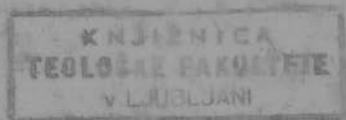


Letnik 59 leto 1999

2



Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Janez Juhant, **Krščanske vrednote in sodobni človek**

Avguštin Lah, **Vrednotenje in sprejem 2. vatikanskega koncila v Sloveniji**

Stanislav Slatinek, **Psihična zrelost za življenje v celibatu**

Zvonko Bergant, **Poskusi demokratiziranja slovenskega klasičnega liberalizma**

Maja Milčinski, **Od filozofskega daoizma k daoizmu kot religiji**

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

- Izdajatelj / Publisher:** Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
- Glavni in odgovorni urednik/
Editorial Chief:** Ciril Sorč
- Pomočnika glavnega urednika/
Editorial Assistants:** Edvard Kovač OFM
in Vinko Potočnik
- Uredniški svet/
Scientific Council:** Metod Benedik OFM^{Cap},
Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant,
Jože Krašovec, France Oražem,
Viktor Papež OFM (Rim),
Jože Plevnik SI (Toronto),
Jure Rode (Buenos Aires),
Francè Rozman, Anton Stres CM,
Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
- Uredniški odbor/
Editorial Board:** Bogdan Dolenc, Borut Košir,
Drago Ocvirk CM, A. Slavko Snoj SDB,
Marijan Peklaj, Vinko Škafar OFM^{Cap},
Anton Štrukelj, Ivan Štuhec
- Prevodi:** Vera Lamut
- Lektoriranje:** Jože Kurinčič
- Oprema:** Lucijan Bratuš
- Priprava:** Družina
- Tisk:** Tiskarna Ljubljana
- 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 znanost in tehnologijo
RS
- Letna naročnina:** 4000 SIT, za tujino 45 USD, posamezna števil-
ka 1000 SIT
ŽR za SIT: 50101-603-401025;
za tujo valuto: 50100-620-133 900-27620-
118911/5
- Poštnina:** plačana pri pošti 1102, Ljubljana

UDK 2(05)

ISSN 0006 - 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 58 leto 1998

ŠTEVILKA 1

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

VSEBINA - Contents
RAZPRAVE - Articles

Christian Gostečnik OFM , Odgovornost v psihologiji in psihoanalizi	1
<i>Responsibility in psychology and in psychoanalysis</i>	
Drago Ocvirk CM , Vstajenjsko poslanstvo za Novo zavezo	13
<i>Resurrection Mission for the Community</i>	
Borut Košir , Veljavni predpisi Cerkve v zvezi z ustanavljanjem novih ali preoblikovanjem obstoječih škofij	33
<i>Valid Church Regulations Concerning Founding of New Dioceses or Reorganization of Existing Ones</i>	
Ciril Sorč , Temelj in razsežnost krščanskega upanja	47
<i>Basis and Dimensions of Christian Hope</i>	
Francè Rozman , Prihod Sina človekovega	63
<i>The Coming of the Son of Man</i>	
Ciril Sorč , Perihoreza - način bivanja Boga, ki je ljubezen	129
<i>Perichoresis - Manner of Existence of God Who Is Love</i>	
Viktor Papež OFM , Cerkvene dajatve v Zakoniku cerkvenega prava	145
<i>Church levies in the Codex of Canon Law</i>	
Jože Plevnik SI , Zasmehovanje Jezusa v sinoptičnih evangelijih	161
<i>Mocking Jesus in Synoptic Gospels</i>	
Georg Hilger , Novejša vprašanja o šolskem verskem pouku v Nemčiji ...	173
<i>Recent Problems Concerning Religious Instruction in German Schools</i>	
Ivan Štuhec , Spomin, čas in prostor	259
<i>Memory, Time and Space</i>	
Snežna Večko OSU , Začetki izraelskega kraljestva: zavrženje in izvolitev	267
<i>Beginnings of Israelite Kingdom: Rejection and Election</i>	
Christian Gostečnik OFM , Psihologija ulice in njeni temeljni mehanizmi	281
<i>Psychology of the Street and its Basic Mechanisms</i>	
Stanislav Slatinek , Poročna slovesnost tistih, ki ne verujejo	290
<i>Marriage Ceremony of Nonbelievers</i>	

TEOLOŠKI TEČAJ 1998

Woschitz Karel M. , Duh in Sveti Duh	385
<i>Spirit and Holy Spirit</i>	
Dolenc Bogdan , Cerkev - creatura Spiritus Sancti	397
<i>Church as creatura Spiritus Sancti</i>	
Sorč Cyril , Karizmatična razsežnost kristjanovega življenja	409
<i>Charismatic Dimension of Christian Life</i>	
Ocvirk Drago CM , Nedokončan evangelij Svetega Duha	427
<i>Unfinished Gospel of the Holy Spirit</i>	
Turnšek Marjan , Duhovna obzorja sodobnega sveta	449
<i>Spiritual Horizons of the Modern World</i>	
Jamnik Anton , Sodobni filozofski tokovi o svobodi duha in delovanja	463
<i>Modern Philosophical Currents about Freedom of Spirit and Action</i>	
Gostečnik Christian OFM , Prisilno ponavljanje hudih travm	479

Compulsive Repetition of Severe Traumas

Gnidovec Franc , Kristusovo vstajenje v Janezovem evangeliju	491
<i>Christ's Resurrection in the Gospel according to John</i>	

PREGLEDI

Reviews

Biel Robert , Odnosi med Cerkvijo in državo po zlomu komunizma	303
Drašček Toni , Mistika skozi čas, pustolovščina z Bogom	85
Juhant Janez , Pogled v delovanje Teološke fakultete	107
Murugarathanam T. , Reinterpretacija hindujskih tradicij v sodobni Indiji	347
Ocvirk Drago CM , Tehnoznanosti in teologija	209
Oražem France , Kratak pogled v zgodovino duhovnega vodstva	227
Pačnik Tone , Preprost uvod k afriški črnski filozofiji	95
Snoj A. Slavko SDB , Didaktični in metodološki izzivi za katehezo v luči novejših cerkvenih dokumentov	319
Snoj A. Slavko SDB , Katehetski kongres Würzburgu 1997 pod geslom <i>Glasovi hrepenenja</i>	331
Stres Anton CM , Neosholastična kritika marksizma	505
Stres Anton CM , Ušeničnikov prispevek k neosholastičnemu ... 71, 187, 337	
Škulj Edo , Bibliografija profesorjev TEOF v letu 1997	531
Valenčič Rafko , Teološki tečaji 1991-1998	525

OCENE

Book Reviews

Bizjak Jurij , A. Z. Kiš, Knjiga o Jobu u hrvatskoglagolskoj književnosti	370
Kolar Bogdan SDB , S. Zimniak, Salesiani nella Mitteleuropa	543
Mlinar Anton , C. Kähler, Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie	353
Mlinar Anton , H. G. Gruber, Christliche Ehe in moderner Gesellschaft	123
Mlinar Anton , R. Löw, Die neuen Gottesbeweise	245
Mlinar Anton , S. Schwarz, The Moral Question of Abortion	355
Mlinar Anton , S. Sirovec, Katoličko moralno bogoslovje	122
Rozman Francè , C. Tomić, Otkrivenje	361
Rozman Francè , M. Limbeck, Mit Paulus Christ sein	368
Rozman Francè , W. Kirchschläger, Einführung in das Neue Testament	365
Sorč Ciril , G. Greshake, Der dreieinige Gott, Eine trinitarische Theologie	115
Škafar Vinko OFMCap , J. Lipnik, Volkmerjev zbornik	382
Škafar Vinko OFMCap , Josip Turčinović, Anton Vramec, sporni hrvatski teolog	118
Škafar Vinko OFMCap , M. Nikić, Novi religiozni pokreti	379
Škafar Vinko OFMCap , M. Nikić, Reinkarnacija i/ili ukrснуće	374
Špelič Miran , Živa antika - Antiquité vivante (1995)	127

BOGOSLOVNI VESTNIK

Theological Quarterly

Izdaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

Published by Faculty of Theology, University of Ljubljana

Uredniški svet: Metod Benedik OFM^{Cap}, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM (Rim), Jože Plevnik SI (Toronto), Jure Rode (Buenos Aires), France Rozman, Anton Stres CM, Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec).

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc, Borut Košir, Edvard Kovač OFM, A. Slavko Snoj SDB, Marijan Peklaj, Ciril Sorč, Vinko Škafar OFM^{Cap}, Anton Štrukelj, Ivan Štuhec.

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Pomočnik glavnega urednika: Edo Škulj.

Lektor: Jože Kurinčič.

Prevajalec: Vera Lamut.

Oprema: Tone Štrus.

Naslov uprave: Družina d. o. o., Krekov trg 1, 1000 Ljubljana.

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

Letna naročnina: 4000 SIT, posamezna številka 1000 SIT, za tujino 45 USD; ŽR za SIT: 50101-601-271482; za tujo valuto: 50100-620-133 900-27620-118911/5.

Poštnina plačana pri pošti 1102.

Tisk: Tiskarna Ljubljana

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 59 leto 1999

2

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 1999

Janez Juhant

Krščanske vrednote in sodobni človek

Položaj današnjega človeka in problem vrednot

Pred očmi imamo položaj današnjega človeka v celoti, ne le položaj kristjana, kajti postaviti moramo primerljive kriterije za kristjane in ne-kristjane, torej za vse ljudi. Položaj današnjega človeka določajo vedno bolj globalizirani kriteriji, ki postajajo nova etika, ki zadeva vse člane družbe ne glede na njihovo idejno usmeritev. Tu si zastavljamo vprašanje, kaj so posebnosti krščanskega etosa v primerjavi s kakim drugače utemeljenim (humanističnim) etosom in kakšne možnosti ima krščanski etos spričo položaja sodobnega človeka.

Nič več nimamo namreč opravka s tako imenovano (enotno) krščansko družbo, kakršno pozna npr. srednji vek. Ta okoliščina terja presojo dosedanjih vrednot in zahteva njihovo ponovno preverjanje. Pluralna družba mora namreč ob različnih idejnih vrednotnih podlagah, ki jo tvorijo, najti in zagotoviti vrednostno soglasje, ki naj omogoči življenje in delovanje celote. Obširne razprave o temeljnih vprašanjih etike v sodobnem svetu (od novoveške individualizacije in tehnizacije s svojo tako imenovano tehnično mentaliteto¹) razodevajo težave pri iskanju skupnega imenovalca etične utemeljitve. Novi poskusi utemeljitve etike (od najvišje moralne zavesti pri Nietzscheju, individualnega etičnega delovanja eksistencialistov, prek marksistične družbene prakse, do jezikovno teoretične meta-etike), razodevajo to raznolikost sveta in postavljajo vprašanje, kako priti do skupne (za vse sprejemljive) etične podlage.²

Doseči soglasja o etičnih temeljih je posebej zapleten proces v post-komunističnih tranzicijskih družbah. Podobno je sicer tudi v drugih družbah, ki so na prehodu in se temeljito spreminjajo, vendar so spremembe spodbuda na poti k novim etičnim temeljem in držam.³ Post-komunistične dežele ob koncu vrednotno enoumnega avtoritarnega sistema puščajo vrednotno praznino, ki jo nekateri skušajo ohranjati in zapolni-

¹ Prim. D. Mieth, *Wissenschaft - Technik - Ökonomie: Wie können wir verantworten*, v: Wils - Mieth (Hrsg.), *Ethik ohne Chance?*, Tübingen 1991, 210.

² Prim. A. Pieper, *Ethik v: Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hf. II, 806-808, T. Honderich, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford 1995, 590-593.

³ Tak primer je helenizem, v katerem se je oblikovala krščanska etična drža: Prim. W.A. Meeks, *The Christian Beginnings and Christian Ethics: the Hermeneutical Challenge*, v: *Bulletin der Europäischen Gesellschaft für Theologie*, 9 (1988) 2, 173.

ti s podaljševanjem odredb, vsiljevanjem vzorcev bivšega sistema. Prek načrtnega medijskega pa tudi drugega delovanja zaslepljujejo človeka z nevrednotami nihilistične religije, ki jih skrivajo v medijski in drugi družbeno-politični učinki bodisi v konotacijami ali pa celo v direktnih vsebinskih učinkih, kakšne so bile npr. teze za samomor kranjske gimnazije leta 1998 ali brezijanska Marija s podgano presegajo vse mere in meje. To taktiko uporablja tudi oblast na področju šolstva. Razprave o vrednotah v šolskem sistemu v Nacionalnem kurikularnem svetu so pokazale, da se tvorci novega sistema niso pripravljali pogovarjati o etičnih izhodiščih⁴, čeprav je pričakovati, da bo nov oziroma prenovljen šolski sistem kot izhodišče postavil nov vrednotni sistem, drugačen od komunističnih vrednotnih podlag. Ne moremo pa zanikati, da so ravno vrednote temelj šolske preнове in le nacionalno soglasje o njih bi zagotovilo uspešnost šolske preнове.⁵

Če dalje upoštevamo, da mediji po besedah Herwiga Bücheleja zarišujejo »svet kriminala, seksa in čenč« in da danes svetovna medijska, kabelska in računalniška miselnost tvori svet »znanstveno-tehnično-gospodarske prisile«, potem živimo v svetu in družbi močnih medijsko-gospodarskih žvrednotnih podlag, ki oblikujejo svojske 'etične' drže in tvorijo močno in predvsem neposredno uspešno 'konkurenco' krščanskemu vrednostnemu sistemu. Iz tega sledi tudi večja moč in uspešnost teh sistemov v primerjavi z religioznimi pri obvladovanju današnjega človeka in družbe.

Tudi medmrežno občevanje (internet) služi le krepitevi mrtvih poslovnih odnosov. Ljudi svetovni konkurenčni sistem kljub navidezni neposredni komunikaciji (prek medmrežnih povezav) vzgaja za tržne rivale, družbo pa utemeljuje na (pri)sili, ki zahteva vedno več zakonov in policije. V revnejših državah, na poseben način pa v deželah postkomunizma, taka projekcija sveta povzroča stopnjevanje neizživetih hrepenenj, ker se povečuje prepad med dejanskim stanjem ter človekovimi možnostmi in željami.⁶ Današnji človek je torej v svojem odločanju ne le postavljen v omenjeni družbeni in organizacijski okvir kot partner v tem sistemu pač pa sistem z železno tržno zakonitostjo od človeka zahteva, da se podredi, odloča in deluje ter prevzema razumevanje dobrin in vrednot točno po logiki tega sistema.

Po logiki svetovnega finančno-gospodarskega sistema so pa ključne odločitve v rokah maloštevilnih posameznikov; komaj dobra tretjina ljudi ima možnost soodločanja in udeležnosti pri dobrinah, medtem ko sta

⁴ Prim. B. Marentič-Požarnik, *Kako pomembna so pojmovanja znanja, učenja in poučevanja za uspeh kurikularne preнове (II. del) v: Sodobna pedagogika 4*, Ljubljana 1998, 369.

⁵ Prim. J. Juhant, *Izhodiščne teze h kurikularni prenovi*, v: *Kurikularna prenova*, Ljubljana 1997, 55 s.

⁶ H. Büchele, *Eine Welt oder keine*, Innsbruck (Tyrolia) 1996, 45 s.; prim. tudi Zulehner, *Solidarität*, Tyrolia, Innsbruck 1996, 31 s.

dve tretjini svetovnega prebivalstva potisnjeni v odvisnost in se borita za osnovno preživetje. Gospodarsko-finančni lobiji pa prevzemajo tudi vedno več državne suverenosti in tudi posamezne države podrejajo svojim gospodarsko-finančnim interesom.⁷

To človeka kot osebo vedno bolj izrinja iz odločanja o družbenem položaju ter ga omejuje oziroma ponižuje zgolj v izvrševalca, v uporabnika oziroma v sredstvo celotnega sistema. Ponazorimo samo z enim paradoksnih primerov, kako se danes lahko izrablja človeka za sredstvo sistema: Eno samo intracitoplazemsko iniciranje spermijev stane v Belgiji en milijon dolarjev in je le 20 % uspešno, ob tem pa samo v Braziliji osem milijonov otrok živi na cesti.⁸ V ospredju delovanja in zanimanja torej ni človek kot tak, pač pa izbravec, uspešnejši, ki pa je to postal zato, ker je znal odriniti druge, ki so po tej logiki zaostali ali izpadli.

Maloštevilni posamezniki torej z medijskimi sredstvi določajo potek »te globalizacijske igre« in prepričujejo ves svet, da je igra dobra in nujna ter bo uspešna za vse. Taka globalizacija pa povečuje napetosti v družbi. V Sloveniji se teh problemov premalo zavedamo - sodeč po dejavnosti politike - zato utegnemo postati lahek plen teh procesov.

Slovenski sociolog Kramberger ugotavlja, da v Sloveniji še vse preveč drug drugega prepričujemo, ne živimo pa iz realnih temeljev.⁹ Vprašanje pa se zastavlja, ali celotni sistem živi iz realnih temeljev, ali je morda nujno, da zahtevamo »prevrednotenje vrednot«, kot pravi Nietzsche. Še več. Hilmar Lorenz v Weizsäckerjevi knjigi z naslovom *Konec potrpljenja* izpostavlja ta problem kot teološki in poudarja, da nas »čas priganja«, da delujemo preroško.¹⁰ Ta sodobni razkorak med dejanskim stanjem ter neuresničenimi in neuresničljivimi načrti in željami posameznikov in tudi večjih skupin narekuje družbenemu sistemu preverjanje in natančnejše opredelitve vrednot, na katerih naj bo utemeljena družba. Prepuščanje tega stanja slučajnosti pa je lahko vir negotovosti in nereda, kar opažamo kot bistveno pomanjkljivost tranzicijskih družb.

Dežele tranzicije, kjer še ne deluje sistem, so še poseben primer obsednega stanja, ki je posledica pretekle antropološke sprevrženosti, kar povzroča negotovost in zlorabe posameznikov in skupin (strank). Nepristranski ocenjevalci komunizma vidijo glavni vzrok za pošastno stanje v komunističnih državah v laži. Jugoslovanski tako imenovani samoupravni socializem pa je bil laž na kvadrat, kar pojasnjuje zapletenost postjugo-

⁷ Prim. M. Mies, & C. von Werlhof, *Lizenz zum Plündern. Das Multilaterale Abkommen über Investitionen 'MAI' Globalisierung der Konzernherrschaft und was wir dagegen tun können*, Rotbuch/ Europäische Verlagsanstalt 1999.

⁸ P. Reš, Delo 4. 2. 1999.

⁹ T. Kramberger, *Intervju*, TV Slovenija, 8. 3. 1999.

¹⁰ Prim. H. Lorenz, *Die Zeit drängt: Das theologische Problem*, v: C. F. von Weizsäcker, *Das Ende der Geduld*, 44 s.

slovanske tranzicije in njene (tudi vojne) posledice. Ni naključje, da je bila vrednostno pretehtana, idejno-kritično utemeljena in lucidna razprava francoskega levičarja François Fureta z naslovom *Minule iluzije* v Sloveniji deležna neverjetno omalovaževalne ocene. Postkomunistična tranzicijska politično-propagandna strategija skuša iz oblastnih interesov ohranjati to utvaro sveta. Zmes postkomunizma in (vulgarnega) liberalizma, ohranja prostor nesvobode, značilen za avtoritarne sisteme. V taki družbi predstavlja Cerkev kot specifičen in vpliven del civilne družbe zaradi svoje zunajsistemske neobvladljivosti (in ne zaradi svoje notranjesistemske okostenelosti) poseben problem. Prav zato mora teologija zavzeti kritično stališče do teh procesov in ugotoviti, kakšno vlogo ima (lahko) krščanski etos v našem družbenem prostoru oziroma kako je s prevladujočim družbenim etosom. Znanstveno-teoretično je treba dalje ugotoviti in opredeliti stanje duha v družbi, pri čemer je odločilno, koliko in kako je v družbi prisotna vera v njegovo presežnost na eni strani in kolika je moč duha v družbeni sistemski (sociološki) določenosti na drugi strani in sicer bodisi v religioznih kakor tudi v socioloških (laičnih oziroma svetnih) sistemih. Kajti pri nas se zdi, da imamo opravka z religioznim nihilizmom, ki ga neoliberalistični krogi širijo z gospodarsko-finančnimi propagandnimi ukrepi zoper vrednotne podlage katoliške Cerkve.¹¹

Poljski družbeni teoretik Josef Tischner govori o »nesrečnem daru svobode«, ki še najbolj pri-zadeva kristjane tranzicijskih družb, saj je poleg komunizma tudi okvir hierarhične Cerkve stopnjeval podrejanje avtoriteti. Državljeni postkomunističnih družb zato tudi zdaj po propadu avtoritarnega sistema še ne znajo ravnati s svojo svobodo in so nagnjeni podrejanju avtoritetam, zaradi česar nove oblasti in močni svetovni sistem finančno-gospodarskega in medijskega lobija toliko bolj uspeva pri njih in jim vsiljuje svoj (zgolj profitni) žetos. Najlepši zgled tega je celotna Rusija, ki jo je ta lobi dobesedno pokupil in jo pahnil v nepopisno bedo.

Ne gre torej za odsotnost vrednot, ampak za vprašanje, katere vrednote naj se v postkomunističnem, tranzicijskem, obenem pa globalizacijskem svetu, pri nas še posebej uveljavljajo. Ključno vprašanje vrednotenja je vloga človeka v teh procesih. Globalizacija po eni strani univerzalizira človekove pogoje in zato postavlja tudi splošno sprejete vrednote, po drugi strani s to univerzalizacijo enoti kriterije in s tem zastruje možnosti za uveljavljanje človeka kot osebe. Zato se moderni pedagogi zavzemajo za povezavo nasprotja med različnostjo in globalizacijo¹² ter preseganje »amalgama tradicije in modernosti«, kakršen je sodobna (po)industrijska družba.¹³

¹¹ Prim. Z. Bergant, *Zvon* št. 2; J. Markeš, *Nova revija, posebna številka*, v tisku.

¹² Prim. E. Plene, *La République inachevée*, Stock, Paris 1997, 99; H.A. Giroux, *Post-moderni pedagogiki naproti*, v: *Tretji dan*, 28 (1999), št. 3, 51.

V postkomunističnem praznem prostoru se v pomanjkanju svobode prek medijske manipulacije, ki je zgrajena na kriminalu, čenčah in seksu (crime, sex and gossip) še lažje uveljavlja nihilizem, ki krepí apatijo, negotovost in strah pred prihodnostjo. Ljudje težko dosežejo izpolnitev osebnih ali družinskih hrepenenj. Po mnenju G. Andersa gre kar za odsotnost človeka, ki ga je ta sistem izrinil, posebno kritično je to v tranzicijskih družbah. Človek je porinjen dobesedno med staro šaro, v antikvariat.¹⁴

Treba je torej spet pustiti človeku, da stopi v dogajanje in se tako, kot pravi J. B. Metz, »bolj kot svojega trpljenja rešiti apatije. Ne gre namreč za odrešitev od naše krivde pač pa od naše nedolžnosti oziroma bolj od tistega nedolžnostnega pohlepa, ki ga je gospodovalno življenje že davno razširilo v naše duše.«¹⁵

V tem smislu krščanstvo lahko pove s francoskim filozofom Allainom Finkielkrautjem kaj »o zlomljivi ideji človeškosti«.

Vrednostni sistem oziroma vrednostna podlaga

»Kdor dobrega ne izkusi in si ga ne napravi za predmet življenjsko-izkustvenih (in tudi socialnoizkustvenih temeljnih odločitev), ta tudi ne bo našel poti k nravno pravilnemu. Pristne izkušnje vključujejo um; um brez izkušenj pa je podoben ladji, ki je v suhem doku.«¹⁶

Vrednote imajo svoje mesto v etičnih držah, navadah in običajih. V prvem izvoru, izročilu, je kultura utrdila etične podlage človekovega ravnanja. Še bolj pomemben pa je drugi, neposrednejši, živi etični kodeks, etos, ki se napaja iz življenjskega etičnega izkustva.

Etično izhaja po eni strani iz grškega *aíthos*, kar pomeni običajno mesto bivanja, in prav tako iz grškega *éthos* (navada, običaj) ter je znano že v zgodnjegrški kulturi. Prvotno je etos pomenil usposobljenost za moralno delovanje.¹⁷ Že v nadaljnji grški zgodovini dobi pojem 'etično' umsko in religiozno sopomenskost. Iz prvotnega etičnega kot ustaljenega pa se do 17. stoletja oblikuje etika kot teorija človekovega delovanja. Vzporedno pa ostaja etos kot družbeno-kulturna podlaga za tako imenovani »horizont smisla«, v katerem (oziroma na katerem in ob katerem) se lahko giblje in razvija etična teorija.¹⁸

Etično teorijo potrebuje človek, ko si prizadeva premagati kaos (nered)

¹³ Prim. K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg in Br. 1996, 76.

¹⁴ Prim. G. Anders, *Antiquiertheit des Menschen*, Beck'sche Reihe, München 1992.

¹⁵ J. B. Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion*, Kaiser, München 1980, 61.

¹⁶ D. Mieth, *Quellen und normierende Instanzen in der christlichen Ethik*, v: J. Blank - G. Hasenbüttel, *Erfahrung, Glaube und Moral*, Patmos, Düsseldorf 1982, 40.

¹⁷ Prim. *Ethos*, v: *Der neue Pauly, Enzyklopädie der Antike*, zv. 4, Stuttgart (Metzler) 1998, 166.

v svetu tako, da vzpostavlja urejenost. Splošno prepričanje človeškega izročila je, da je svet dober, zato lahko oblikujemo svoje življenje kot dobro ter hočemo tudi skupaj s soljudmi oblikovati svet v celosten, urejen življenjski prostor.

Osnovnega pomena za moralno delovanje po evropski filozofsko-teološki dediščini, ki je prešla v celotno kulturno izročilo sodobnega sveta, je človek kot moralno bitje. Človek kot umsko bitje ustvarja red in vsemu dogajanju daje svoj pečat in ga tako počlovečuje.

Izročilo je tako ustvarilo okvire (ki naj jih človek spoštuje), da bo lahko počlovečeval svet. Obenem je izročilo ohranilo pričevanje o teptanju osnovnih temeljev, s čimer človek povzroča zlo.

Človekovo prizadevanje za urejeno delovanje se ravna po dobrinah kot danostih, ki jih um spoznava kot potrebne uresničevanja. Dobrine so, kot pravi Veber, za človeka najstva,¹⁹ torej to, kar naj bo in za kar naj se človek (brezpogojno) odloča. Takšna odločitev je odvisna od tega, ali je človeški um dobrine spoznal kot *vrednote* in dalje, ali jih ima tudi za tisto, čemur je treba absolutno slediti, jih ima torej za *najstva*.

Iz opredelitve etičnega in njegovega odnosa do etike kot teorije etičnega delovanja sledi, da sam uvid v temeljne vrednote ne zadostuje, da bi se te vrednote v družbi tudi uveljavljale.

Vzemimo za primer našo družbo. Večina ljudi je prepričanih, da so resnica, pravičnost itd. pomembne vrednote za skupno življenje, vendar pa v naših družbenih okvirih ni soglasja o tem, da je treba te vrednote spoštovati in nespoštovanje sankcionirati. Etičnost zato ni odvisna le od spoznanja vrednot, ampak od brezpogojnega soglasja, da jih je treba spoštovati. Potrebno je torej družbeno soglasje, v katerem posamezniki svoje predstave o dobrem življenju vsklajujejo z drugimi na osnovi zavestno sprejetih vrednot. Neprestana življenjska izkušnja etičnosti torej napaja in ohranja vrednote v družbenem prostoru. Družba in posamezniki namreč s svojim delovanjem gojijo prostor etičnosti in hkrati tvorijo podlago za soglasje, ki spodbuja uresničevanje etičnih vrednot. S tem pa družba ohranja človeka kot osebo in skrbi za njeno enkratnost, za njeno brezpogojno spoštovanje in ohranjanje. Ravno zato, ker je etično ravnanje tako tesno povezano z osebo, se v družbi vedno znova - posebno pa ob spremembah - postavlja zahteva po tem, da človeka kot osebo ne bi kakorkoli postavljali pod vprašaj, ker se s tem postavlja pod vprašaj naše bivanje sploh. Etične drže so kljub spremembam vedno znova postavljene kot zahteva človeka kot osebe. Temu velja skrb tudi danes, kljub temu da »dajemo človeka v antikvariat«, kot pravi Anders; kljub temu, da smo

¹⁸ Prim. M. Möhring-Hesse, *Theozentrik, Sittlichkeit und Moralität christlicher Glaubenspraxis*, Universitätsverlag, Freiburg, 68 s.

¹⁹ Prim. F. Veber, *Sistem filozofije*, I. Kleinmayr & F. Bamberg, Ljubljana 1921, 292.

priče eroziji miljeja, izkoreninjenju družine, dela in življenjskega teka ter kulturni pluralizaciji, modernizaciji in (novi) stilizirani individualizaciji, kot pravi Gabriel.²⁰

Za ohranjanje pravega odnosa do dobrin, ki jih kot vrednote spoznamo prek umskega uvida in ki oblikujejo odločitve v skladu z etičnim temeljem, sta tudi danes pomembni zgodovinska izkušnja in družbeno soglasje ter potrjevanje le-teh v osebni odločanju v skladu z etičnim. Möhring-Hesse imenuje to tradicionalna in komunitarna razsežnost etičnega.²¹ Kot vedno se tudi danes človeške etične drže prepletajo z novimi okoliščinami, ki soustvarjajo nove podlage človeškega vrednotnega sveta.

Pogoji živega etičnega pritrjevanja

Važen pogoj etičnega delovanja je priznavanje in pritrjevanje resničnosti, ki se izraža v zavezanosti osebe *resnici* in resničnemu. Več slovanskih jezikov je ohranilo starocerkveni izraz za resnico, pozna ga tudi stara oblika slovenščine: pravda. Ta pove, da pridemo do resnice s človekovo umsko dejavnostjo, ki je pripravljena pritrjevati. Gre za vpogled in pritrjevanje, obenem pa tudi za raz-gled oziroma razgledanost. Zmore jo široko srce in čisto oko in pripravljenost za sprejemanje resničnih okoliščin, ki zadevajo človeka samega in svet okrog njega. V tem smislu imajo religije uvid v resnični človekov položaj za izhodišče vseh nadaljnjih človekovih spoznanj in ukrepov.²²

Dalje je potrebna pri uveljavljanju in utrjevanju etičnega *vest*, ki je najbolj intimni izraz človekove osebe, torej odločilen dejavnik etičnih drž. »V sodbi vesti se človeška oseba še posebej enkratno uresniči.«²³ Zato se s pritrjevanjem v vesti oživlja etičnost, ker se s tem vzdržuje človekova osebnost.

Osebna vest stimulira tudi družbeno vest, saj se etične drže potrjujejo v medosebni izmenjavi.

Vera potrjuje in krepi нравno podlago človeka in družbe.²⁴ Drugi vatikanski cerkveni zbor v tem smislu govori o luči evangelija, ki razsvetljuje in spodbuja človeka k večji prizadevnosti za tako delovanje.²⁵ Krščanske in tudi druge religiozne izkušnje torej krepijo in bogatijo človekovo etično podlago, kajti človeka spodbujajo, da vrednoto, ki jo sprejema v vesti, brezpogojno uveljavlja. Čimbolj je ta potrditev celostna, se pravi, da

²⁰ Prim. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, 124-140.

