredno pomemben nagovor auditorjem in sodnikom Rimske Rote (AAS 65, 1973, 95–104). Spregovoril je o svobodi zaročencev, ki sklepajo zakrament svetega zakona. »Služba duhovnika – sodnika je pastoralna, saj nudi pomoč udom božjega ljudstva kadar so v stiski. Sodnik, tolaži prizadete, vodi zašle, se poteguje za razžaljene, obrekovane in krivično ponižane« (4). Ves pod vtisi papeževih besed Ojnik v svoji razpravi na Teološkem tečaju, predstavi duhovnika kot sodnika in varuha temeljne človekove pravice, da more skleniti zakonsko zvezo, če ga pri tem ne ovirajo pomanjkljivosti, kot so »nerazsodnost, nevednost, zmota, hlinjenje, sila in strah« (4). Ojnik predstavi veliko papeževo skrb, da se nikomur ne omejuje svoboda do zakona. Hkrati pa navaja izredno skrb cerkvenih pravnikov, ki ugotavljajo primere, človekove nesvobode, ko ni zmožen veljavno izmenjati zakonske privolitve (7).

Veliko bolj znanstveno napisana je razprava *Verska svoboda v mednarodnem pravu*, ki jo je objavil že leta 1973 (BV 33, 1973, 280–287). K vprašanju človekove svobode pristopa z vidika mednarodnega prava. Še posebej ga zanima svoboda vesti in svoboda veroizpovedi. Razprava je neke vrste komentar deklaracije Združenih narodov, ki ga je omenjena ustanova sprejela 10. septembra 1948. Eden glavnih ciljev OZN so bile človekove pravice in svoboščine brez razlike na raso, spol, jezik in vero (282). V razpravi Ojnik pove, da se je ideja verske svobode porodila v Ameriki konec 17. stoletja. Vse ustave so poudarjale, da je svoboda vesti in svoboda veroizpovedi bistvena ter osnovna človekova pravica, ki jo mora spoštovati vsaka država (281). V bran te velike svetinje vsega človeštva se je v vseh razpravah na temo »svobode« postavil tudi Ojnik in k tej drži znova in znova pozival



institucije, še posebej državo. V zaključku omenjene razprave je zapisal, da bi »državna zakonodaja«, ki ne bi spoštovala človekove svobode, »prav gotovo izključila svojo državo iz družine civiliziranih narodov« (287).

Ojnikovo najbolj priljubljeno področje, kateremu posveti več razprav in strokovnih člankov, je zakonsko pravo. Njegove razprave na to temo so nastajale v letih 1973–1983. Gre za pet razprav, ki jih lahko razdelimo v dve skupini. Tri razprave, ki obravnavajo problematiko zakonskega prava, so nastale v obdobju starega zakonika cerkvenega prava, torej pred letom 1983. Dve razpravi pa Ojnik posveti predstavitvi novega zakonika, ki je stopil v veljavo leta 1983. Če analiziramo prvo skupino razprav, potem lahko rečemo, da se Ojnik dotakne temeljnih problemov zakonskega prava. Zato so tudi naslovi razprav hkrati že predstavitev teme, ki jo avtor želi obdelati. Leta 1973 je izšla razprava z naslovom *Namen zakonske zveze* (BV 33, 1973, 40–47). V samem uvodu Ojnik pove, da »zakonsko zvezo sklepajo ljudje z najrazličnejših namenov ..., od čisto počutnih do gospodarsko, estetsko, politično in celo versko obarvanih« (40). Da bi koristil mladim zaročencem in še zlasti tistim, ki jih pripravljajo, Ojnik navaja bistveni namen zakona, kot ga predpisuje takratni ZCP 1917, namreč: »Prvotni namen zakona je roditi in vzgajati otroke; drugotni namen je medsebojna pomoč in tešenje poželjivosti« (40). Ta trditev je po desetih letih, z razglasitvijo novega Zakonika 1983, zastarela. Čeprav je vso razpravo posvetil razlagi besed kan. 1013 starega ZCP iz leta 1917, je v razpravi *Temeljna predstavitev novega zakonika* (BV 43, 1983, 149–159) med novostmi navedel tudi spremenjeni pogled Cerkve na bistvene namene zakona. V prvi razpravi iz leta 1973 Ojnik pove, da takega pojmovanja zakona, kot je bilo v zakoniku iz leta 1917, ni mogoče več zagovarjati, še posebej če upoštevamo izkustvena spoznanja o človeku. Tudi vesoljni cerkveni zbor je poudaril človekovo dostojanstvo in osebno odgovornost. Tako Ojnik v tej razpravi že napoveduje daljnosežne spremembe, ki jih bo morala bodoča zakonodaja vsekakor upoštevati (47).

Razprava z naslovom *Apostolsko pismo o mešanih zakonih* (BV 34, 1974, 111–115) je kratka predstavitev omenjenega dokumenta papeža Pavla VI., ki je izšel 31. marca 1970. Ojnik tudi v tej razpravi razmišlja o človekovi svobodi. Človek ima neokrnjeno pravico in svobodo, da si sam izbere zakonskega tovariša. Zaradi spremenjenih družbenih razmer je vedno več katoličanov, ki za svojega zakonskega druga izberejo nevernega ali celo drugače verujočega. Ojniku se zdi, da je najtežje vprašanje, kako zavarovati katoliško vero zakonca in otrok ob spoštovanju verskega prepričanja nekatoličana (112). Hkrati pa predstavi še druge pereče probleme: »Biti moramo realisti in vedeti, da je veliko katoličanov vernih samo na papirju« (113) in da dobrega zakona »ni



mogoče doseči samo s pravom in določbami» (114). Ojnik svojo razpravo zaključi s posebej poudarjenim stavkom: »Predvsem pa se naj veliko razmišlja o ekumenskem dušnem pastirstvu družin, ki žive v mešanem zakonu« (114). Zdi se, da je Ojnik s tem nakazal smer uresničevanja omenjenega papeškega dokumenta.

V zadnjih treh razpravah s področja zakonskega prava Ojnik postopoma predstavi novosti, ki jih je prinesel novi zakonik cerkvenega prava. V razpravi z naslovom *Veljavnost zakona in nezrelost* (BV 39, 1979, 447–461) pokaže na tri najbolj pereče probleme, zaradi katerih zakonska zveza ne more biti veljavno sklenjena, na neprištevnost, nezmožnost za zakonsko življenje in na nezrelost. Sodniki Rimske Rote: Lefebvre, Serrano, Raad, Di Jorio, Masala, Parisella, Anne, Pinto, so ob upoštevanju psihologije in medicine spodbujali k reviziji ZCP 1917. V sodbah Rimske Rote sodniki že govorijo o psihični nezmožnosti za zakon. Ojnik navaja nekatere primere psihičnih nezmožnosti in prav tako prve predloge novih kanonov, ki obravnavajo vprašanje nesposobnosti za sklenitev zakonske zveze. Kot zanesljivo avtoriteto pa pri tem navaja dva najbolj priznana strokovnjaka Navaretta in Lüdicke. V zaključku svoje razprave navede še Lüdickeov poseben katalog simptomov, ki naj pomagajo cerkvenemu sodniku ugotavljati zrelost za zakonsko življenje (457). Pomanjkljiva zrelost namreč onemogoča zadostno, pretehtano vedenje o predmetu zakonske pogodbe, zato je izjava privolitve neprištevna, ker za njo ni odgovorne osebnosti (456). Naloga cerkvenega sodišča je presoditi, ali je bil zakonec ob sklenitvi zakona sposoben skleniti veljavno zakonsko pogodbo, oziroma ali je bil ob sklenitvi zakonske pogodbe sposoben sprejete dolžnosti zakona in jih tudi uresničevati (461).

Leta 1982 je izšla Ojnikova razprava z naslovom *Premiki v zakonskem pravu* (BV 42, 1982, 158–169). Razprava je dober uvod v razumevanje določb Zakonika cerkvenega prava. Je aktualna tudi za današnji čas. Zelo primerno bi bilo, če bi jo prebral vsak pastoralni delavec. V njej bi našel nekatere danes zelo koristne pastoralne napotke, še posebej vse v zvezi s pripravo na zakon, o zakonskih zadržkih, o privolitvi v zakon, pa vse do same sklenitve zakona. Prav tako vedno aktualna bo tudi zadnja Ojnikova razprava s področja zakonskega prava z naslovom *Temeljna predstavitev novega zakonika* (BV 43, 1983, 149–159). Avtorju gre za hitro predstavitev novega Zakonika v celoti. Takoj na začetku poda svojo definicijo novega zakonika. Takole ga predstavi: »Dobili smo sistematično urejeno lepo zaokroženo preudarno zakonodajo, ki je preoblikovana po zahtevah vesoljnega cerkvenega zbora« (150). Poleg pohval navede tudi nekatere pripombe, na primer: »Hudo enostransko je poudarjena hierarhična ali službena stran Cerkve ..., enostransko je naglašena pasivna drža vernikov ...,

premalo je upoštevana tradicija« (154). Skratka, Ojnik noče Ľodpraviti upraviĽene kritike in prezreti številnih problemov, ki jih prinaša Ľivljenje» (157). Őkoda se mu zdi, da v novem zakoniku Ľlovekove pravice niso bolj upoštewane, da ni upravnega sodstva zoper zlorabo oblasti, da je cerkveno uĽiteljstvo ostalo bolj v okviru koncepta pravno popolne druŹbe kot pa koncilske teologije. Kljub temu pa je prepriĽan, da je »nov zakonik dober« in da v tem Ľasu Ľni bilo mogoĽe izdelati boljše zakonodaje» (157).

Tretje podroĽje Ojnikovega raziskovanja so laiki. Laikom je Ojnik posvetil dve razpravi in veĽ strokovnih Ľlankov (*Ľlovekove pravice v krŹĽanski luĽi*, v: *Znamenje* 5, 1973, 490–493; *Oseba v cerkvenem pravu*, v: *Pravnik* 8–10, 1990, 45, 353–357; *Kristjanove osnovne pravice*, v: *Znamenje* 2, 1974, 143–148; *Ľlovekove – kristjanove pravice v Cerkvi*, v: *BV* 49, 1989, 225–236). Leta 1968 je objavil razpravo z naslovom *Pravni predpisi o bogosluŹnem sodelovanju z nekatoliŹskimi kristjani*, v: *BV* 28 (1968), 106–115. Gre za Źtudijo o molitvah vernikov z loĽenimi kristjani. Ojnik temeljito predstavi ekumenski pravilnik, ki ga je izdalo TajniŹtvo za pospeŹevanje edinosti kristjanov. Predvsem izpostavi tista naĽela, ki so namenjena katoliŹskim laikom. Kadar ti sodelujejo s pravoslavnimi smejo biti botri pri pravoslavnem krstu, priĽa pri pravoslavni poroki, bralci pri pravoslavni liturgiji in prav tako smejo s Źkofovim dovoljenjem prejeti obhajilo pri pravoslavnih liturgiĽnih opravilih. VpraŹanje laikov pa Ojnik veliko bolj sistematiĽno obdela v razpravi *Pravni poloŹaj laikov*, v: *BV* 37 (1977), 50–65. Laiki so v Cerkvi v veliki veĽini in imajo dejaven deleŹ pri njenem Źivljenju. Ko predstavi pravne norme, Ojnik z Źalostjo ugotavlja, da »pravni poloŹaj laikov v cerkvenem pravu ni sistematiĽno obdelan. Posamezna doloĽila so razmetana po vseh petih knjigah zakonika cerkvenega prava« (64). Zato v razpravi spregovori o dostojanstvu laika, o njegovi pravici do dobrega glasu, svobodnega razvoja osebnosti, nato o pravici do informacij in svobodnega izpovedovanja svojega prepriĽanja in konĽno o svobodi vesti in pravni zaŹĽiti vseh naŹtetih pravic (59).

V zadnjo skupino Ojnikovega raziskovanja sodijo razprave o Źkofovski sluŹbi. Gre za dve pomembnejŹi razpravi. Prva je razlaga apostolskega pisma papeŹa Pavla VI., o Źkofovski sluŹbi: *Spregled od sploŹnih cerkvenih zakonov* (*BV* 27, 1967, 255–260) in razprava v dveh delih z naslovom *Vodstvo krajevne Cerkve* (*BV* 29, 1969, 95–103; 346–358). Slednja je prav zaradi dveh delov Ojnikova najdalŹša znanstvena raziskava. Obe razpravi dejansko sodita v ustavno pravo Cerkve. SluŹbo Źkofov Ojnik obdela skrbno in zelo sistematiĽno. Pri tem analizira vse koncilske dokumente, Źe posebej apostolsko pismo motu proprio *De episcoporum muneribus* (*O sluŹbi Źkofov*), ki ga je papeŹ Pavel VI. izdal 15. junija 1966. Ojniku ne gre za iskanje reformnih hipotez,

ampak je z obema razpravama hotel »sistematično podati in osvetliti pokoncilске odloke in tako vsaj delno spodbuditi k njihovi organski uresničitvi« (346).

Ob natančni analizi Ojnikovega znanstvenega raziskovanja lahko v njem prepoznamo skrbnega pravnika, ki se zna odzivati na aktualna vprašanja, s katerimi se srečuje Cerkev v različnih obdobjih, in hkrati kot izrednega analitika. Vprašanja, ki jih raziskuje, vedno sistematično obdela. V svojih razpravah se predstavi kot varuh cerkvenega nauka in kot branilec cerkvenega učiteljstva. Njegov stil ostaja ves čas nespremenjen. Razprave so pisane poljudnoznanstveno s poslušom za bralca. Ves čas ima pred očmi človeka, ki bo bral, kar je napisal. Njegove razprave so namenjene študentom teologije, da jih seznanijo z osnovami prava in s temeljnimi normami Cerkve.

V svojih razpravah Ojnik pogosto navaja obsežno teološko in pravno literaturo. Tako srečamo imena znanih francoskih (L. Bouyer, A. Hobza, M. Oraison, L. Lochet), nemških (O. Schilling, A. Görres, J. Fuchs, H. Bacht, E. Feil, D. Seeber, J. Messner, W. Kluxen, T. Herr) in italijanskih (U. Navarrete, A. Bugan, R. Monaco) avtorjev. Vedno znova pa je rad segel po klasičnih teoloških delih, zlasti je rad uporabljal komentarje znanih teologov in kanonistov (Y. Congar, K. Rahner, J. Bauer, K. Mörsdorf).

Ojnikovo znanstvenoraziskovalno delo sega tudi na področja, ki so širšemu krogu ljudi težje dostopna. Mislim predvsem na škofijsko cerkveno sodišče. Kot škofov vikar za sodne zadeve je skozi vsa leta skrbno pripravljajl gradivo za vsako posamezno ničnostno zakonsko pravdo, tako na I. kot na II. stopnji. Če upoštevamo skromen podatek, da je bilo leta 2000 na I. stopnji škofijskega cerkvenega sodišča v Mariboru sprejetih v obravnavo 49 primerov in 43 primerov na II. stopnji (glej: S. Slatinek, Napetosti v družinah razvezanih in ponovno poročenih, v: BV 62, 2002, 246), potem lahko priznamo, da je Ojnik svoj pravni talent vsa leta pridno razvijal. Pri pisanju poročil in sodb se je pokazal kot razumen in spreten jurist.

Zdi se mi prav, da ob analizi Ojnikovega znanstvenoraziskovalnega dela ne prezremo še ene knjige, to je prevod novega Zakonika cerkvenega prava iz leta 1983. Potem ko je papež Janez Pavel II. 25. januarja 1983 razglasil nov zakonik, je Ojnik, kot predstojnik katedre za cerkveno pravo dal pobudo za slovenski prevod omenjenega zakonika. Slovenski škofje so predlog sprejeli in Ojniku poverili predsedstvo prevajalske komisije. Zahtevno znanstveno delo je bilo končano 15. novembra 1983. Tako imamo danes vsi, ne le duhovniki, ampak tudi drugi verniki, v ZCP na voljo »varne določbe« in zanesljivo »sredstvo«, da spoznamo svoje lastne pravice in dolžnosti in dosežemo najvišji cilj, to je »salus animarum« (kan. 1753), ki mora v Cerkvi vedno biti najvišji zakon.

Metod Benedik

## Lambert Ehrlich

### Ob odkritju kipa na Teološki fakulteti v Ljubljani 31. maja 2002

Rimski simpoziji v sodelovanju tamkajšnje Teološke akademije in tukajšnjega Inštituta za zgodovino Cerkev so v devetnajstih letih svojega rednega delovanja obravnavali prav toliko znamenitih osebnosti slovenske preteklosti ter vzporedno z njimi duhovno in kulturno okolje našega naroda. Lani septembra je za škofom Gregorijem Rožmanom logično prišel na vrsto profesor Lambert Ehrlich. Vodstvo simpozijev se je moralo soočiti z nekaterimi pomisleki, saj je bilo jasno, da se s tem loteva oseb, ki ju je »uradno zapisana zgodovina« ožigosala kot kolaboranta in sovražnika ljudstva, še posebej pa, ker se je obenem z njima bilo treba lotiti tudi dogajanj naše bližnje preteklosti, najmračnejšega in najbolj krvavega obdobja slovenske zgodovine. Kontinuiteta si še danes mukoma prizadeva, da bi podoba našega naroda ostala taka, kot jo je označilo s komunistično revolucijo narekvano zgodovinopisje. Kako votli so klici, ki jih slišimo tudi iz parlamenta: »Zgodovine ne bomo spreminjali!« Vsem naporom navkljub resnica prihaja na dan. Možno si je zatiskati ušesa, se slepiti, resnice ni moč ustaviti! *Grobovi tulijo*, je zapisal pesnik, tudi Ehrlichov; povojno »ljudsko oblast« je tako vznemirjal, da so na njen ukaz nemški ujetniki morali njegove posmrtno ostanke ekshumirati in jih odvreči v neznano brezno.

Ehrlich, doma iz Žabnic pod Višarjami, je po študiju v Innsbrucku in Rimu kot duhovnik in profesor bogoslovja do 1919 deloval na Koroškem. Odmevno je spodbujal ustanavljanje raznih kulturnih in socialnih društev, ki naj bi pripomogla k ohranjanju vernosti in slovenstva. Kot izvedenec za razmere na Koroškem je bil 1919 imenovan v jugoslovansko delegacijo na mirovni konferenci v Parizu. Tu je odločno zagovarjal ohranjanje celovitosti slovenskega ozemlja; po zamislih Italijanov, Nemcev in Madžarov bi slovenski narod izgubil velik del svojega ozemlja in kar okoli 600.000 Slovencev bi bivalo zunaj svoje države. Pripravil je vrsto pomembnih dokumentov glede Koroške in tvorno sodeloval v diplomatskem boju za slovenske meje na Štajerskem, v Prekmurju in na Primorskem. Vse to delo pregledno predstavlja njegov več kot 400 strani obsežen tipkopis *Pariška mirovna konferenca in Slovenici*, ki je prav zdaj v pripravi za objavo.

Ehrlichov pogled na slovenstvo je najtemeljiteje zajet v študiji *Slovenski problem*, ki jo je pripravil novembra 1941. Temelj in cilj mu je vzpostavitev slovenske državne suverenosti. Glede naddržavnih povezav Slovenije je predvideval tri možnosti: konfederativno južnoslovansko rešitev, srednjeevropsko konfederacijo od Baltika do Egeja in kot tretjo Slovenijo kot samostojno državo v zaledju Trsta pod mednarodnim nadzorom. Samostojnost, tudi znotraj konfederacije, bi obvarovala pred grožnjo z germanskega severa, od koder so prihajale močne težnje za tem, da slovenski narod postopno izgine. Kot dober poznavalec stanja v Evropi je slovensko situacijo znal vpeti v širše razmere. Bil je realist, v vseh različicah pa je poudarjal samostojno Slovenijo. Njegovi načrti se takrat niso uresničili. Za seboj pa je zapustil idejo, ki ni nikoli zamrla: uresničila se je v letu 1991.

Svoje teološko znanje je Ehrlich temeljito dopolnil s študijem primerjalnega veroslovja in etnologije na univerzah v Parizu in Oxfordu. Kot odlično usposobljen znanstvenik, povezan z najvidnejšimi strokovnjaki s tega področja, je opravljal profesorsko službo za ta dva predmeta na Teološki fakulteti v Ljubljani od leta 1922 do smrti 1942. Vrsto študij predvsem s področja etnologije, kozmologije, ekleziologije, misijologije in družboslovja je objavil v sodobnih glasilih, v *Bogoslovnem vestniku* in *Času*. Kot dekan se je moral ubadati tudi z gmotnimi vprašanji fakultete: Ministrstvo prosvete v Belgradu je ljubljansko univerzo v primerjavi z belgrajsko obravnavalo izrazito mačehovsko in celo ogrožalo obstoj Teološke fakultete. Ehrlich je v temeljiti znanstveno-izobraževalni dejavnosti celotne univerze, iz katere se rojevajo strokovnjaki za vsa področja, videl eno od osnov za prihodnost slovenskega naroda in slovenske države. Eden od njegovih slušateljev se ga spominja takole: »Vedno je dal nekaj svojkega, ideje, poglede, nasvete, vidike; ta človek ni veliko pisal, ampak vse je v njem živelo, so kar iskre letele iz njega. Spominjam se ga kot profesorja za fundamentalko, pa nam je govoril o svetovnih problemih. Menim, da je bil center njegovih misli: vera, samobitnost, kultura, obstoj slovenskega naroda. Zato je hotel zgraditi trdno in verno slovensko inteligenco, ki naj dela in ohranja, kar je pozitivnega v tem narodu.« Leta 1929 je okrog sebe začel zbirati študente, 1931 pa je s škofovim imenovanjem tudi formalno sprejel »dušno pastirstvo med akademiki« in postal njihov duhovni voditelj. Predvsem si je prizadeval, da bi odrasli v dobre katoličane, ki so v vsem zvesti Bogu in svojemu narodu. Usmerjal jih je k socialni pravičnosti in dejavnosti, spodbujal jih je, naj študirajo aktualne slovenske probleme, domačo kulturo in izročilo, naj se zanimajo za slovensko izseljenstvo, naj ohranjajo katoliško vero kot temelj slovenstva, naj se odločno postavijo po robu komunizmu, ki se je v tem času vse bolj razpredal tudi na Slovenskem. Mar ni bil to eden največjih grehov, ki so imeli za posledico strele na Streliški?



Ehrlich je dobro poznal resnični obraz komunizma. Zelo zgodaj, že leta 1924, je v *Času* objavil obširno študijo *Ruski boljševizem*. Raziskal je ustroj boljševizma, komunistično gospodarstvo, šolski sistem v Rusiji, versko politiko sovjetov in komunistično propagando. V predstavitvi sovjetske ustave ugotavlja: »Po besedilu ustave o kakšni demokraciji ali enakopravnosti ne more biti govora, ker je vsa oblast osredotočena v 'predsedstvu'. Izključena je tudi vsaka garancija pravnega varstva, ker je pravosodstvo popolnoma v rokah političnih organov. Tudi o neodvisnosti sodnikov ni duha ne sluha, kajti vse pravosodne instance so odvisne od instrukcij, ki jih dobivajo od upravnih in policijskih organov. Zveza sovjetskih republik se lahko po pravici imenuje ustavno organizirana strahovlada 21 članov predsedstva.« Ko se je po letu 1930 tudi na Slovenskem začel uveljavljati komunizem, ne da bi pri tem izbral sredstva, je Ehrlich zelo jasno in brez strahu opozarjal na komunistično nevarnost in njene pogubne posledice za slovenski narod. Študentski krog »stražarjev«, ki jim je bil duhovni voditelj, je glasno podarjal, da je OF prevara, laž in nasilje. Praksa komunistov, utemeljena tudi s t. i. »zaščitnim odlokom« 16. septembra 1941, po katerem je bil vsakdo, ki bi zunaj OF organiziral upor proti okupatorju, označen za izdajalca, je v prvem letu vojne to razločno potrjevala: bolj kot boj proti okupatorju je njihova revolucija zahtevala likvidacijo vseh ljudi, ki bi bili lahko njeni nasprotniki. Tako je moral pasti tudi Ehrlich: 26. maja 1942, ko je odhajal od maše, so ga na Streliški ulici v Ljubljani ubili agenti »Varnostno-obveščevalne službe«. V sporočilu po umoru je obveščevalna služba OF Ehrliča obtožila »najbolj tesnega policijskega sodelovanja z okupatorskimi oblastmi«. Res absurdno, če pomislimo na vse njegovo delo za slovenski narod. Še nekaj tednov pred umorom, 1. aprila 1942, je Italijanom napisal spomenico, v kateri ostro kritizira ukrepe okupacijskih oblasti v Ljubljanski pokrajini. Prav v tej spomenici pa je obenem zelo jasno opozoril na kolaboracijo komunistov z italijanskim okupatorjem. Mar nam to ne pove dovolj?! V času priprave na lanski simpozij je ugledni slovenski zgodovinar akademik Ferdo Gestrin, trd pristaš Komunistične partije, kolegu zgodovinarju na vprašanje, zakaj so Ehrliča ubili, odgovoril: »Bil je edini, ki je bil sposoben organizirati odpor proti okupatorju mimo komunistov.«

Edvard Kocbek je v svojem dnevniku leta 1951 duhovno stanje, kot ga je čutil med ljudmi, opredelil takole: »Najhujša posledica, ki jo režim povzroča, je apatija. Apatija je nevarnejša od vsakega drugega stanja, vendar vidim posebno demonijo v tem, da si jo režim že nalašč ustvarja, da bi se z njo laže obdržal. Popolnoma nova blaznost!« Človek bi kar pomislil, da ima Kocbek v mislih naš sedanji trenutek. Apatija do preteklosti, iz katere rastemo, apatija do prihodnosti, za katero naj bi bili odgovorni! Mar ni prav, celo zelo potrebno in za nas koristno, da se



z vso spoštljivostjo spomnimo človeka, ki je znal povezovati niti tisočletnih človeških izkušenj in brez bojazni, tudi za ceno lastnega življenja, delal za drugačno, spodobnejšo prihodnost slovenskega naroda.

Poročilo

A. Slavko Snoj

## Teološka fakulteta v študijskih letih 2000/01 in 2001/02

Navedeni študijski leti<sup>1</sup> sta minili pod prvim mandatom dekanovanja red. prof. dr. A. Slavka Snoja ter prodekanov: doc. dr. Bogdana Dolenca, prodekana za študijske zadeve in izr. prof. dr. Janeza Štuhec, prodekana za znanstveno-raziskovalno dejavnost, ki je hkrati predstojnik Enote v Mariboru. Predstavitev dejavnosti temelji na arhiviranem gradivu Teološke fakultete (TEOF), zlasti na zapisnikih senata, mesečnih koledarskih pregledih dogajanja in raznih pisnih poročilih. Ta pregled se dopolnjuje z letnim *Poročilom o kakovosti študija*, ki ga pripravi fakultetna komisija za kakovost.<sup>2</sup> S temi poročili, ki na posamični članici univerze prispevajo k vsakoletni samoevalvaciji, dekan hkrati izpolnjuje dolžnost, da vsako leto poroča lastnemu senatu in rektorju Univerze v Ljubljani (UL) o dejavnostih na fakulteti<sup>3</sup> ter velikemu kancelerju o njenem utripu.<sup>4</sup> Hkrati so poročila priprava na zunanjo evalvacijo vsake članice in univerze v celoti, s katero si bo v prihodnjih letih mogoče pridobiti akreditacijo programov v narodnem in mednarodnem merilu. Za poročila, ki smo jih v tej obliki začeli pripravljati leta 2000, je mogoče reči, da so bila dobro pripravljena in prav tako dobro ocenjena s strani univerzitetnih ocenjevalcev. Ocena se nanaša na formalni in vsebinski vidik poročila: na pravilno sestavo fakultetne komisije s sodelovanjem predavateljev in študentov ter na spoštovanje rokov, na pridobivanje podatkov iz poročil programskih skupin, kateder, inštitutov in študentskih anket ter na poročanje o določenih vsebinskih vprašanjih. Neizogibno je, da predstavitev dejavnosti tu pa tam presega navedeni časovni okvir dveh študijskih let.

<sup>1</sup> Študijsko leto traja od 1. oktobra do 30. septembra.

<sup>2</sup> Poročilo za leto 2000/2001 je pripravil predsednik komisije doc. dr. S. Gerjolj, *Poročilo o kakovosti študija*, 31. maja 2001; poročilo za leto 2001/2002 pa član komisije doc. dr. Ch. Gostečnik, *Poročilo o kakovosti študija*, 30. aprila 2002.

<sup>3</sup> Prim. *Statut Univerze v Ljubljani*, v: *Objave št. 3/2001*, čl. 69.

<sup>4</sup> Prim. *Statut Teološke fakultete v Ljubljani*, Ljubljana 1995, čl. 17.

## 1. Nova pravila in pravilniki fakultete

Na začetku leta 2001, 9. januarja, je senat univerze sprejel prenovljeni *Statut Univerze v Ljubljani*, kar je zahtevalo še večje dejavnosti članic v preverjanju programov ter usklajevanju vodenja in poslovanja; to je močno zaposlovalo tudi našo ustanovo v obdobju, ki ga predstavljamo.

Na temelju novega statuta je bilo treba pripraviti vrsto splošnih aktov, pravil in pravilnikov in znova konstituirati vse organe fakultete. V komisijo za pripravo osnutka pravil fakultete so imenovani: dekan prof. dr. A. S. Snoj, prof. dr. B. Košir, prof. dr. V. Potočnik, doc. dr. S. Slatinek in tajnik D. Sinko.<sup>5</sup> Glavno delo sta opravila dekan in tajnik in senat je po treh mesecih na izredni seji sprejel *Pravila Teološke fakultete*,<sup>6</sup> ki urejajo delovanje pedagoške, znanstveno-raziskovalne in upravne dejavnosti, raznih komisij ter študentskih organov. Dne 7. maja 2001 se je konstituiral prvi akademski zbor fakultete, katerega člani so vsi pedagoški delavci, ki so polno zaposleni na fakulteti (40) in predstavniki študentov (9). V novem senatu fakultete z 19-člansko sestavo, ki ga voli akademski zbor in je najvišji strokovni organ, so zastopniki profesorskega zbora in predstavniki študentov (3).<sup>7</sup> S *Pravili Teološke fakultete* je vnovič ovrednoteno delovanje fakultetnih inštitutov. Kakor kateder je tudi inštitutov 11. Njihov namen je spodbujati znanstveno-raziskovalno dejavnost tudi s pomočjo zunanjih sodelavcev. Katedre in inštituti so izvolili predstojnike, imenovana je vrsta komisij in koordinatorjev za posamezna področja.<sup>8</sup>

V letih 2000/01 in 2001/02 so sprejeti naslednji akti, v procesu izpopolnjevanja pa so še drugi pravilniki (inštitutov, komisij ...):

*Knjižnični red* (2. feb. 2001);

*Pravila Teološke fakultete* (9. apr. 2001; dopolnjena 06. maja 2002);

*Pravilnik o kandidiranju in volitvah članov senata TEOF* (9. apr. 2001);

*Diplomski red* (2. jul. 2001);

*Priloga k diplomam* (5. nov. 2001);

*Računovodska pravila TEOF* (8. apr. 2002);

*Pravilnik o magistrskem študiju* (spremembe in dopolnila 8. apr. 2002);

*Pravilnik o postopkih kandidiranja, volitev in imenovanja dekana in prodekanov Teološke fakultete* (spremembe in dopolnila 6. maja 2002);

<sup>5</sup> Prim. *Zapisnik 55. (razširjene) seje senata*, 2. feb. 2001, sklep 5. *Pravila* so po enem letu nekoliko dopolnjena, prim. *Zapisnik 11. seje senata*, 6. maja 2002, sklep 3.

<sup>6</sup> Prim. *Zapisnik 58. (izredne) seje senata*, 9. apr. 2001, sklep 1.

<sup>7</sup> Prim. *Statut Univerze v Ljubljani*, člen 72 in 77; v senatu fakultete mora biti najmanj sedmina, v akademskem zboru pa najmanj petina študentov.

<sup>8</sup> Prim. *Zapisnik 3. seje senata*, 2. julija 2001, sklep 7.

*Pravilnik komisije za nagrade in priznanja* (6. maja 2002);  
*Pravilnik o študijskem redu* (spremembe in dopolnila 3. jun. 2002);  
*Pravilnik o izrednem študiju* (28. jun. 2002).

S široko podporo je bil 14. junija 2001 na članicah v prvem krogu za rektorja UL vnovič izvoljen prof. dr. Jože Mencinger. Članice znova izvolijo tudi predstavnike za senat UL. Predstavnik TEOF je po internem dogovoru senatorjev vsakokratni dekan, ki pa ga izvolijo za to funkcijo.<sup>9</sup>

## 2. Permanentno izpopolnjevanje predavateljev

V letu 2000/01 je bilo 11 sej senata in 1 (prva!) seja akademskega zbora;<sup>10</sup> v letu 2001/02 pa 10 sej senata in 1 seja akademskega zbora. V organih fakultete so v duhu uresničevanja evropskih silnic, zlasti temeljne *Bolonjske deklaracije* iz leta 1988 in nadaljnjih aktov, polnopravni člani tudi predstavniki študentov. Večkrat na leto so te seje senata razširjene, ker so nanje povabljeni vsi pedagoški delavci. Tako se pospešuje medsebojna komunikacija in večja obveščenost. To se dogaja predvsem v sklopu študijskega dne, ki je navadno v Domu sv. Jožefa v Celju dvakrat na leto za vse predavatelje. Dne 2. feb. 2001 je na študijskem dnevu obravnavana **tematika znanstveno-raziskovalne dejavnosti**, ki sta jo udeležencem predstavila akad. prof. dr. Jože Krašovec inizr. prof. dr. Vinko Potočnik. Dne 28. sept. 2001 je doc. dr. Cirila Peklaj z Oddelka za psihologijo na Filozofski fakulteti vodila delavnico **o temeljnih dilemah pri preverjanju in ocenjevanju**. Na študijskem dnevu 18. jan. 2002 s temo **o raziskovalnem delu in načrtovanju projektov** je prof. Metka Zevnik z Urada za šolstvo MŠZŠ predstavila težišča medresorskih projektov z osredotočenjem na ciljno-raziskovalnih projektih (CRP) aplikativne narave, ki so jih udeleženci nato idejno načrtovali v delavnicah. Ob tem akad. prof. dr. J. Krašovec poudarja, da imajo na vseh resnih akademskih teoloških ustanovah, kakršna je tudi naša, temeljne raziskave praviloma prednostno mesto.<sup>11</sup> Študijski dan 30 sept. 2002 je obravnaval **vsebinsko predavanj po katedrah** in med

<sup>9</sup> Prim. *Zapisnik 1. seje senata*, 7. maja 2001, sklep 2.

<sup>10</sup> Na 1. seji akademskega zbora, 7. maja 2001, je za predsednika izvoljen prof. dr. Anton Stres in za namestnika prof. dr. Rafko Valenčič. Na 2. seji akademskega zbora, 3. jun. 2002, pa je za namestnika izvoljen prof. dr. Metod Benedik.

<sup>11</sup> Na prednost bazičnih – temeljnih raziskav za TEOF po strogi znanstveni metodologiji je akademik Krašovec opozoril dekana tudi v posebnem pismu 29. jan. 2002. V njem poudarja, da je treba senatu TEOF vsako leto podati izčrpno informacijo o raziskovalnih sredstvih in njihovi uporabi. Dekan se je na knjigovodstvu zavzel za tak računalniški program, ki bo v vsakem trenutku omogočal povsem transparenten pregled prihodkov in odhodkov za celotno ustanovo. To se je do jeseni 2002 tudi uresničilo.

katedrami, da bi predavatelji – brez nepotrebnih ponavljanj – izpopolnjevali smotrno povezanost med predmeti. Zasnovo je pripravil novi prodekan za študijske zadeve prof. dr. Drago Ocvirk, ki je sprejel to službo za naslednji dve leti.<sup>12</sup> V sklop permanentnega izpopolnjevanja sodi tudi sobotno leto, ki so ga s soglasjem senata imeli: prof. dr. Anton Štrukelj (2000/01), prof. dr. Ivan Štuhec (2001)<sup>13</sup> in prof. dr. Janez Juhant (2002).<sup>14</sup>

### 3. Dodiplomski in podiplomski programi

Teološki študij v Ljubljani in na Enoti v Mariboru ima več smeri. V letih 1999 in 2000 je bil prenovljen in ovrednoten s kreditnimi točkami dodiplomski **enopredmetni univerzitetni študijski program Teologija**, ki ga je Svet za visoko šolstvo RS dokončno potrdil in priporočil 15. marca 2002.<sup>15</sup> Za laiške študente pa je najbolj priporočljiv **dvopredmetni univerzitetni študijski program Teologija – pedagoška smer** (koordinatorski prof. dr. I. Rojnik). V Ljubljani ga lahko vpišejo študenti Filozofske fakultete, v Mariboru pa študenti Pedagoške fakultete Univerze v Mariboru in imajo po diplomi zanesljivo več možnosti za zaposlitev, nenazadnje tudi za poučevanje šolskega predmeta Etika in državljanska vzgoja ter izbirnega predmeta Verstva in etika.<sup>16</sup> Na seji senata 6. nov. 2000 je bila imenovana komisija za dodiplomski študij: doc. dr. B. Dolenc – predsednik, akad. prof. dr. J. Krašovec, doc. dr. S. Gerjolj in as. dr. J. Nežičeva; na seji 5. jun. 2001 pa še doc. dr. A. Jamnik. Komisija je pripravila spremembe in dopolnila ter ovrednotenje s kreditnimi točkami tega dvopredmetnega programa. Senat TEOF jih je sprejel 2. jul. 2001.<sup>17</sup> Dobro je poudariti, da je program sprejet s soglasjem, čeprav se je nato v tisku pojavila polemika, ki pa tega dejstva ne more ovreči. Senat UL ga je potrdil 19. feb. 2002. Svet za visoko šolstvo RS pa do 30. sept. 2002 še ni izdal dokončnega priporočila.