²¹ Prim. Möhring-Hesse, *Theozentrik* 1, 75.

²² Prim. H. Roter, *Person und Ethik*, Tyrolia, Innsbruck 1993, 116 s.

²³ Prav tam, 118.

²⁴ Prim. prav tam, 43 s.

²⁵ Prim. Drugi vatikanski cerkv. zbor, CS 33 s.

stoji za njo večja skupnost ljudi, toliko bolj se ta etos uresničuje in krepi kot podlaga družbenega življenja in delovanja.

Bolj kot na formalnem sistemu temelji etičnost na družbenem soglasju, se pravi na prepričanju oziroma veri. Četudi družba ni verna, sprejema v religioznem smislu nekaj kot svoj vrednotni okvir, se npr. utemeljuje na humanizmu kot prepričanju in spoštuje človeka kot osebo. To prepričanje torej izraža osnovno držo vseh, da pritrjujejo vrednoti osebe, njeni integriteti, kar opredeljujemo tudi z deklaracijo o človekovih pravicah, ki se v svoji osnovni drži približuje pojmu dostojanstva človekove osebe.²⁶

Sestavni del moralne drže oziroma etosa je *odgovornost*, ki najbolj izrazito utemeljuje človekovo osebnost²⁷, ker jo izpostavi pred drugim. Odgovornost pove, da smo ljudje bitja, ki se dogovarjamo in tako drug drugemu odgovarjamo. Izraža človekovo svobodnost, da poimenuje stvari, da se z besedo zaveže osebi in da se te zaveze drži. Odgovor je vedno enkraten. V tem smislu Jezus pravi, da bodi vaš govor da da in ne ne (prim. Mt 5,37).

Naštete vrednostne podlage so »zrasle« na zahodnoevropskem krščanskem sporočilu in prešle v svetovno kulturno dediščino; Združeni narodi poleg kataloga človekovih pravic danes postavljajo še katalog človekovih dolžnosti, ki stimulira odgovornosti.²⁸

Če povzamemo: resnica, vera, vest, odgovornost so pomembni usmerjevalci etosa, saj omogočajo etični prostor, znotraj katerega se lahko uresničujejo vrednote. Izhajajo sicer iz krščanskega religioznega okvira vendar so danes načelno, čeprav večkrat v laični obliki sestavni del etičnega soglasja v družbi. Ali gre za nesoglasje med krščanstvom in 'laično' družbo?

Kršćanstvo in novoveška etičnost

Napetost med krščanstvom oziroma bistvom krščanstva ter med njegovimi pojavnimi oblikami (bodisi v konkretni krščanski religiji in ali pa v njenih novejših inačicah oziroma v zahodnoevropski kulturi sploh) se je začela uveljavljati v renesansi.

Po nekaterih novejših raziskavah, ki jih navaja Wayne A. Meeks, so se krščanske vrednostne opredelitve polagoma uveljavile v konkretnem življenju kristjanov (v hermenevitičnih skupnostih kot pravi Yoder) in sicer v prepletanju krščanskega načina življenja in kulture z grško in ostalimi

²⁶ Prim. J.-P. Wils, *Zur Typologie und Verwendung der Kategorie 'Menschenwürde'*, v: Wils, Mieth, *Ethik ohne Chance*, Tübingen 1991, 130-157.

²⁷ Prim. H. Rotter, n.d., 128.

²⁸ Prim. L. Sturm, *Od človekovih pravic do človekovih dolžnosti*, v: *Tretji dan*, 27 (1998), št. 11, 41 s. Krščanstvo poleg tega poudarja še pomen »razlikovanja duhov« (1 Kor 12,10).

kulturami Sredozemlja, pri čemer pa je prevladovala posebnost krščanskega načina življenja, ki ga določajo posebni medosebni odnosi.²⁹

Kot temelj krščanske etike se vedno bolj uveljavlja oseba v odnosu do sočloveka in do Boga. Prvi koncili: npr. v Efezu (leta 431) in v Kalkedonu (leta 451),³⁰ uveljavijo pojem osebe na primeru Jezusa Kristusa Boga-Človeka tudi kot temeljni pojem za razumevanje človeka, ustvarjenega po Božji podobi.

Krščanska etika se ravna po načelu oseb, kot je znova potrdil Drugi vatikanski cerkveni zbor: »Družbeni red in njegov napredek se morata neprestano usmerjati v blagor oseb, kajti urejanje reči je treba podrejati redu oseb in ne narobe. To nakazuje Gospod sam, ko pravi, da je sobota ustvarjena za človeka in ne človek zaradi sobote.«³¹ Gre za izkušnjo, da je prvotno tisto, kar imenujemo *natura humana* oziroma *avtonomna nrravnost* in se danes opredeljuje kot temeljna vrednota, ki je pravnim vrednotam in pravnim zahtevam ('človekovim pravicam') predhodna in jih šele omogoča. Ohranjanje človekove narave in s tem npravne sposobnosti zagotavlja moralna vest oziroma etičnost, drža, ki preprečuje, da bi človek zapadel v moralno brezbriznost, nemoralno zavest in brezvestnost.

Vrednost človeka izvira iz osebne svobode ter obenem odprtosti v drugega ter v Boga, kar znova poudarjajo sodobni personalisti in iz njih izvirajoča družbena gibanja, ki izpostavljajo, da je to stvar notranje drže - prepričanja oziroma vere. Ravno na osnovi tega izročila lahko Tocqueville zapiše v zvezi z družbo in ustavnim redom ZDA, da je »edino na svetu, kar lahko na trajen način prav vse državljanе usmerja proti istemu cilju, pa je le domoljubje ali religija.«³² Zato pa so srednjeveško krščansko vero zamenjali nacionalizmi ali kake druge kvazi-verske podlage, ki so zagotavljale ohranjanje družbene kohezije.

Oseba kot temelj družbe je podlaga urejenih medsebojnih razmerij šele na globljem povezovalnem principu - veri. To pomeni, da je treba človeka kot osebo sicer absolutno spoštovati, vendar pa je ta dokončno utemeljena v Bogu. To pove, kaj daje krščanska vera k osebni in družbeni etičnosti.

Če se družba ne preverja in prenavlja na tej svoji (duhovni) podlagi, seveda izgublja smer in motivacijo za spoštovanje človeka kot osebe in zaide ali v poveličevanje ali pa v teptanje človeka.

Krščanstvo je zato vseskozi spoštovalo razliko med konkretno Cerkvijo

²⁹ Prim. W.A. Meeks, *The Christian Beginnings and Christian Ethics*, v: *Bulletin der Europäischen Gesellschaft für Theologie*, 9 (1998) št. 2, 176.

³⁰ Prim. Denzinger-Schönmetzer, Herder, Freiburg 1965, 250 s. in 300 s.

³¹ Drugi vatikanski cerkveni zbor, *Konstitucija o Cerkvi v sedanjem* 26; prim. Mr 2,27.

³² A. Tocqueville, *Demokracija v Ameriki I*, Krt, Ljubljana 1998, 96.

in evangelijskim sporočilom, ki vernikom narekuje tako prenavljanje.³³ Gre namreč za antropološko jedro religije oziroma za tisti temelj osebe, ki mora ostati odprt in ohranjati človeka kot svobodno ter v Boga odprto bitje. Gre preprosto za religijske ali eshatološke prvine človeka.

Razsvetljenstvo je uvedlo pojem naravne (umne) religije, pri čemer istoveti versko razsežnost z vsem ljudem prirojeno vero (uma) ter to postavlja nasproti razodeti religiji. Začne se postavljati vprašanje eshatološke (etične) drže. Protestantski teolog in mistik Johann Arendt (1555-1621) v svojem delu *Vom wahren Christentum* pravi, da krščanstvo ni »v pravovernosti«, pač pa »v življenjskem izkustvu in vaji«. Vendar pa filozof Fichte zatrjuje, da vere ni mogoče zožiti zgolj na moralno, ampak je verski svetovni nazor višji kot pa moralni. Tako krščanstvo spada »h kraljestvu svobode, ki pa je obenem tudi predanost volje Bogu«.³⁴ 'Prava vera' ni samo etika oziroma morala, ampak celovito jedro človeka, ki sicer obsega moralnost, vključuje pa tudi ali celo predvsem človekovo presežnost, torej tisto, kar človeka odpira v neskončno, v Boga.

Z novoveškim poudarkom na človeku je torej stopila v ospredje nevarnost, da se religijo zoži na umno vero; zato nekateri misleci postavljajo vprašanje, kaj sploh pomeni religija za človeka in umno religijo istovetijo s človekovim etosom oziroma njegovo moralnostjo. Postavi se nasprotje med statutarčno in umno religijo (Kant) oziroma med bazo in nadgradnjo (Marx), odtod zahteva po neposredni moralnosti oziroma po človeku prakse.

Že kritika Ludvika Feuerbacha zaostri problem, ko človekovo religiozno bistvo 'zrine' v iluzijo, češ da človek svoje bistvo projicira v božje bistvo. Ta Feuerbachova kritika »religije« je usodno zaostрила tudi vprašanje vrednot. Feuerbachu bistvo krščanstva iluzija, potem seveda ne moremo govoriti o krščanskih vrednotah.³⁵ Feuerbachove opredelitve pa je prevzel in z vsemi sredstvi razširjal marksizem in je še bolj marginiziral družbeno vlogo religije. Ta je imelo velik vpliv na razprave o religijskih in posebej krščanskih vrednotah.

Zato pri nas prevladuje vtis, da so krščanske vrednote zadeva Cerkve in krščanstva in spadajo v zasebnost. Na družbenem področju pa velja vrednotna praznina, za katero si je marksistični sistem tudi prizadeval po načelu ukinjanja vsega.

Zato naj bi krščanska etična stališča zadevala le vernike, medtem kot imajo drugi na razpolago umne razloge.

Kakšna je torej razlika med kristjani in nekristjani. Ali imamo krist-

³³ Prim. *Dogmatična konstitucija o Cerkvi* 49, *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu* 43.

³⁴ Prim. R. Schäfer, *Christentum, v: Historisches Wörterbuch der Philosophie II*, 1011, 1113.

³⁵ Prim. L. Feuerbach, *Bistvo krščanstva*, SM, Ljubljana 1982, 67.

jani Kaj več, česar drugi nimajo? Postavlja pa se vprašanje, ali je možna etičnost brez religije oziroma kako je z vrednostno podlago brez vere. Milanski kardinal Carlo Maria Montini v pogovoru s italijanskim pisateljem in filozofom Umberto Ecom vztraja, da ni mogoča naravna etika, če ni vere, ki etiki daje šele neskončno oziroma absolutno utemeljitev.

Na drugi strani pa moralni teolog Alfons Auer pravi, da lahko teološko utemeljimo človekovo dejavnost, ne da bi zavrgli človekovo avtonomijo.³⁶ O tem govori tudi Drugi vatikanski cerkveni zbor v Pastoralni konstituciji Cerkve v sedanjem svetu (*Gaudium et spes*): »Kdor hodi za Kristusom, popolnim človekom, postane tudi sam bolj človek ... prav ta božji red ne samo da ne odvzame upravičene avtonomije stvari in zlasti ne upravičene avtonomije človeka, marveč jo ravno postavlja nazaj v njeno prvotno dostojanstvo in jo v njej utrjuje« (41,1.2).

Če Dietmar Mieth trdi, da je »izvor npravnega spoznanja izkušnja, instanca, ki daje norme npravnemu pa je um,«³⁷ lahko torej uresničujemo etos v 'dialektiki' med umom in npravno izkušnjo. Izkušnja nam odpre področje, um nam ga osvetli in postavi v kontekst, nam ga normira. Ali je potrebna še vera?

Je človeška duša po naravi krščanska?

Kristjanova utemeljitev življenja na veri v Boga Jezusa Kristusa in določanje vsega življenja iz perspektive osebne odločitve za Boga ne spremeni poteka osebne in družbene prakse, pač pa spremeni način njegove legitimacije. Kristjan na osnovi svoje odločitve v veri razlaga življenje eshatološko. To po Möhring-Hesseju pomeni troje:

Prvič, kristjan se pri svojem praktičnem delovanju postavlja oziroma uvršča v zgodovinski tok odrešenja, prek katerega »spozna« svoje krščansko poslanstvo.

Drugič, znotraj tega okvira uresničuje svojo vero v Boga in jo pred drugimi priznava kot vodilo svojega delovanja in tako uresničuje v tej veri tudi svoje poslanstvo odrešenja, s čemer anticipira božje odrešitveno delovanje kot končni cilj življenja.

Tretjič, kristjan tako izpričuje svoje življenje kot življenjsko prakso Božjega delovanja v svetu.³⁸

Krščanski etos se torej sklicuje na to zgodovinsko izročilo, obenem pa

³⁶ A. Auer, *Zur Kritik an der Rezeption des Autonomie-Begriffs in der theologischen Ethik*, v: J. Blank – G. Hasenhüttl, *Erfahrung, Glaube, Moral*, Pathmos, Düsseldorf 1982, 22 s.

³⁷ D. Mieth, *Quellen und normierende Instanzen in der christlichen Ethik*, v: n.d., 37.

³⁸ Prim. M. Möhring-Hesse, *Theozentrik, Sittlichkeit und Moralität christlicher Glaubenspraxis*, 207.

je za teoretično postavitev tega, kaj ta etos je, pomembno ne le to zgodovinsko izročilo, ampak prav tako njegova verifikacija, preverjanje njegovega etosa v konkretni krščanski skupnosti. Čeprav je ta etos osebnostni, pa po zgodovinskem izročilu spada k njegovemu bistvu skupnostna razsežnost. Kajti že zgodovinsko izročilo tega etosa potrjuje, da se je vedno oblikoval prek konkretnega uresničevanja v krščanski skupnosti.

Za kristjane je Jezus Kristus temeljna podoba oziroma postava, po kateri oblikujejo svoje etične poglede. Jezus je obenem tisti, ki oznanja, pa tudi Oznanjani in Posnemani. Kristjan v hoji za njim neprestano spoštuje eshatološki pridržek - svoje življenje v veri dokončno izroča njemu.

V Jezusu se uresničuje podoba posrečenega življenja. Zato ostaja pripovedovanje »zgodbe o Jezusu« kot temeljnega besedila podlaga, po kateri se zgleduje človek, ki hodi za njim, da tudi sam ustvarjalno 'ponavlja' Jezusovo zgodbo. Zaradi osebne zavzetosti se zgodba 'ponavlja' fleksibilno in obenem v variantah: fleksibilnost zahteva vsak nov položaj, variant te zgodbe pa je toliko kot ljudi. Že samo pripovedovanje oziroma ponavljanje Jezusove zgodbe je različno (zato imamo tudi različne evangelije), prav tako pa je tudi različno 'uporabljanje' Jezusove zgodbe oziroma je glede na »izvajalca« njena vsakokratna praktična izpeljava različna.

Krščanski etos pa ostaja kljub osebni noti utemeljen v skupnosti, kajti Jezus je deloval preko skupnosti. Ta skupnost ni le med kristjani, pač pa tudi med njimi in drugimi ljudmi sega »v vsako socialno obliko«. Tako je skupnost obenem okvir, v katerem si vsakdo pridobiva krščanski etos in obenem tudi okvir, kjer ga tudi uresničuje.

Ta krščanski etos izvira iz božje navzočnosti v človeku, ki jo za vse, ki hodijo za njim zastopa Jezus Kristus. Ravno v tej odločenosti, da kristjani hodimo v veri za Jezusom, je podlaga uresničevanja božje navzočnosti tudi zdaj in tukaj v konkretnem svetu. Iz te odločenosti sledi tudi določena praksa, ki jo kristjani skupaj uresničujejo s sprejetjem krščanske zgodovine, ob neprenehnem ponavljanju Jezusove zgodbe. Tako se v kristjanovi odločitvi Jezusova zgodba vedno na novo oživlja tukaj in sedaj v konkretni krščanski skupnosti in tako tudi v njenem odnosu do drugih ljudi.

Elementi krščanskega etosa

Krščanski etos se uresničuje le ob osebi, ki se dejavno vključuje prek krščanske zgodovine in skupnosti, prek katerih se osebi posreduje 'temeljna zgodba'. Vsaka oseba sama si mora oblikovati in osvojiti etično podlago. Njena značilnost je mističnost - neprestano osebno preverjanje Božjega delovanja v človeku - to je osebna mistična izkušnja. Praktično se uresničuje ta etos v »hoji za Kristusom« in je zadeva vsake posamezne

osebe, enkratno, neponovljivo in seveda tudi nenadomestljivo delovanje, ki je mogoče le v točno določeni vsebini in obliki, kakor jo določena oseba spozna in sprejme za svojo. Kljub temu pa hoja za Kristusom nima le osebne razsežnosti, ampak tudi splošno in je torej družbeno preverljiva in politično opredeljiva oziroma določena. Krščanski etos se namreč v polnosti lahko uresničuje šele v skupnosti. Družba pa mora ustvarjati pogoje, da se lahko življenje osebe uresničuje in v skupnosti tudi v polnosti utrjuje in utemeljuje. Ker skupnost odpira tudi možnost greha in celo grešnih struktur,³⁹ obstoja možnost, da človek sploh ne more uresničiti svojega temeljnega poslanstva, ki mu ga narekuje hoja za Kristusom. Zato po eni strani eshatološka drža razodeva meje osebe (grešnost), na drugi strani pa narekuje oziroma predvideva tudi »sociološko strategijo«.⁴⁰

Katere so torej krščanske vrednote?

Temeljne krščanske vrednote so tesno povezane s krščanskim etosom oziroma s krščansko etično držo.

Omenili smo že, da ni pravega etosa brez vere, ki je podlaga krščanski etični drži. Vera oziroma eshatološka življenjska drža pomeni, da je človek pripravljen v svojem življenju, kot pravi Sveto pismo, »odriniti na globoko« (prim. Lk 5,4). Vera izraža kristjanovo predanost. Milanski kardinal Martini je celo prepričan, kot že rečeno, da človek ne more zadovoljivo reševati svojih temeljnih problemov brez vere. V tem smislu govori v knjigi z naslovom »*V kaj veruje, kdor ne veruje?*« o »posvetnem credu krščanskega humanizma«.⁴¹

To se zdi tudi temeljni problem sodobnega človeka in še posebej tranzicijskih dežel. Nevidna religija, o kateri govori Luckmann,⁴² je sicer tudi v sodobni družbi slabo opazna, še manj pa seveda v tranzicijskih, postkomunističnih družbah. Še težje je govoriti o krščanskem humanizmu. Če pogledamo na postkomunistično družbo, se zdi, da te - tudi nevidne vere - skoraj ni. Zdi se, da se namesto nje uveljavlja brezoblični nihilizem, ki pa je to tudi značilnost razvitih dežel.

Druga značilnost krščanskega vrednotenja sveta je osebni odnos. Temeljna vrednota krščanstva je oseba. Samo razumevanje človeka je ne le v krščanski ampak danes skoraj v celotni svetovni kulturi zaznamovano z oblikovanjem pojma človeka kot osebe, kot so ga zaznamovali prvi

³⁹ Prim. Janez Pavel II., *Sollicitudo rei socialis*, 36.

⁴⁰ Prim. M. Möhring-Hesse, *Theozentrik, Sittlichkeit und Moralität christlicher Glaubenspraxis*, 283.

⁴¹ Prim. C. M. Martini & U. Eco, *Woran glaubt, wer nicht glaubt*, Zslnay, Wien 1998, 128.

⁴² Prim. T. Luckmann, *Nevidna religija*, Ljubljana 1997, 73.

cerkveni zbori ob razpravah o Jezusovi osebi in naravi. Srednjeveška podoba človeka pa je zato zaznamovana s presežnostjo, tako da si kristjani ne glede na vero v Boga ne moremo zamišljati osebe brez njenega odnosa do Boga. V tem smislu je Tertulijan zapisal, da je človeška duša po naravi krščanska.⁴³ Človek je torej po naravi ustvarjen za odprtost in duhovno presežnost ter tako tudi za odnos do sočloveka.

Tretja, danes še posebej pomembna vrednota krščanskega etosa, je *občestvenost*. Krščanska občestvenost temelji na sporočilu stare in nove zaveze, po kateri je Bog oče vseh ljudi, Jezus Kristus je bil odprt za vsakega človeka, še posebej zapostavljenega in odrinjenega.

Občestvenost še posebej pomeni *skrb za prikrajšane*, ki je postalo sestavni del krščanskega izročila, še posebej sodobne krščanske družbene etike; posebno jo poudarjajo tisti dokumenti zadnjih papežev,⁴⁴ ki govorijo o družbenih vprašanjih, prisotna pa je že v evangelijskem izročilu, ko Jezus pravi, da bomo imeli *uboge* vedno med seboj (prim. Mt 26,11). Ravno eshatološka naravnost omogoča kristjanom, da se zavedajo omejenosti vsega svetnega in jih rešuje ujetosti v vsakdanje skrbi in opozarja na nevarnost bogatenja na račun drugih, posebej prikrajšanih. Dobrine so pač omejene, kar je treba upoštevati pri pravični razdelitvi; ta naj omogoča, da imajo do njih dostop vsi. Sodobni finančno-gospodarski lobiji so v tem smislu stalna nevarnost, saj z neenako tržno tekmo ogrožajo slabotnejše. Verni kljub težavnemu položaju in majhnim možnostim ne morejo ostati neprizadeti. Le z njihovo pomočjo se bo na omenjenih temeljih gradila *družbena pravičnost*.

Ob koncu omenimo še *razsežnost*, ki jo sicer ne moremo imenovati vrednoto, je pa sestavni del krščanskega etosa. Krščanski etos ravno zaradi eshatološke naravnosti upošteva človekovo nepopolnost in zato tudi možnost, da človek greši - *razsežnost zla*. Treba je reči, da je zanemarjanje tega vidika pomemben problem naše družbe; zaradi tega ni stvarne ocene našega položaja, se težko vrednoti osebe in družbo ter omogoča njun pravi napredek. Dokler slikamo razrednega sovražnika in vanj kot v grešnega kozla projiciramo (odrivamo) svoje pomanjkljivosti in napake, ne moremo postaviti zdravih temeljev družbe. Človek je vso zgodovino temu vprašanju posvečal veliko pozornost, še posebej religije so imele človekovo omejenost in grešnost za stvarnost, ki je realna podoba človeka ne sme prezreti. Človek pa, ki je sposoben realno oceniti svoj položaj, ustvarja pogoje za uspešen razvoj samega sebe in družbe ter celotnega sveta.

⁴³ Prim. K. Vorländer, *Zgodovina filozofije I*, SM, ljubljana 1977, 202.

⁴⁴ Prim. Janez Pavel II., *Sollicitudo rei socialis*, 42.

Sklep

Morda ugotavljamo, da med temeljnimi krščanskimi vrednotami niso posebej našteje resnica, dobrota ter ljubezen kot najvišja krepost. Vse te razsežnosti dobijo svojo težo ob upoštevanju gornjih vrednot. Če gradimo na veri, na osebi, utemeljeni v Bogu, oziroma na človekovi presežnosti ter upoštevamo svojo omejenost, smo zato pripravljeni sami sebe stalno presegati ter postajati novi ljudje, gradimo solidne temelje za uveljavljanje resnice, pravičnosti in ljubezni. Govoriti o krščanskih vrednotah pomeni predvsem opredeliti osnovne krščanske drže, ki izhajajo iz vere. Prava vera pa je osnova za graditev resničnega sveta. Krščanska vera tu ni nek splošen ali poseben humanizem, pač pa na veri v Kristusu utemeljena življenjska drža, spet na vsakokratni osebi in skupnosti ponavljana Jezusova zgodba. Ta ne pomeni novih vsebinskih opredelitev človeka, pač pa njegovo trdnejšo podlago, ki jo daje ravno vera. Takih verovanj je lahko nešteto, toda vera v Kristusa je lahko samo krščanska. Osebna pa je odgovor konkretne osebe, ki šele odpre pota nove neponovljive 'Jezusove zgodbe'.

Kot opombo povejmo, da imajo po besedah Claudia Martella⁴⁵ lahko tudi neverni neko vero, ki seveda ni vera v Kristusa, je pa določena humanistična (razsvetljenska) vera oziroma prepričanje. Dokler je ta vera odprta za dialog z drugače vernimi, lahko govorimo o veri. Če pa tako 'prepričanje' postane osnova za preziranje in izločanje drugih iz družbenega dialoga, potem seveda ne moremo govoriti o humanistični veri pač pa o ideologiji, ki skuša v imenu sebičnosti (svojih pogledov) zatirati druge.

Krščanska vera torej temelji na zaupanju osebi Jezusa Kristusa, ki pa je obenem troedini Bog, kar pomeni, da je krščanski Bog oseba, obenem pa vsako konkretno osebo presega. Krščanske vere zato ni mogoče nikoli zožiti na katerokoli predstavo o zemeljski osebi, čeprav je osebna izkušnja podlaga za vrednoto vere. Ta izkušnja pa je poglobljena s človekovo eshatološko, presežnostno, nikdar dokončno dojeto razsežnostjo, ki je gonilna sila vsega človekovega prizadevanja in je utemeljena v človeku kot duhovnem, zavestnem bitju. Krščanska vera se kot vrednota tako po eni strani gradi na zgodovinski izkušnji Božjega v Svetem pismu in izročilu cerkvene skupnosti, na drugi pa se neprestano preverja in utrjuje v medčloveških razmerjih. Zato se je krščanski kanon obnašanja po Wayneu A. Meedsu oblikoval v interakciji, v medsebojnem razmerju med grškim in krščanskim kulturnim okoljem, kakor se danes znova v a-religioznem.

Tako nekoč, kot še posebej danes je torej krščanski etos nastajal v inkulturaciji, v vstopanju v kulturni prostor z dialogom osebe, ki pozna le pot

⁴⁵ C. Martelli, *Das weltliche Credo des christlichen Humanismus*, v: C.M. Martini & U. Eco, *Woran glaubt, wer nicht glaubt*, Wien 1998, 128.

odgovora. Ta vidik je spet bolj v ospredju od zadnjega cerkvenega zbora in ga je stoletno izročilo prekrilo z znanstvenostnim-sistemskim patosom.

Krščanskost torej ni v novih vsebinah, pač pa v potrjevanju etičnih temeljev človeka in družbe, pri čemer je odločilnega pomena krščanska odločitev in izpoved vere, ki krepi etične temelje osebe.

Družba danes, posebej pri nas, ne priznava nevidne religijske podlage, in 'gradi' oziroma uvaja nihilistično, ne pa vrednotno utemeljeno družbeno podlago, kar je vitalno vprašanje stanja duha danes pri nas. Kristjani imamo seveda alternativo le v tem, da toliko bolj - čeprav je to seveda težje - branimo te temelje, kajti s tem tudi danes branimo človeka kot osebo - ne glede na to ali je veren ali ne - pred nihilističnimi brezni.

To je posebej težek položaj za duhovnika, ki se nahaja v navskrižnem ognju med hierarhično piramido Cerkve in med demokratičnim svetom. Pričevalna moč je že glede na njegov položaj danes veliko manjša, podobno velja za vernike. Je pa toliko bolj pomembna in predvsem glede na to, da bo prihodnje tisočletje tisočletje religij, bo krščanski etos za ohranitev prihodnjega človeka imel vedno večji pomen, s tem pa bo - gledano strukturno - sociološko - potreba po vernih toliko večja, kajti vrednote je treba absolutno braniti, pravi Wiljem Kamlah in nadaljuje s Sokratom, da se filozof ne sme prepustiti množici, pač pa »mora plavati proti toku«.⁴⁶

Povzetek: Janez Juhant, Krščanske vrednote in sodobni človek

Razprava razčlenjuje dileme krščanske antropologije in etike spričo sodobnih humanističnih utemeljitev človeka ter posebej nihilistične antropologije.

Postkomunistični okvir negotovosti postavlja vprašanje etičnih podlag. Etos je utemeljen v izročilu obenem pa se neprestano potrjuje v živem kontekstu. Vsaka družba temelji ne nekem osnovnem soglasju, ki je vera. Krščanski etos temelji na zavezi, Jezusovi zgodbi, ki obenem vključuje tistega, ki hodi za Jezusom in vse, ki jim je odgovoren ter odpira eshatološke razsežnosti življenja posameznika in družbe. Oseba v odgovornosti uresničuje sebe in odpira pota uresničevanja drugim ter izpričuje zavezanost svojemu etičnemu izvoru. Kljub sekularizacijski eroziji krščanskega, ostaja ta izvor prisoten v odprti antropološkosti, ki se mora danes posebej braniti pred gospodarsko monopolizacijo človeka in njenim poskusom, da bi izrinil človeka iz izvornih etičnih podlag na poslovno perfekcionistične okvire. Krščanski etos upošteva človekovo nemoč in omejenost (greh), da bi tudi v globalizaciji ohranil človeka, zato ima danes pomem-

⁴⁶ W. Kamlah, *Philosophische Anthropologie. Sprachliche Grundlegung der Ethik*, UTB, Mannheim 1973, 150.

šno regulativno-hermenevtično vlogo v sodobni družbi.

Ključne besede: Krščanstvo, oseba, dialog, pluralizem, mističen.

Summary: Janez Juhant, Christian Values and Modern Man

The treatise analyzes the dilemmas of Christian anthropology and ethics in view of modern humanistic explanations of man and especially in view of nihilistic anthropology.

In the post-communist framework of uncertainty the question of ethical foundations becomes very important. Ethos is based on tradition and at the same time it is continuously confirmed in a living context. Each society is based on some fundamental consent, which is religion. Christian ethos is founded on commitment to Jesus' story, which simultaneously includes the individual following Jesus Christ as well as all those he is responsible for and thus opens eschatological dimensions of individual and social life. In his responsibility man fulfils himself and opens fulfilment possibilities for others and proves his commitment to his ethical origin. In spite of the secularist erosion of the Christian foundation, this origin remains present in open anthropology that has to defend man against economic monopolization and its attempts to force man out of his original ethical foundations and to lock him into a framework of business and perfectionism. Christian ethos makes allowances for human helplessness and limitedness (sin) and thus preserves man also within the progressing globalization, thereby playing an important regulative and hermeneutic role in modern society.

Key words: Christianity, person, dialogue, pluralism, mystical.

Avguštin Lah

Vrednotenje in sprejem 2. vatikanskega koncila v Sloveniji

Podoba Cerkve in svetá v delih nekaterih slovenskih avtorjev

Na evropski ravni poteka pod vodstvom Paula Zulehnerja obširna raziskava o sprejemu 2. vatikanskega koncila v posameznih deželah. V to raziskavo se uvršča tudi ta prikaz vrednotenja in sprejema koncila pri nas. Gre seveda za delni prikaz, ki se omejuje predvsem na sprejem Konstitucije o Cerkvi in Konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu.