Posebna novost, ki jo pripravlja fakulteta v letu 2001/02, pa je **visokošolski strokovni program Teologija** (koordinatorska as. dr. J. Nežič)

<sup>12</sup> Prodekanu Dolencu je potekel dvoletni mandat in ni kandidiral za novo mandatno obdobje.

<sup>13</sup> Prim. *Zapisnik 51. seje senata*, 26. jun. 2000, sklep 6.

<sup>14</sup> Prim. *Zapisnik 2. seje senata*, 5. jun. 2001, sklep 17.

<sup>15</sup> Senat TEOF je spremembe in dopolnila sprejel že 31. maja 1999, senat univerze pa jih je potrdil 27. marca 2001. Časovni razmiki kažejo, koliko časa traja proces spreminjanja programov.

<sup>16</sup> Za učitelje slednjega smo v Ljubljani v letu 2001/02 že drugo leto, skupaj s Filozofsko fakulteto, izvajali poseben doizobraževalni program, ki je tudi potrjen od MŠZŠ (koordinatorski red. prof. dr. D. K. Ocvirk).

<sup>17</sup> Prim. *Zapisnik 3. seje senata*, sklep 3. »Za« je glasovalo 11 senatorjev, »proti« nobeden, dva pa sta se glasovanja vzdržala.

predvsem za tiste kandidate, ki srednjo šolo končajo s poklicno matura in jih zanima bolj praktični vidik tega študija. Komisija za dodiplomski študij je začela pripravljati visokošolski strokovni program Teologija po sklepu senata z dne 2. feb. 2001.<sup>18</sup> Senat TEOF ga je sprejel 17. dec. 2001.<sup>19</sup> Nato je bilo treba program še dopolniti in komisija za dodiplomski študij UL je 27. maja 2002 določila za poročevalca o programu prof. dr. Mirjano Ule s Fakultete za družbene vede in prof. dr. Zdenka Medveša s Filozofske fakultete.<sup>20</sup> Od njunega poročila je zdaj odvisen nadaljnji postopek sprejemanja na ravni univerze in na Svetu za visoko šolstvo RS. Ta program ima dve možni izbiri: katehetsko-pedagoško in pastoralno-socialno smer. Prva je primerna za poklic katehista in katehistinje, druga pa za pastoralno-socialnega delavca oz. delavke. To je vsekakor primeren program tudi za izobraževanje stalnih diakonov, ki jih bo na Slovenskem v prihodnosti morda več kot doslej.

V podiplomskem študiju v Ljubljani in Mariboru fakulteta izvaja študijski program za pridobitev specializacije **Pastoralna teologija** (koordinator doc. dr. S. Gerjolj), ki je namenjena predvsem duhovniškim kandidatom. (Specialističnega programa za **Duhovno teologijo** v teh dveh letih ne razpisujemo.)<sup>21</sup> Pri tem programu se študentje zlasti v Ljubljani zavzemajo za manj predavanj in več skupinsko ovrednotenega seminarskega dela ter več mentorskega spremljanja v praksi, kar pa ni odvisno samo od predavateljev TEOF. Slovenski škofje in drugi ordinariji izrecno pravijo, da v skladu z apostolsko konstitucijo *Sapientia christiana* zahtevajo pastoralni letnik s pripadajočo diplomom.<sup>22</sup> Diploma pastoralne specializacije bi morala biti pogoj tudi za opravljanje kaplanskih izpitov, pri laičkih teologih pa za opravljanje pastoralnega dela.

Treba je omeniti tudi nov študijski program za pridobitev specializacije **Zakonske in družinske terapije** (koordinator doc. dr. Ch. Gostečnik), ki ga je senat TEOF sprejel 6. marca 2001,<sup>23</sup> senat UL pa potrdil 26. jun. 2001 (ter nato tudi Svet za visoko šolstvo RS) in ga z letom 2001/02 v Ljubljani že izvajamo. Prizadevanje za magistrski študij tega programa bo treba podkrepiti še zlasti z večjo raziskovalno naravnostjo in z referencami domačih sodelujočih habilitiranih predavateljev.<sup>24</sup>

<sup>18</sup> Prim. Zapisnik 55. (razširjene) seje senata, 2. feb. 2001, sklep 17.

<sup>19</sup> Prim. Zapisnik 7. seje senata, 17. dec. 2001, sklep 4.

<sup>20</sup> Prim. Uvedba VSP Teologija, Dopis uprave UL, dne 27. maja 2002, D-I-2/02-MŠR-ap.

<sup>21</sup> Prim. Seznam strokovnih in znanstvenih naslovov ter njihovih okrajšav, v: Uradni list Republike Slovenije, 2. apr. 1999, št. 22, str. 2451.

<sup>22</sup> Prim. F. Rode, Pismo predsednika SŠK dekanu TEOF, 28. nov. 2001, št. 61/01.

<sup>23</sup> Prim. Zapisnik 57. seje senata, 2. apr. 2001, sklep 3.

<sup>24</sup> Prim. Predlog za ponovno obravnavo novega magistrskega študijskega programa Zakonska in družinska terapija, Dopis Komisije za podiplomski in doktorski študij UL, dne 22. maja 2002, A-VI-1/02 SM.



Senat TEOF je 9. apr. 2001 vnovič spodbudil k pripravi podiplomskega študijskega programa **Religiologija**. Diplomanti tega programa bi dobili znanstveni naslov specialist religiologije in bi lahko nadaljevali z magisterijem in doktoratom. Leto pozneje je imenovana skupina za pripravo programa: prof. dr. D. K. Ocvirk – koordinator, doc. dr. A. Jamnik in doc. dr. M. Matjaž.<sup>25</sup>

Če tem programom dodamo še okrepljen in bolj sistemiziran dosežanji **magistrski in doktorski študij** (koordinator K. Sinko) in večje število magistrov in doktorjev, lahko rečemo, da sta pretekli dve leti zaznamovani s pripravljanjem in prenavljanjem študijskih programov. Temu dodajmo še eno novost. Na naši univerzi je po mednarodni primerljivosti že nekaj let možen **neposredni prehod na doktorski študij**. Tudi senat TEOF je odločil, da kandidatu na magistrskem študiju omogoči neposreden prehod. »Senat fakultete lahko kandidatu, ki je na magistrskem študiju izpolnil vse predpisane obveznosti (60 KT) razen izdelave magistrske naloge, odobri neposredni prehod na doktorski študij. Kandidat mora izpolniti naslednje pogoje:

- do konca 2. letnika opraviti magistrski izpit (30 KT);
- na magistrskem študiju imeti povprečno oceno najmanj 8.5;
- ob vpisu v 3. letnik morata kandidat in njegov mentor podpisati izjavo za nadaljevanje študija na doktorskem študiju, kandidat pa prijaviti temo in dispozicijo doktorske disertacije;
- pred zagovorom doktorske disertacije objaviti članek s področja teme disertacije v mednarodno priznani reviji in predložiti senatu fakultete dokazilo o objavi.«<sup>26</sup>

Novi programi in njihovo izvajanje so kakovosten odgovor zavzetih predavateljev naše fakultete na izzive novejšega časa in človekovih vprašanj pri nas, kakor kažejo že sami naslovi programov.

#### 4. Študenti, diplomanti, magistrandi in doktorandi

V študijskem letu 2002/2003 je na fakulteti v Ljubljani in na Enoti v Mariboru 544 študentk in študentov dodiplomskega študija (tem dodajmo še 9 šestoletnikov in 26 gostov). Spodnja tabela kaže razmerje med številom študentov enopredmetnega in dvopredmetnega študija (skupaj z absolventi, gosti pa so za poševnico) in tudi primerjavo med študijskimi leti. Zmanjšuje se število enopredmetnih študentov, rahlo pa raste število dvopredmetnih, kar je razveseljivo.

<sup>25</sup> Prim. *Zapisnik 58. seje senata*, 9. apr. 2001, sklep 7; *Zapisnik 10. seje senata*, 8. apr. 2002, sklep 17.

<sup>26</sup> *Zapisnik 8. seje senata*, 18. jan. 2002, sklep 4.

Število študentk in študentov	15. okt. 2000	15. okt. 2001	15. okt. 2002
Enopredmetnih	445	406	393
Dvopredmetnih	137	148	151
<b>Vseh skupaj</b>	<b>582/15</b>	<b>554/19</b>	<b>544/26</b>

Po poročilu koordinatorja za mednarodno sodelovanje doc. dr. B. Dolenca, so v letu 2000/01 v okviru Socrates – Erasmus drugod študirali štirje naši študenti: dva v Loevnu, eden pa v Gradcu in Regensburgu. Za študijsko leto 2001/02 se je prijavilo 9 študentov: 5 za Loeven, od dva pa za Gradec in Regensburg.<sup>27</sup>

V Mariboru je bila v sredo, 28. feb. 2001, prva podelitev diplom 17-im diplomantom univerzitetnih dvopredmetnih študijskih programov, ki jih izvajata Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru in Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.<sup>28</sup> To je tudi edini meduniverzitetni dodiplomski študijski program v Sloveniji. Tudi to kaže na dialoškost teologije v našem prostoru in času. V študijskem letu 2000/01 je bilo 40 diplomantov enopredmetnega študija, 16 diplomantov dvopredmetnega študija, 7 diplomantov pastoralne specializacije, 3 magistri in 2 doktorja. V študijskem letu 2001/02 pa je bilo 51 diplomantov enopredmetnega študija, 14 diplomantov dvopredmetnega študija, 7 diplomantov pastoralne specializacije, 6 magistrorov in 6 doktorjev. Po neki longitudinalni raziskavi je prehodnost na naših univerzah 54 %, na TEOF pa 55 %. Prehodnost prvega letnika enopredmetnega študija v drugi letnik je najnižja a se postopoma zvišuje. V višjih letnikih je ta občutno boljša. Za primer navajamo prehodnost v študijskem letu 2000/01: v drugem letniku je prehodnost 62,8 %, v tretjem 82,5 %, v četrtem 74,5 %, v petem pa 92,1 %. Prehodnost v dvopredmetnem programu je že v prvem letniku višja in znaša 52,6 %. V drugem letniku je prehodnost 69 %, v tretjem 95 % in v četrtem kar 100 %.<sup>29</sup>

Za povečanje možnosti za zaposlovanje diplomiranih laičkih teologov, ki jih je v letu 2002 že 85 %, <sup>30</sup> vodstvo fakultete prav v tem letu daje tri pobude. Naprosilo je rektorja UL, da je predsedniku vlade RS

<sup>27</sup> Prim. Zapisnik 56. seje senata, 5. mar. 2001, Ad 3.

<sup>28</sup> Prim. Red. prof. dr. Joso Vukman, dekan Pedagoške fakultete, *Predstojnikom oddelkov in centrov*, Maribor, 5. feb. 2001.

<sup>29</sup> Prim. S. Gerjolj, *Poročilo o kakovosti študija*, 31. maja 2001, 11.

<sup>30</sup> Prim. M. Škerlj, *Mesto laičkih teologov v slovenskem prostoru*, Diplomaska naloga, Ljubljana, 2001, 32.

poslal pismo o sistemizaciji delovnih mest za univerzitetne diplomirane teologe v družbenem prostoru.<sup>31</sup> Zavzema se za opravljanje strokovnega izpita za teologe in pripravlja razširitev *Standardne klasifikacije poklicev*.<sup>32</sup>

## 5. Pedagoška in znanstveno-raziskovalna dejavnost

V predstavljenih dveh študijskih letih je pedagoško delo opravljeno v celoti in po napovedanem koledarju, kakor smo ga predvideli v letnih fakultetnih knjižicah, ki so v zadnjih letih nekoliko obširnejše.<sup>33</sup>

Fakulteta se je v kadrovskem pogledu kakovostno okrepila. Nekateri predavatelji so pridobili višje nazive, za vse druge pa smo opravili potrebno reelekcijo, če jim je potekel čas od prejšnje izvolitve. Vsi asistenti imajo »veniam legendi« od velikega kanclerja TEOF, za vse docente in profesorje pa imamo potrebna imenovanja in tudi »nihil obstat« od rimske Kongregacije za katoliško vzgojo. Po svoji naravi deluje naša fakulteta povsem v skladu s slovenskimi državnimi zakoni in tudi po cerkvenih kanonskih predpisih. V veselje in ponos nam je dejstvo, da je tako delovanje mogoče in to celo brez kakršnih koli napetosti na pravnem področju.

Za **docenta** so bili v tem obdobju izvoljeni: dr. Stanislav Slatinek in dr. Maksimilijan Matjaž,<sup>34</sup> dr. Alenka Šverc in dr. Branko Klun,<sup>35</sup> dr. Leon Debevec,<sup>36</sup> dr. Alojz Pirnat in in dr. Tomaž Erzar.<sup>37</sup> Za **izrednega profesorja** sta bila izvoljena dr. Bogdan Kolar<sup>38</sup> in dr. Avguštin Vinko Škafar.<sup>39</sup> **Zlato plaketo** UL za posebne zasluge na pedagoškem, znanstveno-raziskovalnem in organizacijskem področju je leta 2000 prejel prof. dr. Rafko Valenčič, leta 2001 pa prof. dr. Metod Benedik; tega leta je prejel takrat še doc. B. Kolar papeško odlikovanje Pro Ecclesia et Pontifice.

<sup>31</sup> Prim. *Pismo*, 27. mar. 2002, A-IV-13/02-JM/tp.

<sup>32</sup> *Uradni list RS*, Statistični urad Republike Slovenije in Zavod Republike Slovenije za zaposlovanje, Ljubljana 2000.

<sup>33</sup> Prim. A. S. Snoj (ur.), *Seznam predavanj za študijsko leto 2000/2001*, Ljubljana 2000; A. S. Snoj (ur.), *Seznam predavanj za študijsko leto 2001/2002*, Ljubljana 2001.

<sup>34</sup> Prim. *Zapisnik 55 (razširjene) seje senata*, 2. feb. 2001, sklep 12 in 13.

<sup>35</sup> Prim. *Zapisnik 1. seje senata*, 7. maj 2001, sklep 4 in 5. B. Klun se je habilitiral na Filozofski fakulteti.

<sup>36</sup> Prim. *Zapisnik 4. (razširjene) seje senata*, 28. sept. 2001, sklep 14. L. Debevec se je habilitiral na Fakulteti za arhitekturo.

<sup>37</sup> Prim. *Zapisnik 13. (razširjene) seje senata*, 28. jun. 2002, sklep 7 in 8. T. Erzar se je habilitiral na Filozofski fakulteti.

<sup>38</sup> Prim. *Zapisnik 10. seje senata*, 8. apr. 2002, sklep 13.

<sup>39</sup> Prim. *Zapisnik 12. seje senata*, 3. jun. 2002, sklep 10.

Naši pedagoški delavci so zvrščeni v dve programski skupini: **Filozofsko-religiološko-zgodovinska skupina** z naslovom *Idejni in vrednostni tokovi na Slovenskem nekoč in danes* (vodja prof. dr. Janez Juhant) in **Biblično-teološko-pedagoška skupina** z naslovom *Krivda in sprava* (vodja akad. red. prof. dr. Jože Krašovec). Ministrstvo za šolstvo, znanost in šport je začelo ocenjevati delo skupin po štirih ključnih merilih, in sicer: program skupine, relevantca v domačem prostoru, relevantca v mednarodnem prostoru ter znanstvena produkcija skupine in vodje programa. Doslej je prispela ocena za leto 2000, za leto 2001 pa je ocenjevanje že v teku. Prva skupina je ocenjena »povprečno«, s tem, da opravljeno delo »glede na vložena sredstva MZT vsekakor ustreza kriterijem« in da je bibliografija vodje programa odlično ocenjena.<sup>40</sup> Ocena druge skupine je »nadpovprečna«. Za bibliografijo vodje je preprosto rečeno: »Izpis iz COBISS-a je dovolj zgovoren.« Beremo pa še naslednji opis navedene ocene: »Programska skupina je homogeno sestavljena. Vodja programa je mednarodno uveljavljen biblicist. Rezultati dela programske skupine presegajo vložena finančna sredstva. Izstopa obsežna, v nekaterih segmentih, glede na pomen prestižna bibliografija.« In še: »V slovenskem prostoru bi težko našli podobno mednarodno uveljavljeno programsko skupino ... Programska skupina usmerja in pospešuje razvoj biblične vede pri nas ter istočasno skrbi za njeno popularizacijo ... Kot celota je skupina izredno plodna tako na področju znanstvenih objav, preglednih strokovnih člankov in pedagoške dejavnosti.«<sup>41</sup> **Znanstveno-raziskovalna dejavnost** (koordinator K. Sinko in as. dr. J. Nežič) poteka poleg v programskih skupinah tudi v projektih. To področje bo treba v prihodnje še okrepiti. Za podporo tej dejavnosti je poleg revije *Bogoslovni vestnik* in zbirke *Acta ecclesiastica Sloveniae* ter *Znanstvena knjižnica* na voljo tudi nova znanstvena zbirka *Acta theologica Sloveniae*, v kateri je leta 2001 izšla prva knjiga dr. Mirjane Filipič z naslovom *Poetika in tipologija eksodusa: zmagoslavni vidik*. Zahvala za to gre nedvomno tudi založbi Družina, ki je fakulteti pri njenih izdajah v veliko oporo in pomoč. Ta zbirka daje našim raziskovalcem novo možnost in spodbudo za izdajanje tudi mednarodno pomembnih in vplivnih del iz teologije in religiologije, ki sta matični področji TEOF za pridobivanje naslovov magisterija in doktorata znanosti.

V letu 2001 smo – od štirih poslanih vlog – dobili tri nove projekte.<sup>42</sup> V letu 2002, ko smo se dobro pripravili in prijavi šest novih pro-

<sup>40</sup> Prim. MŠZŠ, *Predlog ocene rezultatov raziskovalnega programa za leto 2000*, 19. jul. 2002, PO-501-170, točka 2 in 4.

<sup>41</sup> Prim. MŠZŠ, *Predlog ocene rezultatov raziskovalnega programa za leto 2000*, 19. jul. 2002, PO-502-170, točka 2 in 4.

<sup>42</sup> Prim. *Zapisnik 3. seje senata*, Ad 4 Poročilo dekana.

jektov, ni bil dodeljen niti eden, čeprav so bili vsi odlično ocenjeni. To se razlaga z rebalansom državnega proračuna. Razpis je jeseni 2002 ponovljen in prijavljenih je skupno sedem novih projektov.

## 6. Druge dejavnosti po katedrah in inštitutih

**Poročila kateder in inštitutov** dopolnjujejo to podobo. V letu 2000/01 so naši predavatelji sodelovali na raznih simpozijih in kongresih doma in v tujini, npr. v: Budimpešti, Baslu, Đakovu, Fatimi, Gradcu, Innsbrucku, Labinu, Olomucu, Parizu, Pekingu, Puli, na Reki, v Rimu ... Organizirani pa so bili: mednarodni himnološki simpozij v Ljubljani, dvoje zasedanj Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem, mednarodni simpozij o pastoralno-karitativnem delu, simpozij Demokracija, šolstvo, pedagogika, mednarodni kongres Evropskega združenja za katoliško teologijo v Gradcu in Mariboru, teološki simpozij v Ljubljani (in v drugih krajih), simpozij o Janezu Janžekoviču, Ehrlichov in Grivčev simpozij v Rimu – in ni vse naštet. V okviru programa Socrates – Erasmus je prof. dr. D. K. Ocvirk predaval v Leuvnu in doc. dr. B. Dolenc v Gradcu. Vsako leto prof. dr. E. Kovač predava v Toulousu. Za leto 2001/02 naj dodamo še: Izvajanje programa doizobraževanja učiteljev za predmet Verstva in etika, sodelovanje s predavanji na nekaterih drugih fakultetah UL, sodelovanje na mednarodnih simpozijih in študijskih srečanjih v Gradcu, Tinjah, Baslu, Berlinu, Dresdnu, Loevnu, Buenos Airesu, Meksiku, Rimu, Rivi del Garda, Reki, Sarajevu, Valencii, Veroni in na več simpozijih doma.