V prvem delu razprave bomo skušali prikazati proces spremljanja koncila in sicer v fazi priprav nanj, nato v fazi njegovega poteka, kakor sledi iz poročil in komentarjev v uradnih cerkvenih glasilih v Sloveniji v tistem času,¹ in iz revije *Nova pot*. V drugem delu bomo prikazali, kako sta Dogmatična konstitucija o Cerkvi in Konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu spodbujale nekatere slovenske avtorje k razmišljanju o Cerkvi in svetu; svoja razmišljanja so objavljali v *Bogoslovnem vestniku*.

1. Sprejem Drugega vatikanskega koncila od najave do zaključka

1.1 Odziv ob najavi koncila

Ko je januarja 1959 Janez XXIII. najavil vesoljni cerkveni zbor, je *Družina* objavila to novico na šesti strani skupaj s tremi nalogami,² ki naj jih koncil po papeževi zamisli izpolni, in sicer brez posebnega vrednostnega komentarja. Drugače je reagirala *Nova pot*. »Daljnosežna odločitev« Janeza XXXIII., ki je ni nihče pričakoval, je zbudila ugibanja o možnostih skorajšnjega zedinjenja kristjanov. To ugibanje se je gibalo med realnim optimizmom glede zedinjenja z vzhodnimi kristjani in utopičnostjo gle-

¹ V tem času imamo zelo skromno izbiro cerkvenih publikacij zaradi znanega položaja Cerkve v socialistični Jugoslaviji. Na voljo je le list v: Družina in interna škofijska sporočila v ciklostilni izdaji. V tem času je bila v: Družina glasilo slovenskih škofov, ki so edini smeli biti izdajatelji cerkvenih publikacij. Zato tudi članki v Družini v tem obdobju nimajo navedenih avtorjev.

² Koncil naj obnovi bratskega duha prve Cerkve, naj se vključi v reševanje problemov sveta in naj združi kristjane. Prim. *Vesoljni cerkveni zbor*, v: Družina, 7, februar 1959, 6.

de zedinjenja z evangeličani in reformiranimi protestanti. Več upanja ostaja, če bo koncil »pobliže določil sodelovanje škofov pri vodstvu Cerkve« in »načelo avtonomije«, ki ga poznajo vzhodne Cerkve.³

1.2 Čas priprave na koncil

Pred začetkom koncila je Družina (v maju 1961) vabila vernike k molitvi. V decembrski številki istega leta pa je pisala o veseljnosti prihodnjega koncila zaradi udeležbe škofov z vsega sveta in o pričakovanju, »da bodo na prihodnjem koncilu pomembno vlogo imeli patriarhi in škofje vzhodnega obreda«, kar izraža pričakovanje o ekumenskem značaju bodočega koncila.⁴ Prav razprava »o možnostih zbliževanja z ločenimi Cerkvami« bo »poseben poudarek in poslanstvo« 21. cerkvenega zbora.⁵

Do začetka koncila je v splošnem prevladovalo prepričanje, da bo koncil nekaj izredno pomembnega, saj bo »daljnosežen, za stoletja ali celo za več stoletij odločujoči ukrep«⁶ in pričakovanje, da bo z 2. vaticanskim vesoljnim cerkvenim zborom uresničena edinost kristjanov. Na slovenskih tleh pa je bilo pred začetkom koncila tudi nekaj bolj skeptičnih ocen. Te izvirajo iz velikih zahtev po spremembah in iz spoznanja, da je vsak koncil kompromis med novim in starim, da velikih teoloških problemov niti ne bo na dnevnem redu in da je človek vedno problematičen, primanjkuje mu ljubezni, čeprav deluje Sveti Duh vedno in povsod.⁷

1.3 Med koncilom

O dogajanju na koncilu je bila slovenska Cerkev sorazmerno dobro obveščena, vsaj v primerjavi z nekaterimi drugimi komunističnimi deželami. Informacije so prihajale preko Radia Vatikan, kjer so slovenski škofje v svojih govorih povzemali potek koncilskega dogajanja in so potem nekatere v povzetku prinesla Škofijska sporočila. Družina je poročala o temah, o katerih se je razpravljalo, čeprav svojega poročevalca - novinarja v tistih časih še ni imela. Najbolj poglobljeno in kritično je o dogajanju na koncilu pisal profesor Stanko Cajnkar v *Novi poti*, pri tem se je naslanjal na članke in komentarje v francoskih revijah: *Information catholiques*, *La Croix*, *La documentation catholique*. Posledica tega je bila

³ Prim. M. Miklavčič, *Ob napovedi vesoljnega cerkvenega zbora*, v: NP 11 (1959), 341-356.

⁴ *Vesoljni cerkveni zbor*, v: Družina 10, december 1961, 4.

⁵ Prim. *Pregled vesoljnih cerkvenih zborov*, v: Družina, letnik 11 (13. 7. 1962), stran 19.

⁶ Prim. J. Pogačnik, *Priprave na vesoljni zbor*, v: Zbornik. Razprave Teološke fakultete v Ljubljani, Ljubljana 1962, 32.

⁷ Prim. S. Cajnkar, *Mesto cerkvenega zbora v katoliški teologiji*, v: NP 14 (1962), 449-457.

ta, da so poročila in komentarji izhajali z nekajmesečno zamudo kot povzetki in odzivi na celoto posameznih zasedanj; njegovi komentarji včasih slonijo na predpostavkah, ker mu izvirna besedila niso bila dostopna. Način obveščanja je bil tak, da so navajali pomembne nastope koncilskih očetov (včasih deloma, včasih v celoti, včasih v povzetkih), tako tistih, ki so odpirali nove poglede, kot tistih, ki so temu nasprotovali. Nato je poročevalec na svoj način komentiral, razpravljal in zavzel lastno stališče. Na tak način je prihajal do izraza po eni strani razvoj idej in misli, po drugi strani pa vzdusje na koncilu. Tako je bil, kdor je bral in sledil, seznanjen o tem, katere misli so bile sprejete in katere zavrnjene in v katero smer je šla večina in v katero manjšina ter kdo je komu pripadal.

Začetek koncila 11. 10. 1962 se je zgodil v »pričakovanju nečesa važnega in velikega« za verne in neverne.⁸ Družina v času prvega zasedanja poroča o temah, ki jih bo koncil obravnaval, posebno izpostavi škofovsko službo in razmerje med škofi in papežem, zbor škofov ter vlogo laikov v Cerkvi, kjer imajo ti »nepogrešljivo zveličavno nalogo, ki je nikdar ne morejo resnično nadomestiti ne duhovniki ne redovniki«.⁹ Papež in koncil se ne izključujeta, ampak papeževa nezmotljivost podpira oblast škofov. Tako je koncil s papežem izraz najslovesnejše oblike vodenja Cerkve, razodeva se »v svoji celotni polnosti in zato z največjim učinkom«.¹⁰ Koncil je torej potreben kljub papeževi nezmotljivosti.

Na začetku koncila je bilo treba v Sloveniji koncil upravičiti in ga sprejeti kot potrebno dogajanje v Cerkvi. Njegova pomembnost in upravičenost je bila utemeljena z zunanjo učinkovitostjo Cerkve. Potreben naj bi bil zaradi prilagoditve Cerkve novim časom in to v vesoljni razsežnosti.¹¹ Cerkev naj s koncilom spregovori v novi, za svet razumljivi govorici.¹²

1.4 Komentarji na razpravo o ekumenskih vprašanjih

Komentarji o razpravah nas tukaj ne zanimajo v celoti, čeprav so zanimivi; glede na naslov nas zanimajo stališča do posameznih idej, stališč, nauk, ki so sprejeti v koncilskih dokumente. Omeniti je treba, da so se naši avtorji vsak po svoje, a vsi pozitivno odzivali. Družina je posvečala pozornost dogodkom v zvezi z edinostjo, torej ekumenskim vidikom. Ne toliko teološkim vprašanjem in problemom, ki so s tem v zvezi, ampak

⁸ *Drugi vatikanski koncil se je začel*, v: Družina 11 (15. 10. 1962), 20.

⁹ *Kaj naj pričakujemo od koncila*, v: Družina 11 (1. 11. 1962), 162.

¹⁰ *Ali je koncil potreben?*, v: Družina 11 (15. 11. 1962), 169.

¹¹ »Cerkev se hoče z današnjim koncilom prilagoditi sedanji dobi, a ne tako, da bi izdala evangelij, marveč tako, da se bolj zave vesoljne zveličavnosti Kristusovega evangelija... Takšna sposobnost prilagajanja... (je) znamenje ..., da je Cerkev resnično vesoljna«. *Ali je koncil potreben?*, v: Družina 11 (15. 11. 1962), 169-170.

¹² *Prim. Da bi svet razumel govorico koncila*, v: Družina 11 (1. 12. 1962), 179.

dogajanju na praktični ravni: srečanjem in obiskom med visokimi predstavniki katoliške in pravoslavne Cerkve. Pa tudi praktičnemu ekumenizmu pri nas, ki se je začel 21. maja 1963, ko so zastopniki študentov Teološke fakultete v Ljubljani in nekateri profesorji obiskali študente pravoslavne fakultete v Beogradu. To je bil začetek ekumenskega sodelovanja v naslednjih letih in osnova za ekumenske simpozije med pravoslavni, evangeličani in katoličani v Sloveniji.¹³

Ekumenizem so sprejeli tudi profesorji teologije,¹⁴ nekateri v najširši obliki, kot *dialog*. Ta vključuje poleg razgovora in sodelovanja med različnimi krščanskimi Cerkvami tudi dialog znotraj katoliške Cerkve same, dialog s svetom, kamor sodita sodobna znanost in kultura, predvsem pa moderni ateizem: konkretno marksistični ateizem in socialistično ateistična država. V okvir dialoga in ekumenizma sodi tudi mnenje, da so ateisti vrsta ločenih bratov kot »popolnoma nov pojem« in da je aplikacija ekumenizma na poganske religije »komaj malo nakazana« misel.¹⁵ V zvezi z ekumenizmom in dialogom so bila izpostavljena nekatera teoretična vprašanja in praktične posledice: teološki pluralizem, večja avtonomija krajevnih Cerkva, vprašanje cerkvenih služb - posebno petrinske, hierarhija resnic in vrednot, svoboda vesti in svoboda vere, svoboda osebnega prepričanja.¹⁶

V celoti gledano sta bila dialog in ekumenizem sprejeta z velikim odobravanjem in optimizmom. Prihodnost sveta bo ekumenska; svet ima na razpolago ali uničenje ali »ekumensko svetovno človeško zedinjenje pri skupnem delu in znosnem miru«.¹⁷ Ekumenizem je namreč »nedeljiv in vseobsežen kakor mir«, v ljudeh pa je potrebna nova »struktura duha«, ki je ne žene samo razum, ampak tudi srce.¹⁸

1.5 Razprava o Cerkvi najvažnejša

Veliko pozornost so naši viri informacij in komentator posvetili razpravi o vsebini Konstitucije o Cerkvi, ki jo složno opredelijo kot najvažnejši dokument, s katerim je koncil opravičil svoje delo.¹⁹ Uradno glasilo slovenskih škofov, Družina, pa je ob izglasovanju konstitucije zapisala, da je bil 21. 11. 1964 »zgodovinski dan v življenju Cerkve« in da je to »centralni,

¹³ Prim. *Konciljska pot liturgične sheme*, v: Družina 13 (1. 1. 1964), 4.

¹⁴ Tukaj imamo v mislih Stanka Cajnkarja in Franca Perka.

¹⁵ Prim. S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, v: NP 16 (1964), 246.

¹⁶ Prim. S. Cajnkar, *Temeljne ideje*, v: NP 15 (1963), 65-85; in isti, *Drobne zanimivosti o 2. vatikanskem koncilu*, 89-100.

¹⁷ S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, v: NP 16 (1964), 246.

¹⁸ S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, 287.

¹⁹ Prim. *Odločilno važni dnevi koncila*, v: Priloga Družine 20 (15. 10. 1964), 185.

osrednji odlok koncila in njegovo najvažnejše delo.«²⁰ V njem so izpostavljene teme: 1. Cerkev je na novo opredeljena kot božje ljudstvo²¹; 2. o zbornem vodstvu Cerkve, novost, ki bo imela »dalekosežne posledice v bodočem življenju in upravi Cerkve«²²; 3. definirana je trojna razsežnost škofovske službe: a) dolžnost do vse Cerkve; b) dolžnost do lastne škofije; c) dolžnost na osnovi zveze z drugimi škofi na regionalni ravni.²³

Posebno dobro je pri slovenskih komentatorjih sprejet pojem Cerkve kot Božjega ljudstva, vloga vernikov v Cerkvi in pomen služb v Cerkvi, zorno vodenje Cerkve, ki bo na univerzalni ravni internacionalno, na lokalni ravni pa bo moralo vključevati tudi laike. Komentiranje vloge laikov je šlo v Sloveniji v smeri ugotavljanja nezadostnega sodelovanja širše Cerkve že na koncilu, videz je, »da je koncil samo zadeva hierarhije«.²⁴ Z odobravanjem je bila sprejeta ideja o zbornem vodstvu Cerkve, kamor sodi škofovska sinoda s papežem²⁵ in škofovske konference na pokrajinski ravni. Inštitut konferenc naj obvelja tudi za majhne narode. Zborni značaj škofov je pa tako in tako »trdno dokazan« naj bo v zvezi s koncilom ali izven njega.²⁶ Prav ta segment Cerkve je pomemben tudi glede možnosti zedinjenja Cerkva, posebno s pravoslavnimi, ker vzpostavlja razmerje med zborom škofov in papežem. Treba se je glede tega vrniti k praksi prvih koncilov. Prvenstvo, ki gre papežu, je prvenstvo služenja v ljubezni in veri in v dobro Božje družine in ne juridični primat. Rim naj se odpove svojemu preživelemu juridizmu, Vzhod pa naj prizna papežu »pravico do nadzorstva nad vso Cerkvijo, ... v ljubezni«.²⁷

Tudi razglasitev Marije Matere Cerkve je bila sprejeta različno. Del je bil navdušen. Kritični del pa je bil razočaran, ker da to ne pospešuje ekumenizma.²⁸

²⁰ *Zgodovinski dan v življenju Cerkve*, v: Družina 13 (15. 12. 1964), 246-247.

²¹ M. Držečnik, *Božično voščilo*, v: Škofijska sporočila - Maribor (od slej ŠSP) 1963-XIV-89-90.

²² *Ne filozofski kongres, marveč koncil Cerkve*, v: Družina 13 (1. 10. 1964), 177-178.

²³ Prim. Priloga Družine 20 (15. 10. 1964), 185-192.

²⁴ S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, v: NP 16 (1964), 305.

²⁵ Zborno vodstvo je Cajnkar razumel v smislu nastopa (interventa) patriarha Maksimosa, po katerem bi naj sinoda škofov iz celega sveta skupaj s papežem vodila Cerkev. Ker je ta predlog propadel in ni bil sprejet ne pri reformistih še manj pri konservativnih, je Cajnkar vidno užaljeno komentiral: »Utonila bo 'ideja' (če že ni) v poplavi raznih predlogov in mnenj o škofovskih konferencah in o nekakšnem svetu škofov pri papežu ali v rimskih kongregacijah« (*Misli o koncilu*, 228).

²⁶ S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, 313.

²⁷ Prim. S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, 313.

²⁸ Papež je podlegel tistemu delu marijanskega katolištva, ki se opira na pobožnost in se »malo meni za teološko neoporečnost svoje pobožne terminologije«. Kdor presoja »debate o Mariji zgolj z vidika svoje marijanske pobožnosti, marsičesa ne razume in utegne postati krivičen«. S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, v: NP 17 (1965), 410.

Novih idej, novih vidikov in tudi novih praktičnih rešitev, predlaganih in izglasovanih na koncilu, se je tisti del slovenske javnosti, ki je zastopal uradno stališče, razveselil, drugi del je to hladno ugotavljal, tretji pa je željan še temeljitejših sprememb, kritično pristavljaj, da je to šele prvi korak, da je koncil ostal na pol poti in da je kljub novim strukturam vladanja Cerkve, pomembna »modrost« in »ljubezen«, to je »izpolnitev krščanske evangelizacije sveta«.²⁹ Predvsem kritični komentarji sprejemajo in ocenjujejo koncil, njegovo delo in sklepe glede Cerkve skozi prizmo ekumenizma, »aggiornamenta«, reforme, eksistencialne vrednosti za polnejše življenje ljudi in ne z vidika juridične dogmatične pravilnosti.

Ali je obstajala tudi še četrta skupina (med duhovščino in ljudstvom), ki je zavračala novosti, je težko ugotoviti. Izrecnega nasprotovanja iz dossegljivih virov ni zaslediti, predvsem ne organiziranega.

1.6 Odmevi na razpravo o verski svobodi

Med koncilskimi dokumenti, ki jim slovenski komentatorji posvečajo v času nastajanja precej pozornosti, je tudi Izjava o verski svobodi. Razprava o verski svobodi je bila »ena najbolj razgibanih razprav«, kjer je prišlo najbolj do delitve duhov. Iz razprave komentar poudarja: 1. dolžnost človeka, da po vesti odgovori Bogu oziroma veruje; 2. vera je popolnoma svobodno dejanje; 3. družba mora omogočiti to svobodo vernikom. Nasprotniki izjave vidijo nevarnost za relativizem in indiferentizem do nauka Cerkve, ki oznanja edino pravo vero, resnico.³⁰ Glede izjave škof Držečnik zastopa stališče, da versko svobodo terjaja »dostojanstvo človeške narave in skupna blaginja človeške družbe«, zato ocenjuje: »Nobenega dvoma ni, da bo velikega pomena za napredek prave svobode in za urejanje medsebojnih odnosov med Cerkvijo in svetnimi oblastmi«.³¹ Cerkveno vodstvo v Sloveniji je torej sprejelo Izjavo o verski svobodi v njeni osebni in družbeni-civilni razsežnosti z odobravanjem in z zavestjo o njenem daljnosežnem pomenu, vendar z občutnim poudarkom pravice vernih, da izražajo svojo vero brez omejitev, razen kadar to zahteva splošni blagor.³²

Razumljivo je, da je tudi kritični del sprejel Izjavo o verski svobodi z doživeto auguracijo. Odlok o verski svobodi je bil »test življenjske zrelosti« za Cerkev.³³ Ta del komentarjev pušča ob strani družbeni del svo-

²⁹ S.Cajncar, *Misli o koncilu*, 318.

³⁰ *Prim. Koncil gre po poti Janeza XXIII.*, v: Družina 13 (1. 11. 1964), 196-200.

³¹ *Daljnosežna koncilaska odloka*, v: Družina 14 (15. 12. 1965), 251-255.

³² »V tem je pravica, da živi svojo vero v osebnem in javnem življenju. Svoboda vere izključuje vsako nasilje pri oznanjevanju resnice... Verniki imajo pravico do vseh oblik verskega življenja« (*Koncil gre po poti Dobrega Janeza XXIII.*, v: Družina 13 (1. 11. 1964), 196.

bode vere in naglaša predvsem osebnostni značaj verske svobode, ki temelji v svobodi človekove vesti, iz česar sledi odgovornost vsakega pred Bogom in spoštovanje drugega in njegovega prepričanja. Tudi resnica je osebna, človeška, zato pripada pravica osebi in ne resnici v metafizičnem smislu.³⁴ Zagovarja »popolno opravičilo verske svobode brez pogojev«, kamor sodi svetovnonazorska svoboda v Cerkvi in svoboda glede znanstvenega delovanja in pisanja.³⁵

Sploh je za kritični del poročanja o koncilu značilno, da spada Izjava o verski svobodi med najvažnejše dokumente 2. vatikanskega koncila sploh, ker je le-ta izjava podlaga za vse ostale koncilске dokumente.³⁶

1.7 Komentarji na razpravo o odnosu Cerkve do sveta

Konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu, o kateri je koncil začel razpravljati na tretjem zasedanju jeseni 1964. leta, je našla odmev tudi v slovenskem prostoru. Poglejmo, kako.

Družina je v članku »Koncil je začel razpravo o 'Cerkvi v današnjem svetu'« posredovala misli tistih razpravljavcev na koncilu, ki zagovarjajo novi odnos Cerkve do sveta. Cerkev je v svetu in je del njega, zanj je odgovorna. Svet in Cerkev ne moreta biti več ločena.³⁷ Iz nadaljnjih razprav se ustavlja ob temi vloge žene, ki jo je treba bolj poudariti in praktično izpeljati³⁸, o družini in zakonu ter o »kontroli rojstev«. V tem zvezi prinaša govor patriarha Maksimosa IV., ki ne vidi nasprotja med Svetim pismom in urejanjem rojstev, ter druge intervente, ki zagovarjajo večje število otrok. Avtor se postavi na stališče drugih.³⁹ V povezavi z družino in zakonom omeni možnost ponovne poroke nedolžnega zakonca, kar prakticira Vzhodna Cerkev. Vendar je avtorju omemba tega dejstva le

³³ S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, v: NP 18 (1966), 450.

³⁴ Prim. S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, v: NP 17 (1965), 430-431.

³⁵ Prim. S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, 460, in *Misli slovenskega teologa*, 440.

³⁶ »Misel o dragocenosti in pomembnosti svobode je najvažnejši ekseget najtežjih in najbolj spornih mest ... Na prvem mestu je pravica do svobodnega iskanja resnice.« S priznanjem svobode se priznava »polnoletnost krščanskega človeka«, »osebna odgovornost«, »svetost vesti«. »Dekret o verski svobodi je nekakšno važno pismo, dokument, ki ga ni mogoče preklicati, ker je ključ za razumevanje celote. Nekatere koncilске deklaracije so na življenje in smrt povezane s proklamacijo verske svobode. Predvsem dekret o ekumenizmu« (S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, v: NP 18 (1966), 460.

³⁷ Prim. *Koncil je začel razpravo o »Cerkvi v današnjem svetu«*, v: Družina 13 (15. 11. 1964), 212-214.

³⁸ Prim. *Dostojanstvo žene*, v: Družina 13 (1. 12. 1964), 226.

³⁹ Prim. *Dostojanstvo žene*, 227-228. S tem stališčem se sklada tudi stališče škofa Jenka, ki za slovenske razmere ugotavlja majhno rodnost, zlorabo spolnosti, moralni propad in svetuje odpoved v družini kot zdravilo (prim. *S koncila o koncilu*, v: Družina 14 (15. 10. 1965), 194-195.

sredstvo, da izrazi svobodnost, ki vlada na koncilu. Cerkev gleda na tragiko ločenih z »velikim sočutjem«, a ostaja pri svojem. »Po človeško je tragedija, ne pa tudi v božjih očeh«.⁴⁰

Od tem, o katerih je tekla razprava, komentira še vprašanje miru in socialne problematike v svetu, o predlogu škofa Držečnika, da se vključi v besedilo konstitucije potreba po pastoralni sociologiji in predlog slovenskih škofov o narodnostnih manjšinah.⁴¹ Ob razpravi o ateizmu poudari le nevarnost »praktičnega materializma«.⁴²

Težko je ugotoviti, koliko so bili predstavniki slovenske Cerkve ob stališču, kot ga najdemo v Družini, enotni. Gotovo glede vprašanj miru in socialnih vprašanj, glede vprašanj družine, zakona in njihovih namenov morda ne v vseh vidikih. Tudi novi pogledi na družino in zakon še v tej fazi niso zaznavni, čeprav se uradno glasilo ni izognilo poročanju o novih pogledih glede urejanja rojstev, kakor jih je predstavil kardinal Suenens, ki meni, da je to znanstveni problem. Znanosti pa ni mogoče obsojati, čeprav moralnost problema še vedno ostaja.⁴³

Drugi vir kritičnih komentarjev in stališč v povezavi s konstitucijo Cerkev v sedanjem svetu, ki mu tukaj sledimo, nas sooča s tremi temami: Cerkev v svetu, ateizem in zakon oziroma spolnost kot razsežnost zakonskega življenja.

Glede same konstitucije CS, ki so jo sestavili »napredni«, to je koncilna večina⁴⁴, izraža Cajnkar zadovoljstvo, posebno ker obravnava zemeljske stvarnosti, to je današnje stanje sveta. Svet, v katerem mora Cerkev oznanjati evangelij je drugačen od nekdanjega, zato more biti uspešna samo v dialogu s tem svetom. To pa pomeni, da se mora posloviti od konstantinske dobe »vladanja in bleska« in stopiti v razmerje dialoga.⁴⁵ Posebno velja to za dialog v pluralistični družbi, kjer je ateizem žgoč problem našega časa.⁴⁶ Z njim je treba stopiti v dialog, odkriti temelje in se vprašati: »Ali ni morda le negacija preveč lahke vere, preveč naivnih podob o svetu, stvarjenju in odrešenju?«⁴⁷ Še posebej velja

⁴⁰ *S koncila o koncilu*, v: Družina 14 (1. 11. 1965), 203.

⁴¹ Prim. *Na koncilu in o koncilu*, v: Družina 14 (15. 12. 1965), 235. 250.

⁴² Prim. *S koncila o koncilu*, v: Družina 14 (15. 10. 1965), 195.

⁴³ Prim. *S koncila o koncilu*, v: Družina 14 (15. 2. 1965), 41. Ta ekspoze kardinala je bil objavljen v Družini v času priprav na 4. zasedanje koncila.

⁴⁴ Manjšina ni mogla priti do veljave, ker se ni znašla. O teologiji zemeljskih stvarnosti nima pojma in vprašanja, ki jih obravnava »niso v pravem pomenu teološka, pa tudi ne strogo juridična in cerkveno disciplinska. Zato se teologi in juristi (kakor tudi moralisti) stare šole niso mogli v novosti predloženih vprašanj vživeti«. Manjšina je oživila ob obrambi »priznanih moralnih principov« (zakonskega življenja) in nastopa proti ateizmu in komunizmu. Prim. S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, v: NP 17 (1965), 353.

⁴⁵ Prim. S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, 450.

⁴⁶ Prim. S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, v: NP 16 (1964), 246.

stopiti v dialog z marksističnim ateizmom. »Ni dvoma, da je tudi tu dialog mogoč.«⁴⁸

Kar zadeva zakonsko življenje in spolnost, o katerem je tekla razprava na koncilu, Cajnkar ugotavlja, da gre za iskanje novih poti in novega vrednotenja spolnosti v zakonskem življenju. To bo šlo verjetno v smeri obnove starokrščanske etike in vzgoje, »brez preobilja juridičnih predpisov«. Spolnost v zakonu je v službi blagra oseb ter je v službi življenja tudi takrat, »če služi intenzivnosti ljubezni med možem in ženo, ki sta sicer že v službi življenja.«⁴⁹

Zakon in spolnost dobita tako novo osebnostno vrednotenje. V središču in namenu je oseba in ne institucija sama na sebi.

Sklepne misli o sprejemu koncila v Sloveniji

Na splošno lahko rečemo, da je bil koncil v času njegovega trajanja dobro sprejet. V glavnem so njegovo novo usmeritev odobravale vse strani, ki so se z dogajanjem na njem ukvarjale. Če je bila uradna stran morda ob nekaterih idejah iz diskusije o Cerkvi v sedanjem svetu nekoliko zadržana in boječa, pa je z veliko naklonjenostjo sprejemala novosti, ki jih prinašata Konstitucija o Cerkvi in Odlok o ekumenizmu in priznavala njihove daljnosežne posledice. V celoti je za del uradne smeri »koncil največji dogodek v dvatisočletni zgodovini Cerkve«⁵⁰.

Tudi kritična stran priznava ob koncu, da je koncil segel »mnogo dalje in globlje kot smo mogli upati. Bil je presenečenje.«⁵¹ Čeprav je vmes kdaj dvomila, ali bo koncil res stopil na nova pota, ob koncu priznava, da koncil ostaja »največji dogodek v zgodovini 20. stoletja«⁵² in da so bila štiri leta koncila za Cerkev »pravzaprav cela stoletja«.⁵³ Obe smeri pa poudarjata skupno upanje in pričakovanje, da se s koncilom obnova šele začneja⁵⁴ ter da »prave, nove binkošti pričakujemo šele sedaj ob končanem cerkvenem zboru«⁵⁵. Poti nazaj ni, tudi če se bodo znotraj Cerkve pojavljale sile, ki bi to poskušale.⁵⁶

Splošno lahko ugotavljamo, da je bil koncil v vseh fazah dobro, z odo-

⁴⁷ Prim. S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, 436.

⁴⁸ Prim. S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, 246.

⁴⁹ S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, 437; prim. tudi S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, v: NP 18 (1966), 341-349.

⁵⁰ M. Držečnik, *Daljnosežna koncilna odloka*, v: Družina 14 (15. 12. 1965), 251.

⁵¹ S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, v: NP 18 (1966), 461.

⁵² S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, v: NP 17 (1965), 440.

⁵³ S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, v: NP 18 (1966), 461.

⁵⁴ S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, v: NP 17 (1965), 440.

⁵⁵ Pismo škofa Držečnika za 1. in 2. adventno nedeljo 13. 11. 1965.

⁵⁶ Dogajanje koncila mora ostati navzoče po vsem svetu. »Nič ni zaključeno in nič do konca narejeno. Marsikaj se bo spremenilo, a ne vse. Marsikaj bo ostalo in »bo v spoti-

bravanjem, kdaj celo z navdušenjem sprejet. Slovenski škofje, ki so sodoživljali njegov potek in razvoj ter pri njem sodelovali, so v odobravanju napredovali in njegov resnični uspeh pričakovali še v pokoncilskih časih. Tudi tisti, ki so bili bolj kritični in pričakovali še večjih sprememb, so bili nazadnje zadovoljni.

2. Temeljne poteze podobe Cerkve v luči *Lumen gentium*

Poročila so se med koncilom - kakor smo videli - ustavljala pretežno ob posameznih temah, ki so prihajala na dnevni red koncilskih razprav. To je bilo tudi razumljivo, saj celotna besedila posameznih dokumentov niso bila dostopna, predvsem ne slovenskim komentatorjem. (To je bila tudi svojevrstna hiba, ki je opravičevala očitek, da je to koncil škofov in ne vse Cerkve.) Šele po sprejemu so dokumenti postali dostopni cerkveni in svetovni javnosti, s tem so lahko postali predmet sistematične in celostne obdelave. Konstitucija o Cerkvi, ki nas tu posebej zanima, je postala predmet proučevanja profesorjev teologije, takoj ko je bila dostopna. Med njimi izstopajo predvsem Franc Perko, Vladimir Truhlar, Anton Strle, Vekoslav Grmič. Kot naloga za proučevanje pa je bila - poleg ostalih odlokov - dana v proučevanje vsem v pastoralni praksi.⁵⁷ Z določenih vidikov je bila konstitucija predmet obravnav in razprav tudi na pastoralnih konferencah po dekanijah in kmalu tudi na pastoralnih tečajih.⁵⁸ Nova podoba Cerkve kot Božjega ljudstva, ki jo zagovarja Konstitucija, je bila najprej povod, razlog in osnova za razprave o vlogi vernikov (laikov) v Cerkvi in za njihovo postopno vključevanje v poslanstvo Cerkve.⁵⁹

ko še vrsto generacij...konzervativni kardinali in škofje ...ne bodo odstavljani ...» Reforme se bodo izvajale, zaviralo se jih bo tudi. V tekstih bo vsak našel predvsem to, kar bo prijalo njegovemu mišljenju in razpoloženju. Ozki bodo našli podporo za svojo ozkost, široki za svoje celo preveliko svobodoljubnost. Rehabilitacij in poprave žstarih krivic' bo malo. Moderni teologi in sušni pastirji si bodo morali izbojevati žpravico do novosti» (S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, v: NP 18 (1966), 461-462.

⁵⁷ Mariborski škof naroča v Sporočilih 1966-I-8: »Vsak duhovnik mora odloke zadnjega koncila, ki je bil pastoralni, poznati«. Enaka zahteva je bila pri vseh slovenskih škofih.

⁵⁸ Prim. ŠPS (Škofijska pastoralna sporočila - Maribor) 1966 - I - 3. Pastoralni tečaj v letu 1966 je obravnaval apostolat laikov v naslednjih temah: 1. Laiki v Cerkvi pokoncilске dogmatike, 2. Laiki v luči pokoncilске pastoralke, 3. Apostolat laikov v družini in po družini, 4. Kaj bi mati radi povedala duhovnikom, 5. Pastoralni sveti v župniji in škofiji, 6. Poročilo o anketi laikov.

⁵⁹ To vključevanje je potekalo zelo diferencirano od škofije do škofije, od župnije do župnije. V prvem pokoncilskem obdobju so angažirani in še mladi duhovniki (po duhu in največkrat tudi po letih) hitro dojeli vsebino novosti. Starejši le s težavo in mnogi sploh ne. Čez nekaj let, v osemdesetih, so mnogi začeli omejevati vlogo laikov, posebno v

2.1 Cerkev kot zakrament odrešenjskega dogajanja v svetu

Podobo koncilske Cerkve je orisal Franc Perko.⁶⁰ Izhodišče za predstavo Kristusove Cerkve je njena notranja narava, ki je njena nevidna in skrivnostna stvarnost. V tem pogledu je »Cerkev ... odrešenjsko dogajanje v oznanjevanju in sprejemanju evangelija, v obhajanju evharistije in podeljevanju ter prejemanju zakramentov in končno v dialogičnem vodstvu vernih in vsega človeštva h končnemu cilju odrešenja«⁶¹. Ali kakor to v bolj mističnem tonu formulira Anton Strle: »Cerkev je zakrament poveličanega Kristusa, ki v njej in po njej na viden, človekovi telesno-duhovni naravi primeren način povzroča podeljevanje božjega življenja ljudem«.⁶² Že s tem je nakazano, da ima Cerkev različne dimenzije, iz česar sledi, da so »elementi Kristusove Cerkve tudi v drugih krščanskih skupnostih ..., ki so že na nek način - čeprav nepopoln - povezane v edinost enega novozaveznega božjega ljudstva«.⁶³ Notranja skrivnost Cerkve je posebno

župnijskih svetih. Večkrat celo taki, ki so v začetku z navdušenjem sprejeli njihovo sodelovanje. Pokazalo se je namreč, da laiki razmišljajo drugače in vidijo svet in probleme ter poslanstvo Cerkve drugače kot duhovniki. Seveda pa tudi laiki niso vedno sledili evangeljskim smernicam. Tako se je godilo, da se je od pobud laikov sprejemalo le tisto, kar je ugajalo duhovnikom in ne tisto, kar bi bilo dobro in v duhu koncila. Sklepati je mogoče, da podoba Cerkve kot božje ljudstvo ni prodrla v celoti in z vso svojo veličastnostjo, to je s svojo osnovno vsebino, da smo vsi Cerkev, vsi z enakim dostojanstvom, da ima vsak svojo specifično vlogo in z njo povezano odgovornost ter da je vsaka od teh vlog (karizem) nujna in mora biti spoštovana, to je sprejeta. Dejansko se je k stari dvostopenjski (hierarhija in ljudstvo) podobi Cerkve pridala le misel, da laiki smejo imeti še kakšno drugo vlogo razen »poslušajoče« in »poslušne« božje črede. Že to, da so laiki sodelovali v svetih, je zgovoren izraz, da smejo samo svetovati in ne odločati. Vodstvena služba (oblast) ostaja še naprej zgoščena v hierarhiji: v papežu, škofu in župniku, in jo, posebno če sol dovolj avtoritarni, tako tudi izvajajo.

Seveda je razlog za relativno majhno udeležbo laikov v delovanju Cerkve pripisati tudi širšemu družbenemu stanju. V času socializma se verniki niso upali izpostavljati, ker bi to imelo negativne posledice za njihovo osebno življenje. Po drugi strani pa so v tako imenovanem samoupravnem socializmu, ki je poznal institut »delavskih svetov«, bili delavci (ljudstvo) le nepomembne figure, ker je o vsem dejansko odločal partijski vrh. In to izkušnjo so prenesli na župnijske svete.

K vsemu je treba dodati še dejstvo, da je bila Cerkev v Sloveniji, kakor tudi marsikje drugje po svetu, nepripravljena na novo podobo, predvsem ni bilo na voljo veliko primerno izobraženih laikov. Skozi desetletja se je do danes ta podoba močno spremenila.

⁶⁰ F. Perko, *Kakšne spremembe zahteva 2. vatikanski koncil v katehizaciji nauka o Cerkvi*, v: BV 26 (1966), 196-180.

⁶¹ F. Perko, *Cerkev institucija in odrešenjsko dogajanje*, v: BV 30 (1970), 105.

⁶² A. Strle, »Mysterium paschale« kot osrednja skrivnost krščanstva, v: BV 27 (1967), 45.

⁶³ F. Perko, *Kakšne spremembe zahteva 2. vatikanski koncil v katehizaciji nauka o Cerkvi*, v: BV 26 (1966), 169.

poudarjena⁶⁴, kar pomeni njeno božjo dimenzijo. To dimenzijo je razumeti predvsem kot življenje in delovanje Jezusa Kristusa po Svetem Duhu. Cerkev je tako definirana kot »božje ljudstvo nove zaveze, v katerem živi in nadaljuje odrešilno delo Jezus Kristus po Svetem Duhu v službi duhovnikov in škofov s papežem na čelu ter v delovanju vseh vernikov«. ⁶⁵ Cerkev je torej »odrešenjsko občestvo božjega ljudstva kot celota, celotna Cerkev je hkrati objekt in subjekt odrešenjskega dogajanja ... Kot temeljno podobo Cerkve ... je koncil prevzel predstavo Cerkve kot božjega ljudstva«, ki vključuje vse krščene. ⁶⁶

2.2 Cerkev kot Božje ljudstvo

V tem božjem ljudstvu »vsak ud sodeluje pri življenju celote«, vsak s svojimi darovi in službami, ki so hierarhične in laiške. Službe v Božjem ljudstvu izhajajo vse od Kristusa v Svetem Duhu in imajo služeči in zborni značaj. ⁶⁷ Zbornost velja predvsem za škofovsko službo. Pri nalogah Cerkve gre »pravo mesto (tudi) laikom v Cerkvi«. ⁶⁸ Njihova vloga je utemeljena v tem, da »imajo lastni delež Kristusovega poslanstva«, in sicer na osnovi trojne službe, ki jo prejmejo s krstom in birmo. ⁶⁹ Izvrševanje služb naj se v Cerkvi dogaja v medsebojni odvisnosti služb tako, da je ena služba odvisna od druge v svojem izvrševanju, npr. duhovniška od škofovske. ⁷⁰

Vsak ud Božjega ljudstva naj opravlja svojo službo v Cerkvi v odgovornosti Kristusu samemu, ki živi v Cerkvi. Odgovorni pa so tudi drug drugemu, tako da so »nosilci 'višjih' služb odgovorni tudi nosilcem 'nižjih' služb in vsi skupaj laikom«. Vendar ta odgovornost še ni pravno oblikovana. ⁷¹ Ta odgovornost velja predvsem za vodstvene službe v Cerkvi kot božjem ljudstvu. Odgovornost v Cerkvi pa ima posebno pri laikih še drugo razsežnost. Laiki so sodelavci za resnico, zato morajo sami sprejemati svoj dele odgovornosti in ne čakati na vsako težko vprašanje odgovo- vora od duhovnikov. ⁷² Vodstvo Cerkve je sicer zaupano hierarhiji, to je

⁶⁴ F. Perko, *Kakšne spremembe zahteva 2. vatikanski koncil v katehizaciji nauka o Cerkvi*, 170.

⁶⁵ F. Perko, *Kakšne spremembe zahteva 2. vatikanski koncil v katehizaciji nauka o Cerkvi*, 175.

⁶⁶ F. Perko, *Cerkev institucija in odrešenjsko dogajanje*, v: BV 26 (1966), 107.

⁶⁷ Prim. F. Perko, *O odgovornosti v Cerkvi v luči dogmatične konstitucije »Lumen gentium«*, v: BV 28 (1969), 270-271.

⁶⁸ F. Perko, *Kakšne spremembe zahteva 2. vatikanski koncil v katehizaciji nauka o Cerkvi*, v: BV 26 (1966), 173.

⁶⁹ F. Perko, *O odgovornosti v Cerkvi v luči dogmatične konstitucije »Lumen Gentium«*, v: BV 28 (1969), 269.

⁷⁰ Prim. F. Perko, *O odgovornosti v Cerkvi v luči dogmatične konstitucije »Lumen Gentium«*, 272.

⁷¹ Prim. F. Perko, *O odgovornosti v Cerkvi v luči dogmatične konstitucije »Lumen Gentium«*, 284.

predvsem »zbornemu značaju škofovske oblasti«. Vendar je cerkvena hierarhija »sredstvo in ne cilj«. ⁷³ Kot kolegialno vodstvo je hierarhija »avtoritarna služba« Božjemu ljudstvu, saj »srčika Cerkve ni v hierarhiji sami, temveč v Božjem ljudstvu«, da mu »omogoča in olajša kar najtesnejši stik s Kristusom«. Kajti hierarhija nima iste sredniške vloge kot Kristus, ampak le vlogo služenja, saj velja: »Vsak vernik je neposredno včlenjen v Kristusa in s tem v njegovo skrivnostno telo, ki ima v svoji celoti duhovniški značaj in je v svoji celoti 'živ organ odrešenja'«. ⁷⁴

2.3 Cerkev kot občestvo Božjih otrok

Bistvena lastnost (poteza) pokoncilске Cerkve je njena občestvenost. Cerkev kot Božje ljudstvo je konkretno občestvo, *communio*, zbrano ob evharistiji. Je torej *bogoslužno občestvo Božjih otrok*, ki imajo vsi enako dostojanstvo. V tem se izraža krščansko bratstvo in sestrinstvo, saj je struktura bratstva najosnovnejša struktura. Kot bratska skupnost je Cerkev, ki ima prihodnost. Zato pravi Perko: »Cerkev bodočnosti naj bi bila bratska skupnost Božjih otrok, živo odrešensko občestvo, zakrament odrešenja vsemu človeštvu«. ⁷⁵ Tako pojmovana Cerkev je pravo nasprotje strogo juridično organizirane in institucionalizirane organizacije. Institucije morajo v Cerkvi obstajati le kot sredstvo, ki služi odrešenskemu poslanstvu, vse služijo le temu poslanstvu. Institucije so večstranska ovira. Najprej za to, da bi mogla Cerkev res postati *odrešensko občestvo* v katerem živi obilje Božjih darov, karizem. Zato je potrebna »demokratizacija Cerkve«, da bi prišle do izraza vse službe, ki jih daje Duh. Potrebna je »subsidiarnost«, da bi se na določenem mestu ali določeni nalogi mogla uveljaviti oseba ali tisto občestvo, ki ima za to podarjeno karizmo, sposobnost. Potrebna je tudi »decentralizacija« Cerkve, da bi mogla zaživeti pestrost življenja v občestvih Božjega ljudstva. ⁷⁶

Do enakega zaključka prihaja tudi Štefan Steiner, ko analizira potrebo, razloge in pogoje dialoga v Cerkvi kot Božjem ljudstvu. Institucije so ovira za dialog. Zato je treba odpraviti tiste institucije, ki ne služijo dialogu, to je odrešenju. ⁷⁷ Cerkev se na ta način uresničuje kot *dialogsko občestvo*. Saj je vsebina Cerkve same dialog Boga s človeštvom in svetom. ⁷⁸ Zato je v občestvu Cerkve dialog nujen in posebno med laiki in

⁷² Prim. V. Truhlar, *Pokoncilski katoliški etos*, Celje 1967, 37-38.

⁷³ A. Strle, *Uvod v razumevanje temeljnega teksta drugega vatikanskega koncila*, v: BV 26 (1965), 58.

⁷⁴ A. Strle, *Uvod v razumevanje temeljnega teksta drugega vatikanskega koncila*, 59.

⁷⁵ F. Perko, *Cerkev institucija in odrešensko dogajanje*, v: BV 30 (1970), 110.

⁷⁶ Prim. F. Perko, *Cerkev institucija in odrešensko dogajanje*, 109.

⁷⁷ »Brez dvoma pa pretirani institucionalizem ne more pozitivno vplivati na razvoj dialoga v Cerkvi...« (Š. Steiner, »Domači« *dialog božjega ljudstva*, v: BV 28 (1968), 31.

hierarhijo je obveza. Laiki morajo »izkoristiti to pravico do dialoga in zahtevati ta dialog s predstojniki oziroma z hierarhijo«. ⁷⁹

2.4 Cerkev Kristusovo skrivnostno telo in »odrešenska skrivnost«

O notranji naravi Cerkve to je, o tem kaj je Cerkev v svojem bistvu, je ob naslonitvi na konstitucijo o Cerkvi razpravljala tudi Anton Strle. Cerkev je najprej poklicana, »da se znova globlje zave same sebe in svoje notranje narave«. ⁸⁰ Njena notranja narava je sam Jezus Kristus. Zato koncil »sedaj postavlja naglas na življenjsko zvezo Cerkve s Kristusom, s Svetim Duhom, s presveto Trojico, s tem pa tudi na nadnaravno življenjsko zvezo udov cerkve med seboj«. ⁸¹ Kristus je »kakor ogledalo«, »je prikazan kot vir vsega«, »je edini srednik«. *Cerkev je Kristusovo skrivnostno telo*, kar pomeni, da ni identična s Kristusom in ga ne spodriva, ampak je v službi božjega kraljestva, »ki ga je Bog sam na zemlji začel« in ga po Svetem Duhu, ki deli različne službe, vodi do dopolnitve »ob koncu vekov, ko se bo prikazal Kristus naše življenje«. ⁸² Cerkev tako ni sama sebi namen, tudi ne tekmuje s Kristusom, ampak je orodje, ki deluje v moči Kristusa. To je notranja vsebina Cerkve, ki je zakrament odrešenja. Ta trditev je razumljiva le, če jo motrimo v povezavi z vstalim in poveljanim Kristusom, z njegovo poveljano človeško naravo, ki je »srednica milosti in to po Cerkvi kot svojem 'orodju'«. ⁸³ Takšna je najgloblja skrivnost Cerkve. V strnjeni obliki jo avtor opredeli takole: »Cerkev je 'odrešenska skrivnost' zato, ker v njej in po njej, po njenem oznanjevanju, po njenih zakramentih, po delovanju in po življenju njenih udov deluje Kristus sam, on, ki je najvišje razodevanje Boga, osebno zemeljsko javljanje odrešenske božje ljubezni do človeštva«. ⁸⁴ Konkretna posledica skrivnosti Cerkve je »polnost osrečujočega zedinjenja z Bogom in med seboj«, ki zahteva, »naj bi odrešeni ljudje tudi sami sodelovali pri odreševanju in zveličanju drugih, da bi dosegli avtentičnost, polnost in harmonijo človeškosti«. ⁸⁵ Dalje sledi iz tako opredeljene vsebine Cerkve to, da so razne »hierarhične službe in vse karizme ... kot resnična služba celoti božjega ljudstva in preko njega tudi služba svetlu«. ⁸⁶

Veličina, vloga in pomen Cerkve je tako v njeni notranji skrivnosti, ki

⁷⁸ Prim. V. Truhlar, n.d., 49.

⁷⁹ Š. Steiner, n.d., 30.

⁸⁰ A. Strle, *Uvod v razumevanje temeljnega teksta drugega vatikanskega koncila*, 44.

⁸¹ A. Strle, *Uvod v razumevanje temeljnega teksta drugega vatikanskega koncila*, 48.

⁸² A. Strle, *Uvod v razumevanje temeljnega teksta drugega vatikanskega koncila*, 51-52.

⁸³ Prim. A. Strle, »*Mysterium paschale*« kot osrednja skrivnost krščanstva, v: BV 17 (1967), 45.

⁸⁴ A. Strle, *Orešenska skrivnost Cerkve*, v: BV 35 (1975), 56.

⁸⁵ A. Strle, *Orešenska skrivnost Cerkve*, 57.

⁸⁶ A. Strle, *Uvod v razumevanje temeljnega teksta drugega vatikanskega koncila*, 54.

je Kristus Odrešenik in k tej skrivnosti mora biti naravnana vsa njena zunanja resničnost in dejavnost, ki doseže svoj cilj v zedinjenju človeka z Bogom in ljudi med seboj.

2.5 Pluralizem v Cerkvi

Cerkev kot Božje ljudstvo v svoji vidni podobi ni »masa vernikov ob hierarhiji, ampak kot Cerkev v celoti, z vsemi njenimi skupinami vernikov«,⁸⁷ kar samo v sebi vključuje različnost in iz nje izvirajoč vsestranski pluralizem. Pluralizem je v cerkvi legitimen in je nujno dejstvo, ker so »različna gledanja na eno in isto ter različna uresničevanja enega in istega«.⁸⁸ Ker pluralizem zadeva tako življenje kot mišljenje, lahko govorimo o večplastnosti pluralizma v Cerkvi: o pastoralnem, teološkem, moralnem, liturgičnem in družbenem pluralizmu. Pluralizem je v prvi vrsti znamenje in izraz bogastva ene Kristusove Cerkve.⁸⁹

2.6 Nezmotljivost in spremenljivost Cerkve

Cerkev ima zaradi svojega notranjega izvora zagotovljeno nezmotljivost, ki ji je dana in obljubljena od Kristusa. Zagotovilo nezmotljivosti ali zvestobe je Sveti Duh, ki po verskem čutu vernikov zagotavlja dar »nezmotljivosti Cerkve«.⁹⁰ Isti verski čut, ki »izhaja iz vere in darov Svetega Duha« se uveljavlja pri »sprejemanju, ohranjanju in uresničevanju razodetja« ter »pri napredujočem spoznavanju razodetja in pri razvoju dogem«.⁹¹ Nezmotljivost celotne Cerkve kot Božjega ljudstva po svojem »verskem čutu« je postavljeno pred nezmotljivost cerkvenega učiteljstva, pravi A. Strle.⁹²

Prav v okvir napredovanja v spoznavanju dogem sodi dejstvo, da se

⁸⁷ Š. Steiner, *Pojem dušnega pastirstva po dokumentih 2. vatikanskega cerkvenega zbora*, v: BV 26 (1966), 210.

⁸⁸ Prim. V. Truhlar, *Pokoncilski katoliški etos*, Celje 1967, 46; Š. Steiner, »Domači« *dialog božjega ljudstva*, v: n. d., 27.

⁸⁹ Z vidika dialoga, ki zadeva moralno resnico, kar pa velja za vse druge primere ugotavlja Steiner: »Tudi resnica ... zahteva dialog ... zaradi močnega pluralizma v Cerkvi in zunaj nje, je dandanes moralno nemogoče, da bi cerkveno učiteljstvo neko važno resnico za praktično življenje enostavno razglasilo z odlokom brez predhodnega dialoga škofov, teologov in tudi vernikov, brez vsaj relativnega soglasja.« (Š. Steiner, »Domači« *dialog božjega ljudstva*, 27).

⁹⁰ A. Nadrah, *Pomen laikov v pogledu na verski čut celotne Cerkve*, v: BV 29 (1969), 312.

⁹¹ Prim. A. Nadrah, n.d., 305-307.

⁹² »Vsaki nauk o nezmotljivosti papeža kot glave škofovskega kolegija in o nezmotljivosti svetovnega episkopata v občestvu s papežem je izrečen šele na drugem mestu (16,2; 25,3) za naukom o nezmotljivosti celotnega božjega ljudstva« (A. Strle, *Uvod v razumevanje temeljnega teksta drugega vatikanskega koncila*, 59).

mora Cerkev neprestano spreminjati. Najprej v skladu z novimi spoznanji, potem pa v skladu s spreminjajočo se družbeno realnostjo sveta, kate-re del je po svojem družbenem telesu. »Družbeno telo cerkve mora na vsaki razvojni stopnji globalne družbe sprejeti v sebe njene nove osnovne elemente, značilne za to stopnjo, sicer v tej družbi ne more delovati. V bistvenih stvareh, to je v strukturi in načinu delovanja, se mora globalni družbi prilagoditi.«⁹³ To pa hkrati pomeni zahtevo, »naj bi se odpovedala tistim oblikam svoje ureditve, ki jih je nekoč prevzela od svetne družbe«,⁹⁴ a danes niso več v službi njenega poslanstva ali so celo ovira pri uspešnosti njenega poslanstva. Zdi se, da ta smer avtorjev namiguje na to, da naj Cerkev prevzame oblike oziroma strukture sodobne demokratične družbe.

Drugi pomemben razlog za spremenljivost Cerkve je v dejstvu, da se v posameznih udih Cerkve uveljavlja greh, kar ima posledice tudi v strukturah. Vse je torej v dialektičnosti med pozitivnim in negativnim, to je med dobrim in slabim, grešnim. Cerkev je sveta in grešna obenem. Grešnost spada k njenemu bistvu, saj ni grešna le po svojih posameznih udih, ampak kot celota.⁹⁵ Zato mora Cerkev kot taka svojo krivdo tudi priznati in ne le posamezni člani.⁹⁶ Prav zato se mora v vseh človeških elementih - čeprav so ti nujni - posodobiti, preobraziti. To je celo njena neprestana naloga.⁹⁷

Zamisel o nenehnem prenavljanju, reformiranju Cerkve⁹⁸ sledi tudi iz dejstva, da je *Cerkev potujoče božje ljudstvo*, ki živi v razpetosti med »že« in »še ne«, ko potuje svoji dopolnitvi naproti. V tej njeni zgodovinski realnosti se razodeva sveta in grešna obenem in zato potrebna prenove, nenehnega spreobrnjenja v vsakem od njenih udov kot tudi v svojih strukturah.⁹⁹ To nenehno spreminjanje in prenavljanje je omogočeno po delovanju Svetega Duha, ki vso Cerkev napolnjuje in vodi do konca časov, kar bo tudi konec njene naloge.

V času po koncilu, posebno v letih, ko se je v katoliški Cerkvi dogajalo veliko novega in tudi razburljivega in se je marsikje pri najbolj odgovornih v Cerkvi začel porajati strah, kar je vodilo k ukrepom za brzdanje

⁹³ J. Krošl, *Sociološko proučevanje v pastoralne namene v luči 2. vatikanskega cerkvenega zbora*, v: BV 29 (1969), 368.

⁹⁴ V. Grmič, *V duhu dialoga*, Ljubljana 1986, 35.

⁹⁵ »In vendar mora tudi Cerkev v celoti, ne le njeni posamezni člani, čutiti svojo grešnost, ogibati se vsega farizejstva kot ene najbolj protievangeljskih drž«. V. Truhlar, n. d., 35.

⁹⁶ Prim. V. Truhlar, n. d., 36.

⁹⁷ Prim. J. Krošl, n. d., 371-372.

⁹⁸ Prim. V. Truhlar, n. d., 39.

⁹⁹ Prim. J. Vodopivec, *Novo lice Cerkve, poslanstvo in dinamika edinosti in univerzalnosti*, v: BV 30 (1970), 44.

ekstremnih pojavov, se je v Cerkvi na Slovenskem uveljavljala vse bolj kritična smer, ki se je zbirala predvsem okrog revije Znamenje. V tej do Cerkve kritični smeri, ki je bila bolj spravljiva do družbe in pretežno prizanesljivo naklonjena do socialistične družbene ureditve, je izstopal profesor in škof Vekoslav Grmič. Zato bomo tu povzeli poteze na podobi Cerkve, kot se kažejo v njegovih delih, ki veljajo za celotno smer. Kritika velja za vesoljno in prav posebno za krajevno Cerkev v Sloveniji.

2.7 Decentralizirana, desakralizirana in deklerikalizirana Cerkev

Drugi vatikanski koncil je v konstituciji o Cerkvi, kakor ugotavlja Anton Strle in se opira na Edwarda Schillebeeckxa, Cerkev decentraliziral, in to v petih pogledih. Najprej tako, da je prestavil poudarek od sebe na Kristusa. Potem znotraj Cerkve tako, da je prenesel poudarek od hierarhije v smeri Božjega ljudstva. Naslednji koraki decentralizacije so od papeškega vodstva oziroma kurialnega vodstva v smeri škofovskega zbora vsega sveta. Četrty vidik zajema decentralizacijo vse katoliške Cerkve v smeri drugih krščanskih Cerkva, vključno Izrael in ostala svetovna verstva. Kot zadnja stopnja decentralizacija je usmeritev pozornosti in težišča k svetu in k njemu lastnim problemom. S tako decentralizacijo je bila na novo opredeljena nesprenmenljivo bistvo Cerkve.¹⁰⁰

Izhodišče za desakralizacijo je prepričanje, da mora Cerkev postati dialoška in evangelijska. Dialoškost se nanaša na razmerje med laiki in hierarhijo znotraj Cerkve in na dialog s svetom, ki je sveten (desakraliziran) in samostojen.

Desakralizirana Cerkev in krščanstvo naj ne sakralizira ali mitizira kar je v Cerkvi človeškega in sad zgodovinskega razvoja. Sem sodi nauk, institucija, osebe in njihovo ravnanje ... Vsemu temu se pogosto nadeva božji izvor, a je le človeško. Sveto in božje sme in mora takšno ostati. Gre torej za relativno in ne absolutno desakralizirano Cerkev in krščanstvo.¹⁰¹

Še bolj radikalna je kritika klerikalizma v Cerkvi in s tem tako imenovane klerikalistične cerkve. Klerikalno je po tem prepričanju znotraj Cerkve vse, kar se nanaša na oblast, zapovedovanje, pokorščino, zapostavljanje laikov in kratenje pravic, kar se označuje kot neevangeljsko krščanstvo. Klerikalno v odnosu do sveta je v Cerkvi vse, kjer se uveljavlja oblast in odločilna vloga Cerkve na svetnih področjih.

Deklerikalizirana Cerkev je taka Cerkev, v kateri se uresničuje služenje, diakonija nasproti gospodovanju. »Kleriki morajo biti v prvi vrsti služab-

¹⁰⁰ Prim. A. Strle, *Uvod v razumevanje temeljnega teksta drugega vatikanskega koncila*, 73-74.

¹⁰¹ Prim. V. Grmič, *Iskanje in tveganje, 1.in 2. del*, Ljubljana 1975, 225-229.

niki». ¹⁰² To velja predvsem v odnosu do laikov: »Nosilce hierarhičnih služb mora voditi zavest partnerstva z laiki«, kar pomeni uveljavljanje principov »soodgovornosti, subsidiarnosti in zbornosti«. ¹⁰³ Posebno še navzven pa deklerikalizacija zahteva širjenje Božjega kraljestva »med tistimi, ki drugače mislijo« brez nasilja in maščevalnosti.

Neklerikalna Cerkev ravna brez triumfalizma, ceni in priznava delo tistih, ki ne pripadajo Cerkvi, jemlje zares 2. vatikanski koncil in njegove smernice v Konstituciji o Cerkvi 32; 41; 34; 35; 36. Taka Cerkev ščiti dostojanstvo osebe in priznava ter izvaja princip o avtonomiji sveta, družbe in zemeljskih stvarnosti nasploh. Neklerikalna Cerkev upošteva znamenja časa in njegove pojave kot so »pluralizem mišljenja, pluralizem oblik verskega življenja, pluralizem oblik združevanja v skupnosti, občestva, ki je v njih poudarek na soodgovornosti vseh članov, ki imajo v njih vsi člani vpogled v delovanje skupnosti, kjer je duhovniška služba ena od mnogih, ki so prav tako pomembne, kjer se uveljavlja načelo zbornosti znotraj skupine in relativne avtonomije v razmerju do drugih skupin, do Cerkve«. ¹⁰⁴ Končno se med pogoji in izrazi deklerikalizirane Cerkve omenjajo spremembe v učenju, nekateri teološki premiki, novi poudarki, ki jih nakazujejo nove teologije. ¹⁰⁵ Ker je v očeh te kritične smeri klerikalizem enak farizejstvu, ki predstavlja trajno nevarnost, je potreba po deklerikalizaciji trajna naloga Cerkve. ¹⁰⁶

Ob vsej kritičnosti teh stališč je značilno, da ne postavlja pod vprašaj cerkvenih služb, kolikor so božjega izvora, npr. duhovništva, škofovstva ali papeštva, in ne kritizira teh služb kot takih, ampak njihovo spačeno, ponarejeno, izmaličeno podobo, če ta ni izključno v evangelijskem, to je Kristusovem duhu služenja.

2.8 Cerkev kot občestvo zrelih kristjanov

Novi pogledi, ki izvirajo iz koncilskih usmeritev, so »enakost glede dostojanstva in glede dejavnosti, ki je skupna vsem vernikom v graditvi Kristusovega skrivnostnega telesa« (C 32,2,3). »Iz tega sledi, da noben odrasel član Cerkve ne sme veljati za otroka, temveč si morajo 'pastirji Cerkve' prizadevati, da bodo vsi zaživel v verski skupnosti kot zreli kristjani, ki se bodo zavedali svoje odgovornosti za Cerkev, ki bodo svobodno in odkrito povedali svoje mnenje in kritično presojali odločitve 'pastirjev',

¹⁰² V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, Ljubljana 1979, 90.

¹⁰³ V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 90.

¹⁰⁴ V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 91.93.

¹⁰⁵ Prim. V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 93.

¹⁰⁶ »Klerikalizem je namreč novozavezni farizejski duh ali farizejski kvas, kakor pravi Kristus. Klerikalizem je trajna nevarnost in se moramo zoper njo stalno bojevati« (V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 93).

ki se bodo dali voditi svoji vesti in bodo hkrati res odprti za dialog, se pravi, da bodo znali tudi poslušati in skupno z drugimi iskati resnico». ¹⁰⁷ Cerkev je tako skupnost, občestvo zrelih in versko ter duhovno odraslih ljudi, ki drug drugemu služijo v moči Sv. Duha in darov, ki so jih prejeli, ne da bi kak posamezni nosilec službe ali kakšna služba hotela izvajati oblast nad drugimi.