Ob izteku leta 2001 je bil 10. decembra podpisan prvi sporazum med Svetim sedežem in Republiko Slovenijo. V pogajanjih in pripravi je sodelovalo več strokovnjakov Teološke fakultete, kar potrjuje, da so dejavnosti njenih članov usmerjene v širši blagor in zaznavne zunaj akademskega kroga.<sup>43</sup> Več predavateljev sodeluje v raznih narodnih in mednarodnih strokovnih komisijah.

Predavatelji so izdali **vrsto publikacij, zbornikov in priročnikov** v zbirkah *Acta ecclesiastica Sloveniae*, *Acta theologica Sloveniae*, Znanstvena knjižnica in **monografij**: *Pomen religije za človeka*, *Knjiga o Lévinasu* (v nemščini), *Med izvornikom in prevodi*, *Svet molitve*, *Nauk o sveti Trojici*, *Salezijanci sto let na Slovenskem*, *Njih spomin ostaja*, *Cerkev na Slovenskem v 20. stoletju* (zbornik), več katehetskih učbenikov in liturgičnih knjig. *Bogoslovni vestnik* kot znanstvena revija fakultete izhaja redno – štirikrat letno, naši predavatelji pa objavljajo tudi v tujih in domačih revijah, npr. *Communio*, *Tretji dan*, *Znamenje*, *Božje okolje*, *Cerkev v sedanjem svetu*, *Cerkveni glasbenik* in drugod.

<sup>43</sup> Prim. *Besedilo vatikanskega sporazuma*, v: Delo, 11. dec. 2001, 3.

Ob taki in mestoma prestižno ocenjeni dejavnosti je nerazumljivo, zakaj MŠZŠ, ki v večjem delu financira petletni teološki študij študentom in delo pedagoških in nepedagoških delavcev ter sofinancira magistrski študij, v letu 2002 odpoveduje sofinanciranje za periodični publikaciji *Bogoslovni vestnik* in *Acta ecclesiastica Sloveniae*.<sup>44</sup> Pritožbi *Bogoslovena vestnika* je naknadno deloma ugodeno.

## 7. Nekaj utrinkov iz knjižnic in uprave

**Poročilo o knjižnicah** za leto 2001 pravi,<sup>45</sup> da je knjižnico Teološke fakultete v Ljubljani obiskalo 21.146 obiskovalcev. Izposojenih je bilo 19.600 knjig in revij. Strokovno je bilo v sistemu COBISS obdelanih 1.058 knjig in 586 člankov. Knjižnica dobiva 478 revij: 156 s plačilom, 80 z izmenjavo, 242 pa je podarjenih. Teološko knjižnico Maribor je obiskalo 6.092 uporabnikov, ki so si izposodili 25.086 knjižnih enot. V sistemu COBISS so obdelali 2.095 naslovov. Knjižnica ima na novo oblikovano domačo stran na internetu in je izdala informativno zloženko. Za nabavo knjig močno primanjkuje denarja, saj ga fakulteta odvaja od že tako skromnega fonda za materialne stroške, projektov in šolnin. Knjižnici v Ljubljani in Mariboru smo poleti 2001 opremili z elektronskim varnostnim sistemom. Poročila za leto 2002 pa kažejo, da se je število uporabnikov v Ljubljani povečalo, v Mariboru pa najbrž zaradi uvedene univerzitetne članarine nekoliko zmanjšalo. Kadrovska zasedba je zlasti v Ljubljani prešibka.

Postopoma izboljšujemo **delovne razmere in didaktično opremo**. To je potrebno zlasti v Ljubljani, saj Enota v Mariboru deluje v novejših prostorih Andreanuma. Predavalnice smo opremili s projekcijskimi platni in projekcijskimi pripomočki, postopoma pa jih opremljamo z novimi klopni s preklopnimi sedeži. Leta 2002 smo v Ljubljani popolnoma prenovili telefonijo in zbornico – sejno sobo.

**Finančno poslovanje** fakultete je pregledno in v spoštovanju rokov, saj gredo poročila na MŠZŠ in na UL, ter pozitivno. Vendar je treba poudariti, da fakulteta ne financira nobenega mentorskega dela (k pozitivni bilanci prispevajo torej predavatelji – zlasti mentorji) in da je fakulteta v Ljubljani in Mariboru v prostorih, ki pripadajo škofiji, zanje pa doslej ne plačuje najemnine. Posebno zahvalo za to dolguje fakulteta slovenskim škofom zlasti v Ljubljani in Mariboru. Tudi »nadstandardne« ponudbe, kot so specialistični programi, niso financirane od

<sup>44</sup> Prim. MŠZŠ, *Obvestilo o rezultatih izbora prijavn na javni razpis za sofinanciranje periodičnih publikacij*, 27. 6. 2002; dopis urednikoma, prof. dr. C. Sorču in prof. dr. M. Benediku.

<sup>45</sup> Prim. *Zapisnik 3. seje senata*, 2. jul. 2001, Ad 17.



MŠZŠ, kakor tudi ne program Teološko pastoralne šole za katehiste in katehistinje, ki ga izvaja Pedagoško katehetski inštitut.<sup>46</sup> Dekan in tajnik pripravita program dela, ki je podlaga za finančni načrt, računovodkinja pa predstavi načrt prihodkov in odhodkov TEOF ter analizo poslovanja in ga v pisni obliki posreduje upravnemu odboru. Ta je sprejel poročilo za leto 2000<sup>47</sup> in za leto 2001,<sup>48</sup> saj je poročilo vezano na zaključni račun in bo za leto 2002 podano šele spomladi naslednjega leta. Poleg tega upravni odbor namenja pozornost vzdrževanju prostorov, obnavljanju pohištvene opreme v predavalnicah, nabavi računalniške opreme, opleskom in drugim prenovitvenim delom. Del sredstev namenja za nabavo literature v knjižnicah v Ljubljani in Mariboru, dosti pa je tudi vlog, ki jih je treba rešiti v prid študentom, ki prosijo za kritje stroškov raznih pristojbin in dodatnih programov.

## 8. Prednostne naloge

1. Okrepitev ponudbe za **izredni študij, povečanje prehodnosti in števila diplomantov** je ena prednostnih nalog fakultete. Še vedno močno prevladuje redni študij, vendar polagoma narašča tudi število študentov izrednega študija, ki jih je v letu 2000/01 v enopredmetnem univerzitetnem študijskem programu 42, v dvopredmetnem pa 9.<sup>49</sup> Če se za njihovo število (še!) ne zahteva posebnih predavanj, so jim predavatelji vendar na voljo z govorilnimi urami in svetovanjem tudi v popoldanskem času.<sup>50</sup>

2. Senat fakultete je ob analizi, da nekdanji študenti, uslužbenci in predavatelji TEOF iz obdobja 1952–1991, ko fakulteta še ni bila članica univerze, pokojni in živi, niso ustrezno rehabilitirani, imenoval skupino za pripravo študije o tem obdobju: izr. prof. dr. B. Kolar – vodja, prof. dr. J. Juhant in prof. dr. M. Smolik, ki ga je pozneje zamenjal prof. dr. I. J. Štuhec.<sup>51</sup> Poročilo je sprejel senat TEOF<sup>52</sup> in je poslano v objavo kot **prispevek za ustrezno in celovito rehabilitacijo**. V isti smeri gre razumeti dejstvo, da predavatelji TEOF od leta 1995 šestim upokoženim sodelavcem solidarnostno prispevajo 5 % (neto) od svojega zaslužka k njihovi pokojnini, in pa odločitev senata, da se zavzame za postavitev aleje profesorjev<sup>53</sup> in ob 60. obletnici umora večkratnega dekana

<sup>46</sup> Že ti razlogi povedo, zakaj imajo škofije še vedno nabirko za Teološko fakulteto.

<sup>47</sup> Prim. *Zapisnik 7. seje upravnega odbora TEOF*, 9. maja 2001, sklep 1.

<sup>48</sup> Prim. *Zapisnik 2. seje upravnega odbora TEOF*, 27. mar. 2002, sklep 1.

<sup>49</sup> Prim. S. Gerjolj, *Poročilo o kakovosti študija*, 31. maja 2001, 12.

<sup>50</sup> Prim. *Zapisnik 9. seje senata*, 4. mar. 2002, sklep 2.

<sup>51</sup> Prim. *Zapisnik 56. seje senata*, 5. mar. 2001, sklep 7.

<sup>52</sup> Prim. *Zapisnik 11. seje senata*, 6. maja 2002, sklep 8.

<sup>53</sup> Prim. *Zapisnik 7. seje senata*, 17. dec. 2001, sklep 13.

Lamberta Ehrlicha s primerno slovesnostjo pripravi odprtje aleje in blagoslovitev njegovega doprsnega kipa, kar se je zgodilo 31. maja 2002.<sup>54</sup>

3. Komisija za ugotavljanje **deleža kateder v programu študija**: prof. dr. Potočnik (predsednik), doc. dr. Gerjolj in as. mag. Špelič<sup>55</sup> je po enotnem merilu pripravila analizo o zasedenosti kateder. Predstavitev podatkov je bila senatorjem pisno predstavljena dne 5. junija in (dopolnjeno) 2. julija 2001. Senat fakultete je kolegiju dekana naročil le-te preučiti in senat seznaniti s prioritetai glede kadrovskega načrtovanja. Predloge so nato senatorji prejeli pisno, kar priča o popolni transparentnosti.<sup>56</sup> Okrepljena je duhovna teologija pa tudi kadrovsko najbolj deficitarne katedre, na primer katedra za Sveto pismo in judovstvo, za osnovno bogoslovje in dialog ter za dogmatično teologijo, so okrepljene z novimi asistenti. Z vzporednimi nastavitvami se pomlajajo katedre za filozofijo, pastoralno teologijo in oznanjevalno teologijo, postopoma pa tudi za cerkveno pravo. Vsako leto znova ugotavljamo, da MŠZŠ ne sledi univerzitetnih habilitacijskih postopkov. Imamo vrsto habilitiranih docentov, ki so finančno še vedno tretirani kot asistenti z doktoratom (doslej Gerjolj, Slatinek, Matjaž, Klun, Šverčeva, Pirnat).

4. Finančna sredstva MŠZŠ na osnovi vključenosti fakultete v Univerzo v Ljubljani in teološkega študija v *Nacionalni program visokega šolstva*,<sup>57</sup> so omejena tako, da sta nemoteno izvajanje pedagoškega procesa in pozitivna bilanca zaključnega računa zagotovljena predvsem zaradi idealizma pedagoških delavcev. Treba pa bo najti **sredstva za najemnine prostorov**, ki so v Ljubljani last nadškofijskega ordinariata, v Mariboru pa tamkajšnje škofije. To je vsekakor eden od večjih problemov, ki čaka na pravičnejšo rešitev v prihodnosti.

5. V **ekumenskem in medverskem dialogu** nismo naredili večjih korakov. V predstavljenem obdobju smo obnovili stike s teološko fakulteto pravoslavne Cerkve v Beogradu, ni nam pa še uspelo obnoviti ekumenskih simpozijev, čeprav je že imenovana iniciativna skupina.<sup>58</sup> Sodelujemo z Evangelijsko teološko fakulteto v Osijeku in pripravljamo podiplomski program Religiologija, kar je bilo že povedano. Leta 2002 smo podpisali pogodbo o sodelovanju s Teološko fakulteto Univerze v Zagrebu, saj že tradicionalno dobro sodelujemo pri habilitacijskih postopkih in pri občasni izmenjavi predavateljev. Načrtov in nalog za prihodnost ne zmanjkuje.

<sup>54</sup> Prim. B, Štefanič, *Družina*, 9. jun. 2002, 1.22.

<sup>55</sup> Prim. *Zapisnik 56. seje senata*, 5. marca 2001, sklep 4.

<sup>56</sup> Prim. *Zapisnik 9. seje senata*, 4. marca 2002, Ad 12.

<sup>57</sup> Prim. *Nacionalni program visokega šolstva Republike Slovenije*, v: *Uradni list*, 20/2002, točka 5.3.3.

<sup>58</sup> Prim. *Zapisnik 52. seje senata*, 9. okt. 2000, sklep 10.



Julka Nežič

## **Pomen in vloga laičkih pastoralnih delavcev v slovenski Cerkvi (in družbi)**

Slovenska Cerkev pozna laičke pastoralne delavce in delavke že dobrega pol stoletja, saj so prve katehistinje začele s svojim delovanjem v mariborski škofiji že nekaj let pred drugo svetovno vojno. Tudi v letih, ko je bila Cerkev potisnjena na rob družbenega delovanja in so bili vsi, ki so bili s Cerkvijo povezani, toliko bolj še tisti, ki so se v njej angažirali, javno ožigosani, so zlasti pri katehezi duhovnikom pomagale katehistinje (katehisti so bili le častne izjeme). V prvih povojnih letih so bile brez formalne teološke in pastoralno-katehetske izobrazbe, vendar pa pri svojem delu zelo zavzete. V šestdesetih letih so se začele med seboj povezovati in se zbirati na duhovnih in študijskih dnevih, v naslednjih letih pa so že bili organizirani tako imenovani katehetski tečaji oziroma teološko-pastoralni tečaji, namenjeni vsem laikom, ki so želeli delovati v (župnijski) pastoralni. Zanimanje za to vrsto šolanja je bilo zelo veliko zlasti od srede sedemdesetih pa do devetdesetih let prejšnjega stoletja. Po osamosvojitvi Slovenije so ti tečaji prerasli v Teološko pastoralno šolo, vendar je število slušateljev v zadnjem desetletju precej upadlo. Verjetno zaradi tega, ker je z vključitvijo Teološke fakultete v univerzo teološki študij priznan tudi s strani države in so se zato laiki v velikem številu vpisovali v univerzitetni program teologije. Poleg tega pa je bila ustanovljena tudi šola za animatorje, ki usposablja za vodenje raznih skupin.

Čeprav število laikov, ki so končali Teološko pastoralni tečaj oziroma šolo ali Teološko fakulteto ni pretirano visoko, pa je vendar za slovensko Cerkev in družbo velik izziv, ki pa mu – po mnenju mnogih – ni kos niti ena niti druga. Univerzitetni diplomirani teologi le s težavo dobijo službo, saj so jim vrata v civilne službe skoraj praviloma zaprte, pri zaposlovanju v Cerkvi pa se navadno zatakne pri plačevanju dela.

### **1. Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem o laičkih pastoralnih delavcih**

Oboji: laički teologi/inje in katehisti/inje so od plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem zelo veliko pričakovali, a so bili ob izdaji sklep-

nega dokumenta nekoliko razočarani, saj le-ta ne prinaša konkretnih rešitev, ki bi bistveno spremenile njihov položaj.

Besedilo sklepnega dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem je glede pomena in vloge laičkih pastoralnih delavcev namreč dokaj skopo. Dokument sicer jasno pove (čl. 394), da se Cerkev na Slovenskem »živo zaveda nenadomestljivega poslanstva, ki ga imajo v procesu evangelizacije slovenske družbe krščanski laiki«, in priznava (v čl. 396), da že vrsto let v Cerkvi na Slovenskem laiki delujejo na oznanjevalnem, vzgojnem, liturgičnem, karitativnem in gospodarskem področju. Ko se sklicuje na koncilске dokumente in *Zakonik cerkvene-ga prava*, poudari, da odgovornost laikov za Cerkev in poslanstvo v svetu izvirata iz zakramenta svetega krsta in da poglobljeno pojmovanje Cerkve zahteva vzgojo in izobraževanje laikov in duhovnikov za pogumnejše in ustvarjalnejše sodelovanje ter za krepitev njihove lastne identitete. S tem bo preseženo tudi enostransko pojmovanje Cerkve in odgovornosti. Vloge laikov v Cerkvi ne vidi zgolj v pomoči duhovnikom, ampak poudari, da imajo laiki v moči splošnega duhovništva lastno poslanstvo za delovanje v svetu in Cerkvi, kar jim hierarhična Cerkev tudi priznava (čl. 395).

Ko posebej omenja laike (čl. 398), ki v Cerkvi opravljajo različne pastoralne službe, omenja poleg katehistov in katehistinj ter pastoralnih asistentov tudi razne svetovalne službe, cerkvene ključarje, cerkvnike, organiste in župnijske gospodinje, pozabi pa na nov poklic v slovenski Cerkvi, namreč na profesorje in profesorice teologije. Čeprav so vsi omenjeni poklici v pastoralni pomembni, pa je položaj katehistov in katehistinj ter pastoralnih asistentov in asistentk oziroma laičkih teologov in teologinj ter profesorjev in profesorice teologije specifičen. Zlasti zanje je treba opredeliti področja in naloge delovanja, urediti njihov status in poskrbeti za različne ravni strokovnega in teološkega izobraževanja. Tisti, ki so pričakovali, da bo to storil plenarni zbor, so gotovo razočarani. Čeprav je na prvem zasedanju tekla beseda o tem, pa v sklepnem dokumentu ne najdemo nobenih konkretnih opredelitev. To nalaga med sklepi (čl. 398) Uradu za laičke teologe in druge laike v cerkvenih službah, ki naj bi ga ustanovile škofije. Urad bi imel naslednje naloge: »opredeliti status laikov v cerkvenih službah, definirati področja in naloge njihovega delovanja ter skrb za njihovo nenehno duhovno in strokovno oblikovanje. Laiškim teologom in diplomantom Teološko pastoralne šole pomaga pri organizaciji obvezne prakse v pastoralni, vzgojnih in socialnih ustanovah. Pomaga jim pri iskanju možnosti zaposlovanja, skrbi za izvajanje enotnih pravil zavarovanja in pravičnega plačevanja, prizadeva si za ustanovitev posebnega sklada za financiranje.«

Če bi škofije omenjene urade ustanovile in v njih zaposlile ljudi, ki bi se poklicno ukvarjali s problematiko omenjenih služb, potem bi lah-

ko upravičeno pričakovali, da se bo na tem področju tudi kaj premaknilo.

## 2. Laiki v pastoralnih poklicih

Laiške pastoralne poklice, ki jih pozna naša Cerkev, bi lahko razdelili v dve skupini. V prvo bi uvrstili vse tiste, ki jih laiki opravljajo poklicno, torej takrat, ko so v Cerkvi redno zaposleni. To so naslednji poklici: katehisti in katehistinje, pastoralni asistenti, svetovalne službe in župnijske gospodinje. V drugo skupino sodijo poklici, ki jih opravljajo laiki poleg svojega poklicnega dela, torej honorarno oziroma prostovoljno. To so zlasti poklici cerkvenega ključarja, cerkovnika in organista. Med omenjenimi poklici izpostavim le tri, ki so v Sloveniji poznani, in sicer: katehisti in katehistinje, pastoralni asistenti in asistentke ter profesorji in profesorice teologije.