2.9 Cerkev kot prostor enakosti in spoštovanja človekovih pravic

Čeprav so v Cerkvi različne službe, ki so nekatere zakramentalnega značaja, pa obstaja temeljna enakost dobrin »osebnega življenja, zveličanja in združenja z Bogom ...; tu ni prav nikakršne 'diskriminacije'«. ¹⁰⁸ Kot Božji otroci so po dostojanstvu vsi člani Cerkve enaki. Ta enakost med vsemi člani je najgloblje dejstvo, je osnova na kateri so zgrajene vse oblike različnosti v občestvu Božjega ljudstva. ¹⁰⁹

Poseben pogled na Cerkev se je v kritično usmerjenih mislecih pojavil v začetku osemdesetih let, ko je papež Janez Pavel II. začel postavljati v ospredje vprašanje človekovih pravic v svetu. Kritični avtorji so zahtevo po spoštovanju in doslednem priznavanju človekovih pravic začeli terjati tudi za življenje in dogajanje v Cerkvi sami. Cerkev si mora prizadevati, »da bodo v Cerkvi kristjanove pravice dobile tisto priznanje, ki jim pripada«. ¹¹⁰

K splošnim zahtevam po uresničevanju pravic v Cerkvi se je sčasoma pridružilo omenjanje konkretnih pravic. Poleg običajnih pravic, ki pripadajo članom Cerkve po krstu, so naglašene pravice, ki se terjajo za ljudi v svetnih družbah, to so svoboda, bratstvo in enakost. »Cerkev, ki naj nadaljuje Kristusovo odrešensko poslanstvo in oznanja Božje kraljestvo svetu, si mora tedaj prizadevati, da čim popolneje uresniči v svoji ureditvi svobodo, bratstvo in enakost, da uresniči ljubezen, tako da bo lahko vsak njen član v njej našel sebe in zaživel v njej kot oseba, kot tisti, ki ga Bog kliče 'po imenu'«. ¹¹¹ Temeljna pravica do svobode vključuje pravico do lastnega mišljenja in izražanja svojih misli, teološkega raziskovanja ter ravnanja po svoji vesti.

V ta okvir kritičnega pogleda na Cerkev in zahtev po novi podobi sodi tudi zahteva po demokratizaciji Cerkve. »Cerkev naj bi se v nekem po-

¹⁰⁷ V. Grmič, *Humanizem problem našega časa*, Ljubljana 1983, 116.

¹⁰⁸ A. Strle, *Uvod v razumevanje temeljnega teksta drugega vatikanskega koncila*, 59.

¹⁰⁹ Prim. A. Strle, *Uvod v razumevanje temeljnega teksta drugega vatikanskega koncila*, 60.

¹¹⁰ V. Grmič, *Humanizem problem našega časa*, 117.

¹¹¹ V. Grmič, *Humanizem problem našega časa*, 130. Klic po uveljavljanju pravic v Cerkvi ima svoje zgodovinsko ozadje v posegu Rima, ki je nekaterim teološkim profesorjem (med njimi H. Küngu) odvzel pravico poučevanja.

gledu 'demokratizirala' in priznala, da ima člane, ki so v resnici (vsaj večinoma) zreli, odrasli ljudje, ne pa otroci«. ¹¹² Demokratizacija Cerkve tu ne pomeni več samo priznanje in uveljavljanje različnih karizem v Božjem ljudstvu, ampak pravico do svobodnega odločanja in delovanja v skladu z lastno vestjo in ne v »slepem« spolnjevanju odločitev cerkvenega učiteljstva.

Sklepna misel o temeljnih potezah Cerkve

Temeljna podoba o Cerkvi, ki jo slikajo omenjeni avtorji, je Cerkev Božje ljudstvo, v katerem vlada temeljna enakost v dostojanstvu in pravicah vseh članov in različnost služb in darov (pluralizem). Cerkev je občestvo služenja drug drugemu v ljubezni in svobodi v odgovornosti Kristusu in drug drugemu, čemur morajo služiti vse strukture. Cerkev je neprestano prenavljajoče se občestvo, ki sledi delovanju Svetega Duha in je bolj zazrto v prihodnost kot v preteklost ter živi iz Kristusove vsestranske navzočnosti. Je prostor, kjer vsak razvija svojo enkratnost in živi življenje v obilju. Vse, kar ne služi tem ciljem, je treba odstraniti in reformirati. Čeprav je Cerkev v primerjavi s svetno družbo drugačna, se mora tej družbi prilagajati in postajati čedalje bolj dialoško in demokratično občestvo, iz katerega bodo izginile družbene delitve na klerike in laike. Sploh se zdi, da si Cerkev predstavljajo kot živo, življenjsko gibanje in ne kot strogo, juridično urejeno institucijo.

Dalje lahko iz povedanega razberemo, da je bilo predstavljane podobe o Cerkvi v prvih letih po koncilu mirno, upajoče, navdušeno in zavzeto, polno optimizma. Bolj ko se je koncil oddaljeval, bolj ko je uresničevanje zamišljene in predstavljene podobe zaostajalo, se ni spreminjalo dovolj hitro ali so se uveljavljale in ohranjale stare podobe in prakse, bolj se je kritika nekaterih stopnjevala. Postala je osebna značilnost teh mislecev, obenem pa izraz njihovega razočaranja nad neuresničevanjem pričakovanega prenovitvenega procesa.

Dalje je mogoče reči, da je v teh kritičnih podobah o Cerkvi čutiti reformatorskega duha in z njim podobo Cerkve, ki je blizu duhu reformacije in iz nje izvirajočim Cerkvam. Vladimir Truhlar izrecno pravi, da »koncilsko gibanje v marsičem uresničuje zahteve protestantske reformacije«. ¹¹³

Iz tega, *kako* navedeni avtorji govorijo o Cerkvi, se kažeta dve smeri. Ena smer prikazuje predvsem notranjo, vsebinsko strukturo Cerkve in iz nje izpeljuje njeno zunanjo podobo. Druga smer pa ob kritiki zunanje podobe in zahtevi po njeni preobrazbi do prikaza njene notranje vsebine sploh ne pride, ampak jo molče predpostavlja. Učinkovitost v svetu naj

¹¹² V. Grmič, *V duhu dialoga*, 35.

¹¹³ V. Truhlar, n. d., 39.

bi bila bistveno povezana z njeno zunanjo, v »svet štrlečo« podobo in je za neučinkovitost v svetu bolj odgovorna Cerkev kot svet. Učinkovitost Cerkve za prvo smer ni vprašljiva, ker je že sama v sebi dovolj popolna, saj je za neučinkovitost kriv svet sam in manj Cerkev.

Zato pogledjmo, kakšno podobo sveta prikazujejo nekateri avtorji.

3. Temeljne poteze podobe sveta v krajevni Cerkvi v luči *Gaudium et spes*

Drugi vatikanski cerkveni zbor ni govoril le o Cerkvi in o realnostih znotraj nje ter o njeni vlogi navzven, ampak je spregovoril tudi o svetu, v katerem in za katerega Cerkev opravlja svojo službo. Svet in Cerkev sta tako realnosti, ki ena brez druge ne moreta obstajati, ki druga na drugo vplivata in sta torej v vzajemnem (recipročnem) razmerju. Na tem mestu nas zanima, kako je koncilsko gledanje na svet prisotno v delu nekaterih slovenskih teologov. Omejili se bomo na Vladimirja Truhlarja in Vekoslava Grmiča, ki sta se, tako se zdi, bolj kot drugi sistematično ukvarjala s svetom in zavzemala svoja stališča v naslonitvi na konstitucijo Cerkev v sedanjem svetu. Naš pregled bo obsegal le obdobje od koncila do začetka druge polovice osemdesetih let.

3.1 Pojem sveta

Pojem »svet« je zelo širok, vključuje različne razsežnosti obstoječega. Najprej pomeni svet »isto kakor kozmos, stvarstvo, naravo«, ki je prostor človeške eksistence,¹¹⁴ »neglede na njegov odnos do Boga«.¹¹⁵ Svet pomeni zemljo, teritorij na katerem prebivajo ljudje. Dalje označuje svet negativni vidik sveta, kakor ga slika apostol Janez, to je svet, kolikor se v njem uveljavlja greh. V tem pogledu so svet »ljudje, ki so sicer grešili in še vedno grešijo, ki pa se jih je Bog usmilil in jim dal odrešenika«.¹¹⁶ V obravnavi sveta prevladuje svet kot človeški svet, svet ljudi.

Svet je v bistvu nekaj pozitivnega, pojmovati ga je treba v pozitivni luči, kkor ga razume Pavel: svet je svet na poti v dovršitev in prenovitev. Tako prihaja v »pojmovanju sveta ... popolnoma do izraza krščanski realizem, ki mu je tuj vsak pesimizem kakor tudi pretirani optimizem. Svet je božja stvar, pa naj pomeni človeka ali ostalo stvarstvo. ... V svetu prihaja do izraza greh in milost. Vendar je s Kristusom že nepreklicno položen v svet začetek prenovitve«.¹¹⁷ Svet je predvsem nekaj dobrega.

¹¹⁴ Prim. V. Grmič, *Teologija dialoga Cerkve s svetom*, v: BV 25 (1965), 201.

¹¹⁵ V. Grmič, *Dogmatični temelji laikata v odlokih 2. vatikanskega cerkvenega zbora*, v: BV 26 (1966), 193.

¹¹⁶ V. Grmič, *Dogmatični temelji laikata v odlokih 2. vatikanskega cerkvenega zbora*, 194.

¹¹⁷ V. Grmič, *Dogmatični temelji laikata v odlokih 2. vatikanskega cerkvenega zbora*, 194-195.

3.2 Avtonomija sveta

Temeljna poteza sveta, ki ga izpostavljajo avtorji na osnovi koncilskih trditev je, da je svet samostojen. S samostojnostjo je mišljena tista samostojnost, ki se nanaša na Boga. Ta je seveda relativna in ne absolutna.¹¹⁸ Glede te samostojnosti pravi Grmič: »Zemeljske stvarnosti imajo namreč tudi svojo lastno vrednost, saj so bile dobre, ko jih je Bog ustvaril, saj služijo človeku in jih je Kristus posvetil z učlovečenjem in poveličanjem.«¹¹⁹ Samostojnost velja najprej za svet v smislu narave. V njej obstajajo in delujejo lastne zakonitosti. Tudi človeški svet je samostojen. Najprej, ker so v naravo položene možnosti, ki naj jih človek uresničuje. In tudi človek sam je opremljen za intenzivno preoblikovanje sveta. Človek zato v svetu ne sme iskati direktnih - čudežnih - posegov mimo tako urejenega sveta. Sam mora najprej vse storiti, se pravi uporabiti vse obstoječe možnosti in danosti v njem in v naravi in »se šele ob tem hkrati opirati na Boga.«¹²⁰ Še več, avtonomija sveta je zagotovljena tudi glede na odrešenje in nadnaravo. »Tudi svet, ki ga Bog v Kristusu sprejema v območje svojega odrešenja, ostaja svet, s svojim naravnim ustrojem, s svojimi zakoni, torej s svojo avtonomijo.«¹²¹ Človek sme in mora sledeč samostojnosti razmerja (reda), ki je položeno v svet in vanj, ta svet preoblikovati, vendar ne sme svetu »jemati avtonomije, ki mu gre.«¹²² Svetu tako pripada avtonomija glede na Boga in tudi glede na človeka.

Avtonomija sveta obsega tudi področja človeške dejavnosti. Sem sodijo področja, kot so znanost, politika, umetnost, tehnika itd. Ti sektorji morajo obstajati in se razvijati po lastnih strukturah. Predvsem država, ki je posebej zanimiva, je kot najbolj obsežno področje sveta glede na Cerkev samostojna. Pravzaprav sta obe, država in Cerkev, samostojni. Cerkev nima pravice dajati navodil za ureditev države.¹²³ Država je avtonomna posebno glede na svojo politično ureditev. Zato se Cerkev, ki ni vezana na noben politični sistem, ne sme vmešavati v zadeve države, obenem pa mora dovoljevati, da so kristjani avtonomni v svojem političnem ravnanju. Verniki so celo dolžni se politično udeleževati. Zaradi

¹¹⁸ Prim. V. Truhlar, n.d., 32.

¹¹⁹ V. Grmič, *Dogmatični temelji laikata v odlokih 2. vatikanskega cerkvenega zbora*, 197.

¹²⁰ »Sam je položil v naravo možnosti, ki naj jih človek uresničuje... Sam je tudi ... človeka opremil za intenzivno obdelovanje in predelavo sveta. Zato bi bilo proti njegovi volji, iti mimo tega božjega reda in povsod iskati direktnih posegov Boga. Najprej je treba po redni poti, od Boga določeni poti s svoje strani vse storiti in se šele ob tem hkrati opirati na Boga« (V. Truhlar, n. d., 31).

¹²¹ V. Truhlar, n. d., 31.

¹²² V. Truhlar, n. d., 31.

¹²³ Prim. V. Truhlar, n. d., 79.

avtonomnosti Cerkve in države »Cerkev ne sme pričakovati, da ji bo država dajala prednost pred drugimi verstvi. Saj mora država po izjavi o verski svobodi vsa verstva spoštovati in ščititi«. ¹²⁴ Svetu tako pripadajo svetne zadeve, Cerkvi pa le tiste, ki zadevajo vero.

3.3 Profanost in brezbožnost sveta

Svet je profan in desakraliziran, ni božanski, hkrati pa je »na nek način sakralen, ker je svet od Boga ustvarjen kot samostojen, a vendar od njega popolnoma odvisen«. ¹²⁵ Profanost ali svetnost sveta lahko človeku pomaga pri resničnem razumevanju sveta in njegovem osvobajanju. Prav tako lahko prizadevanje za uveljavitev svetnosti sveta ali za desakralizacijo pomeni »očiščenje verskega doživljanja« in »resnično poglobitev krščanskega pogleda na svet in življenje«. ¹²⁶

Vendar pa to ne velja absolutno: posvénenje, desakralizacija lahko vodi v »popolno sekularizacijo«, ki odreka svetu vsakršno povezavo z Bogom. Torej v ateizem. Takšna podoba sveta je sicer za krščansko doje-manje nesprejemljiva, vendar pa človek, ki zagovarja tak nazor in si po njem oblikuje vest, mora biti deležen spoštovanja in ima pravico do družbenega izražanja svojega ateizma, kakor to velja za vsako drugo (npr. versko) prepričanje. ¹²⁷ To terja tudi poklicanost k svobodi. Ateističnemu nazoru je torej treba priznati enakopravnost v družbi, ne pa ga obsojati.

3.4 Svet svobode in odgovornosti

Temeljna vrednota današnjega sveta je svoboda, ki je cenjena nad vse. Iskanje svobode v današnjem svetu je kljub možnosti zlorabe »nekaj pravičnega in pozitivnega«. ¹²⁸ Svoboda je temelj človekovega dostojanstva, tako v odnosu do Boga kot do sočloveka in se tiče njegovih odločitev. Svoboda je najtesneje povezana z vestjo in Duhom, ki se ne omejuje samo na verne. V vesti govori Bog vsakemu človeku. V »svobodi mora človek sprejemati ... osebne, družbene, zgodovinske naloge ... jemati nase nepovratnost ... iz preteklosti; ... se odpirati pozitivnemu razvoju sveta ..., odklanjati, kar življenje človeka in človeštva notranje slabi«. ¹²⁹ Svoboda, o kateri govorimo, ni le osebna, ampak ima tudi družbeno razsežnost pa tudi

¹²⁴ Prim. V. Truhlar, n. d., 80-81.

¹²⁵ V. Grmič, *Iskanje in tveganje*, 1.in 2. del, 46.

¹²⁶ V. Grmič, *Iskanje in tveganje*, 48.

¹²⁷ »Če bi Cerkev tega ne priznavala, bi grešila proti svojemu nauku, po katerem mora človek zvesto slediti svoji vesti in sme kot socialno bitje lastno prepričanje vesti tudi socialno živeti« (V. Truhlar, n. d., 33).

¹²⁸ V. Truhlar, n. d., 23.

¹²⁹ V. Truhlar, n.d., 24.

pogojenost. Svoboda »je deloma tudi družbeno pogojena«. ¹³⁰ V družbi, kjer vlada svoboda, je osebna svoboda lažje uresničljiva. Osebna svoboda »mora imeti svoj življenjski prostor hkrati sredi družbenega dela«. ¹³¹

Ti avtorji v tem času ne izpostavljajo zlorabe svobode in ne nastopajo proti raznim oblikam liberalizma, kar je postalo v Sloveniji po spremembi družbenega sistema z uvedbo demokracije modno. Prav nasprotno: ob vrednoti svobode poudarjajo zavest odgovornosti v svetu.

Za današnji svet je značilna tudi rast čuta odgovornosti. Ta »čut koncil visoko ceni«, pravi Truhlar. Ta čut, ki ga je mogoče zaslediti v svetu (tudi v Cerkvi med laiki), je sicer izraz delovanja Svetega Duha, a si ga je treba privzgojiti. Odgovornost, ki se uveljavlja v svetu, ni le zase, ampak »za vse ljudi in vse zadeve velikega življenja«, odgovornost postaja planetarna kategorija. ¹³²

Podobno kot za svobodo so tudi za razvoj čuta odgovornosti pomembne družbene strukture. »Razmere morajo biti take, da se človek more v njih razmahniti v vseh dimenzijah svojega poslanstva, na ta način kratko in malo živeti svoje dostojanstvo ter po tej poti naravno rasti v čut odgovornosti«. ¹³³ Pozitiven poudarek čuta odgovornosti, ki ga zasledimo v času neposredno po koncilu, se v osemdesetih letih družbi z ugotavljanjem pomanjkanje tega čuta. Predvsem je ta preobrat rodila porajajoča se ekološka kriza v osemdesetih letih in z njo zavest o neodgovornem obnašanju človeka do dobrin zemlje in zemlje nasploh. ¹³⁴

Odgovornost je, kakor vse druge razsežnosti v svetu ljudi, podvržena razvoju in dinamičnosti spreminjanja ali zgodovinskosti.

3.5 Zgodovinskost sveta

Svet v njegovi celoti je podvržen neprestanim spremembam in menjavam časa. Vse je v dinamiki razvoja, zato je treba gledati vse bolj pod vidikom »spremenljivosti in razvoja« in ne zgolj »z vidika večnosti«. Zavedati se je treba, da je »v stvareh veliko več razvoja in v bivanju veliko več dinamike, kot smo si to včasih predstavljali«, in po tem oblikovati praktično življenje. ¹³⁵ Vse je namreč človeku razpoložljivo, nič ni nedotakljivo. Vse, kar je, je za človeka, ki se s ponosom ozira na svet, tudi na svoj svet. Ta zavest je sprva prinašala optimizem, danes pa se »že sprevrča v svoje nasprotje, v pesimizem, kar se tiče spoznanja in obvladovanja sveta in sil

¹³⁰ V. Truhlar, n. d., 24.

¹³¹ V. Truhlar, n. d., 24.

¹³² Prim. V. Truhlar, n. d., 26.

¹³³ V. Truhlar, n. d., 27.

¹³⁴ Prim. V. Grmič, *Humanizem problem našega časa*, 56-58; 208-223.

¹³⁵ V. Truhlar, n. d., 98.

v naravi«. ¹³⁶ To je razlog, da se v človeku vzbuja čut za skrivnostno in »da postaja senzibilen za religiozne vrednote«. ¹³⁷ Vendar svojo religioznost živi sredi sveta in življenja brez transcendence. V človeškem svetu porajajoče negotovosti se tako iz zamajanega iluzornega upanja o brezmejni moči človeka rojeva nova religioznost, kar pa še zdaleč ni vera.

Kljub temu ostaja vera, da bo lahko človek razložil vse pojave. Zato vse izgublja absolutni pomen. Resnici »se more človek le nenehno približevati«. ¹³⁸ S takim pogledom se druži zavest, da je človek sposoben vedno več narediti, celo samega sebe. Svet in človek sta »naredljiva« (machbar). To se kaže v tem, da »pozitivno-znanstveni duh oblikuje kulturo in način mišljenja ... Tehnika ... spreminja obličje zemlje ... človeški razum na neki način že bolj in bolj uveljavlja svoje gospodstvo: nad preteklostjo z zgodovinskim raziskovanjem, nad prihodnostjo s predvidevanjem in načrtovanjem«. ¹³⁹ Kakor koli že, dejstvo je, da velik del človeštva živi v tej miselnosti.

3.6 Zrelost sveta

Gledanje na svet kot predvsem na človekov svet so nekateri slovenski avtorji povezovali s koncilom in njegovim poudarjanjem zrele človekove osebnosti. Cilj poslanstva Cerkve je izgrajevanje zrele osebe. To je vsebina »koncilske antropologije«, ki temelji na dejstvu, da je človek enota naravnega in nadnaravnega. Nadnaravno življenje je utelešeno, »vcepljeno v človekovo naravno življenje, spojeno z duševno dejavnostjo in po tej povezano tudi s telesom«. ¹⁴⁰ Tako razumljena zrelost osebe vključuje samostojnost v razmišljanju, odločanju in ravnanju. Nasprotje tega je individualni, osebni infantilizem in skupinski individualizem. ¹⁴¹

Zrelosti in samostojnosti pa nikakor ni mogoče razumeti zunaj človekove vesti, ki je govor Boga in »vodilo življenja«. ¹⁴² Svet, to je človek, je postal vse bolj zrel in samostojen in takšnega ga mora jemati tudi Cerkv. Obenem pa ga mora k zrelosti voditi. O nezrelosti sveta v njeni široki razsežnosti pa niso govorili.

Temeljna poteza sveta je torej njegova zgodovinskost, dinamičnost razvoja, nedokončanost v vseh pogledih. Zato je svet s človekom vred dan človeku v raziskavo in obdelavo. Tako gledanje je bilo do osemdesetih let

¹³⁶ V. Grmič, *Življenje iz upanja*, Ljubljana 1981, 49.

¹³⁷ V. Grmič, *Življenje iz upanja*, 49.

¹³⁸ Prim. V. Grmič, *Življenje iz upanja*, 50.

¹³⁹ V. Truhlar, n. d., 30.

¹⁴⁰ V. Truhlar, n. d., 12.

¹⁴¹ Prim. V. Truhlar, n. d., 15-16.

¹⁴² Prim. V. Truhlar, n. d., 22-23.

zaznamovano z optimizmom, potem pa se že preveša v zaznavanje pesimizma, ki rojeva v človekovem svetu čut zemeljske (imanentne) religioznosti.

3.7 Grešnost sveta

Ob prevladujočem optimizmu, ki zaznamuje stališča naših avtorjev, ko slikajo podobo sveta, pa vsak na svoj način upošteva dejstvo, da je svet zaznamovan tudi z grehom. Grešnost izhaja iz človeka in se odraža v svetu, od tam pa spet deluje na človeka. »Človekov greh maliči podobo sveta, ... ta zmaličeni svet s svojo zlobo spet obratno razdiralno vpliva na človeka«. ¹⁴³ Iz sveta greha se človek trga in oddaljuje tako, da v ljubezni, »agape«, služi ljudem in svetu. Obrat »k ljudem, obrat k svetu ... ni tak ..., da bi se od Boga odvrnil«, kajti služba bližnjemu je »že sama hkrati služba Bogu, bogočastje in tako izraz avtentične religije«. ¹⁴⁴ Kljub grešnosti, ki zaznamuje svet, svet ni slab in zloben. V njem je vendarle več nesebičnosti in ljubezni kakor zla.

Sklep

Podoba sveta, kakor jo je mogoče razbrati iz del nekaterih mislecev v slovenskem prostoru iz pokoncilskega časa, je identična s situacijo, v kateri se nahaja tedanji človek; ta situacija določa njegovo mišljenje in ravnanje. To stanje sveta mora Cerkev upoštevati tako v svoji teologiji kakor tudi v pastoralni praksi, to je pri oznanjevanju evangelija. Sveta torej misleci ne razumejo mimo, poleg ali zunaj, ločeno od Cerkve in njenega poslanstva. Tudi ne poleg ali mimo Boga, ampak vedno v medsebojni naravnosti, ob izrecnem naglašanju njegove avtonomije, svetnosti, svobodnosti in odgovornosti, zrelosti in grešnosti. Vse pa v okviru zgodovinskosti, to je nedokončanosti in odprtosti v njegovo dopolnitev v prihodnosti. Takšnemu svetu mora Cerkev oznanjati evangelij in biti v njem zakrament odrešenja.

¹⁴³ V. Truhlar, n. d., 86.

¹⁴⁴ Prim. V. Truhlar, n. d., 63.

Povzetek: Avguštin Lah, Vrednotenje in sprejem 2. vatikanskega koncila v Sloveniji

Razprava je pokazala, da je 2. vatikanski cerkveni zbor slovenska javnost - kljub zaprtosti političnega prostora zaradi komunističnega režima - sorazmerno dobro spremljala vse od najave do njegovega zaključka. Intenzivnost spremljanja je celo vedno bolj naraščala. Koncilsko dogajanje so komentatorji spremljali in komentirali glede na svojo naravnost. Cerkveno uradna stran je sprejemala ideje koncila z zmernim optimizmom, nekatere o novih pogledih na Cerkev z navdušenjem. Bolj kritično usmerjena stran je spremljala dogajanje z zaskrbljenostjo, da morda napredne, nove, reformne ideje in pogledi, ki so - po njihovo - bistvenega pomena, ne bodo prevladale. Ob koncu je bila tudi ta stran zadovoljna, a še vedno z dvomom, če bodo novi dokumenti res prinesli želeno in potrebno prenovo Cerkve.

Razprava je pokazala, da se je del avtorjev osredotočil predvsem na notranjo podobo Cerkve, drugi del pa na zunanjo podobo. Vsem pa je Cerkev najprej Božje ljudstvo in zakrament odrešenja, ki se mora kljub določeni nadčasovnosti neprestano prenavljati in prilagajati razmeram, da bi mogla čim bolj služiti v svetu. Biti v službi je njeno bistvo. To velja tudi za Cerkev kot Kristusovo skrivnostno telo; v njej se uresničuje zedinjenje z Bogom.

Svet, ki naj mu Cerkev služi, obsega Božje stvarstvo in človeka ter vsa področja človekove dejavnosti. Svet ima svojo relativno avtonomijo; ima tudi svojo pozitivno prihodnost, zato je v vseh svojih razsežnostih in strukturah kljub grehu, ki se v njem uveljavlja, dober. Človekova, še posebno kristjanova naloga je, da v svetu živi svobodno in odgovorno, da ga bo čim bolj počlovečil.

Ključne besede: 2. vatikanski koncil, sprejem v Sloveniji, veselje nad koncilom, božje ljudstvo, Cerkev v službi sveta.

Summary: Avguštin Lah, Judging and Acceptance of the Vatican II in Slovenia

The treatise shows that - though the Slovenian political space was rather closed due to communism - the Second Vatican Council was relatively well followed in Slovenia from its announcement up to its closure, even with increasing intensity. The comments depended on the attitude of the commentators. The more official church circles accepted the ideas of the Council with qualified optimism and some new views on the Church even with enthusiasm. Other circles were more critical and followed the events with some apprehension that new, progressive, reformistic ideas and views,

which were of essential importance in their opinion, might not prevail. In the end these circles were satisfied as well though they still had doubts whether the new documents would really bring about the desired and necessary renewal of the Church.

Concerning the picture of the Church, the treatise shows that one group of authors concentrated primarily on the inner image of the Church and another group on its visible structure. But to all of them the Church is primarily a people of God and a sacrament of salvation, which - in spite of a certain independence from time - must perpetually renew itself and adapt itself to the conditions in order to be able to serve the world as well as possible. To be in service is the essence of the Church. This also applies to Church as the mystical body of Christ in which the unity with God is realized.

The world that the Church should serve encompasses God's creation as well as man and all areas of his activity. The world possesses a relative autonomy. The world has its positive future and therefore it is good in all its dimensions and structures in spite of sin being a part of it. Man's and especially a Christian's task is to live in the world freely and responsibly in order to humanize it to the greatest possible extent.

Key words: Vatican II, acceptance in Slovenia, joy at the Council, people for God, Church in the service of the world.

Stanislav Slatinek

Psihična zrelost za življenje v celibatu

O psihični zrelosti človeka

Težko je govoriti kar na splošno o psihični zrelosti človeka. Veliko lažje je govoriti o različnih vidikih človekove zrelosti. Človek dozoreva na različnih področjih, kot so vera, morala, politika in drugo. Zato lahko govorimo o religiozni, moralni, o poklicni zrelosti in tako dalje. Vsako področje zrelosti se lahko znova in znova deli. Pri poklicni zrelosti lahko govorimo o zrelosti kristjana, o zrelosti duhovnika ali redovnika. Prav tako lahko razlikujemo različna obdobja zrelosti. Človek je lahko mladoleten ali polnoleten. Lahko je fizično ali psihično zrel oziroma nezrel. Skratka, psihična zrelost je neko določeno stanje, ki jo človek doseže s svojo starostjo in temu primerno vzgojo.

Ko Zakonik cerkvenega prava (ZCP) govori o vernikih, o kandidatih za noviciat, za diaconat in prezbiterat, ne govori direktno o njihovi psihični zrelosti, ampak o njihovi »človeški zrelosti«. Vernike spodbuja, da rastejo v »zrele človeške osebnosti« (prim. kan. 217). V semenišču naj si gojenci pridobijo poleg predpisanih lastnosti še »potrebno človeško zrelost« (kan. 244). Tiste kandidate, ki so »dovolj zreli« (kan. 642), smejo predstojniki sprejeti v noviciat. V svetno ustanovo posvečenega življenja se lahko sprejme samo tistega, ki ima »zrelost« (kan. 721 § 3), potrebno za življenje v določeni ustanovi. Kdor je dosegel potrebno starost in je »dovolj zrel« (kan. 1031 § 1), lahko prejme tudi prezbiterat. Skratka, psihična zrelost posameznika se v ZCP razume kot popolna človeška zrelost.

Za gojence semenišča je »človeška zrelost« (prim. kan. 244) preprosto biti človek. Mnogi bežijo pred tem. Bojijo se biti to, kar so, in bi radi bili nekdo drug. Zrel človek pa je to, kar je, in usmerja svojo energijo k ureničevanju svojih svobodno izbranih ciljev. Zastavljene cilje vedno dobro premisli. Zato je v svojem ravnanju popolnoma samostojen. Odločitve zrelega človeka so znamenje notranje gotovosti in trdnosti. Prav tako ima zrel človek zelo razvit čut za resničnost. Zaveda se svojih slabosti in pozna svoje meje. Sposoben je zaupati sebi in drugim. Samo zrel človek lahko v polnosti sprejme sebe in drugega.

Popolno človeško zrelost dopolnjuje tudi »duhovna zrelost«. Duhovno zrelost dosežejo bogoslovci s primerno duhovno vzgojo, kot določa ZCP

(prim. kann. 244-248) in cerkveni dokumenti.¹ Posebno znamenje duhovne zrelosti je razsodnost (prim. kan. 277 § 2), to je sposobnost vstopiti v vsak človeški odnos. Kdor je v svojem življenju dosegel harmonijo med popolno človeško zrelostjo in duhovno zrelostjo, je v nekem smislu dosegel takoimenovano »psihično zrelost«.²

Psihična zrelost pri človeku ni nikoli popolna. Oseba je vedno odprta in usmerjena k večji ali manjši psihični zrelosti. Ker ni nobenega modela psihične zrelosti, zato tudi ni nobenega objektivnega kriterija, kaj pomeni biti psihično zrela oseba. Če govorimo o psihično zreli osebi, potem s pojmom »psihična zrelost« osvetlimo stanje določene osebe. Ni mogoče pričakovati, da bo otrok dosegel psihično zrelost odrasle osebe. Otrok bo imel psihično zrelost otroka. Prav tako je psihična zrelost duhovnika, ki se je obvezal za celibat, drugačna od psihične zrelosti poročenega moža, ki je poklican, da skrbi za svojo družino. Vsak stan in vsako starostno obdobje zahteva svojo psihično zrelost. Najbolj zanesljiv kriterij psihične zrelosti je torej življenje, ki pokaže, koliko je kdo zares psihično zrel in odgovoren za naloge, ki jih je z določeno starostjo sprejel. Odgovornosti in naloge otroka so gotovo drugačne od odgovornosti in nalog odraslega. Prav tako so tudi odgovornosti in naloge poročenega moškega ali ženske drugačne od odgovornosti in nalog, ki jih ima duhovnik, redovnik ali redovnica. Na vse to je potrebno biti pozoren, ko razmišljamo o psihični zrelosti človeka, ki se je odločil za življenje v celibatu.