### 2.1 Katehisti in katehistinje

So diplomanti Teološko pastoralne šole, ki so od škofa prejeli kanično poslanstvo za katehetsko delo v eni ali več župnijah. Praviloma so končali štiriletno srednješolsko izobraževanje, Teološko pastoralna šola pa je priznana le v Cerkvi, torej si z njo ne morejo pridobiti poklica, ki bi ga država priznala. Večina katehistov in katehistinj je v civilnih službah, katehizirajo pa kot prostovoljci, nekaj ur na teden. Tisti, ki so samo v cerkveni službi, opravljajo poleg kateheze še druga dela, na primer: urejajo župnijsko pisarno, vodijo župnijsko karitas, skrbijo za župnijski dom in gospodinjstvo, krasijo bogoslužne prostore ipd.

### 2.2 Pastoralni asistenti in asistentke

So univerzitetni diplomirani teologi in teologinje, ki opravljajo različne službe v Cerkvi. Tisti, ki so v civilnih službah, dobijo naziv po delovnem mestu, ki ga opravljajo. Sam naziv ni civilnopravno priznan,<sup>1</sup> saj ga ni v registru poklicev, plenarni zbor pa ga je izbral zato, da bi to skupino pastoralnih delavcev in delavk razlikoval od katehistov in katehistinj.<sup>2</sup> Navadno jih imenujemo laički teologi oziroma teologinje, da jih tako razlikujemo od duhovnikov, vendar je tako poudarjena nji-

<sup>1</sup> V registru poklicev je za univerzitetno diplomirane teologe in teologinje (Gl. Sklep o uskladitvi pridobljenih strokovnih in znanstvenih naslovov v Uradnem listu RS, št. 58/20.07.1999) naveden poklic: teolog, teologinja (Gl. Uradni list RS, št. 16/24.02.2000). Poklica katehista in katehistinje med poklici verskih delavcev ni.

<sup>2</sup> Naziv je bil predlagan že na teološkem tečaju leta 1987, vendar se ni uveljavil, sedaj ga uvaja plenarni zbor, vendar je vprašanje, ali ga bomo res uporabljali. Udomačen je v



hova izobrazba in nakazan njihov laiški položaj v Cerkvi (z razliko od kleriškega), ne pa njihovo poklicno delo. Morda se zdi komu sam naziv nepomemben, vendar ni tako, kajti nakazovati bi moral delo, ki ga ljudje v tem poklicu opravljajo. Mislim, da je naziv pastoralni referent primernejši od asistenta, kajti asistent je neke vrste pripravnik, to pa je samo začetnik v določeni službi. Izraz »referent« bolj poudarja pristojnosti za neko področje in nakazuje tudi odgovornost.

Laiški teologi in teologinje, ki so diplomirali na Teološki fakulteti pred letom 1990, so se zaposlili v Cerkvi, poznejši diplomanti pa so dobili službe tudi izven Cerkve. V Cerkvi so zaposleni zlasti kot kateheti na eni ali več župnijah; nekaj jih je zaposlenih v (med)škofijskih uradih (zlasti v Mariboru), na Teološki fakulteti, eden je pri Družini. Tudi v civilnih službah jih je nekaj, ki opravljajo svojo službo kot teologi.

### 2.3 Profesorji in profesorice teologije

(in še enega dodatnega predmeta) so končali dvopredmetni študij na Filozofski fakulteti v Ljubljani ali na Pedagoški fakulteti v Mariboru. Ti dve fakulteti namreč skupaj s teološko fakulteto usposabljata učitelje za poučevanje predmeta verstva in etika ter državljanska vzgoja in etika. To pravico daje omenjenemu profilu profesorja in profesorice *Odredba o smeri izobrazbe strokovnih delavcev v devetletni osnovni šoli*,<sup>3</sup> vendar od njih zahteva, da opravijo še dodatne izpite (na Filozofski fakulteti).<sup>4</sup> To je poklic, ki si ga v naših razmerah do nedavnega nismo mogli predstavljati, sedaj pa že imamo ljudi, ki ga opravljajo, čeprav je še na marsikateri šoli za profesorje teologije nedosegljiv (z raznimi izgovori ali zato, ker ga opravljajo učitelji, ki sicer ne bi bili polno zaposleni). Za mnoge bi bila dobrodošla rešitev, če bi se lahko zaposlili v šoli in na župniji – kot učitelji predmeta, ki so ga študirali, in kot katehisti ali katehistinje.

---

Avstriji in Švici, medtem ko ga v Nemčiji uporabljajo za tiste, ki imajo končano krajšo strokovno izobrazbo in prevzamejo delo v okviru župnije, za tiste, ki imajo končan visokošolski študij in prevzamejo delo na medžupnijski ravni, pa se uporablja naziv pastoralni referent.

<sup>3</sup> Uradni list RS, št. 57/16. 07. 1999.

<sup>4</sup> Prim. Uradni list RS, št. 57/16. 07. 1999, čl. 5. Po odredbi Ministrstva za šolstvo in šport morajo opraviti kot drugi diplomanti dvopredmetnih univerzitetnih študijskih programov določen program izpopolnjevanja. Predmetnik obsega svetovna verstva, krščanstvo, Biblijo, etiko, uvod v religiologijo, filozofijo religije, sociologijo religije in didaktiko verstev in etike. Gl. knjižico *Program za izpopolnjevanje za učitelje predmeta verstva in etika v osnovni šoli*, ki sta ga l. 2001 izdali Teološka in Filozofska fakulteta.

### 3. Naloge Cerkve in države pri urejanju laičkih pastoralnih služb

V bližnji prihodnosti bo treba, kakor je naročil Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem (čl. 397), opredeliti področja in naloge delovanja prej omenjenih poklicev ter urediti njihov status, in to znotraj Cerkve in države oziroma civilnega prava. Pri tem bo treba seveda upoštevati koncilске in pokoncilске dokumenti ter Zakonik cerkvenega prava. Vajeni smo že citatov iz prvih dveh, manj pa so nam poznane možnosti, ki jih daje *Zakonik cerkvenega prava*. V kanonih 228-231, ki spadajo v poglavje Dolžnosti in pravice vernikov laikov, so dane osnovne norme glede služb laikov v Cerkvi (228) in posebnih cerkvenih služb (231), ki jih lahko sprejmejo laiki.

#### 3.1 Posvečevalno službo

opravljajo najprej škofje, nato duhovniki in diakoni, vendar imajo pri njej »svoj lastni delež« (kan 835, 4) tudi laiki. Tu je treba upoštevati kan. 230, ki določa, da morajo imeti vsi laiki, ki opravljajo kakšno liturgično službo, posebno poslanstvo. »Kjer potrebe Cerkve zaradi pomanjkanja služabnikov to narekujejo, morejo laiki, čeprav niso bravci ali mašni pomočniki, opravljati nekatere teh služb, namreč po pravnih predpisih opravljati službo besede, voditi liturgične molitve, krščeovati in obhajati« (kan 230, 3). Poleg v tem kanonu navedenih možnosti smejo laiki opraviti poročni obred,<sup>5</sup> prevzeti delno skrb za župnijsko pastoralno,<sup>6</sup> pridigati,<sup>7</sup> podeljevati nekatere zakramentalne<sup>8</sup> in asistirati slepemu ali drugače bolnemu duhovniku pri obhajanju evharistije.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Kan 1112, 1: »Kjer ni duhovnikov ne diakonov, lahko krajevni škof, na priporočilo škofovske konference in ko dobi dovoljenje svetega sedeža, pooblasti za prisostvovanje poroki tudi laike.« Kan 1112, 2 »Izbrati je treba primerne laika, ki bo sposoben poučiti zaročenca in pravilno opraviti poročni obred.«

<sup>6</sup> Kan 517,2: »Če zaradi pomanjkanja duhovnikov krajevni škof meni, da je potrebno izročiti del izvrševanja pastoralne skrbi v župniji diakonu ali drugi osebi, ki ni duhovnik, ali skupini oseb, naj postavi kakega duhovnika, ki bo z oblastjo in pravicami župnika vodil pastoralno delo.

<sup>7</sup> Kan. 766: »V cerkvi ali kapeli je mogoče dovoliti pridiganje laikom, če je to v določenih okoliščinah potrebno ali v posameznih primerih koristno, v skladu s predpisi škofovske konference in kan 767, 1.«

<sup>8</sup> Kan 1168: »Služabnik zakramentalov je klerik, ki ima potrebno oblast; nekatere zakramentalne v skladu z določbo liturgičnih knjig po presoji krajevnega ordinarija lahko podeljujejo tudi laiki, ki so primerno usposobljeni.«

<sup>9</sup> Kan 930, 2: »Slep ali drugače bolan duhovnik sme opraviti evharistično daritev s kakršnimkoli izmed odobrenih mašnih besedil, ko mu je, če primer zahteva, v pomoč drug duhovnik, diakon ali tudi dobro poučen laik.«

### 3.2 Služba oznanjevanja evangelija

je zaupana papežu, škofom in duhovnikom, »verniki pa so v moči krsta in birme z besedo in zgledom krščanskega življenja priče evangeljskega oznanila,« vendar jih je mogoče tudi »poklicati, da s škofom in duhovniki sodelujejo pri opravljanju službe besede« (kan 759). Tako so soudeleženi pri uradnem oznanjevanju evangelija, in to pri katehezi,<sup>10</sup> pri verskem pouku v šoli,<sup>11</sup> pri teološki znanosti,<sup>12</sup> pri misijonskem delu<sup>13</sup> in pridiganju.<sup>14</sup>

### 3.3 Vodstvena služba

je pridržana prejemnikom svetega reda, pri njej pa lahko sodelujejo tudi laiki (prim. kan 129, 2) oziroma so k njej pritegnjeni (prim. kan. 228, 1). Sodelovanje laikov pri vodstveni službi: kancler, notar,<sup>15</sup> škofijski ekonom in ekonom redovnih hiš (prim. kan 494, 1 in 636), papeški delegati ali opazovalci pri svetovnih organizacijah, konferencah in

<sup>10</sup> Kan 776: »Župnik je po svoji službi dolžan oskrbeti katehetsko vzgojo odraslim, mladini in otrokom, zato naj pritegne k sodelovanju ... tudi vernike laike, predvsem katehete; vsi ti naj radi pomagajo, če niso zakonito zadržani.«

<sup>11</sup> Kan 804, 2: »Krajevni ordinarij naj skrbi, da bodo učitelji, ki so v šolah, tudi nekatoliških, določeni za verski pouk, odlikovani po pravem nauku, krščanskem življenju in pedagoški stroki.« Kan 805: »Krajevni škof ima za svojo škofijo pravico imenovati ali potrditi veroučitelje in jih tudi odstraniti ali zahtevati, da se odstranijo, če je to potrebno zaradi vere ali npravnosti.«

<sup>12</sup> Kan 229, 3 pravi, da so laiki sposobni, »da od zakonite cerkvene oblasti sprejemajo nalogo poučevati svete znanosti, upoštevajoč predpise o zahtevani sposobnosti.« Kakor kleriki tudi oni potrebujejo za poučevanje bogoslovnih ved na visokošolskih ustanovah kanonično naročilo (original ne uporablja izraza »missio canonica«, ampak »mandatum«) pristojne cerkvene oblasti. Prim. kan. 812. Kan 218: Oboji imajo »zakonito svobodo pri raziskovanju in pri pametnem razodevanju svojega mnenja v stvareh, v katerih so strokovnjaki, vendar pa so dolžni pokorščino cerkvenemu učiteljstvu.

<sup>13</sup> Kan 784: »Misijonarji, to so tisti, ki jih pristojna cerkvena oblast pošlje na misijonsko delo, so lahko domačini ali ne, ... , ali drugi verniki laiki.« Tu ne razlikuje med dosmrtnimi in začasnimi misijonarji, laike pa ima za polnovredne misijonarje. Kan 785, 1: »K misijonskemu delu naj se pritegnejo katehisti, dobro poučeni in v krščanskem življenju zgledni verniki laiki, ki naj pod vodstvom misijonarja razlagajo evangeljski nauk ter vodijo bogoslužna opravila in krščansko dobrotelost.«

<sup>14</sup> Kan 766: »V cerkvi ali kapeli je mogoče dovoliti pridiganje laikom, če je to v določenih okoliščinah potrebno ali v posameznih primerih koristno, v skladu s predpisi škofovske konference in kan 767, 1.« Je pa potrebno za to imeti dovoljenje. Kan 767, 1: »Med oblikami pridiganja ima odlično mesto homilija, ki je sestavni del bogoslužja in je pridržana duhovniku ali diakonu ...«

<sup>15</sup> Kan 483, 2: »Kancler in notarji morajo imeti neoporečen ugled in biti prosti vsakega suma; v pravadah, v katerih bi lahko prišel v nevarnost duhovnikov ugled, mora biti notar duhovnik.«

kongresih (prim. kan. 363), tajniki škofovskih konferenc in laiški teologi, ki so na ordinariatih vodje ali sodelavci kadrovske službe ter pripravljajo razna besedila; sodnik zasliševalec (prim. kan. 1428, 2), sodnik poročevalec, ki v sodnem zboru poroča o pravdni zadevi in pismeno sestavi sodbo (prim. kan. 1429), prisodnik (prim. kan. 1424), priznan sodnik v sodnem zboru (prim. kan. 142, 2); pastoralne službe župnije,<sup>16</sup> »nadomestni župnik.<sup>17</sup>

### 3.4 Laiki v svetovalnih in izvedeniških službah

V skladu s kan. 228, 2 lahko laiki, ki imajo potrebno znanje, izkušnost in ugled ter so sposobni, pomagajo pastirjem Cerkve kot izvedenci ali svetovalci. Tako lahko delujejo v svetovalnih gremijih, kot na primer: na območnem cerkvenem zboru (prim. kan. 443), škofijskih sinodah (prim. kan. 463), v škofijskih pastoralnih svetih (prim. kan. 514), župnijskih pastoralnih svetih (rim. kan. 536) in so udeleženi pri upravi cerkvenega premoženja (prim. 82).

Vse naštetu je treba – ob upoštevanju naše pastoralne situacije – upoštevati pri določanju delokroga katehetov in katehistinj ter laičkih teologov in teologinj, deloma tudi profesorjev in profesorice teologije.

### Za sklep

1. Čeprav država priznava poklic teologa in teologinje, kakor tudi poklic profesorja in profesorice teologije (ne pa katehista in katehistinje), to še ne pomeni, da je status diplomantov teološke fakultete urejen. Niti Cerkev niti država še nista resno zagrizli v to kislno jabolko. Čeprav je Cerkev na plenarnem zboru o njih spregovorila, pa se zdi, da se še ni resno lotila reševanja problemov laičkih pastoralnih služb in da je njeno sklicevanje na pomanjkanje finančnih sredstev le izgovor, da lahko odločitev potisne v prihodnost. Vsekakor bi se morala škofovska konferenca zavzeti pri ustreznih državnih ustanovah, da bi se

<sup>16</sup> Kan 519: »Župnik je lastni pastir izročene mu župnije, ki ima pastoralno skrb za zapupano mu skupnost pod oblastjo krajevnega škofa, ..., da bi v tej skupnosti opravljal naloge poučevanja, posvečevanja in vodstva ob sodelovanju drugih duhovnikov ali diaconov, katerim se po določi prava z delom pridružijo verniki laiki« in na ta način opravljajo v Cerkvi posebno službo. Kan 231, 1: »Laiki, ki se stalno ali začasno posvetijo posebni službi Cerkve, so dolžni pridobiti si primerno izobrazbo, ki se zahteva za pravilno opravljanje njihove službe, in da to službo vestno, požrtvovalno in marljivo spolnjujejo.«

<sup>17</sup> Kan 517, 2: »Če zaradi pomanjkanja duhovnikov krajevni škof meni, da je potrebno izročiti del izvrševanja pastoralne skrbi v župniji diakonu ali drugi osebi, ki ni duhovnik, ali skupini oseb, naj postavi kakega duhovnika, ki bo z oblastjo in pravicami župnika vodil pastoralno delo.« Laik ne more biti župnik, ki bi mu bila zaupana župnija.

stvar čimprej uredila, sicer bo izgubila velik potencial, ki si bo razočaran iskal kruh v civilnih službah in z grenkobo ali celo z nejevoljo govoril o Cerkvi, ki ni imela razumevanja za tiste, ki so bili pripravljene - polni optimizma - na delo znotraj Cerkve. Civilne ustanove so naredile za laiške teologe in teologinje še manj kot Cerkev, čeprav bi človek pričakoval, da bi morale biti vsaj toliko odprte, da ne bi nekoga zavr-nile samo zaradi tega, ker je teolog, čeprav je za določeno delovno mesto najprimernejši. Sami teologi in teologinje pa bomo morali v slovenskem prostoru dati več slišati o sebi in tudi sami storiti več pri iskanju službe. Napačno je obtoževati Cerkev in družbo, da ne naredita ničesar, sam pa držati roke križem in čakati, da ti kdo ponudi službo.

2. Iz povedanega bi bilo treba čim prej pripraviti delokrog za laike, ki želijo opravljati cerkveno službo, ker se čutijo vanjo poklicane in so zanj s študijem ter duhovno pripravo usposobljeni. Vsekakor bo treba določiti, kakšna izobrazba se za določeno delo zahteva, kaj torej lahko opravljajo diplomanti Teološko pastoralne šole in kaj univerzitetni diplomirani teologi, kaj bodo opravljali diplomanti strokovnega programa »teologije«, torej diplomirani teologi.<sup>18</sup> Jasno je določeno, kaj smejo delati profesorji in profesorice teologije na področju šole, ni pa definirano, kakšna dela bi mogli opravljati v pastorali, kajti njihova teološka izobrazba je nekje sredi med Teološko pastoralno šolo in eno-predmetnim programom teologije.

3. Že pred leti je bil dan predlog pogojev za sprejem v cerkveno službo,<sup>19</sup> ki naj bi jih upoštevali tako delodajalci kot delojemalci. Med njimi naj omenim le naslednje: duhovna in značajska primernost, samostojnost, samoiniciativnost, sposobnost za skupinsko delo, pripravljenost in razpoložljivost za služenje konkretni Cerkvi, med časom študija udeležba na duhovnih vikendih in vajah, zgodnja vzpostavitev stika za laiške teologe odgovorno škofijsko službo, obvezna praksa, sodelovanje v župniji med študijem, enoletna poskusna doba.

4. Nujno bo treba urediti politiko plač za ljudi v cerkvenih službah. Kan 231, 2 naroča: »Ob veljavnosti predpisa kan. 230, 1 imajo pravico do dostojnega plačila, ki je primerno njihovem položaju, da morejo z njim, upoštevajoč tudi civilne predpise, dostojno zadovoljiti svoje in družinske potrebe; prav tako imajo pravico, da se jim dolžno zagotovi tako imenovana socialna varnost in zdravstveno zavarovanje.«

5. Seveda se bo treba v praksi soočiti tudi z izzivi (problemi), ki se javljajo v zvezi z laiškiimi pastoralnimi službami. Naj omenim samo

<sup>18</sup> Teološka fakulteta je namreč vložila prošnjo za potrditev visokošolskega strokovnega programa »teologija«.

<sup>19</sup> Prim. Peter Kvaternik, *Laiški diplomirani teologi – nov izziv za slovensko Cerkev in družbo*, v: CSS 31(1997), 101-104.

nekateri: enaka teološka izobrazba klerikov in laičkih teologov, poročenost in celibat, redni osebni dohodek oziroma primerno plačano delo, konkurenca pri delu (razkorak med sposobnostjo in cerkvenopravnimi določili), različne oblike duhovnosti, sodelovanje obeh spolov.

Literatura:

Loretan Adrian, *Laien im pastoralen Dienst. Ein Amt in der kirchlichen Gesetzgebung: Pastoralassistent/-assistentin, Pastoralreferent/-referentin*, Universitätsverlag, Freiburg Schweiz 1997.

Gubler Marie-Louise, *Im pastoralen Dienst ohne Weihe*, v: *Diakonia* 15 (1984), 145–149.

Fuchs Ottmar, *Zur Spiritualität der Lagentheologen im pastoralen Dienst*, v: *Diakonia* 15 (1984), 150–157.

Karrer Leo, *Kriterien für die Einbeziehung von Laien in den pastoralen Dienst der Kirche*, v: *Diakonia* 15 (1984), 158–169.





**Jože Krašovec** s sodelavci, *Med izvirnikom in prevodi*, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Dela 57, Svetopisemska družba Slovenije, Študijska zbirka 3, Ljubljana 2001, 784.

Po opravljenem delu komentiranega novega prevoda celotnega Svetega pisma in prvih revizijah, se je vodja in duša tega epohalnega projekta, ki je trajal skoraj dvajset let, akademik prof. dr. Jože Krašovec odločil, da objavi celotno gradivo, ki je nastajalo ob tem delu in se tiče temeljnih dilem prevajanja ter umeščanja Svetega pisma v konkretno kulturno zgodovinsko okolje. Gre za prvi in tudi v mednarodnem okviru edinstven tako izčrpen prikaz zgodovine nastajanja kakega prevoda Svetega pisma, in zato je delo že zbudilo pozornost v mednarodni strokovni javnosti. Tudi to zadnje obsežno knjigo akademika Krašovca (748 strani besedila in 56 strani barvnih posnetkov izdaj Svetega pisma od izvirnika do slovenskih prevodov), ki je bila na slovenskem knjižnem sejmu novembra 2001 v Ljubljani razglašena za najlepšo slovensko knjigo v letu 2001, je izdala založba Slovenske akademije znanosti in umetnosti (Dela 57), založila pa Slovenska biblična družba.

Monografija izčrpno obravnava temeljno vprašanje, s katerim so se srečevali prevajalci vseh časov: ali prevajati točno po izvirniku ali prosto v imenu prevajalske avtonomije in skladno z značilnostmi prevodnega jezika. Prevajalca

Svetega pisma zavest navdihnjenosti in svetost Knjige vseh knjig še na poseben način zavezuje k zvestobi izvirniku, čeprav obstajajo velike razlike v pojmovanju zvestobe glede razmerja med vsebino in obliko izvirnika. Judovsko izročilo je to absolutno zahtevo po zvestobi izvirniku izrazilo v svarilu prepisovalcu Mojzesove postave: »Če izpustiš eno črko, zrušiš cel svet!« Prevajalci Svetega pisma izhajajo iz vere, da ni samo vsebina, temveč tudi oblika Božje besede sveta in je torej načelno ni dovoljeno spreminjati.

V Uvodu z naslovom *Rastoča knjiga* Krašovec iz vsebinske, literarne in duhovne odličnosti Svetega pisma in specifične narave njegovega nastajanja, kjer se zrcalijo izzivi od spodaj in rešitve od zgoraj, utemeljuje ta velikopotezni projekt slovenske kulture in znanosti, da bi postala knjiga temeljni simbol slovenske narodnostne in kulturne identitete. Uvodu sledi dvajset poglavij, ki so razvrščena v tri glavne dele: Zgodovina prevajanja in interpretacije v teoriji in praksi (I–VI), Slovenski standardni prevod Svetega pisma v zasnovi in izvedbi (VII–XIII), Spremljevalni dogodki in revizija novega prevoda Svetega pisma (XIV–XX); temu sledi obsežen angleški povzetek, Dodatek, kjer so zbrani objavljeni pogovori z avtorjem o prevajanju in interpretaciji Svetega pisma, izčrpní seznam literature s področja prevajanja, ki še dopolni obširno navedeno strokovno literaturo v sprot-

nih opombah ter Osebno in Stvarno kazalo.

Prvi del je najbolj teoretičen in izčrpno prikaže temeljne pristope v prevajanju Svetega pisma od antike do danes, izročilo in prevajanje Svetega pisma v antiki, zgodovino in značilnosti slovenskih prevodov Svetega pisma, etične postavke za odgovorno in verodostojno prevajanje, nadčasovnost svetopisemskega sporočila in literarnih oblik ter aktualizacijo Svetega pisma v interpretaciji in umetnosti. Avtor v prvem poglavju predstavi stališča klasikov teorije o prevajanju od Cicerona, Hieronima, Avgušтина, Erazma Rotterdamskega, Goetheja, Humboldta, Martina Lutra, Martina Bubra, Franza Rosenzweiga do Octavia Paza (+1998). Za prevajalce rimskega imperija je značilno, da jih niso zanimale leksikalne in slogovne prvine izvirnika, ker niso imeli namena prilagajati se strukturi izvirnika, temveč si prisvojiti vsebino in oblike, da bi z njimi obogatili svoj lastni jezik. Čeprav je Hieronim (+419) v glavnem sledil rimski praksi prostega prevajanja, njegov prevod celotnega Svetega pisma v latinščino večinoma vendarle ohranja izvirne literarne oblike in pesniške figure. Večina klasikov srednjega veka in novejšega obdobja od reformacije naprej je zagovarjala točen prevod ob upoštevanju literarnih in pesniških posebnosti. Martin Luter (+1546) si je tako prizadeval, da bi izvirnik približal nemščini in ne obratno, da bi tako bralca usmeril k izvir-

niku in ga seznanil z njegovim genijem. Njegov prevod Svetega pisma ostaja še danes edinstven pojav v svetovni književnosti, ker po sorazmerni točnosti prevoda, jezikovni dovršenosti in pesniški lepoti presega vse druge podobne poskuse. Tudi Goethe (+1832) je dajal prednost točnemu semantičnemu in literarnemu prevajanju. Veliki nemški jezikoslovec Wilhelm von Humboldt (+1835) je bil prepričan, da ne more tisto, kar je v izvirniku vzvišeno, orjaško in nenavadno, biti v prevodu lahko in v hipu razumljivo. Literarne oblike dajejo besedilu ton, zato lahko nevestnost v njihovem prestavljanju v prevodni jezik popači glasbo besedila. Franz Rosenzweig (+1929) ugotavlja, da Lutrov prevod kljub izrecnemu prizadevanju za vračanje k virom, izraža več latinske kot hebrejske patine in ne pretirava v upoštevanju pravila, da je treba temeljno besedišče na vseh mestih prevajati enako. Z zgodovinskim pregledom teorije prevajanja, ki je v zadnjih desetletjih postala pomemben del splošne literarne kritike, pokaže Krašovec na pluralizem v teorijah prevajanja. Prevajanje je zelo kompleksno delo, saj je prevajalec zavezan temeljnemu načelu zvestobe izvirniku, hkrati pa mora vsebino na razumljiv način približati bralcu. Avtor ugotavlja, da se pluralizem v prevajanju končno zoži v korist postavke, da je treba dosledno upoštevati vzajemnost med vsebino in obliko.

V drugem poglavju so predstavljene tri najvplivnejše skupine antičnih prevodov: grški, aramejski in latinski. Grški prevodi, zlasti *Septuaginta*, so odločilno vplivali na pisanje Nove zaveze in na večino svetovnih prevodov vse do danes. Septuaginta je najstarejši prevod Svetega pisma sploh in Judje so jo sprejemali skoraj enako spoštljivo kot izvirno hebrejsko besedilo. Aramejski prevodi (*targumi*) so ključnega pomena predvsem v judovskem izročilu prevajanja in interpretacije Stare zaveze. Spoštljiv odnos do avtoritete Svetega pisma je prevajalce sam po sebi nagibal k dobeseednemu prevajanju, toda želja poslušalcev po razumljivosti jih je včasih prisilila, da so težje razumljive odlomke prevajali bolj prosto in jih na nekaterih mestih tudi razlagali. Kljub temu targumi zrcalijo obliko, ton in perspektivo celotnega izvirnega besedila v njegovem redu. Stari latinski prevodi (*Vetus Latina*), ki so nastajali v prvih treh krščanskih stoletjih, ohranjajo številne značilnosti hebrejskega načina izražanja in judovskega izročila, opazna pa je tudi že kristološka usmeritev. Odločilen za vso zahodnoevropsko civilizacijo pa je bil Hieronimov latinski prevod, t. i. *Vulgata (editio)*. Čeprav je Hieronim pri prevajanju klasikov zagovarjal prevod po smislu, je prevajal Sveto pismo po črki, ker je v njem celo besedni red skrivnost (»ubi et verborum ordo mysterium est«).

V tretjem poglavju je podan pregled slovenskih prevodov Sve-

tega pisma. Prevajanje Svetega pisma v narodne jezike je imelo velik pomen za razvoj jezika samega, religioznosti, literature in narodne zvesti. V 9. st. sta Ciril in Metod pripravila prvi slovanski prevod. Prvi slovenski prevod Nove zaveze je v letih 1555–1577 pripravil Primož Trubar, Jurij Dalmatin pa leta 1584 prevod celotnega Svetega pisma. Uporabljala sta se predvsem Lutrov prevod, upoštevala pa sta tudi hebrejsko in grško besedilo. Po naročilu škofa Herbestaina (+1787) je Jurij Japelj s sodelavci v letih 1784–1802 pripravil drugi celotni slovenski prevod. V letih 1856–1859 je ljubljanski škof Wolf Juriju Volcu s sodelavci poveril pripravo tretjega prevoda Svetega pisma, ki je bil v jezikovnem pogledu precej boljši kakor Japljev. V letih 1870–1898 je četrti prevod Svetega pisma organizirala Britanska biblična družba, h kateremu sta največ prispevala Fran Miklošič in Josip Stritar. Od leta 1904 do 1914 je Čeh Anton Chraska za evangeličane prevedel celotno Sveto pismo. Šesti celotni prevod, ki ga je v letih 1959–1961 izdal škofijski ordinariat v Mariboru, so pripravili Jakob Aleksič, Frančišek Jere, Matija Slavič in Andrej Snoj. Najnovejši prevod celotnega Svetega pisma, ki je izšel pod vodstvom akad. Krašovca leta 1996 je torej sedmi po vrsti in se zaradi dosledne uporabe izvirnika ter upoštevanja najnovejših spoznaj tekstnokritične in literarne znanosti upravičeno imenuje *Slovenski standardni prevod (SSP)*.

V nadaljevanju Krašovec presoja različne teorije o prevajanju v slovenskih prevodih, pri čemer sam izhaja iz »klasičnega mišljenja«, da sta vsebina in oblika enotni prvini, zaradi česar je najboljši točen prevod, ki upošteva oblikovno skladnost prevajalčevega jezika. Le iz zelo tehtnih razlogov lahko izvirnik zamenja t. i. »dinamična ekvivalenca«. Pri tem je paralelizem (oblikovni, pomenski in ritmični) kot glavna značilnost svetopisemske poezije najzanesljivejše merilo za presojanje kakovosti prevodov. Glavna značilnosti SSP je skupinsko delo prevajalcev, ki so vse pomembnejše odločitve sprejemali v odboru. Upoštevane so bile tri vzajemne discipline: jezikoslovje, literarna kritika in stilistika. Ena izmed najpomembnejših je bila odločitev o tipu prevoda. Ker je absolutna semantična točnost prevoda večinoma iluzija in je prevod nujno kombinacija dobesednega in idiomatskega pristopa, so se prevajalci odločili za primarnost osnovnega pomena in zmerno vezanost na izvorni slog, kar pomeni prvenstvo izvorne pesniške metaforike, vezanost na skladenjske oblike, individualni slog in literarne učinke izvirnika, odprtost do različnih vrst pomena, sorazmerna doslednost pri prevajanju ključnih besed in ponavljajočih se oblik. Tako se SSP tudi v težnji po homogenosti sklada s standardnimi prevodi svetovnega pomena.

V četrtem poglavju avtor presoja etične postavke za odgovor-

no in verodostojno prevajanje. Poudarja, da etične postavke vsega človekovega delovanja, tudi po najširšem konsenzu znanosti, temeljijo na primarnosti naravnega zakona, iz česar sledi, da velja človekova odgovornost kot kategorični imperativ. V nadaljevanju analizira obe temeljni drži v odnosu do naravnega zakona in ugotavlja, da metafizična perspektiva ponuja dovolj načelnih razlogov za zahtevo po etiki na vseh področjih, pri čemer ima ključno vlogo *notranje nagnjenje*. Vest kot notranji zakon je nad vsakim pozitivnim pravom in je najbolj univerzalen in zavezujoč kriterij človekove odgovornosti. Avtor meni, da noben znanstvenik ne more biti ravnodušen do vprašanja etike, saj deluje v družbi in za družbo ter ga zavezuje vprašaje namena in koristnosti znanosti za skupno dobro. Vsaka družba pričakuje od znanstvenika najmanj lojalnost do dejstev, resnice in osebne integritete. Prevajalec je glede na izvirnik v podobnem odnosu kot znanstvenik, ki se ukvarja s stvarstvom, saj je vsaka komunikacija dognanj neka oblika prevajanja. V interpretaciji svetopisemskih besedil se ne postavlja v ospredje le vprašanje odnosa med vsebino in obliko, temveč med vero in nevero, saj je za razumevanje bolj kakor tehnična usposobljenost potrebna čistost srca. Krašovec poudarja, da je za razlaganje in prevajanje Svetega pisma osnovna etika svetosti, ki se odraža v stopnji vere v vrednote in v odgovornosti do drugih.

Nadčasovnosti svetopisemskega sporočila in literarnih oblik se dotakne avtor v petem poglavju. Sveto pismo je sad dolge zgodovine izraelskega ljudstva v njegovem boju za preživetje znotraj različnih civilizacij in zato spregovori o vseh najpomembnejših dejstvih sveta ter o skrivnostnih silah Božjega in človeškega duha. Iz njene univerzalne teologije izhaja etika, ki je Izraelce vodila v vero, da je Bog izvor univerzalnega moralnega zakona, ki razodeva celosten način življenja in velja za vse narode. Svetopisemski pravni kodeks je med etičnimi sistemi v antiki edinstven v tem, da postavlja Božjo avtoriteto, načelo enakosti med ljudmi ter moralno zahtevo v središče religioznih in narodnih vrednot. Vera v stvarjenje in Božje razodetje vključuje prepričanje, da iskra Božjega bistva vstopa v vsako človeško bitje in je zato vsako človeško življenje sveto. Izvor starozavezne etike je verovanje v absolutno Božjo pravičnost, v Novi zavezi pa je kozmološke in mehanicistične pojme antike nadomestil personalistični ideal »imitatio Dei« kot osebnega Bitja.

V šestem poglavju predstavi avtor različne oblike aktualizacije Svetega pisma v interpretaciji. Ker je Sveto pismo nastajalo več kakor tisoč let, je samo hkrati nenehna aktualizacija obstoječih spoznanj in pričevanje Božjega navdiha. Odras aktualizacije Svetega pisma v Cerkvi, kjer prihaja do spoja med zgodovinsko in transcen-

detalno razsežnostjo, je tudi Dogmatična konstitucija o Božjem razodetju, ki med drugim opominja k poznavanju literarnih vrst, upoštevanju celote Svetega pisma, izročila in analogije vere. Pri aktualizaciji je zelo pomemben dialog med avtorjem in razlagalcem, ter življenjski odnos razlagalca do oblik in vsebin zgodovinskega dokumenta. Krašovec pri tem opozarja, da lahko subjektiviranje svetopisemskega sporočila vodi v razdore in ima zato cerkveno učiteljstvo in izročilo, ki varuje pred samovoljo in zmoto, pomembno vlogo. Največja ovira resnične aktualizacije je človekov napuh in samozadostnost, ko želi biti sam merilo vsega in si sam določati norme. Zaradi tega ni sposoben sprejemati in prepoznavati razno-terih oblik in načinov Božjega razodevanja.

Prvi del se zaključi s prikazom vpliva Svetega pisma v evropski in slovenski kulturi. Univerzalna simbolika in tematika Svetega pisma so preželi vse vidike kulture narodov, ki so ga sprejele in so temeljnega pomena za razvoj evropskih kultur. Posamezniki in narodi ne morejo najti identitete znotraj kolektivistične ideologije, temveč le na temelju univerzalnega moralnega reda. Vpliv hebrejskega bibličnega besedila na razvoj jezikovne zgodovine v Evropi se najjasneje odraža v osebnih imenih.

Drugi del monografije je posvečen predstavitvi projekta komentiranega prevoda Svetega pi-



sma. Projekt se je uradno začel septembra 1980 s sklepom Slovenske pokrajinske škofovske konference, kjer škofje pooblaščata prof. J. Krašovca in prof. F. Rozmana da pripravita podroben načrt, izbereta prevajalce in druge člane koordinacijskega odbora. Maja 1981 so se vsi sodelavci prvič sestali in med drugim sklenili, da bo prevod dosledno po izvirniku in čim bolj v koraku s sodobno slovenščino, naj prevajalci delajo skupinsko, naj ima izdaja tudi oznake vzporednih mest ter naj se osebna in zemljepisna imena pišejo po izvirniku. Nov prevod je bil potrjen junija 1996. V tem času je bilo vrsto sestankov in seminarjev, kjer so prevajalci in slovenisti usklajevali nešteto podrobnosti. Prof. Krašovec je kot vodja projekta, neutrudni spodbujevalec in zadnji redaktor napisal številne dopise in opravil ogromno osebnih pogovorov, ob tem pa je dogajanje skrbno dokumentiral in ga v tej knjigi tudi predstavlja širši javnosti. Gradivo je neprecenljiv prispevek k razvoju slovenske bibličistike.

Ob tem pa se je zgodilo tudi vrsta spremljevalnih dogodkov, ki jih avtor predstavlja v zadnjem, tretjem delu monografije. Med njimi velja izpostaviti ustanovitev Svetopisemske družbe Slovenije in Slovenskega bibličnega gibanja leta 1993, mednarodni simpozij o interpretaciji Svetega pisma ob izidu novega prevoda septembra 1996 ter izdaja mednarodnega zbornika Interpretacija Svetega

pisma. S tem dejanjem je Krašovec vsaj na področju bibličistike prebil zid ignorantstva, ki ga je zahod postavil nasproti slovanskemu svetu. Na simpoziju je nastopilo preko 80 domačih in tujih uveljavljenih strokovnjakov s področja interpretacije Svetega pisma v starih in še posebej v slovanskih prevodih, v slovstvu in upodabljaljoči umetnosti ter s področja biblične hermenevtike. Večina avtorjev je prispevke oddala v objavo, Krašovec pa je opravil ogromno uredniško, lektorsko, bibliografsko in strokovno delo, ko je pripravil to enkratno izdajo, ki obsega skoraj 2000 strani, in ki sta jo založila in izdala SAZU in vodilna svetovna biblična založba Sheffield Academic Press. Leta je zbornik razglasila tudi za svetopisemsko knjigo leta 1998. Vzporedno s pripravo simpozija sta Narodna in univerzitetna knjižnica in Narodna galerija v Ljubljani izdelali načrt za razstavo Biblije na Slovenskem, ki so jo pripravili avtorji Nataša Golob, Gorazd Kocijančič in Marijan Smolik.