Skrivnost celibata

Celibat je danes eno izmed zelo pomembnih in izzivalnih vprašanj.³ V sodobni kulturi, ki je velikokrat brez smisla za vrednote, se postavlja vprašanje o vrednosti in pomenu celibata. Ni jih malo, ki se danes sprašujejo: Čemu celibat? Ali ni celibat zapravljanje človekovih moči, ki bi se jih dalo uporabiti v korist človeštva? Ta vprašanja so v našem času, ki je čas koristolubja in uživanja, vse pogostejša.

¹ Prim. D 4-17; DV 8-21.

² *La scelta spirituale del celibato sacerdotale per amore del Regno dei Cieli*, v: *L'osservatore romano*, 22.1.1993, 29-30.

³ A. Boni, *Sacralità del celibato sacerdotale*, CI 3, Genova 1979, 15-27; K. Demmer, *Zumutung aus dem Ewigen, Gedanken zum priesterlichen Zöllibat*, Freiburg 1991, 12-93; Carlo M. Martini, *Folge mir nach, Glaube, Dinst und Zöllibat*, Freiburg 1992, 57-94; *Quando Dio dona e' per sempre*, Un'intervista al Cardinale Joachim Meisner, Arcivescovo di Köln, v: *L'osservatore romano*, 25. 10. 1992, 2; J. Pena, *Fondamenti dottrinali del celibato ecclesiastico dal CIC 1917 al CIC 1983*, v: *Periodica* 83 (1994), II, 225-246; L. Ciccone, *Il carisma del celibato. Quali criteri per un suo discernimento nei candidati al presbiterato?*, v: *Rivista Theologica di Lugano* II (1997), 1, 43-57.

Družba, v kateri živimo, je zelo materialistična in odprta za erotiko. Papež Janez Pavel II. pravi, da je sodobna družba polna »hedonistične kulture«, ⁴ ker malikuje nagon in odvezuje spolnost od vsake objektivne moralne norme. Zato v tej družbi za celibat skoraj ni prostora. Celibat se ljudem predstavlja negativno, kot odločitev, ki izključuje užitek in ljubezen in zato ogroža človekovo naravo. Tudi v Cerkvi je tako razmišljanje povzročilo veliko dvomov in nasprotovanja. Mnogi so pričakovali, da se bo Cerkev po 2. vatikanskem koncilu odpovedala celibatu. ⁵ Cerkev pa se celibatu kljub vsemu ni odrekla. Prav nasprotno. Kljub negativnemu razpoloženju družbe se danes mnogi odločajo za celibat, to je za deviški stan življenja. ⁶ Zato Cerkev vedno bolj čuti potrebo, da ponudi izbiro celibata tistemu, ki se čuti osebno nagovorjenega, da sledi Kristusu.

Celibat je poseben dar (prim. kan. 277 § 1), ⁷ ki ga Bog daje Cerkvi in posamezniku. Je karizma Svetega Duha. Nihče namreč ne more v Cerkvi prejeti duhovniškega posvečenja, če ni z darom duhovništva prejel tudi karizme celibata. So namreč taki, ki si v Cerkvi želijo postati duhovniki, vendar niso pripravljeni sprejeti celibata. Takim Cerkev ne bo podelila duhovniškega posvečenja, ker ve, da resnični klic za duhovništvo, gotovo spremlja tudi karizma celibata. To pomeni, da je skrivnost celibata v drzni odpovedi zakonu zaradi Božjega kraljestva.

Kdor pride do prepričanja, da mu Kristus daje dar duhovništva, se zavestno in svobodno obveže za celibat. Brezpogojno sledi Božjemu klicu in se da voditi Svetemu Duhu. Taka odločitev je za blagor Cerkve in za zveličanje duš. Tistemu, ki želi postati duhovnik je jasno, da more in mora hoditi za Gospodom z nedeljenim srcem, in mu tako more posvetiti vse svoje življenje, in ne le nekaj dejanj. ⁸ Na ta način se vzpostavi poseben odnos med pripravnikom za prezbiterat in Kristusom. Prejemnik prezbiterata se tako odloči za življenjski stan, da ne bo z nikomer sklenil zveze, ki bi vodila v zakon. Ko se obveže za celibat, ⁹ se odloči za čisto in zdržno življenje. Čistost je v popolni ljubezni do Boga in v izpolnjevanju njegovih zapovedi. Zdržnost pa v najširšem pomenu besede pomeni obv-

⁴ Prim. Janez Pavel II, *Posvečeno življenje* (CD 65), 88.

⁵ Prvi osnutki dokumenta »Presbyterorum ordinis«, ki govori tudi o celibatu, so bili deležni ostre kritike in nasprotovanja. Popravljen osnutek je pri slovesnem glasovanju dobil 2390 pritrdilnih glasov in samo 4 odklonilne. Odlok je bil slovesno razglašen 7.12.1965.

⁶ Prim. C 42c, 43c; D 16c.

⁷ Prim. D 16.

⁸ Prim. Janez Pavel II, *n. d.*, 104.

⁹ ZCP kan. 277 § 1: »Kleriki so dolžni ohranjati popolno in trajno zdržnost zaradi nabeškega kraljestva in jih zato veže celibat, ki je poseben božji dar, saj se morejo z njim posvečeni služabniki z nedeljenim srcem lažje oklepati Kristusa in se svobodneje posvečati službi Bogu in ljudem«.

ladovanje spolnega nagona. Z izbiro celibata, čistosti in zdržnosti se pripravnik da popolnoma na razpolago poslanstvu Cerkve.

Za celibat, čistost, zdržnost in vedno devištvo se prejemnik prezbiterata obveže z obljubo.¹⁰ Pred lastnim škofom ali višjim predstojnikom izjavi, da bo prostovoljno in svobodno sprejel obveznosti celibata in obljubi, da bo storili vse, da ne bo ogrozil čistosti.¹¹ Če manjka obljuba, manjka bistveni element odločitve.¹² Zato je obljuba zunanje znamenje, da se celibat resno sprejema kot stalni način življenja.

To je skrivnost celibata, ki je ne razumejo vsi, temveč samo tisti, katerim je dana. Mnogi, ki tega daru nimajo, se spotikajo nad celibatom. Celibat, ki se v Cerkvi izbere za prejem svetega reda, za popolno, dokončno in stalno podaritev Bogu, pomeni živeti vedno devištvo. Predpostavlja nedeljeno srce za življenje evangelijskih svetov po daru milosti, ki jih je kdo prejel.

Vsako razmišljanje o celibatu zato upravičeno prebudi zanimanje in kaže, da je odločitev za celibat velika skrivnost, ki je v Kristusu in v Cerkvi. Isto so poudarjali različni teologi in papeški dokumenti.¹³ Dar duhovništva in karizmo celibata daje Kristus tistim, ki so poklicani in pripravljeni, da ponujeni dar svobodno sprejmejo. Ko duhovnik sprejme celibat, se podari Kristusu in Cerkvi. Tako je bolj prost za službo bratom in sestrām. To ne pomeni, da zavrača zakonsko življenje, kakor da je zakon manj vreden. Odločitev za celibat je veliko bolj znamenje tistega življenja, ki ga bomo deležni v večnosti.¹⁴ Takrat se ljudje ne bodo ne ženili in ne močile. Živeti celibat pomeni, da gre za drugačno obliko ljubezni, kot je mogoča v zakramentu zakona. Gre za sposobnost darovati se drugemu v popolnem devištvu. Samo na tak način je mogoče celibat v primerjavi z zakonom videti kot popolnejši življenjski stan.¹⁵

Za tako odločitev pa je nujno potrebna fizična in psihična zrelost (prim. kan. 241 § 1).¹⁶ Samo zrel človek lahko uresniči svojo življenjsko poklicanost, se svobodno odloča in je gospodar svojih dejanj in svojega živ-

¹⁰ ZCP (1917), kan. 132 § 1: «Klerikom z višjimi redovi je prepovedano ženiti se; dolžnost ohranjati čistost, jih veže tako, da store tudi sakrilegij, če greše proti njej; velja pa določba kan. 214 § 1».

¹¹ Že pred koncilom so kleriki za prejem subdiakonata morali obljubiti, da bodo storili vse za ohranitev čistosti in celibata. C. Sepe, *Il celibato segno profetico anche oggi*, v: *L'osservatore romano*, 22. 11. 1992, 7.

¹² Prim. Pij XI, okrožnica *Ad catholici sacerdotii*, 20.12.1935, v: AAS 28 (1936), 5-53; Pij XII, Apostolsko pismo *Menti nostrae*, 23.9.1950, v: AAS 42 (1950), 657-702; okrožnica *Sacra virginitas*, 25. 3. 1954, v: AAS 46 (1954), 161-191; Janez XXIII, okrožnica *Sacerdotii nostri primordia*, 1.8.1959, v: AAS 51 (1959), 545-579.

¹³ Prim. Janez Pavel II, *Dal vam bom pastirjev* (CD 48), 29.

¹⁴ Prim. D 16; DV 10; C 42-44.

¹⁵ Prim. Pavel VI, okrožnica *Sacerdotalis caelibatus*, 24. 6. 1967, v: AAS 59 (1967), 56.

¹⁶ Vincenzo Fagiolo smatra, da je eden izmed bistvenih kriterijev za sprejem kandidata v veliko semenišče njegova psihična zrelost. Samo tako bo kandidat primeren za

ljenja.¹⁷ Cerkev preverja, ali je kandidat, ki želi postati duhovnik, zares zrela osebnost, obdarjen z darom celibata, da se bo z nedeljenim srcem lažje oklepal Kristusa in se svobodneje posvečal službi Bogu in ljudem.

Vzgoja za življenje v celibatu

Zanimivo je brati dokumente 2. vatikanskega koncila o življenju v celibatu.¹⁸ Vzgojna načela koncilskih očetov so primerno dopolnjena z novjšimi spoznanji zdrave psihiatrije, psihologije in pedagogike. Tudi v teoloških razpravah, ki obravnavajo vprašanje celibata, je vedno več plodnega sodelovanja med teologi, zdravniki, psihologi in psihiatri.¹⁹ Iz teh dokumentov je razvidno, da je za življenje v celibatu potrebna temeljita vzgoja in zadostna psihična zrelost, ki se kaže predvsem v notranji uravnovešenosti. Vsi, ki se odločajo za duhovniški ali redovniški poklic, se morajo že v dobi priprave skrbno vzgojiti za ta stan. Navaditi se morajo živeti v odpovedi, da bodo na ta način lahko vsem postali vse. Pomembno je, da kandidati dobro poznajo vsebino in smisel celibata. Po treznem premisleku, kaj vse nalaga izbira celibata, se bodo kandidati lažje oklenil tega stanu. Celibata ne bodo izbrali zato, ker ga nalaga cerkvena zapoved, ampak zato, ker je dragoceni Božji dar, ki ga je treba ponižno izprositi. Zanje je pomembno, da sprejmejo celibat »z vsem srcem in ne samo kot neizogiben pogoj za prejem svetih redov«.²⁰

O vzgoji (prim. kan. 232) in potrebni psihični zrelosti za življenje v celibatu govori tudi ZCP iz leta 1983. V štirih kanonih (kan. 642; 1041,1; 1044 § 2, 2 in 1051, 1) so zapisane temeljne norme o psihični zrelosti kandidatov za noviciat in prezbiterat. Zakonik predpostavlja, da bo kandidat za življenje v celibatu psihično zrel že na začetku, ob vstopu in potem ves čas opravljanja svete službe. Zato je nujno, da norme ZCP poznajo vsi, ki so namenjeni v sveto službo in vsi, ki v njej živijo. Za vzgojitelje

duhovniško posvečenje. Glej: V. Fagiolo, *La logica della consacrazione nel celibato ecclesiastico*, v: *L'osservatore romano*, 6. 8. 1993, 12.

¹⁷ Kardinal Ratzinger v svoji predstavitvi Apostolskega pisma papeža Janeza Pavla II. o duhovniškem posvečenju, posebej poudari odgovorno nalogo Cerkev, da vzgaja duhovnike v zrele osebnosti. Prim. J. Ratzinger, *La lettera Apostolica »Ordinatio Sacerdotalis«*, v: *L'osservatore romano*, 8. 6. 1994, 6.

¹⁸ Glej: D 16; C 29. 42; DV 10.

¹⁹ G. Versaldi, *Uso della psicologia nella formazione sacerdotale e religiosa nell rispetto dei diritti della persona*, v: *Periodica* 83 (1994), III, 381-397; Congregazione per l'educazione cattolica, *Direttive sulla formazione dei seminaristi circa i problemi relativi al matrimonio ed alla famiglia*, Roma 1995, 1-5; Pontificia opera per le Vocazioni Ecclesiastiche, *Nuove vocazioni per una nuova Europa*, Documento finale del Congresso sulle Vocazioni al Sacerdozio e alla Vita Consacrata in Europa, Roma, Città del Vaticano 1997, 88-91.

²⁰ Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov, *Skrutiniji o sposobnosti kandidatov* (slovenski prevod), 10.11.1997, Rim 1997, prot. štev. 589/97; Priloga štev. 5: Navodila za pripravljanje informacij glede svetih redov, toč. 7.

in njihove pomočnike pa je pomembno, da s primerno vzgojo kandidate pripravijo na samsko življenje, da se ga naučijo imeti v časti kot poseben Božji dar (prim. kan. 274 § 1).

Kan. 642 zahteva, da predstojnik noviciata dobro presodi, ali je kandidat, ki želi vstopiti, že dosegel potrebno psihično zrelost za sprejem ali ne.²¹ Cerkev je pred leti svetovala, da kandidati, ki želijo narediti redovne zaobljube ali prejeti prezbiterat, opravijo zdravniški pregled. Kljub temu tega ni uvedla kot redno prakso. Šele po letu 1970 je Kongregacija za katoliško vzgojo zahtevala, da povsod, kjer je mogoče, bogoslovci opravijo zdravniški pregled pri psihologu, preden vstopijo v bogoslovje, da se ugotovijo morebitna podedovana družinska nagnjenja.²² Ravnatelj bogoslovja je po kan. 1051, št. 1 dolžan, da pred duhovniškim posvečenjem o kandidatih skrbno pripravi poročilo o njihovem fizičnem in duševnem zdravstvenem stanju.²³ Ker ravnatelj najbolj pozna kandidate za posvečenje, lahko o njih napiše najbolj izčrpno poročilo, še posebej glede njihove psihične zrelosti za življenje v celibatu.

Druga določila ZCP pa se nanašajo na čas po posvečenju. Kan. 1041, št. 1 govori o iregularnosti in drugih zadržkih za podelitev svetih redov in postavi na prvo mesto brezumnosti in druge duševne bolezni, zaradi katerih velja kandidat za nesposobnega za pravilno opravljanje

²¹ ZCP kan. 642: »Predstojniki naj s pozorno skrbnostjo sprejmejo samo tiste, ki so poleg zahtevane starosti zdravi, primerneга značaja in dovolj zreli, da se oklenejo ustanovi lastnega življenja; če je potrebno, naj zdravje, značaj in zrelost potrdijo tudi s pomočjo izvedencev, velja pa predpis kan. 220«.

²² Kongregacija za katoliško vzgojo, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, 6. 1. 1970, v: AAS 62 (1970), 351; EV 3, 1865.

²³ ZCP kan. 1051,1: »Glede skrutinija o potrebnih lastnostih prejemnika se je treba ravnati po naslednjih predpisih: 1. treba je imeti potrdilo ravnatelja semenišča ali vzgojne hiše o lastnostih, ki so pripravniku potrebne za prejem svetega reda, to je glede pravega nauka, pristne pobožnosti, dobrih nravi, pripravljenosti za opravljanje službe; in tudi po prav opravljenem pregledu o njegovem fizičnem in duševnem zdravstvenem stanju«. Potrdilo se zahteva posebej ko gre za škofijske bogoslovce, pravi Lüdike v komentarju h kan. 1051,1. Glej: K. Lüdike, *Die Weihe*, v: *Münsterischer Kommentar zum CIC*, Band 3 (August 1985), 1051/1. Tudi Kongregacija za katoliško vzgojo ravnatelja obvezuje, da je po vesti dolžan, osebno ali po drugih duhovnikih, župnikih in posebej izbranih lajkah, zbrati kar največ podatkov o vsakem kandidatu in te podatke posredovati škofu, da le ta presodi poklic vsakega kandidata. Prim. Kongregacija za katoliško vzgojo, *n. d.*, 1867. Van Georg May in Maurizio Costa v svojih razpravah zelo podrobno navajata naloge ravnatelja semenišča ali vzgojne hiše. Glej: Van G. May, *Gewährung und Versagung der Zulassung zur Weihe*, v: *Theologia et Ius canonicum. Festgabe für Heribert Heinemann zur Vollendung seines 70. Lebensjahres*, Herausgegeben von Heinrich J. F. Reinhard, Ludgerus Verlag 1995, 371-384; M. Costa, *I soggetti della formazione spirituale dei seminaristi. Parte II: identificazione delle persone, ruoli, compiti e responsabilità*, v: *Periodica* 86 (1997), IV, 527-569.

službe.²⁴ Če so pri kandidatu zdravniško potrjene duševne bolezni, se smatra, da je nesposoben za posvečenje. Mnenja izvedencev so v teh primerih nujna in odločilna, razen če je brezumnost ali druga duševna bolezen opazna sama po sebi. Tudi če je kandidat za prejem svetih redov ozdravel od svoje bolezni, je še vedno iregularen. Lahko pa iregularnost spregleda krajevni škof, ko zdravnik zagotovi, da je bolnik zares dokončno ozdravel.²⁵ Kan. 1044 § 2, št. 2 zahteva od ordinarija, da se posvetuje z zdravnikom, preden ponovno sprejeme v službo duhovnika, ki je trpel zaradi brezumnosti ali je imel druge duševne bolezni.²⁶ Pogovor z zdravnikom je za ordinarija lahko zelo koristen in mu bo pomagal pri odločitvi.

S tem, ko ZCP svetuje, da bi vzgojitelji čim bolj poznali zdravstveno stanje kandidatov za sveto službo, ne nasprotuje človekovi pravici do lastne intimnosti. Presojnost fizičnega in duševnega zdravstvenega stanja posameznikov, ki se želijo dati Cerkvi na razpolago kot duhovniki ali redovniki, je za Cerkev ne samo dobra, ampak zelo koristna in nujna. Že samo to, da lahko vzgojitelj brani dobro ime kandidata, je zadosti velik razlog, da mora dobro poznati njegovo fizično in psihično stanje (prim. kan. 220).²⁷ Cerkev je namreč vedno branila dostojanstvo človeka. Zato ima pravico, da pozna psihično stanje tistih, ki želijo v Cerkvi opravljati duhovniško službo. ZCP nasprotuje vsakemu nezakonitemu pridobivanju podatkov o človekovem psihičnem stanju. Cerkev se je zato vedno na zakonit način približala človeku in se prepričala o njegovem psihičnem zdravju. Najbolj zakonit pristop omogoči Cerkvi posameznik, ko opravi zdravniški pregled pri psihiatru ali psihologu.²⁸ Vsaka prisila je nezakonita in proti temeljnim človekovim pravicam. Tudi kodeks zdravniške etike zagotavlja varovanje zdravniških podatkov. Zdravnik zato ne sme brez soglasja kandidata nikomur zaupati njegovega psihičnega stanja. Vsaka vednost o tem pa koristi najprej samim kandidatom in seveda tudi tistim, ki jih pripravljajo na duhovniško službo. 2. vatikanski koncil celo svetuje, da se smejo v ta namen uporabljati najsodobnejša sredstva, ki jih nudi

²⁴ ZCP kan. 1041,1: »Za prejem svetih redov je iregularen: 1. kdor trpi zaradi kakšne oblike brezumnosti ali druge duševne bolezni, zaradi katere po posvetovanju z izvedenci velja za nesposobnega za pravilno opravljanje službe«.

²⁵ Prim. L. Chiappetta, *Il Codice di diritto canonico*, II, 3477.

²⁶ ZCP kan. 1044 § 2,2: »Zaradi zadržka ne sme opravljati svetega reda: 2. kdor trpi zaradi brezumnosti ali druge duševne bolezni po kan. 1041,1, dokler ordinarij po posvetovanju z izvedencem ne dovoli opravljanje svetega reda«.

²⁷ Prim. L. Chiappetta, *n. d.*, I, 1248-1252.

²⁸ Kongregacija svetuje vzgojiteljem, da v osebni dosjeji vsakega kandidata skrbno hranijo med drugimi tudi naslednje dokumente: »Zdravniško potrdilo, ki izpričuje kandidatovo zdravje, na podlagi pregleda pred vstopom (prim. kan. 1051, toč. 1, 241 par. 1), in psihološko poročilo, če obstaja utemeljen razlog (kan. 1051, toč. 1)« glej: Kongregacija za bogoslužje in prejem zakramentov, *n. d.*, prva priloga, dokumentacija o vsakem kandidatu, toč. 7. 8.

sodobna psihitrija in psihologija za celostni pristop k človeku. Vzgojiteljem se zato svetujejo posebni tečaji, da se bodo čim bolj izobrazili na področju psihopedagogike.

Kandidat za duhovniški poklic mora biti psihično zrela osebnost tudi zato, ker je duhovniški poklic povezan z življenjem v celibatu. Svobodno in premišljeno se lahko za tako življenje odloči samo zrel človek. Kandidat, ki ni psihično zrel, bo zelo težko vztrajal v dani obljubi ali pa bo kmalu prosil za spregled od celibata.

Cerkveni dokumenti, ki govorijo o vzgoji duhovnikov in novi ZCP, zato odločno zahtevajo od vzgojiteljev, da kandidate tako vzgajajo, da bodo zaradi svojih človeških, moralnih, umskih in duhovnih sposobnosti, svojega telesnega in duševnega zdravja in pravega hotenja primerni za trajno posvetitev sveti službi (kan. 241 § 1) in za življenje v celibatu.²⁹ Gre za odgovornost, kateri se vzgojitelji ne morejo kar tako odpovedati ali jo zanemariti. Kadar že posvečen duhovnik prosi za spregled od obljube celibata, se lahko upravičeno dvomi, da tudi vzgojitelji niso dobro opravili svoje naloge, ker so psihično nestanovitnega kandidata pripustili k posvečenju.

Kandidatom, ki nameravajo postati duhovniki, Cerkev svetuje, naj si v letih priprave na posvečenje pridobijo potrebno gotovost, da so notranje in zunanje psihično svobodni, zreli za čisto ljubezen in sposobni živeti v celibatu. Če dvomijo v svojo lastno psihično zrelost in trdijo, da še niso dovolj seznanjeni z dolžnostmi in bremenimi, ki so lastna posvečenim služabnikom (kan. 247 § 2), jih vzgojitelji ne smejo pripustiti k posvečenju.³⁰ V tem primeru je potrebno kandidatom podaljšati čas priprave. Razlogi za njihovo negotovost so lahko zelo različni. Pogosto so psihične težave kandidatov ukoreninjene v njihovi družini ali v okolju, kjer so odraščali, ali pa so se pojavile kasneje kot bolezni ali motnje. Da bi se temeljito preverila kandidatova sposobnost, se zelo svetuje pogovor z ravnateljem vzgojne hiše, z lastnim škofom ali višjim predstojnikom in z zdravnikom. Na podlagi pogovora z vsemi in še posebej s psihologom je mogoče oceniti, kakšna je

²⁹ V dokumentu »Skrutiniji o sposobnosti kandidatov« beremo: »Tisti, ki imajo odgovornost pripuščati k svetim redovom, vedo, da opravljanje te odgovornosti ni lahko«, v: Kongregacija za bogoslužje in prejem zakramentov, *n. d.*, toč. 6. Za vzgojitelje je pomembno, da presodijo sposobnost kandidata: »Presoja o kandidatu sposobnosti za prejem diakonata s ciljem presbiterata vključuje sodbo o njegovi sposobnosti za duhovniško službo. Ni mogoče pripustiti kandidata k prejemu diakonata, če obstajajo dvomi o njegovi sposobnosti za presbiterat«, v: Kongregacija za bogoslužje in prejem zakramentov, *n. d.*, toč. 11.

³⁰ »Bolje je odkloniti vsakega dvomljivega kandidata, pa naj bi bilo še tako veliko pomanjkanje klera v kakšni delni Cerkvi ali v ustanovi, kakor pa da bi pozneje morali obžalovati bolečo - in zelo pogosto pohujšljivo - zapustitev duhovniške službe: »Na nikogar hitro ne polagaj rok« (1 Tim 5, 22)«, v: Kongregacija za bogoslužje in prejem zakramentov, *n. d.*, toč. 9d.

psihična zrelost kandidata. Brez pomoči psihiatra ali psihologa bo tudi vzgojitelju težko presoditi, zakaj je kandidata strah obljubiti celibat.

Neurejena čustvena nagnjenja

Na vprašanje, zakaj posvečeni duhovniki prosijo za spregled od celibata, je težko odgovoriti. Večina prosi za spregled od celibata potem, ko poskuša skleniti zakon, čeprav samo civilni. Krajevni škofje so od Kongregacije za bogoslužje in prejem zakramentov prejeli navodila, kako naj ravnaajo z duhovniki, ki so se civilno poročili in so mlajši od 40 let,³¹ in kako s tistimi, ki so se civilno poročili in se nahajajo v smrtni nevarnosti.³² V prošnji za spregled od celibata duhovniki izpovedo, da so že na začetku poti imeli težave s popolno podaritvijo samega sebe. Pri nekaterih duhovnikih so že pred posvečenjem obstajale psihične motnje in čustveno neurejena nagnjenja, ki so jih vzgojitelji prezrli ali pa nanje niso bili zadosti pozorni. Pri drugih so se psihične motnje pojavile po posvečenju, v zrelejših letih. Vsaka duhovnikova kriza, ne glede na to, kakšna je in kdaj je nastopila, je znamenje osebne krhkosti in zahteva preverbo zrelosti.

Če duhovnik takoj po posvečenju prosi za spregled od celibata, je očitno znamenje, da svoje odločitve za življenje v celibatu ni dobro premislil. Taki duhovniki pogosto skrivajo v sebi določena neurejena čustvena nagnjenja, ki so v nasprotju s poslanstvom Cerkve. S svojim nezrelim obnašanjem postavljajo pod vprašaj svoje duhovniško posvečenje. Če so samo iz malomarnosti do duhovniškega življenja poskušali skleniti civilni zakon, jim pravična kazen odslovitve iz kleriškega stanu in spregled od celibata ne bo veliko koristila. Bolj kot to potrebujejo taki duhovniki pomoč zrelih in odgovornih ljudi, da se spreobrnejo in postanejo tudi sami zreli in sposobni za življenje v celibatu.³³ Vrh tega se duhovnikom, ki krizo uspešno premagajo in želijo ostati v sveti službi, svetuje, da še enkrat opravijo

³¹ Kongregacija za bogoslužje in prejem zakramentov je leta 1997 izdala navodila za spregled od celibata pri duhovnikih mlajših od 40 let. Naloga krajevnega škofa je, da sestavi posebno komisijo, ki opravi zaslišanje. Komisija mora raziskati obdobje pred posvečenjem. Odgovoriti mora na vprašanje, ali je kandidat, ki prosi za spregled od celibata pred posvečenjem kdaj zagrešil kakšno pohujšanje in vzgojitelji tega niso dovolj resno upoštevali. Glej: Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti, *Dispensa dagli obblighi sacerdotali e diaconali*, v: Il regno-documenti 17/97, 526-527.

³² Kongregacija za bogoslužje in prejem zakramentov, *Spregled za duhovnike, ki se nahajajo v smrtni nevarnosti*, Rim 1997, prot. štev. 263/1997. V primeru smrtne nevarnosti se lahko krajevni škof obrne na pristojno kongregacijo tudi po faksu na številko 6988 3499.

³³ Prim. G. Versaldi, *Celibato sacerdotale: aspetti canonici e psicologici*, v: Vaticano II: Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987), a cura di Rene' Latourelle, PUG, Roma 1987, 1187.

zdravniški pregled pri psihologu ali psihiatru. Življenje v celibatu namreč zahteva fizično in psihično zdravo osebo. Vsaka ponovna zdravniška diagnoza njihovega psihičnega stanja bo koristila ne samo njim, ampak tudi škofu, da bo lahko z večjo obzirnostjo pristopil k njim, vedoč, da so v stiski svojega poklica.

Najbolj pogosto neurejeno čustveno nagnjenje med duhovniki in redovniki, ki ovira svobodno izbiro celibata, je homoseksualnost, odnosi med moškimi in ženskami, ki čutijo izključno ali prevladujočo spolno privlačnost do oseb istega spola (KKC 2357). Raziskave v Združenih državah Amerike kažejo, da je v zadnjem času veliko ljudi izjavilo, da čutijo nagnjenost k homoseksualnosti.³⁴

Razlogi za nastanek homoseksualnosti še v veliki meri niso jasni. Razlikujemo homoseksualna nagnjenja od homoseksualnih dejanj. Samo homoseksualno nagnjenje še ni grešno. Z duhovnim vodstvom je mogoče vsako homoseksualno nagnjenje spremljati. Veliko težja pa so neurejena grešna dejanja. Sveto pismo homoseksualna dejanja prikazuje kot hude zablode. Takšna dejanja nasportujejo naravni postavi. Spolno dejanje namreč zapirajo darovanju življenja. Zato so nasprotna naravnemu zakonu in jih v nobenem primeru ne moremo odobravati (prim. KKC 2357). Duhovniki, ki v sebi čutijo homoseksualno nagnjenje, so v veliki preizkušnji svojega poklica. Podobno kakor tisti, ki čutijo nagnjenje do nasprotne spola, so tudi ti poklicani, da v svojem življenju uresničijo Božjo voljo in da združujejo z Gospodovo žrtvijo na križu tiste težave, na katere lahko naletijo zaradi svojega stanja (prim. KKC 2358).

Velikokrat kandidati, ki vstopijo v semenišče, previdno zamolčijo svoja homoseksualna nagnjenja. To storijo iz strahu, da bodo zaradi tega izključeni ali pa iz nevednosti oziroma občutka nesposobnosti za zakon. So tudi taki, ki podobna nagnjenja pri sebi odkrijejo šele pred posvečenjem ali tik po posvečenju. Velika večina duhovnikov pa homoseksualno nagnjenje odkrije šele v zrelejših letih duhovništva.