Za ponatis je bila 1997 opravljena delna revizija prevoda Svetega pisma in 2000 pripravljena tudi osnovna izdaja brez uvodov iz z minimalnimi filološkimi opombami. V tem času je potekala tudi javna polemika glede nekaterih pravopisnih vprašanj in odločitev odbora prevajalcev. Posebno odmevna je bila med člani Pravopisne komisije in akademikom Krašovcem glede pisanja pridevnika Božji z veliko začetnico. Krašo-

vec tudi to razpravo, kjer je na osnovi teoloških in jezikoslovnih argumentov dosledno zagovarjal veliko začetnico, skrbno dokumentira. Takoj po opravljenem prevodu Svetega pisma je Krašovec spodbudil ustanovitev komisije za pripravo liturgičnih knjig, ki bo na podlagi novega prevoda priredila besedila tudi za bogoslužno rabo. Komisijo je avgusta 1997 imenoval nadškof Franc Rode, s koordinatorjev p. Miranom Špeličem na čelu. Hkrati pa je v tem času avtor veliko svoje energije posvetil urejanju statusa Svetega pisma v študijskih programih Teološke fakultete, ki se je morala od svoje ponovne vključitve v Univerzo v Ljubljani marsikje učiti novih korakov.

V sklepu knjige objavlja Krašovec pogovore in predavanja o prevajanju in intepretaciji Svetega pisma, ki jih je imel v zadnjih desetih letih. V teh prispevkih pride poleg avtorjevega izrednega bibličističnega in jezikoslovnega znanja še na poseben način do izraza njegov pronicljiv preroško vizionarski čut. Zaveda se, da vrhunska znanost, ki ji je predan z dušo in telesom, zahteva izredno askezo in disciplino in zato nujno vodi k odnosu z Absolutnim. Kot človek, ki mu Sveto pismo najprej govori o zvestobi Boga do človeka in stvarstva ter o nujnosti človekove zvestobe Bogu, ki se kaže v absolutni zavezanosti moralnemu zakonu, se odziva na pereča vprašanja slovenstva, Cerkve in znanosti. Stalnica v njegovem delu

je tema odpuščanja in sprave, pri čemer lahko kot bibličist, prepričan, da veljata odpuščanje in usmiljenje kot moralni vrline le v nazorih, ki upoštevajo presežni izvor, presežno jedro in presežni namen človeške osebe. Knjiga ne nagovarja samo bibličnega in literarnega strokovnjaka, temveč vsakogar, ki se je zapisal iskanju in spoštovanju Absolutnega v človeku, kulturi in zgodovini.

Maksimilijan Matjaž

**Josef Dolista**, *Misijní úsilí církve*, Karmelitanske nakladelství, Kostelní Vydří 2001, 104.

V zbirki Študije teološke fakultete je kot 17. zvezek izšlo misiolško delo dekana teološke fakultete v Čeških Budejovicah Josefa Dolista, SDB. Delo z naslovom *Misijonsko delo Cerkve* je nastalo iz predavanj misiologije in za potrebe študentov in vseh, ki jih zanimajo teološki vidiki misijonske dejavnosti Cerkve.

Bralec se najprej seznaní s samo besedo *missio*, ki je sicer teološka kategorija vse do novega veka, potem pa vse bolj prehaja na področje širjenja vere in se končno pomensko prekrije s to dejavnostjo. Ko avtor sledi novemu pomenu besede, ne more mimo jezuitov in kapucinov, mimo Frančiška Saleškega, ki je imenoval jezuite »misijski očetje« (1602), in Vincencija Pavelskega, ki je ustanovil Misijonsko družbo (1625). Končno je tu še ustanovitev Kongregacije za širjenje vere (*Congregatio de propaganda fide*, 1622).

Dokumenti cerkvenega učiteljstva o misijonstvu so predstavljeni v drugem poglavju. Avtor začne z drugim vatikanskim koncilom: *Lumen gentium* in *Ad gentes*, potem pa predstavi papeške okrožnice s to tematiko v 20. stoletju. Naštejmo jih za osvežitev spomina: Benedikt XV. *Maximum illud* (1919), Pij XI. *Rerum Ecclesiae* (1926), Pij XII. *Evangelii Praecones* (1951) in *Fidei donum* (1957), Janez XXIII. *Princeps pastorum* (1959), Pavel

VI *Evangelii nuntiandi* (1975), Janez Pavel II. *Redemptoris missio* (1990). Čeprav se uporablja izraz *missio* za širjenje vere šele v novem veku, pa je ta dejavnost in zamisel zakoreninjena že v Jezusovem in apostolskem delovanju kakor tudi v vsem delovanju Cerkve. Zato preleti tretje poglavje zgodovino misijonske misli, kjer za svetopisemskim obdobjem spregovori o pogledih nekaterih očetov: Ireneja, Tertulijana, Origena, Krizostoma, Avgušтина. Za hip se ustavi pri srednjeveški ekleziologiji in Tomažu Akvinskem, nato pa v loku poleti vse do konca 19. stoletja.

Pregledu cerkvenega nauka o misijonstvu sledi poglavje o apostolski naravi Cerkve. Avtor se zaustavi pri Jezusovi izbiri in pošiljanju apostolov in pri drugih novozaveznih spisih, ki obravnavajo hierarhično službo. Teologiji le-te sledi prek očetov, srednjeveških teologov vse do koncilске *Konstitucije o Cerkvi*. V enakem zapovrstju predstavi v petem poglavju teološke vidike izraza »*plantatio Ecclesiae*«, ki označuje ustanavljanje krajevnih Cerkva tam, kjer jih doslej ni bilo. Zanimivo je, da se ob tem vprašanju najdalje pomudi pri koncilskem *Odloku o pastirski službi škofov v Cerkvi* (*Christus Dominus*), da bi tako utemeljil krajevno cerkev v škofovski (apostolski) službi.

V šestem in sedmem poglavju osvetli avtor praktična vprašanja, povezana z misijonsko dejavnostjo in njenim uresničevanjem. Ko je govor o misijonskem delovanju,

močno poudarja pomen oznanjevanja, ki je podkrepjeno s pričevanjem. Glede misijonske metode sledi klasični poti od katehumenata prek krsta do zrelega življenja v veri in delovanja po njej, pri tem pa se obilno sklicuje na koncilске dokumente in Novo zavezo.

Kot se za klasično misiologijo spodobi, razpravlja eno poglavje – osmo – o odrešenju in poganskih verstvih. Temu zelo teoretičnemu vprašanju posveti več prostora kot drugim do sedaj. Kakor doslej se tudi ob tem vprašanju močno opira na preizkušene cerkvene avtoritete, le ko spregovori o pomenu tega vprašanja v medverskem dialogu, omenja Hicka in Knitterja in opozarja, da njuni pogledi niso v skladu s cerkvenimi. Zanimivo je, da se to poglavje konča z *Zakonom cerkvenega prava* (kan. 851, 867 in 868 §1). Od tega poglavja je daljše samo deveto, ki govori o misijonski Cerkvi in družbeno-kulturnih dejavnikih. Avtor predstavi široko paleto vprašanj, ki se zastavljajo misijonarju, ko stopa v tujo kulturo in družbo. Spet se opira na učiteljstvo in preverjene misiologe, govori o nekaterih uspehih, pa tudi neuspehih inkulturacije, opozarja na sekularizacijo evropske civilizacije, kamor seveda prištevava Češko, ki je med najbolj razkristjanjenimi deželami na svetu, ne pozabi kontekstne teologije, ki nastaja na različnih področjih »katoliškega sveta«.

Zadnje poglavje *Aktualnost krščanskega poslanstva* predstavi svet in vero v številkah, ki kar kli-

čejo po misijonarjih. Kot se spodobi za salezijanca konča ta prikaz s silnim širjenjem Don Boskove skupnosti po vsem svetu. Te številke so začudojoče velike, tako da se bralec, ki mu je upadel misijonski pogum ob pogledu na šest milijard ljudi in samo milijardo katoličanov, poln upanja spet pobere in znova zagori v misijonski vnemi. Končajmo tako še mi. »Ob Don Boskovi smrti leta 1888 so bili salezijanci že v 57 središčih Evrope in Južne Amerike. V Afriko (Alžirijo) so prišli leta 1891, sedaj jih tam deluje 947 med 41 ljudstvi v 23 državah; sestre salezijanke pa so med 21 ljudstvi Afrike. (...) Češki salezijanci pa so misijonsko usmerjeni v Bolgarijo« (101). Naj dodam iz svojega v upravičeno slavo salezijancem, da je v Afriki pet slovenskih salezijancev (Zajtl, Lisjak, Horvat, Mlinarič, Poljanšek), dva v Indiji (Kešpret, Zabret), Pavlin v Hong Kongu in Saksida v Braziliji. Naših salezijank pa je v misijonih osem (Anžič, Zadravec, Kociper, Bakan, Knez, Cvetko, Mikec, Zanjakovič).

Čeprav je delo klasična misiologija, zgrajena na koncilskem in papeškem nauku o misijonskem poslanstvu in delovanju, pa je zanimivo branje, polno raznih detajlov, predvsem zgodovinskih, ki razbijajo včasih dolgovezen slog cerkvenih dokumentov. Še zlasti je dobrodošla za izobraženega bralca, ki ga zanima pregleden prikaz glavnih vidikov cerkvene misli o misijonskem poslanstvu Cerkve.

Drago Karl Ocvirk

**Bujo Bénézet**, *Wider den Univerzalanspruch westlicher Moral. Grundlagen afrikanischer Ethik*, Herder, Freiburg 2000, 255 str., ISBN3-451-02182-X.

V 182 zvezku Herderjeve zbirke *Quaestiones disputatae* je pred dvema letoma izšlo zanimivo delo o temeljih afriške etike, ki jih je avtor Bujo Bénézet, profesor za moralno teologijo v Fribourgu, predstavil kot kontrastno sliko zahodnemu (evropskemu) etičnemu izročilu. Naslov knjige *Proti zahtevi po univerzalni veljavnosti zahodne morale. Temelji afriške etike* skoraj daje slutiti, da bo delo ogorčen protest proti teološki miselnosti Zahoda, ki je spregledal praktične vidike pluralizma, ki jih je Zahod napovedoval s kritiko *moderne* in ki jih je med drugim napovedal tudi drugi vatikanski koncil. Bolj kot razlike med obema izročiloma nas preseneti avtorjeva zahteva po razlikovanju. Poudarjanje (objektivnih) razlik vodi v bistvu k njihovemu namernemu ali nenamernemu stapljanju. Razlikovanje ni empirično pogojen, a vendar motiviran proces odkrivanja identitete in njenega odnosa do kontinuitete. Evropsko in anglo-ameriško izročilo moralne filozofije in teološke etike nikakor ni neobčutljivo na to podrobnost, toda nek problem nastane, ko naj bi prisluhnila kulturnemu, filozofskemu in verskemu izročilu Afrike in Azije. Medtem ko je Azija že nekako poskrbela za to, da je postala zanimiva zahodnemu človeku, čeprav se seveda s težavo izmotava iz

ustaljenih miselnih vzorcev, je Afrika s tega zornega kota popolnoma nezanimiva. Bujo Bénézet je prepričan, da se Zahod niti ne zaveda, kako veliko oviro predstavlja prepričanje, da so miselni sistemi (na primer naravni zakon) in vzorci, ki so nastali na Zahodu, samoumevni in univerzalni in da jih je v drugih kulturah in filozofijah treba le najti in potrditi njihovo univerzalnost.

Bujo Bénézet ne nasede skušnjavi, da bi polemiziral z zahodnimi miselnimi sistemi. Poskuša jih primerjati z afriškimi miselnimi vzorci ter tudi pokaže na področja, na katere evropske etike tako rekoč pozabljajo, zlasti na terapevtsko in umetniško plat etične refleksije. Knjiga ima dva dela. V prvem delu (*Temelji afriške etike*, 15–104) predstavi afriško antropologijo ter (v drugem poglavju prvega dela) zlasti pomen neposredne ustvarjalnosti (*poiesis*) za etično ravnanje. Ta del se nanaša na afriško razumevanje zakona, svatovskih oblek, umetniških stvaritev, ki so povezane z družino, svatbo in plesom. Velik pomen pri tem ima želja povedati, pojasniti to, kar se zgodilo (anamneza). V drugem delu tega poglavja pa avtor poskuša prikazati poteze afriškega etičnega vzorca v jeziku zahodnih etik, komunitarizma in diskurzivne etike. Imenuje ga *Palavermodell* (model nepotrebnega in nesmiselnega govorenja). *Palaver* je podoben izpiranju peska, »čiščenju«, iskanju zlata, iskanju »norme«. Avtor hoče poudariti, kako pomembna je *živeta*

etika. Zato bi na primer s sicer običajno trditvijo (na Zahodu), da je družina temeljna družbena ustanova, zadeli v prazno; Afričan bo namreč rekel, da je družba ustanova družine. *Palaver* ne more potekati v Hyde parku ali na tržnici, kajti kljub glasnemu nerganju se ljudje dobro slišijo/poslušajo. Poslušajo »med vrsticami« in zaznajo to, kar ni bilo izgovorjeno. To pomeni, da je družinski *palaver* model normativnih, terapevtskih, naddružinskih in družbenih *palaverjev*. Skratka: *palaver* je – izražen v jeziku Zahoda, ki govori zgolj »pametne reči« - nujno nerganje in govoričenje. Zato poskuša Bujo izraziti tudi razmerje (in razlike) med *palaverjem* in diskurzivno oziroma komunitarno etiko.

V drugem delu (105-221) govori o identiteti in o razumevanju svobode. Sooči se z dvema pojmom, ki krojita sodobno etično refleksijo na Zahodu in ki – po mnenju Buja Bénézeta – ustvarjata zanimive povezave med razumevanjem odgovornosti v Evropi in Afriki. Obenem pa pokaže tudi na šibke točke afriškega izročila (182 s.s.) v odnosu do (cerkvene) avtoritete.

Ne glede na nekatere posebne (druge) elemente afriškega izročila, kot na primer na ples, obleko in na umetniško ustvarjanje, Bujo Bénézet poudari predvsem pomen in funkcijo besede. Afričan namreč govori tudi med plesom in med oblačenjem, pri umetniškem ustvarjanju, ko je sam in zlasti v

družinskih razmerjih. Avtor ne pokaže le na to, da brez upoštevanja *besede* – položaja besede v *palaverju* – afriško izročilo ni razumljivo, ampak tudi, da je biblično izročilo z afriškega zornega kota Afričanu *prima facie* bolj razumljivo kot zahodnemu človeku, ker besede ne razume le kot funkcionalno komunikacijo.

*Palaver* ni retorika ali govoričenje; celotna skupnost oseb se prizadeva najti besedo, ki bo – ko bo dokazana njena nedolžnost – postala premoženje vseh (prim. 211). Obremenjene besede ne služijo nikomur. Besede so na borzi in tisti, ki so jih malo prej »prodali«, jih morda zdaj »kupujejo«, da bi postale še bolj njegove. Kljub temu, da je vsaka beseda na preizkušnji, ni mogoče reči, da je preizkušanje nedolžnosti podobno sodnemu procesu; je marveč učni proces. V nasprotju z načelno etiko in drugimi etičnimi modeli Zahoda, ki so v izhodišču abstrakcije, je *palaver* praktičen in kontekstualen model. Bujo Bénézet poudari, da so Afričani sposobni razpravljati o stvareh, ki so na videz jasne, na primer o incestu, in sicer ne zato, ker bi bila prepoved incesta vprašljiva, ampak ker obstaja neko temeljno prepričanje, da tudi najbolj samoumevne prepovedi zahtevajo družbenooblikovalno razpravo, ki se izvaja anamnetično: vključeni so tudi predniki. Afriška etika je holistična in v bistvu vključujoča.

Ko Bujo med drugim omenja tudi nekatere šibke točke af-



riškega izročila, jih seveda ne poudarja zato, da bi jih rešil ali pojasnil z nekim drugim izročilom ali drugo kulturo, pač pa jih le omeni. Z vidika razmerja med posameznikom in družbo omeni zlasti obrezovanje žensk (183 s.), problem poligamije (185), čarovništva (186), maščevanja (189) in zajedavsko priskledništvo (191), ki je posledica preveč močno poudarjenega kolektiva (velike družine). Avtor se vprašuje, kako je sploh mogoče, da se institucionalizira neka tako tuja praksa. Ni dvoma, da je mogoče za marsikatero od teh navad najti neke »globlje« razloge, neredko religiozne, ki naj bi sicer absurdne navade »opravičila«, češ da ne škodijo človeškemu dostojanstvu. Vendar je opravičevanje takih navad ne le skoraj nemogoče, marveč neredko tudi podlo.

Isti motivi, ki so avtorja spodbudili kritično spregovoriti o slabih navadah, ki so se »prijele«, ga nagibajo tudi, ko išče poti ven iz njih. S temi institucionaliziranimi oblikami bi bilo potrebno obračunati na afriški način, ne da bi s tem odklonili znanje in izkušnje drugih kultur. Bujo meni, da ne gre zgolj za to, da se zgrešene oblike odpravijo, ampak da postanejo predmet javnih razprav, se pravi predmet okolja, v katerem so nastale in v katerem vztrajajo. V preteklosti in tudi danes to vodi v nesporazume, če hoče kdo – neredko tudi Cerkev – zgrešene navade zgolj odpraviti, ne da bi se z njimi resno soočila. Kolikor je v tem udeležena (katoliška) Cerkev, to po Bujovem

mnenju škodi razumevanju cerkvene avtoritete, zlasti njeni dogmatični govorici. V palaverju je namreč beseda bistveno stvar vseh ljudi, ne le izbranih. Je *sensus fidei* v pravem pomenu besede.

Bujo Bénézet nazadnje razmišlja, če bi bilo mogoče govoriti o *cerkvenem palaverju*. Kakšna je vloga besede v občestvu, v kateri imajo pravico govoriti vsi, ne le živi, ampak tudi predniki, svetniki, še ne rojeni, še ne spočeti. Zato se mu zdi primerno govoriti predvsem o modelu Cerkev kot družine. Ta model je natanko tisti, ki pozna palaver, bogastvo besede, ki sicer ne prinaša nujno popolne jasnosti (spoznanja), vsekakor pa utrjuje medsebojno zaupanje. V nekem primeru je delna resnica več kot objektivno nesporno etično pravilo, ki je vidik razprave preskočilo.