Težko je namreč vedeti, zakaj duhovniški kandidat zamolči svoja homoseksualna nagnjenja predstojnikom, duhovnemu voditelju in celo svojim najboljšim prijateljem in se kljub temu da posvetiti. Z izbiro duhovniškega

³⁴ Prim. I. Fuček, *Omosessuali nel celibato e nel matrimonio: alcuni casi*, v: *Periodica* 83 (1994), II, 274-275.

³⁵ Prim. ZCP kan. 277 § 2; 599. Amadeo Cencini meni, da se homoseksualna nagnjenja pojavijo pri tistih mladoletnikih, ki so imeli zelo intimen odnos do matere in so bili zaradi tega oropani vloge očeta. V nekaterih primerih je homoseksualno nagnjenje posledica očetove popolne odsotnosti ali njegove surove vzgoje. Pri dekletih je nagnjenje do istega spola pomanjkanje prave materinske vloge. Mati, ki se za svojega otroka ne briga lahko povzroči težave pri sprejemanju lastne identitete. Glej: A. Cencini, *Nell'amore. Liberta' e maturita' affettiva nel celibato consacrato*, EDB, Bologna 1995, 94-112.

ali redovniškega poklica se ta problem ne reši. Za kandidata ni dovolj, da se samo na zunaj obveže za popolno zdržnost v celibatu. Božjega daru za to pa ne čuti.³⁵ Za kandidata s homoseksualnimi nagnjenji, ki se je dal posvetiti, bo obveza za popolno zdržnost v celibatu veliko težja kot za tiste, ki takega nagnjenja nimajo ali pa so s svojimi predstojniki o tem odkrito spregovorili. Tistim, ki so odkrito priznali, bo veliko lažje, ker bodo skupaj z vzgojitelji in drugimi predstojniki iskali najboljšo pot iz tega stanja. Kandidat za prezbitrat bo namreč kot duhovnik intenzivno živel v okolju istega spola. Vsak dan se bo srečeval z otroki in mladostniki. Njegova sposobnost živeti celibat bo veliko bolj ogrožena kot pri tistih, ki vsega tega ne čutijo. Kdor skriva svoja nagnjenja do istega spola in tega ne zaupa svojemu duhovnemu voditelju, se s fiziološkega in s psihološkega vidika tudi kot duhovnik nikoli ne bo dal popolnoma na razpolago apostolatu. Zanj je velika nevarnost, da bo svojo krizo reševal z alkoholom ali pa bo živel dvojno življenje.³⁶

Precej duhovnikov šele po posvečenju prepozna v sebi homoseksualno nagnjenje. Taki duhovniki notranje zelo trpijo. Če ne najdejo dobrega spovednika, kateremu se lahko zaupajo, padejo v še večjo krizo svojega poklica. Samo iskren in odprt pogovor s spovednikom ali duhovnim voditeljem lahko duhovniku, ki čuti nagnjenje do istega spola, pomaga, da bo vrztajal v čistosti. Za takega duhovnika je pomembno, da se ne zapre vase, ampak da posveti vso svojo pozornost svoji duhovniški samovzgoji in ostane zvest celibatu.

Popolna zdržnost v celibatu torej nujno zahteva zrele osebnosti, ki se zavedajo svojih nagnjenj in jih z Božjo pomočjo tudi obvladajo. Samo kandidat, ki je psihično zrela oseba, je sposoben živeti skupaj z drugimi karizmo celibata.

Psihična zrelost za celibat

Samo psihično zrela oseba je sposobna živeti v celibatu.³⁷ Duhovnik je zrela oseba, ko notranje svoboden razodeva nesebično ljubezen do lju-

³⁶ Nevropsihiater Vinko Razboršek ugotavlja, da nekateri duhovniki nekontrolirano pijejo alkohol zato, ker se po alkoholu začasno zmanjšajo njihove življenske težave in v takem stanju lažje prenašajo osebnostne komplekse. Prim. V. Razboršek, *Težave, povezane z nekontroliranim uživanjem alkohola med duhovniki* (v rokopisu, 21. 5. 1997), Ljubljana 1997, 2; Podobno ugotavljajo tudi drugi: B. Kiely, *Sulla recente lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede. La cura pastorale delle persone omosessuali: nota psicologica*, v: *L'osservatore romano*, 14. 11. 1986, 6; I. Fuček, n. d., 281-282.

³⁷ Prim. M. Szentmártoni, *Celibato per il regno dei cieli e maturità della persona*, v: *Periodica* 83 (1994), II, 247-271. Psiholog Ervin Mōde smatra, da je psihična zrelost življenska naloga vsakega kristjana. To je življenski proces, ki zajame vsakega človeka. Dogaja se ne samo na zunaj ampak v glavnem v človekovi notranjosti. Glej: E. Mōde, *Priester(aus)bildung und Tiefenpsychologie. Ein psychospirituelles Konzept zur geistlichen Erneuerung und menschlichen Reifung*, München 1996, 59-94, 97-131.

di in hkrati neguje stil življenja, za katerega se je odločil. Psihično zrel duhovnik s spoštovanjem, sočutjem in obzirnostjo spolnjuje službo pastirja, obiskuje družine, z verniki deli skrbi v stiskah in žalosti in jih krepeča v Gospodu ter jih razsodno opominja, če so v čem pogrešili, z ljubeznijo pomaga bolnikom, zlasti tistim, ki so blizu smrti, posebno pozornost skazuje revežem, prizadetim, osamljenim, iz domovine izgnanim in obremenjenim s posebnimi težavami (prim. kan. 529 § 1).³⁸ Duhovnikova psihična zrelost se kaže tudi v ljubezen, s katero se približa drugim, ko jih hoče prav z lepim življenjem v celibatu in z gorečnostjo za duše pridobiti za Kristusa (prim. kan. 521 § 1).³⁹ Duhovnik, ki je sposoben graditi, negovati in živeti pravo prijateljstvo, je dosegel tisto stopnjo zrelosti, ki je potrebna za življenje v celibatu.

Celibat je dejansko poseben dar, ki neguje v duhovniku najprej pravo ljubezen do Boga. Nadalje prav celibat duhovniku na stežaj odpre srce za ljubezen do vseh ljudi (prim. 1Kor 7, 32-35). Duhovnik je poklican, da s svojim življenjem priča za to. Papež Janez Pavel II. pravi, da je to pričevanje danes bolj kot kdajkoli potrebno, zlasti ker naš svet tako težko razume vprašanje celibata.⁴⁰ Že v dobi priprave si mora kandidat za duhovniški poklic za to pričevanje pridobiti duha evangelija in tesne povezanosti s Kristusom, da bo kot duhovnik znal živeti v čistosti in celibatu. Prav zato se v semenišče in v ustanovo posvečenega življenja lahko sprejmejo samo tisti, ki so poleg predpisane starosti zdravi, veseli ter psihološko in čustveno zreli.⁴¹ Taki bodo sposobni velikodušno izbrati celibat za svojo življenjsko pot in odnos do Boga in ljudi.

a. Sposobni izbrati celibat

Psihična zrelost človeka se uresničuje ob pomembnejših nalogah, katere človek sprejme ali se zanje odloči. Izbira življenjskega stanu je ena izmed pomembnih nalog, kateri ne more nihče ubežati. Vsi verniki imajo pravico, da so pri izbiri življenjskega stanu obvarovani vsake prisile (prim. kan. 219).⁴² Izbira med družinskim življenjem in celibatom je popolnoma svobodna. Za svobodno izbiro čistosti in celibata pa je potrebna precej velika mera zrelosti. ZCP zato svetuje, da je potrebno temeljito skrb po-

³⁸ Prim. C. Sepe, *Il celibato »dono« da vivere per amore di Cristo e della Chiesa*, v: *L'osservatore romano*, 2. 4. 1993, 5.

³⁹ Prim. C. Sepe, *prav tam*. A. Cencini, *Con amore. Libertà e maturità affettiva nel celibato consacrato*, EDB, Bologna 1994, 101-108.

⁴⁰ Prim. Janez Pavel II, *n. d.*, (CD 65), 88.

⁴¹ Prim. Janez Pavel II, *La castità consacrata*, v: *L'osservatore romano*, 18. 11. 1994, 7.

⁴² Tomaž Akvinski poudarja, da prav različni stanovi razodevajo lepoto Cerkve. Glej: T. Akvinski, *Summa Theologica*, 2-2, q. 184, a. 4: »Pront scilicet ex diversitate statuum quaedam Ecclesiae pulchritudo consurgit«.

svetiti vzgoji bogoslovcev, ki se pripravljajo na sveto službo. Pod vodstvom izkušenega duhovnika jim je treba pomagati, da dosežejo tisto zrelost, ki je potrebna za življenje duhovnika.

Psihologi poudarjajo, da mladi danes hitro dosežejo fizično zrelost, medtem ko psihično zrelost dosežejo zelo pozno. Za izbiro celibata samo fizična zrelost ni dovolj. Od kandidata se pričakuje določena drža pripravljenosti in razločevanja, kar pomeni, da je kandidat pri izbiri celibata odprt za poseben Božji dar, da ne postavlja nobenih ovir in pogojev in da budno pazi na svoje notranje razpoloženje.

b. Sposobni za življenjsko pot

Celibat ni nekaj pasivnega, neko stanje ali mirovanje, ampak nekaj zelo dinamičnega, aktivnega, kar se v času razvija. Celibat kot svobodno izbran življenjski stan dejansko gradi in spreminja identiteto posameznega kandidata. Za človeka, ki se ob tem gradi in spreminja, celibat dejansko pomeni določeno življenjsko pot.

Celibata ne smemo razumeti samo kot pot samskega življenja. So duhovniki, ki pod vplivom sodobnega razmišljanja, ki vse povezuje s spolnostjo, vse težave, ki jih čutijo na področju čistosti, naprtijo celibatu, kakor da je prav v njem ključni problem njihovih težav s čistostjo. Vendar ni tako. Dejstvo je, da sta celibat in čistost zelo povezana, vendar sta kljub temu zelo različna. Tudi če bi Cerkev za diakonat in duhovništvo ne zahtevala več celibata, bi še vedno ostala nespremenjena šesta božja zapoved, ki pravi: »Ne prešuštuj« (2 Mz 20, 14; 5 Mz 5, 17). Skušnjave proti čistosti imajo namreč ne samo »celibaterji«, ampak tudi tisti, ki so poročeni (prim. KKC 2349). Kljub temu so tako eni kakor drugi dolžni, da dostojno živijo v stanu, za katerega so se svobodno odločili. Človek je namreč sposoben, da nad svojimi nagnjenji gospodari in jih nadzoruje. Zato je samo človek v polnem pomenu besede sposoben prave ljubezni. Sposoben je prerasti egoizem. Zgodovina človeka, ki izbere celibat za svojo življenjsko pot, je zgodovina njegove sposobnosti ljubiti vse ljudi zaradi Božjega kraljestva.⁴³

Končno je vsak človek od Boga poklican k ljubezni in mora na ta klic odgovoriti. Odgovor, ki ga da duhovnik, ko izbere celibat za svojo življenjsko pot, je znamenje njegove psihične zrelosti. Duhovnik se takrat zave, da je poklican na pot popolnosti. Na tej poti seveda lahko doživlja svojo nepopolnost, ranljivost in neuspešnost, vendar dobro ve, da ni mogoče napredovati brez tveganja. Zato je izbira celibata hkrati največje tveganje in vir največjih milosti.

⁴³ Prim. Janez Pavel II, *Vi aspetta questa città di Roma, che vuole ricevere Cristo attraverso il vostro ministero*, v: *L'osservatore romano*, 4. 6. 1993, 18.

Izbira celibata pomeni za duhovnika pot v samoto. Mnogi se danes bojijo samote in pred njo bežijo. In vendar je samota najbližja človeku. Duhovnik, ki je svobodno stopil na pot celibata, je objel samoto in jo blagoslovil. Samota je za vsakega, ki se je podal na pot celibata izvir osebne psihične zrelosti in orodje pastoralnega delovanja. Samota tako ni več prazna, ampak postane neizmerno polna odnosov z Bogom in z ljudmi.

c. Sposobni za pristni odnos

Psihična zrelost človeka se uresničuje v odnosih. Bolj ko je razvejan svet odnosov, bolj zrela je oseba. Za »celibaterja« je najgloblji odnos, odnos, ki ga ima z Bogom po Kristusu v Svetem Duhu. Takrat se »celibater« najbolj odpre tudi za pristen odnos s sočlovekom.

Medčloveški odnosi so lahko različni: terapevtski, službeni, prijateljski, družinski in tako dalje. Celibat kot odnos pomeni spreminjati in bogatiti življenje. Živeti celibat nikakor ne pomeni ostati sam, brez odnosa do sočloveka, ampak pomeni živeti pristne odnose, ki pa so drugačni, kot jih srečamo v zakonu. Celibat se velikokrat razlaga kot življenje »brez žene« oziroma »brez moža«. ⁴⁴ Taka razlaga je zelo ozka. Odnos, ki ga lahko ima moški z žensko in ženska z moškim, ni odnos, ki ga lahko živi samo nekdo, ki je poročen. To je odnos, ki lahko pomeni tudi duhovno prijateljstvo. Tudi Jezus je med svojimi stalnimi spremljevalci imel žene. In tudi med svetniki je bilo veliko takega duhovnega prijateljstva. Poglejmo življenje svete Terezije Avilske in svetega Janeza od Križa, življenje svetega Frančiška Asiškega in svete Klare, življenje svetega Benedikta in svete Sholastike. Živeli so pristno duhovno prijateljstvo. Bili so ne samo veliki redovniki, ampak tudi izkušeni psihologi. ⁴⁵ Zato lahko trdimo, da je vsak pristni odnos znamenje globoke psihične zrelosti.

Za duhovnika, ki želi biti dober spovednik, pridigar in zdravnik duš, je nujno potrebno, da goji pristne odnose z vsemi ljudmi, z otroki in odraslimi, z moškimi in ženskami, z zdravimi in z bolnimi. Noben »celibater« ne more živeti življenja, v katerega ne bi smela vstopila ženska oziroma moški. Že to, da sta v življenju celibaterja navzoča mati in sestra oziroma oče in brat, je dovolj velik dokaz, da je »celibater« nujno človek odnosov. Duhovnik, ki bi se omejil samo na en spol in bi se izogibal žensk oziroma moških, bi bil oropan marsikatero dobre življenjske izkušnje. Kraj pristnih odnosov, pravi papež Jenez Pavel II, ni samo družina, ampak je celotna

⁴⁴ Prim. S. Blarer, *Die Kunst seelsorglicher Liebe. Plädoyer für einen erneuerten Zölibat*, Paulusverlag, Freiburg Schweiz 1996, 35-65.

⁴⁵ *Il Presbitero uomo tutto di Dio al servizio della comunità cristiana. I lavori del Simposio internazionale alla Pontificia Università Gregoriana*, v: *L'osservatore romano*, 4. 6. 1993, 15; A. Cencini, n. d., 228.

Cerkev,⁴⁶ torej tudi duhovnikovo življenje. Pristni odnosi lahko nudijo duhovniku jasna doživetja in mu zelo koristijo pri njegovem dušnopastirskem delu.

Sklepne misli

V zaključku želim opozoriti na nekatera znamenja, ki določajo psihično zrelost človeka, ki se odloči za življenje v celibatu.

Kandidat, ki se odloči za življenje v celibatu, mora dobro poznati sebe in svoje lastno srce. Znamenje psihične zrelosti je v tem, da ima kandidat rad svojo poklicanost, svojo izbiro, to je življenje v celibatu. Za življenje v celibatu niso dovolj samo teološki razlogi, na primer »Bog me je poklical«, niti etični »moram odgovoriti na Božji klic«, ampak je potrebno, da kandidat izbere to, kar mu je zares všeč.

Kandidat psihično ne dozori v trenutku, ampak z leti dozorevanja in samooblikovanja. Za to se mora tudi osebno truditi. Psihična zrelost je poseben Božji dar, katere kandidat ne sprejeme samodejno. Če si tega tudi sam ne želi in se za to ne trudi, ne bo nikoli dosegel potrebne psihične zrelosti. Lastno sodelovanje za dosego psihične zrelosti je nujno in nenaдомestljivo. Osebe, ki pri tem pomagajo, so vedno nadomestljive z drugimi. Brez osebnega sodelovanja kandidata za duhovništvo in celibat pa je vsako prizadevanje vzgojiteljev popolnoma prazno. Vzgojitelji namreč velikokrat pozabljajo, da psihična zrelost za življenje v celibatu nujno vključuje kandidatovo samooblikovanje.

Zelo pomemben je čas bivanja v semenišču ali redovni hiši. Namenjen je kandidatu za samovzgojo, da premaguje v sebi vsako pretirano zagledanost vase, nagnjenje k egocentrizmu, individualizmu in egoizmu. Gre za pomemben čas očiščevanja, ki je podoben razlikovanju duhov v ignacijanskih duhovnih vajah.

Znamenje globoke psihične zrelosti je svobodna odločitev za življenje v celibatu. Kandidat ni svoboden, če misli, da mora izbrati celibat. Svoboden je takrat, ko iz ljubezni hoče celibat kot svoj življenski stan. Ljubezen je namreč tista sila, ki določa meje naše svobode. Ljubezen in svoboda sta namreč neločljiva, ko gre za življenjske odločitve. Prav tako tesno sta povezana mistika in svoboda. Mistika v najširšem pomenu besede pomeni sposobnost začutiti in okusiti to, kar dela Bog v srcu človeka. Zelo pomembno je vedeti, da je mistika na prvem mestu in šele potem nastopi svoboda. To, kar Bog dela v srcu človeka, imenujemo skrivnostno mistično dogajanje, ki preraste v ljubezen in ljubezen v svobodno odločitev. Vsaka svobodna odločitev ima v svojem jedru mistični priokus. Kandidat ne bo znal nikoli natančno razložiti, zakaj se je odločil za duhovništvo in za

46 Prim. Janez Pavel II, *n. d.*, (CD 65), 105.

celibat. Vedel bo samo to, da se je v njegovem srcu nekaj zgodilo, nekaj skrivnostnega, mističnega. Ta proces, ki se začne v srcu kandidata in preraste v svobodno odločitev, imenujemo razvoj psihične zrelosti kandidata. Zato je vsaka svobodna odločitev nenazadnje skrivnost in mistika hkrati.

Pri vsaki svobodni odločitvi za življenje v celibatu nujno sodelujeta Bog in človek. Bog daje darove, kot so fizična sposobnost, psihična zrelost, celostna pripravljenost, življenjska odprtost in druge; človek pa te darove svobodno sprejema in jih živi. Zato vsaka svobodna odločitev za življenje v celibatu pomeni, da je človek s ponižno in vdano poslušnostjo Svetemu Duhu sledil Božjemu klicu.

Kdor svoj duhovniški poklic in izbiro celibata sprejema kot žrtev, ki mu jemlje veselje do življenja, ni svoboden. Svobodna odločitev, ki je nastala iz ljubezni, ne pozna žrtve, ki bi pomenila uničevanje samega sebe, ampak pozna žrtev, ki pomeni umiranje samemu sebi. V svobodnem človeku umira stari Adam in se rojeva novi človek, ki je pripravljen zapustiti svoje zgolj človeške cilje, spremeniti svoj odnos do sebe, svoj odnos do bližnjega in do sveta. Spreminjati svojo notranjost res pomeni »žrtev« in vključuje marsikatero bolečino. Nobena taka žrtev pa človeku ne jemlje veselja do življenja, ampak ga notranje osvobaja in ga naredi psihično zrelega. V svetopisemski govorici to pomeni, da človek preneha živeti sebi in postane nova stvar (prim. Rim 14, 17).

Znamenje psihične zrelosti za življenje v celibatu je odprtost do Boga. Gre za osebni odnos kandidata do Kristusa. Osebni odnos do Kristusa se začne v človeku. Podoben je odnosu dveh učencev, ki sta na svoji poti v Emavs srečala Kristusa. Vsak osebni odnos do Kristusa pomeni, da se človeku približa Kristus, ga spremlja in začne pogovor. Življenje kandidata, ki je iz osebnega odnosa do Kristusa izbral duhovništvo in celibat, se spreminja v simbol Kristusove bližine in njegove ljubezni. Osebni odnos, ki nastaja med njima, ni nekaj statičnega. Vedno znova se spreminja in postaja dinamičen in globok. Gre za izziv, da bi kandidat postal nov človek. Novo duhovno rojstvo (prim. Jan 3,4) je dejansko tisto, kar se mora zgoditi s človekom, ki želi postati duhovnik. Če ne odgovori na Kristusov izziv je podoben semenu, ki ne umrje in ostane samo. Zato tudi ne rodi sadu. Odgovoriti na Kristusov izziv, pa pomeni pripravljenost prevzeti odgovornost. Kristus kliče človeka k odgovornosti. Izbrati duhovništvo in celibat ne pomeni posnemati Kristusa, ampak pomeni sprejeti odgovornost in postati Kristusova priča.

Duhovnik je kot Kristusova priča sposoben živeti samoto, prijateljstvo, čistost in celibat. Gre za sposobnost stopiti v vsak osebni odnos s ljudmi in hkrati ostati prost vsake zgolj človeške navezanosti na ljudi in na stvari. Tako je mogoče živeti samo z vero, da nobena stvar in noben človek ne moreta nadomestiti odnosa, ki ga lahko duhovnik v molitvi plete z Bogom.

Pristno prijateljstvo lahko duhovnik živi samo v popolni čistosti. Kdor čuti, da je poklican na to pot, vzame vsak dan »breme« svojih zgolj človeških nagnjenj nase in stopa za Kristusom (prim. Mt 11, 28-30). Duhovnik postane eno s Kristusom. Globoka simbolika te povezanosti duhovnika s Kristusom je štola, ki si jo duhovnik vedno ogrne okoli vratu. Štola ima v sebi dvojno znamenje. Z ene strani kaže, da je duhovnik tesno povezan s Kristusom. Vse dela v njegovem imenu. Z druge strani pa je štola znamenje upanja. Tudi duhovnik »celibater«, ki je tesno povezan s Kristusom, je znamenje upanja in tolažbe za modernega človeka.

Povzetek: Stanislav Slatinek, Psihična zrelost za življenje v celibatu

Za življenje v celibatu je nujno potrebna fizična in psihična zrelost. Kandidati za življenje v celibatu, pa naj bodo duhovniški kandidati ali pa laiki, si morajo v letih priprave pridobiti potrebno gotovost, da so notranje in zunanje psihično svobodni, zreli za čisto ljubezen in sposobni živeti v celibatu. Duhovnik, redovnik ali pa laik, ki se odloči za življenje v celibatu je psihično zrela oseba, ko notranje svoboden razodeva nesebično ljubezen do ljudi in hkrati neguje stil življenja za katerega se je odločil. Duhovnikova psihična zrelost se kaže v ljubezni, s katero se približa drugim, z lepim življenjem v celibatu, v odprtosti za Boga in v gorečnosti za blagor duš. Vsaka svobodna odločitev za življenje v celibatu pomeni, da je kandidat psihično zrel, poslušen Svetemu Duhu in pripravljen slediti Božjemu klicu. Zgleda globoke psihične zrelosti najdemo med svetniki. Pogledjmo na primer življenje svete Terezije Avilske, svetega Janeza od Križa, svetega Franciška Asiškega in svete Klare. Živeli so pristno duhovno prijateljstvo z ljudmi in z Bogom. Tudi današnji čas potrebuje »celibaterje«, potrebuje ljudi, ki bodo tesno povezani s Kristusom znamenje upanja in tolažbe za modernega človeka.

Ključne besede: zrelost, celibat, duhovnik, samota, klic.

Summary: Stanislav Slatinek, Psychological Maturity for Celibate Life

Physical and psychological maturity is absolutely necessary for celibate life. During the preparation years, candidates for celibacy - either candidates for priesthood or lay people - must acquire the necessary certainty that they possess inner and outer psychological freedom, are mature for pure love and able to live in celibacy. A priest, a member of a religious order or a lay person who decides to live in celibacy is a psychologically mature person who in inner freedom reveals unselfish love for people and at the same time cultivates the lifestyle in favour of which he has decided. A priest's psychological maturity is shown in the love with which he

approaches others, in a good celibate life, in his openness to God and in his zeal for the benefit of the souls. Each free decision for life in celibacy means that the candidate is psychologically mature, obedient to the Holy Spirit and ready to follow Divine calling. Examples of deep psychological maturity can be found among the saints like St Theresa of Avila, St John of the Cross, St Francis of Assisi and St Clare. They lived a genuine spiritual friendship with people and with God. Also present times need celibates, need people who will be closely connected to Jesus Christ and will represent signs of hope and comfort for modern man.

Key words: maturity, celibacy, priest, solitude, calling.

Zvonko Bergant

Poskusi demokratiziranja slovenskega klasičnega liberalizma

1. Slovenski katolicizem in liberalizem na prehodu iz 19. v 20. stoletje

Za liberalizem kot politični sistem velja, da je v zahodnih državah (morda celo v bistveni meri) prispeval k uveljavitvi političnih elementov, ki sestavljajo moderno državo oziroma demokratično družbo. »Devetnajsto stoletje bi mogli imenovati doba liberalizma, vendar pa je konec stoletja to veliko gibanje skoraj povsod polehlo. Naj si bo že doma ali v tujini, povsod so predstavniki liberalnih idej doživeli hude poraze,« je v prvih letih 20. stoletja zapisal britanski liberalni politik Leonard Trelawney Hobhouse (1864–1929), »Pešalo je njegovo zaupanje (liberalizma, op. Z. B.) v samega sebe. Dozdevalo se je, da je opravičil svojo nalogo.«¹ Ko je torej leta 1894 prišlo do ustanovitve liberalne Narodne stranke za Kranjsko – kasneje se je preimenovala v Narodno napredno stranko (NNS) – je bila klasična oblika liberalizma v razvitejših državah že v zatonu. Prvotne liberalne zahteve, na primer odprava privilegijev, ki sta jih bila prej deležna fevdalni in duhovniški stan, svoboda prepričanja in izpovedovanja vere, enakopravnost vseh državljanov pred zakonom in druge, so bile večinoma že uresničene. Vprašanje posameznika in njegovih pravic sta tako zamenjali zahteva po rešitvi socialnega vprašanja, v prvi vrsti vprašanja pravic delavstva, in zahteva po demokratizaciji političnega življenja, tj. po uvedbi splošne, neposredne, enake in tajne volilne pravice. To pa je tudi za tedanje liberalne stranke pomenilo, ali vztrajati pri dotedanjih pogledih na žgoča vprašanja in zato biti potisnjen na obrobje družbeno-političnega dogajanja ali pa se aktivno vključiti v reševanje teh vprašanj, kar pa je pomenilo razvoj k bolj demokratično in socialno razumljenemu liberalizmu. Tako kot drugje sta imeli omenjeni zahtevi osrednje mesto tudi v programih in delovanju slovenskih (kranjskih) političnih strank.

Osnovo za politično in zlasti socialno delovanje (tudi slovenskih) katolicanov je dala okrožnica *Rerum novarum*, ki jo je 15. maja 1891 izdal papež Leon XIII. Kajti, kot je zapisal Leon XIII., »ni ga vprašanja, s kate-

¹ L. T. Hobhouse, *Liberalizem*, Tiskovna zadruga, Ljubljana 1922, 108.

rim bi se sodobni človeški duh toliko ukvarjal kot ravno s tem.«² Ob izidu okrožnica za slovenski prostor ni bila tako aktualna kot za mnoge druge evropske dežele, saj sta pretežno kmečko prebivalstvo in pozna industrializacija pri nas delavsko problematiko, kolikor je ta predstavljala na splošno središče t. i. socialnega vprašanja, pustila v ozadju. Tako je Ignacij Žitnik (1857–1913) na Prvem slovenskem katoliškem shodu leta 1892 v svojem poročilu o delavskem vprašanju v uvodu poudaril, da »pri nas, v slovenskih pokrajinah, to vprašanje ni še tako pereče /.../ zato se v svojem kratkem poročilu ne bom omejeval na delavske razmere v ožji naši domovini.«³ A treba je hkrati poudariti, da je bil slab socialni položaj kmečkega prebivalstva poleg naraščajoče industrializacije naših dežel razlog za naraščanje delavskega stanu, saj je vse več propadlih kmetov odhajalo v mesto oziroma se zaposlovalo v tovarnah. S tem pa so načela okrožnice postala aktualna tudi za naše dežele in dala spodbudo za katoliško socialno delovanje in organiziranje delavstva v katoliških delavskih društvih.⁴ Resolucije omenjenega shoda pa so katoličanom služile kot programsko izhodišče za njihovo delovanje v naslednjih desetletjih, ki so pomenila »obdobje razcveta vsestranske dejavnosti katoličanov med Slovenci na narodnostnem, kulturnem, socialnem in političnem področju.«⁵ Tako so spodbudile razvoj močnega krščansko-socialnega gibanja, katerega glavni organizator in nosilec na Kranjskem je bil Janez Evangelist Krek (1865–1917). To gibanje si je zastavilo za cilj izboljšati socialni položaj kmečkega, obrtnega in delavskega stanu. Naslednjo spodbudo za socialno delovanje pa je dal Drugi slovenski katoliški shod (1900), na katerem je bila krščanska socialna misel središčnega pomena.⁶ Tako je pripravljalni odbor shoda o sprejetem socialnem programu zapisal, da je ta »tako trezno in premišljeno sestavljen, da se moremo z njim ponašati ne le pred vsako protikatoliško stranko, ampak da ga moremo postaviti za vzor tudi drugim narodom.«⁷ Prav tako kot za rešitev socialnega vprašanja si je katoliški politični tabor prizadeval tudi za uvedbo splošne in enake volilne pravice, ki je nekako pomenila znamenje (ne)demokratičnosti določene države oziroma stranke. Pomembno vlogo je pri tem gotovo igralo tudi zaupanje, ki si ga je ta zaradi svojega dela na vseh ravneh pridobil med ljud-

² Leon XIII, *Rerum Novarum*, 15. maj 1891, v: *Družbeni nauk Cerkve*, ur. J. Juhant, R. Valenčič, Mohorjeva družba, Celje 1994, 39.

³ *Poročilo pripravljalnega odbora o I. katoliškem shodu, kateri se je vršil 1892. leta v Ljubljani*, Pripravljalni odbor, Ljubljana 1893, 93. Žitnikovo predstavitev delavskega vprašanja najdemo na straneh 93–100 tega *Poročila*.

⁴ Prim. *Poročilo pripravljalnega odbora o I. katoliškem shodu*, 100.

⁵ J. Juhant, *Prispevek Cerkve k slovenski narodnostni istovetnosti*, v: *Traditiones* 26 (1997), 185.