Bujo je odlično predstavil neko vprašanje, do katerega se zahodni človek vedno opredeljuje z vidika prepričanja, da je njegovo mišljenje merodajno. Pokazal je, kako pomembno je vero oznanjati znotraj kulture in morale in dopustiti, da se govori o več krščanstvih. Ravno v času globalizacije je pomembno videti, da je v resnici mogoče globalizirati le to, kar se je potrdilo v regionalnem kontekstu, oziroma da je globalizacija brez te nujne regionalizacije le skušnjava, kako klonirati kulture in z njimi tako rekoč izničiti zavzemanje za polno identiteto posamezne osebe, za kar se zahodne kulture zavzemajo.

S to knjigo je Bujo na novo izrazil neko zelo staro in preprosto pravilo, da vrednost sporočila temelji na spoštovanju morale, zakoninjene v neki kulturi, in sicer ne glede na to, da se morda ta kulura že nahaja v procesu očiščevanja. Vsekakor knjiga, ki je vredna branja.

Anton Mlinar

**Alberto Melloni**, *Das Konklave. Die Papstwahl in Geschichte und Gegenwart*, Herder, Freiburg 2002, 216 str.

Alberto Melloni, profesor zgodovine na Univerzi Reggio Emilia v Modeni, je leta 2001 objavil v Bologni zgodovinsko študijo o papeških volitvah z naslovom: »Storija del conclave nel Novecento«. Knjiga je letos izšla tudi v nemškem prevodu. Za založbo Herder jo je prevedel Georg Scheuermann. Avtorju sta pri zbiranju gradiva služili dve zgodovinski knjigi: »Dictionnaire de la papauté«, ki jo je leta 1994 v Parizu izdal Philippe Levillain in obsežno delo štirih avtorjev (Manlio Simonitti, Girolamo Arnaldi, Mario Caravale in Giacomo Martina) »Enciclopedia dei papi«, ki je leta 2000 izšla v Rimu. Mellonijeva knjiga »Das Konklave« ni samo zgodovinska, ampak tudi pravna študija, saj nudi bralcu za vsako poglavje posebj izredno bogato paleto opomb in po tej poti natančno citirano zgodovinsko in pravno literaturo (181–209).

Avtor takoj na začetku, v uvodu svoje knjige (»Einleitung«), predstavi pomen besede »episcopus« (11) v najstarejših zgodovinskih in pravnih virih. Škof je bil »sempre et ubique« (11) Krisusov namestnik, še posebej v samem Rimu. V 4. stoletju so rimskega škofa imenovali ne samo »Vicarius Christi« (M. Maccarrone, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Rom 1952), ampak tudi »Papa« in »Summus pontifex« (12).

V prvih štirih poglavjih (21–77) Melloni predstavi v zelo strnjeni obliki zgodovino papeških volitev do 19. stoletja. Papeža so v prvem stoletju volili vsi ljudje (»Klerus und Volk«, 21), saj je kot škof okrog sebe zbiral vse vernike, tako duhovnike kot laike. Volitve rimskega škofa niso bile samo liturgicno dejanje, ampak pravo demokratično dejanje vseh vernikov (23). Izvoljeni rimski škof je moral kot vsak katehumen najprej izpovedati vero, da je s tem potrdil verodostojnost svoje izvolitve. Za razliko od drugih škofov so v Rimu verniki za rimskega škofa izvolili enega izmed diakonov. Najbolj znani diakoni, ki so kasneje postali papeži, so bili Liberius, Damascus, Siricius, Bonifacius I., Leo I., Hilarius, Felix III., Gelasius (24). Diakon je moral najprej nekaj časa opravljati svojo diakonsko službo. Šele potem je bil lahko izvoljen za rimskega škofa (24). Papež Bonifacij I. (418–422) je leta 420 prosil cesarja, da bi zaščitil papeške volitve. Tako so volive rimskega škofa vse do leta 769 potekale pod zaščito svetnih vladarjev (29). Papež Štefan III. je istega leta določil, da so za rimskega škofa lahko izvoljeni samo duhovniki rimske Cerkve. Šele papež Nikolaj II. je leta 1059 z dekretom *In nomine Domini* to pravico podelil rimskim kardinalom kot nasledikom apostolov (35). Menih Gratian je v svoj znameniti »Decretum Gratiani«, znan tudi pod imenom »Concordantia discordantium canonum«, ki je nastal

v 12. stoletju, vključil dekret papeža Nikolaja II. in tako posredoval, da so pravila papežkih volitev postala učni material za vse pravne šole.

Ker so bili kardinali pri volitvah rimskega škofa prevec pod vplivom rimskih duhovnikov in ljudstva, so iskali drug, primernejši kraj za volitve. Tako je bil papež Gelazij II. leta 1118 izvoljen na Palatinu, Evgen III. leta 1145 pa v nekem samostanu (39). Ko je bil leta 1159 za papeža izvoljen Rolando Bandinelli, profesor prava v Bologni, je poostril pravila papežkih volitev. Določil je, da mora izvoljeni za svojo izvolitev dobiti dve tretini glasov. Vsakemu, ki ni imel volilne pravice in bi se kakor koli hotel vmešavati v same volitve, je zagrozil s kaznijo izobčenja. Pravila papežkih volitev so se potem z leti še dopolnjevala. Leta 1216 so se kardinali prvič v zgodovini, za čas volitev papeža za dva meseca umaknili v popolno samoto. Od takrat naprej se papeške volitve imenujejo s posebnim izrazom »konklave« (»unter Verschluss«, 43). Papež Gregor X. je na drugem lyonskem koncilu leta 1274 s konstitucijo *Ubi periculum* potrdil takšen način papeških volitev. S konstitucijo je določil, da se deset dni po papeževi smrti lahko začne konklave. Kardinalom, ki so volili novega papeža, so prve tri dni konklav stregli normalne dnevne obroke. Naslednjih pet dni pa so lahko prejeli samo po en obrok na dan, vsak naslednji dan pa so

morali preživeti ob kruhu in vodi. Konstitucija je hkrati kardinalom prepovedala vsako pritoževanje zaradi lakote (45). To je bil čas, ko so se vrstile odprte diskusije o papežkih volitvah. Vedno bolj so se oglašali tisti, ki so si želeli, da se papeške volitve zopet vrnejo v samo mesto Rim. Vrstile so se različne ideje. Nekateri so želeli, da papeža voli kolegij 33 škofov, ki bivajo v Rimu, zopet drugi so v privilegij papeških volitev hoteli vključiti tudi škofove, ki so vsaj tri leta preživeli v Rimu. Papež Pij IV. je 9. oktobra 1562 v dekretu *In eligendis* objavil štiri oblike papeških volitev: »Inspiration«, kot dejanje soglasne izvolitve; druga oblika »Kompromiss« je pomenila, da papeža izvoli omejeno število kardinalov (»Wahlmäner«); tretja oblika »Abstimmung« je dovoljevala več zapovrstnih volitev, dokler kandidat ne doseže kanonične večine glasov, in četrta oblika »Akzess« (»Zutritt«) je dovoljevala, da smejo kardinali na koncu volilnega ciklusa še enkrat voliti in svoj glas podariti najboljšemu kandidatu. Po tej obliki bi bil izvoljen tisti, ki bi s prištetimi podarjenimi glasovi dosegel potrebno število glasov (55). Njegov naslednik papež Sikst V. je z bulo *Postquam verus*, 3. decembra 1586 omejil število kardinalov, ki volijo papeža na 70. V tem času je papež reorganiziral tudi rimsko kurijo in obstoječo rimsko kongregacijo.

Ob smrti vsakega papeža so kardinali znova in znova razpav-

ljali o tem, kje bodo konklave. Te debate so se vrstile vse tja do 18. stoletja. Ob smrti papeža Pija IX. je med kardinali nastalo več predlogov. Čeprav je bila večina kardinalov za to, da se papeža voli v Rimu, so nekateri predlagali, da bi konklave bile v Milanu, na Malti ali celo v Španiji.

V petem poglavju je avtor predstavil papeže v prvi polovici 20. stoletja: Pija X. Benedikta XV., Pija XI., in Pija XII. Eno leto po izvolitvi je papež Pij X. objavil konstitucijo *Vacante sede apostolica*. V prvem delu konstitucije je napovedal pripravo novega zakonika cerkvenega prava, v drugem delu pa je spregovoril o volitvah papeža. Pravila papeških volitev je znova poostril. Za izvolitev potrebuje kandidat dve tretini glasov. Leta 1910 je izšla konstitucija *Apostolicae Romanorum Pontificium* in leta 1914 še *Edita a nobis*. Obe konstituciji sta reorganizirali kolegij kardinalov. Njegov naslednik papež Benedikt XV. je leta 1917 razglasil Codex iuris canonici (CIC). Razvoja konklav ni hotel zavirati, ceprav so bile v kanone sprejete nekatere norme. Kanon 229 vsebinsko povzema misli konstitucije *Cum Romanis Pontificibus* papeža Pija IX., da se v primeru papeževe smrti zasedanje koncila prekine in da ima papeževa beseda na koncilu večjo težo kot razpravljanje kardinalskega kolegija. Prav tako je zakonik iz leta 1917 določil, da zakonito izvoljeni papež v trenutku, ko sprejme izvolitev, prejme vso oblast

»Kristusovega namestnika«. Kanon 231 je povzel norme papeža Sixta V., da kardinalski kolegij ne sme presežati števila 70. Kolegij sestavlja 6 kardinalov škofov, 50 kardinalov duhovnikov in 14 kardinalov diakonov. Med kardinali škofi sta kardinal dekan in kardinal kamerleng. Kanon 232 je zagotavljal papežu svobodo pri imenovanju novih kardinalov. Papež ima pravico, da »ex toto orbe terrarum« izbira nove kardinale, kot je bila že utečena praksa od 12. stoletja naprej (88). Obdobje papeža Pija XI. in Pija XII. je močno zaznamovala vojna. Zaradi vojne vihre je papež Pij XII. 8. decembra 1945 s konstitucijo *Vacantis apostolicae sedis* določil pravila, ki so veljala, kadar je izpraznjen sedež rimskega škofa. Ob papeževi smrti ugasne služba kardinala državnega tajnika. Njegovo vlogo prevzame tajnik kardinalskega kolegija. Prav tako smejo novega papeža voliti vsi kardinali, tudi tisti, ki so samo imenovani, pa še niso dobili kardinalskega klobuka. Za zakonito izvolitev mora novi kandidat za papeža zbrati vsaj dve tretini glasov plus enega (94).

V sedmem poglavju avtor opiše volitve papeža Pavla VI., Janeza Pavla I. in Janeza Pavla II. 21. novembra 1970 je papež Pavel VI. objavil motu proprio *Ingravescentem aetatem*. S tem dokumentom je določil, da se morajo krajevni škofje in vsi kardinali, ko dopolnijo 75. leto starosti, odpovedati svoji službi. Z dopolnjenim 80. letom starosti izgubijo kardi-

nali volilno pravico pri volitvah novega papeža. Odprto je ostalo vprašanje, ali se lahko papež odpove svoji službi. V primeru, da bi se papež odpovedal svoji službi, bi z dopolnjenim 80. letom prav tako kot vsi ostali kardinali izgubil volilno pravico za svojega naslednika (118-119). S konstitucijo *Romano Pontifici eligendo*, ki je izšla 1. oktobra 1975, je papež Pavel VI. določil, da ob papeževi smrti ne ugasne služba penitenciarja, kardinala rimskega vikarja in kardinala kamerlenga. Pavel VI. je ohranil kot veljavne tri načine papeških volitev: »Aklamation, Kompromiss und Abstimmung« (122).

Osmo poglavje je avtor posvetil izvolitvi papeža Janeza Pavla II. (129-140). Konklave so se začele 14 dni po smrti Janeza Pavla I. 111 kardinalov je 16. oktobra 1978 po osmih volitvah izvolilo novega papeža. Poleg razglasitve novega Zakonika cerkvenega prava leta 1983 je Janez Pavel II. močno reorganiziral papeške volitve z apostolsko konstitucijo *Universi dominici gregis* (22. februarja 1996). Določil je stalni kraj volitev. To je odslej Sikstinska kapela v Vatikanu. Novega papeža kardinali izvolijo z dvotretjinsko večino. V času konklav kardinali prebivajo v domu svete Marte, v zahodnem delu Vatikana. Janez Pavel II. je določil podobno kot Pavel VI., da ob papeževi smrti ostanejo aktivne samo štiri službe: kamerleng, penitenciar, rimski vikar in vikar mesta Vatikan. Omenjene službe so zgolj simboličnega zna-

čaja in nosilci nimajo dejansko nobene oblasti. Kamerlenga izvoli-jo kardinali izmed sebe. Kamerlengova naloga je, da ugotovi papeževo smrt in podpiše listino o njegovi smrti. Konklave se smejo začeti najmanj 15 dni in največ 20 dni po papeževi smrti. V času konklav kardinali ne smejo imeti stika z nikomer, razen med seboj. Janez Pavel II. je določil cikel volitev. Prvi dan konklav smejo kardinali voliti samo enkrat, da se sestavi lista kandidatov. Naslednje tri dni kardinali volijo štirikrat na dan, kot je določil že papež Pij X. S tem se zaključi prvi cikel volitev. Peti dan je popolnoma prost in ga kardinali lahko preživijo v prostem pogovoru. Potem sledi šesti dan volitev. Ta dan volijo kardinali trikrat. Sedmi dan pa štirikrat. Osmi dan je zopet namenjen prostemu pogovoru. Če nov papež še ni izvoljen se volitve nadaljujejo po istem zaporedju še šest dni. Konstitucija predpostavlja, da se bo v času 14-dnevnih volitev med kardinali dosegla potrebna dvotretinska večina za najboljšega kandidata.

V zadnjih treh poglavjih (141–179) avtor navaja nekatere statistične podatke in aktualna vprašanja. Papež Janez Pavel II. je v času svojega papeževanja od leta 1978 na osmih konzistorijih imenoval 203 nove kardinale. Leta 2001 je kardinalski kolegij štel 184 kardinalov, od tega jih je 135 imelo volilno pravico, 50 kardinalov pa je bilo starejših od 80 let. Papež Janez Pavel II. je v kardinalski kolegij imenoval škofe iz

različnih držav. Leta 2001 je bilo v kolegiju 65 kardinalov iz Evrope, 13 iz Afrike, 13 iz Severne Amerike, 27 iz Latinske Amerike in 17 iz Azije in Očeanije. Kar 33 kardinalov govori angleško, 24 špansko, 23 italijansko, 15 francosko, 11 portugalsko in 8 nemško. 21 kardinalov pa govori različne vzhodnoevropske jezike.

V zaključku knjige avtor navaja še nekatera odprta vprašanja. Avtor išče odgovore na naslednja vprašanja: Kako bodo izgledale konklave v prihodnjih letih? Ali bodo konklave vedno ostale naloga kardinalov ali pa se bodo v volitve papežev vključili tudi drugi verniki? In mediji? Kakšno vlogo bodo imeli mediji ob prihodnjih volitvah? Ali bo prihodnji papež Italijan? Kako se bo imenoval? Bo mogoče Janez Pavel III. ali pa bo ohranil svoje krstno ime? (176).

Mnoga odprta vprašanja bodo verjetno ostala odprta še naprej. Na vsa tudi avtor ni želel dati odgovora. Kljub temu prav v zadnjem odstavku poda svojo lastno oceno, kako namreč on gleda na konklave: »V 20. stoletju so konklave izgledale tako, kot so opisane v knjigi in so tudi preživele: ne kot najboljši sistem ..., ampak kot instrument, ob katerem se lahko veliko razpravlja« (179). Morda si bo kdo od bralcev knjige, ko jo bo prebral, tudi sam postavil podobno vprašanje, kot si ga je avtor na koncu knjige, ko je zapisal: »Kako lahko človeke veruje v Boga? Kako lahko Bog veruje v človeka?« (179).

Stanislav Slatinek





---

Vsebina Contents

Razprave Articles

- 505 **Alenka Arko SL**, Metafora *notranji človek* v antični filozofiji in teologiji  
*The Metaphor of the Inner Man in Ancient Philosophy and Theology*
- 529 **Jože Krašovec**, Prevodi Svetega pisma v evropske jezike  
*Translation of the Bible into European Languages*
- 551 **Ladislav Hučko**, Alcuni punti di confronto tra cosmologia orientale ed occidentale  
*Nekaj primerjav med vzhodno in zahodno kozmologijo*
- 573 **Ivan Platovnjak**, Duhovno vodstvo pri začetni duhovniški vzgoji  
*Spiritual Guidance in Initial Priestly Formation*
- 597 **Peter Kvaternik**, Pastoralna v mestu pred izzivi sodobnosti  
*Urban Pastoral Facing Contemporary Challenges*
- 613 **Mateja Tominšek**, Leopold Lenard (1876–1962), katoliški teolog, filozof, novinar in kulturni delavec  
*Leopold Lenard (1876–1962), Catholic Theologian, Philosopher, Journalist, and Culturist*

Pregledi Reviews

- 631 **Stanislav Slatinek**, Premiki v civilnem in kanonskem pravu. Ob 70-letnici akademika prof. dr. Stanka Ojnika
- 641 **Metod Benedik**, Lambert Ehrlich. Ob odkritju kipa na Teološki fakulteti v Ljubljani 31. maja 2002

Poročilo

- 645 **A. Slavko Snoj**, Teološka fakulteta v študijskih letih 2000/01 in 2001/02

Koreferat

- 659 **Julka Nežič**, Pomen in vloga laičkih pastoralnih delavcev v slovenski Cerkvi (in družbi)

Ocene Book Reviews

- 669 **Maksimilijan Matjaž**, Jože Krašovec s sodelavci, *Med izvirnikom in prevodi*
- 676 **Drago Karl Ocvirk**, Josef Dolista, *Misijni úsilí cirkve*
- 678 **Anton Mlinar**, Bujo Bénézet, *Wider den Univerzalanspruch westlicher Moral*
- 681 **Stanislav Slatinek**, Alberto Melloni, *Das Konklave. Die Papstwahl in Geschichte und Gegenwart*

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

Prof. dr. **Alenka Arko SL**, 6<sup>ja</sup> Krasnoarmejskaja d.2, kv. 17, 198005 Sankt Peterburg, Rusija

Prof. dr. **Metod Benedik OFMCap**, Kapucinski trg 1, 4220 Škofja loka

Prof. dr. **Ladislav Hučko**, Hlavná 91, 042 03 Košice, Slovackia

Akad. dr. **Jože Krašovec**, Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana

Asist. dr. **Peter Kvaternik**, Stoženska 9, 1000 Ljubljana

Doc. dr. **Maksimilijan Matjaž**, Slovenska 17, 2000 Maribor

Doc. dr. **Anton Mlinar**, Repnje 27, 1217 Vodice

Doc. dr. **Julka Nežič**, Strossmayerjeva 13, 2000 Maribor

Prof. dr. **Drago Karl Ocvirk**, Šentjakob 33, 1231 Ljubljana

Asist. dr. **Ivan Platovnjak**, Vita Kraigherja 2, 2000 Maribor

Doc. dr. **Stanislav Slatinek**, Slomškov trg 20, 2000 Maribor

Prof. dr. **A. Slavko Snoj**, Rakovniška 6, 1108 Ljubljana

Dipl. teol. **Mateja Tominšek**, Andraž nad Polzelo 85/a, SI-3313 Polzela