⁶ Prim. *Poročilo o II. slovenskem katol. shodu, ki se je vršil leta 1900 v Ljubljani*, Pripravljalni odbor, Ljubljana 1901, 41–53, 78–88.

stvom in je tako lahko upravičeno računal na to, da bi tako v deželnem kot državnem zboru v primeru volitev na temelju takšne volilne pravice postal legitimni zastopnik slovenskega naroda. Hkrati pa so se v Katoliško-narodni oziroma Slovenski ljudski stranki zavedali, da gre pri bolj demokratični volilni reformi za eno od temeljnih zahtev tedanjega časa, saj so bile zahteve po demokratizaciji političnega življenja vse številnejše. Stranka, ki je bila ves čas tesno povezana z ljudstvom, jih je gotovo lahko spoznala in razumela kot upravičene in potrebne. Zato je tudi razumljivo, da je postala očitna zagovornica volilne reforme, zlasti v letih 1905 in 1906, ko se je o njej razpravljalo tako v deželnem kot v državnem zboru. Kratko rečeno, brez dvoma pričuje o modernosti politike Slovenske ljudske stranke v tistih letih dejstvo, da sta imeli osrednje mesto v njenem družbeno-političnem prizadevanju temeljni zahtevi tedanjega časa.

Na drugi strani pa velja, da liberalci niso niti znali niti hoteli vzpostaviti kakega pravega stika z ljudstvom. Jedro liberalne stranke so predstavljali meščani, učiteljstvo, premožnejši kmetje; *Slovenski Narod* je tako v poročilu o ustanovnem shodu liberalne Narodne stranke za Kranjsko, ta je bil 29. novembra 1894 v Ljubljani, zapisal, da so se na njem zbrali »sami odlični, socijalno ugledni in uplivni možje raznih stanov«.⁷ Zanimivo je, da sprva pri slovenskih liberalcih še najdemo zavzemanje za bolj demokratičen volilni sistem in za ureditev socialnega vprašanja. V zgodnjih devetdesetih letih so tako rešitev socialnega vprašanja videli ravno v uvedbi splošne in neposredne volilne pravice za vse stanove, ki naj bi prinesla enakopravnost vseh (aktivnih) članov družbe, hkrati pa bi zmanjšala socialistično nevarnost. »Politična in socijalna enakopravnost vseh članov je istotako aksijom pravičnosti, kakor narodna enakopravnost in kdor se bori za jedno, mora se navduševati tudi za drugo, kdor je neprijatelj zadnje, boji se tudi prve. /.../ Slovenska narodna stranka pa je demokratična vseskozi, ona nima braniti nikakoršnih krivičnih kapitalističnih privilegij in zategadelj jej tudi pred donečimi koraki bližajočih se delavskih bataljonov ni treba vzdrteti.«⁸ Njihova pripadnost premožnemu sloju se v tistem času še ni tako postavljala v ospredje kot kasneje. Ker so poznali naraščajočo socialno problematiko in temeljne socialne zahteve, so predstavili tudi svoja stališča do tega vprašanja; to pa je bilo tudi vse.

Njihov pogled na socialno vprašanje in demokratizacijo političnega življenja pa se je spremenil po deželnih volitvah leta 1895. Po njih so se namreč povezali z (liberalnimi) Nemci v kranjskem deželnem zboru. Zveza, ki je trajala vse do leta 1908, jim je zagotovila vodstvo deželne politike ne glede na njihovo delo med ljudstvom oziroma povezanost z

⁷ Poročilo o II. slovenskem katol. shodu, 2.

⁸ *Slovenski Narod*, št. 274, 29. november 1894.

⁹ Prejšnji in ta citat najdemo v: *Slovenski Narod*, št. 45, 23. februar 1895.

njim.¹⁰ Že kot člani stranke, ki je v ospredje postavljala korist svojega jedra, torej posameznih bogatašev, ki so odločali o njeni politični usmeritvi, za socialno vprašanje niso imeli pravega čuta. Tako tudi niso izdelali nikakršnega socialnega programa, saj zaradi nepovezanosti z ljudstvom njegovih potreb niso znali ali hoteli poznati in razumeti.¹¹ Vodenje politike na Kranjskem, ki je postalo zaradi zveze z nemškimi liberalnimi veleposessniki nekaj samoumevnega, pa jih je od naroda še dodatno odtujevalo. Kapitalistični značaj in konservativnost, kar je zadevalo socialne pravice ljudstva, sta tako prihajala vse bolj v ospredje; ob staveh, s katerimi so delavci terjali pošteno plačilo in boljše delovne pogoje, so odločno zagovarjali kapitalistično stran, četudi so bile zahteve delavcev upravičene in so hkrati pomenile upor proti nemškemu kapitalu, ki je prevladoval pri nas in proti kateremu so se z besedami borili tudi sami liberalci. Med posameznimi pristaši liberalne stranke so se sicer začele javljati ideje o socialni pomoči delavstvu in zahteve, naj bo v to usmerjeno tudi pisanje v *Slovenskem Narodu*, tako kot na primer ob stavki v obratih kranjske industrijske družbe na Jesenicah leta 1904. A kljub neznošemu izkoriščanju delavcev s strani lastnikov podjetja se je Ivan Tavčar (1851–1923), tedanji prvak kranjskih liberalcev, v *Slovenskem Narodu* odločno postavil na stran lastnikov: »Enkrat za vselej bodi povedano, da mi nismo kako delavsko glasilo, pač pa hočemo biti glasilo tistih slojev, ki tvorijo dandanes narodno-napredno stranko. Ti sloji prebivajo v mestih, ali pa so navadno boljši posestniki na deželi. Dasiravno marsikaterega v naših vrstah mrzlica stresa, če čuje besedo 'kapitalist', je vendar istina, da se v naši stranki nahajajo po večini elementi, ki imajo v roki nekaj tiste ponižne posesti, kolikor jo je še v Slovencih, nekaj neznatnega kapitala, ki je še med nami.«¹²

Odklonilno stališče so zavzeli tudi do sprememb volilne zakonodaje. Tako je Tavčar v državnem zboru 27. septembra 1905 dejal, da slovensko ljudstvo ni zmožno samostojnega političnega odločanja, saj si ni zmožno ustvariti samostojnega prepričanja, ampak je pri tem povsem odvisno od

¹⁰ Erjavec je o liberalni stranki zapisal, da je to bila »stranka, ki je vedno bolj izgubljala stike z ljudstvom in je z gonjo proti združništvu nastopala proti ljudskim interesom, ki se vsa leta ni prav nič brigala za kakršno koli organizacijo svojih pristašev in ki je živela predvsem od smešenja in psovanja svojih nasprotnikov.« V: F. Erjavec, *Zgodovina katoliškega gibanja*, Prosветna zveza, Ljubljana 1928, 87.

¹¹ *Slovenski Narod*, št. 53, 6. marec 1906, je pred shodom stranke tega leta ugotavljal: »Jedro narodno-napredne stranke so imovitejši posestniki in mestjanje. Ti imajo mnogo prednosti, a imajo tudi mnogo napak. Glavna je pac ta, da nimajo pravega smisla za krivice, ki se gode siromašnejšim slojem, delavcem in malim posestnikom, in za težave, s katerimi se ti bore. Nihče ni doslej poskusil te sloje poučiti in jih politično izobraziti, jih seznaniti z idejami napredka in svobode.« Na shodu zaupnikov stranke 25. marca 1906 pa je Tavčar dejal: »Brezdvomno bo morala naša stranka ostati v ožji dotiki z narodom, ako se hoče izpopolniti.« V: *Slovenski Narod*, št. 69, 26. marec 1906.

¹² *Slovenski Narod*, št. 101, 4. maj 1904.

duhovščine, in zato zahteval: »Ako se naj splošna volilna pravica kjerkoli uvede, zahtevam, da se potem pripuste na volišče le taki volilci, ki so sposobni, si sami ustvariti prepričanje.«¹³ A pomembnejši razlog njihovega nasprotovanja bolj demokratični volilni reformi je bil v dejstvu, da so liberalci dobro vedeli, da bi izvedba volitev na podlagi splošne in enake volilne pravice pomenila polom njihove stranke in izgubo dotedanjih pozicij na Kranjskem, saj med ljudstvom niso imeli nikakršnega zaupanja in zato tudi ne bi dobili zadostne podpore volilcev za ohranitev poslanskih mandatov v državnem zboru, prav tako pa ne bi mogli računati na povečanje dotedanjega števila njihovih mandatov v kranjskem deželnem zboru.

Čeprav so se liberalci sicer zavedali nujnosti reševanja socialne problematike in demokratizacije političnega življenja, saj v vseh njihovih političnih programih najdemo naglaševanje teh dveh načel, pa ne najdemo resnične pripravljenosti, da bi se lotili dejanskega reševanja tedanjih socialnih razmer slovenskega človeka. Kljub vsem sklicevanju na lastno naprednost in svobodomiselnost so pri temeljnih političnih vprašanjih in njihovih rešitvah ostali ujeti v okvire, ki so v tistih letih veljali za zastarele in nazadnjaške. Pri njih torej ne najdemo prehoda od klasičnega k bolj socialnemu in demokratičnemu liberalizmu. Naši liberalci so tako v letih do prve svetovne vojne, pa tudi kasneje, ohranjali stališča klasičnega liberalizma, ki je socialno problematiko puščal močno ob strani. Po drugi strani pa so se slovenski katoličani kljub stalnim liberalnim obtožbam, da so okoreli in nezmožni vzpostaviti resničen dialog med katolištvom in modernimi razmerami, lotili katoliške »prenove« na Slovenskem, ki je bila po našem mnenju tako uspešna tudi zaradi njihovega vsestranskega dela v prid ljudem, še zlasti zaradi reševanja kmečkega in delavskega vprašanja ter njihovega prizadevanja za uveljavitev bolj demokratične oblike političnega odločanja. Tako pa so bile s tem tudi zanikane obtožbe, da katolištvo oziroma katoličani niso imeli posluha za modernega človeka in njegove potrebe. Nasprotno, potrdilo se je dejstvo, da le golo besedičenje o prizadevanju za boljši socialni položaj vseh stanov ter za večjo demokratičnost in svobodomiselnost ljudi ni moglo pritegniti.

2. (Samo)kritičnost slovenskega svobodomiselstva

Nezadovoljstvo s politiko liberalne Narodno napredne stranke je po letu 1900 vodilo k oblikovanju različnih svobodomiselnih struj pa tudi strankarskih formacij – te so nastale izven liberalne stranke – ki so skušale preseči tedanje poglede slovenskega liberalizma in uveljaviti načela socialnega liberalizma, ki si je v zahodnih državah prizadeval za rešitev

¹³ *Slovenski Narod*, št. 224, 30. september 1905.

socialnega vprašanja vseh stanov, zlasti pa delavstva, in za demokratizacijo političnega življenja. A njihovi načrti, da bi pričeli z resnim delom med ljudstvom na vseh področjih, od političnega prek gospodarskega in izobraževalnega do socialnega, ter ga seznaniti z bolj demokratičnim in bolj socialnim liberalizmom, so ostali le pri idejah oziroma pri posameznih poskusih. Mogočna katoliška organizacija na vseh področjih posameznikov in narodovega življenja na eni strani, na drugi pa finančna odvisnost in tudi idejna navezanost teh struj na liberalno stranko sta bili po našem mnenju med glavnimi razlogi za neuspešne poskuse teh struj, da bi demokratizirale tedanjo slovensko liberalno politiko. V razpravi se bomo omejili predvsem na kritiko političnega (ne)delovanja liberalne stranke in na predstavitev pobud, s katerimi so te skupine skušale socialno, politično in drugo delovanje liberalcev oziroma svobodomislecev postaviti na modernejše temelje.

a. Narodni radikalci

Nestrinjanje s politiko tedanjega kranjskega liberalnega tabora po letu 1895, z njegovo nedemokratičnostjo, kritika njegove nezmožnosti najti stik z ljudstvom in neradikalnost liberalcev, ko je šlo za narodno vprašanje, vsi ti dejavniki so pripeljali do razdelitve slovenskih liberalno usmerjenih študentov na Dunaju leta 1902. Tako je nastala narodnoradikalna struja, ki je temeljna načela svojega delovanja predstavljala in razvijala v mesečniku *Omladina* (1904–14). In katere so bile po mnenju narodnih radikalcev temeljne napake tedanje liberalne stranke?

»Danes se uveljavlja nazor, da je naloga vseh slojev odstraniti ovire za svobodni razvoj narodove individualnosti, njegove kulture in gospodarstva, da torej ni jeden sloj nositelj narodnosti; na drugi strani pa prihaja spoznanje, da o narodovi sreči ni govora, če je le jeden sloj izobražen in premožen, kedar jeden sloj izrablja drugega krivičnim gospodarskim redom. Tako si narodna in socialna ideja medsebojno ne nasprotujeta, se ne križata, ampak se močno spopolnjujeta. Tako je tudi na Slovenskem. Da imamo borbo za narodni obstanek, tega ni treba povdariti. A da imamo tudi svoja socialna vprašanja, na to se nam zdi vredno posebej opozarjati,« je zapisal Gregor Žerjav (1882–1929).¹⁴ Nasproti elitističnemu gledanju liberalcev, ti so skrbeli predvsem za lastne koristi in za srednji stan, trgovce, obrtnike in bogatejše kmete, so narodni radikalci poudarili potrebo po materialnem in duhovnem napredku vseh stanov. Spoznali so namreč, da se morata možnost dostojnega življenja in izobraževanja za-

¹⁴ G. Žerjav, *Program 'Omladine'*, v: *Omladina* 1 (1904), št. 1, 1. O narodnih radikalcih prim. I. Gantar-Godina, *Narodno radikalno dijaštvo*, v: *Zgodovinski časopis* 36 (1982), št. 3, 219–230.

gotoviti vsem stanovom, saj bodo le tako prišle do izraza vse narodove moči. Če naj se zares uresničijo liberalna in demokratična načela, bi morala biti vsakemu pripadniku slovenskega naroda zagotovljena možnost do ustrezne izobrazbe, in sicer ne glede na stan, kateremu pripada, ampak le z ozirom na njegove zmožnosti. Le tako bi lahko narod kot celota in vsi posamezniki, ki so ga sestavljali, dosegli višjo stopnjo kulturnega in gospodarskega napredka ter bili aktivno udeleženi pri vodenju samih sebe.¹⁵

Golo sklicevanje liberalcev na lastno izobraženost in svobodomiselnost, njihovo nezanimanje za ljudstvo, ki pa jim je kljub temu dalo po njihovih besedah zaupanje in mandat, da vladajo v njegovem imenu in ga vodijo, ter samohvala brez kakršnega koli konkretnega delovanja je mladine pripeljalo do trditve, v kateri so pojasnili bistvo svojega programa: »Ves program narodno-radikalnega dijaštva pomeni boj proti indolenci, ki so ji narodna vprašanja zadnja briga, ki ne čuti dolžnosti do celote, in proti blaziranosti, ki govoriči o lastni vsegavednosti in nezmotljivosti.« Hkrati pa so spodbudili članstvo (dijake in študente) k temu, kar se jim je zdelo bistveno – k delu med ljudstvom: »Odloči naj se le (dijak in študent oziroma narodni radikalec, op. Z. B.), da hoče delati v narodu za najširše plasti, pa da se hoče za to delo pripravljati najresneje in najtemeljiteje.«¹⁶

Na svojem prvem shodu v Trstu med 5. in 8. septembrom 1905 so si narodni radikalski kot temelj svojega delovanja zastavili dvojno reformo: »Objekt radikalne reforme so pred vsem ljudje, posamezni člani naroda. Ker ima največ upliva v tem pogledu inteligenca, je prvi korak radikalizma: reforma inteligence in po njej slovenskega ljudstva!«¹⁷ Slovenski narod naj bi tako dosegel višjo stopnjo izobraženosti prek njihovega delovanja v širših ljudskih množicah, ki bi sledila predhodni vzgoji oziroma samovzgoji v dijaških in študentskih krogih, s katero bi se ti ravno usposobili za delovanje med ljudstvom.¹⁸ Geslo »Iz naroda za narod« (takšen je tudi naslov brošure, ki je izšla po njihovem shodu v Trstu in je vsebovala govore in razprave na tem shodu)¹⁹ je mlade vabilo in usmerjalo pri delu med različnimi sloji prebivalstva, in to v obliki predavanj, ustanavljanja knjižnic idr.

¹⁵ G. Žerjav, *Program 'Omladine'*, v: *Omladina* 1 (1904), št. 1, 2: »Tudi nam je postulat pravega nacionalizma, da smo demokratski, tj. o napredku naroda je možno govoriti le tedaj, če napredujejo vsi deli naroda, če se torej povzdigne izobrazba vsega naroda in če v narodu ni gospodarskega izrabljanja razreda po razredu.«

¹⁶ G. Žerjav, *Program 'Omladine'*, v: *Omladina* 1 (1904), št. 1, 2.

¹⁷ G. Žerjav, *K I. shodu narodno-radikalnega dijaštva v Trstu*, v: *Omladina* 2 (1905/06), št. 2, 17.

¹⁸ M. Jaklič, *'ABC' našega gibanja*, v: *Omladina* 2 (1905/06), št. 3, 33: »Kaj je naše kulturno (duhovno in socialno) delo? Dosedaj se to delo kaže na dve strani: 1.) regeneracija inteligence potom duhovne, нравne in gmotne vzgoje dijaškega pokolenja, temelječe v prvi vrsti na samopomoči, 2.) duhovna, нравna in gmotna reformacija ljudskih mas.«

¹⁹ Prim. *Iz naroda za narod, I. shod narodno-radikalnega dijaštva od 5.-8. kimovca 1905 v Trstu*, Prosveta, Ljubljana 1905.

Čeprav so jih s tedanjimi liberalci povezovale antiklerikalne ideje²⁰ in narodne zahteve, pa so nasprotovali Narodno napredni stranki in njene-mu delovanju. Tako so na očitke liberalnega tabora, da ta izgublja iz svojih vrst mladino, odgovarjali: »Ona (mladina, op. Z. B.) noče biti liberalna, ampak socialno-individualistična tako, da vidi posameznik svoj prospeh v sreči skupine, skupina pa svoj napredek v razvoju vseh dobrih individualnih sil.«²¹ Lahko bi rekli, da so mladi spoznali, da je atomistični oziroma individualistični liberalizem, ki je poveljeval le posameznika in njegove zmožnosti, že presežen s socialnim, torej takšnim, ki uspeh za narod (ali druge družbene skupine) in posameznike vidi v ureditvi razmerja med človekovo in narodovo individualnostjo in družbenostjo. Hkrati pa niso hoteli biti več vezani na pripadnost Narodno napredni stranki in njeni politiki, ki jo je že povozil čas. Še več, kljub vsej svobodomiselnosti, na katero se je stranka sklicevala, je sama postala zagovornica zastarelih pravil politične igre, v katere je skušala vpeti tudi mlade.²² Narodni radikalci so skušali tudi določiti točko, v kateri so se bistveno razlikovali od tedanjih liberalnih dijaških in študentskih društev. O slednjih je na drugem shodu narodnih radikalcev med 5. in 8. septembrom 1906 v Celju Albert Kramer (1882–1943) dejal: »Pogrešamo pri njih programa in dela. Skušnja nas je učila, da smo se navadili gledati v liberalnih društvih ono maso slovenskega dijaštva, ki se še ni zavedla svojih dolžnosti in še ni prišla do spoznanja, da je slovenskemu dijaštvu odmerjena v narodnem življenju povsem druga vloga, kakršno igra slovensko liberalno dijaštvo danes.«²³ Temeljna razlika med liberalnimi in narodno-radikalnimi društvi je bila torej v golem sklicevanju na lastno izobraženost oziroma v konkretnem delu v lastnih društvih in med ljudstvom sploh.

²⁰ G. Žerjav, *Naroden ali klerikalen?*, v: *Omladina* 1 (1904), št. 4, 52: »Med narodnimi in klerikalnimi cilji pa ni možen kompromis: 1.) Klerikalizem je kozmopolitična struja, torej ravno nasprotna narodu; 2.) narod ne sme deliti svoje moči s faktorji, ki stoje izven njega. Že vsake možnosti vplivanja od zunaj se brani.«; H. Tuma, *Vseučiliščno vprašanje*, v: *Omladina* 1 (1905), št. 12, 182: »... je internacionalni klerikalizem nasproten ideji humanitete in moderne države.«; A. Kramer v govoru na 2. shodu narodnih radikalcev v Celju leta 1906: »Naša struja je v svojem bistvu napredna in naš svetovni nazor diametralno nasproten klerikalizmu, ne le kot specifični slovenski politični stranki, temveč kot protinarodnemu, protidemokratskemu, protisvobodnemu svetovnemu naziranju«, v: *Omladina* 4 (1907/08), št. 7, 102–103.

²¹ *Omladina* 1 (1905), št. 11, 162.

²² C. Premrl, *Pred tržaškim shodom*, v: *Omladina* 2 (1905/06), št. 6, 81: »Gibanje (narodnih radikalcev, op. Z. B.) se je porodilo v znamenje odpora proti obstoječim razmeram, v znamenju kritičizma. Šlo se je v boj proti indolenci, ki je vladala tedaj v starejši inteligenci in dijaštvu, borilo se je proti osebni terorizmu in proti temu, da bi se vklepalo dijaštvo v strankarske dogme. Zagotoviti se je hotelo dijaštvu prost razvoj, storiti ga neodvisnega in samostojnega.«

²³ *Omladina* 4 (1907/08), št. 7, 103.

Na tem shodu je bilo predmet razpravljanja tudi tedaj aktualno vprašanje povezave Slovencev s Hrvati in Srbi, ki naj bi jim omogočala obstanek ob vse večji grožnji nemštva. Jugoslovanski ideji ti sicer niso nasprotovali, bila pa jim je drugotnega pomena, poudarili so pomen zrelega, za samostojno delo zmožnega in izobraženega slovenskega naroda ter njegovega lastnega dela za njegovo prihodnost in obstanek: »Mesto jadikovanja o 'nesrečnih Slovencih' in praznega navdušenja za jugoslovanske brate, postavimo si realen, izvedljiv načrt in delajmo po njem!«²⁴

Kljub kritičnim stališčem do politike NNS so se narodni radikalci vse bolj navezovali na njene nosilce, februarja leta 1909 so tako trije pomembni člani tega gibanja, Gregor Žerjav, Adolf Ribnikar (1880–1946) in Albert Kramer, pristali v njej (tudi zaradi svoje politične in finančne odvisnosti od liberalne stranke).²⁵ Samo članstvo je nekaj časa še nadaljevalo z delovanjem, hkrati pa se je približevalo oziroma pridruževalo bodisi NNS bodisi porodovcem bodisi socialni demokraciji.

b. Slovenska gospodarska stranka (SGS)

Nezadovoljstvo s konkretnim političnim delovanjem Narodno-napredne stranke je botrovalo tudi nastanku Slovenske gospodarske stranke. O programu stranke oziroma razliki med programoma NNS in nove stranke je Vladimir Ravnihar (1871–1954), predsednik stranke, zapisal: »Če primerjamo ta program z onim NNS, vidimo, da mej njima ni idejne razlike, samo da polaga SGS posebno važnost na gospodarsko vzgojo slovenskega naroda, na varovanje in na okrepitev njegovih gospodarskih sil. V tem vidi program najuspešnejše sredstvo v boju za obstanek slov. naroda, kakor tudi v boju proti SLS.«²⁶ Člani stranke so skušali ustanoviti stranko, ki bi prerasla takratno nasprotje med liberalizmom in klerikalizmom in katere program²⁷ ne bi ostal le na papirju, ampak bi se ga skušalo z delom udejanjiti.

²⁴ A. Kramer, *II. shod narodno-radikalnega dijaštva v Celju*, v: *Omladina* 4 (1907/08), št. 5, 69. Kramer je kasneje kot član JDS očitno spremenil svoje stališče, saj je bil velik zagovornik jugoslovanstva in je v vsakem poskusu slovenske avtonomije videl nevarnost separatizma.

²⁵ Prim. J. Pleterski, *Dr. Ivan Šušteršič, 1863–1925: pot prvaka slovenskega političnega katolicizma*, Založba ZRC SAZU, Ljubljana 1998, 197: »Narodnoradikalna mladina se je, ko je odrasla, pridružila obstoječi NNS, ne da bi v njej izvedla kako korenitejšo spremembo.«

²⁶ V. Ravnihar, *Mojega življenja pot, Spomini dr. Vladimira Ravniharja*, ur. J. Cvirn, V. Melik, D. Nečak, Oddelek za zgodovino Filozofske fakultete, Ljubljana 1997, 65–66.

²⁷ Program je bil objavljen v: *Nova Doba*, št. 6, 6. marec 1907. Prim. *Nova Doba*, št. 90, 24. december 1907: »Hočemo, da bodi slovenski narod sam svoj gospodar na svoji zemlji, enakopraven drugim večjim narodom, nam sovražnim sosedom. Dosežemo pa to z gospodarsko okrepitvijo vseh slojev njegovih od delavca z rokami pa gori do delavca z

A nam je pomembnejše (kritično) stališče, ki ga je strankin časopis *Nova Doba* (1907–1908) zastopal o kranjski liberalni stranki oziroma o liberalizmu kot političnemu sistemu sploh, kajti ne nazadnje gre za stranko, katere člani so izšli iz vrst liberalne stranke in se vanjo tudi vrnili; tako je bil Ravnihar na državnozborskih volitvah leta 1911 izvoljen kot kandidat NNS. O liberalizmu in njegovi povezanosti oziroma vkoreninjenosti v slovenskem narodu so v *Novi Dobi* zapisali: »Liberalizem je prepričeval s svojo idejo, toda ideja ni postala delo, in to je vzrok njegovega poraza. Oni, ki so prvi poudarjali to idejo, so imeli od tega svoje zaslužene koristi, dvignili so se hitro na površje, kar s silo so jih rinili na odločilna mesta. /.../ Pri tem je ostalo. Nekaj časa se je pričakovalo, da še kaj pride. Ko pa ni nič prišlo, začeli so odpadati. /.../ Tako se je krčilo število pripadnikov liberalizma od dne do dne. /.../ Liberalizem kot stranka se je končno tudi pri nas preživel. Na teh razvalinah ni mogoče zidati novega poslopja. Sedaj so zavladala druga temeljna načela, treba je za vsako delo sedaj povsem druge podlage.« Skušali so tudi pokazati, v čem je bilo konkretno politično delovanje tedanjih liberalcev in hkrati njegovo nesmiselnost: »Zdaj se z narodnostnim navdušenjem, ki se povdarja v vznešenih govorih o prilikah blagoslovljenja zastav, o priliki različnih jubilejev in godov naših prvakarjev, nič ne opravi.«²⁸

Če so liberalci skušali prikazati liberalizem kot sistem, ki je tesno povezan s slovenskim narodom in človekom, se je v *Novi Dobi* to zanikovalo. Slednji so poudarjali, kako se je liberalizem kot sistem pri nas zrušil ravno zaradi zagledanosti pristašev liberalnih idej v svojo svobodomiselnost in naprednost,²⁹ ki se je izrodila v pravo nazadnjaštvo. Še več, slikali so ga kot Slovincem nekaj tujega: »Ni vzrasel na naših tleh, bil je za nas nekaj povsem tujega, zato tudi ni mogel pospešiti razvoja v isti stari smeri, zato tudi ni prodril v vseh naših krogih. Nekaterim pa je ugajal, ker je oznanjeval osebno prostost, prostost misli. /.../ Pijani veselja, da so popolnoma prosti, brez ovir in okov, gledali so iz neke namišljene višine s prezirljivostjo na one, ki so korakali počasi po ozki zagrajeni pa vedno v gotovi smeri. /.../ Videli so v daljavi različne krasne cilje, a niso znali poti do njih. Niso znali porabiti svoje prostosti in zato so stali vedno na istem mestu. Zdaj so naenkrat opazili, da so jih oni počasi korakajoči daleč prehiteli, da so sami zaostali. Sami so se nazvali za napredne, a stali so daleč za 'naprednjaki'. Niso bili zreli za liberalizem.«³⁰

umom svojim. Podlaga gospodarski okrepitvi pa je prosveta, je kultura. Kultura in gospodarstvo gresta roko v roki, sporedno drug poleg drugega. Umne gospodarske politike brez prosvete, brez poduka in izkustva na podlagi najmlajše znanosti si misliti ne moremo. V teh kratkih stavkih je povedano bistvo naše politike in našega programa.«

²⁸ *Nova Doba*, št. 5, 2. marec 1907.

²⁹ *Nova Doba*, št. 25, 11. maj 1907: »Kakor se igrajo klerikalci z vero, tako delajo liberalci z naprednostjo.«

³⁰ *Nova Doba*, št. 6, 6. marec 1907.

V tej oceni gre za zelo hudo kritiko liberalcev, zlasti kaj storiti s pridobljeno svobodo oziroma kako le-to kot idejo uresničiti v konkretnem družbeno-političnem življenju. Tudi člani SGS so spredvideli, da se je boj liberalcev za svobodo in pravice slovenskega naroda, ki je bil značilen za leta, preden so prek zveze z Nemci prišli do vodstva deželne politike, izrodil v boj za lastne privilegije in te, ki se jih je delilo stanovom, ki so bili podporniki njihove politike. Kar jih je hkrati, kot smo videli, postavilo v elitiističen odnos do ljudstva in privedlo do nedemokratskih stališč in ravnanja.

SGS na volitvah v državni zbor leta 1907 ni postavila svojih kandidatov, njen predsednik Ravnihar pa je skupaj z Vinkom Gregoričem (1857–1933), krščanskim socialcem, kandidiral na volitvah za deželni zbor leta 1908, in sicer v ljubljanskem volilnem okraju. Pri predstavitvi svojih stališč so bili člani SGS zelo kritični do tesnega razmerja, ki naj bi med seboj družilo meščanstvo in narodne naprednjake, še zlasti ker so se v predvolilnih shodih slednji predstavljali za borce pravic meščanstva. Po njihovem mnenju so se liberalci zanj zavzemali iz lastnih koristi: »Edino le zato, ker se gre za izgubo par liberalnih mandatov, ker liberalni voditelji uvidevajo, da se je ljudstvo obrnilo od njih in da ne mara več zastopnikov, ki poznajo ljudstvo samo pred volitvami /.../ kateri se tudi za meščanstvo in njegove koristi ne menijo, ko so enkrat zasedli svoje prostore v deželni zbornici«, hkrati pa so tudi povsem upravičeno zastavljali vprašanje, »kaj so pa dosegli liberalci tako imenitnega za meščanstvo, da bi le-to moralo čez drn in strn za njimi«. ³¹ Čeprav sta poudarjala, da si bosta prizadevala za gospodarski napredek in se borila proti izkoriščanju in korupciji, delovala v korist slovenskega naroda in človeka, spoštovala načela demokratičnosti, enakopravnosti vseh stanov in naprednosti ter nasprotovala temu, da bi se vera izrabljala v politične namene – to so bile temeljne volilne parole, s katerimi sta Ravnihar in Gregorič skušala dobiti na svojo stran ljubljanske volilce – sta zmagala liberalna kandidata Tavčar in Karel Triller (1862–1926), katerih volilni program pravzaprav ni bil bistveno drugačen od programa kandidatov SGS. Po teh volitvah se je Ravnihar (začasno) umaknil s političnega prizorišča (omenili smo že, da je bil leta 1911 kot kandidat NNS izvoljen za poslanca v državni zbor), gospodarska stranka pa je propadla. V spominih je razlog za neuspeh stranke videl po eni strani v nezrelosti slovenskega naroda, po drugi v pomanjkanju sredstev in ljudi, ki bi v nekaj letih program stranke z delom med ljudstvom lahko uresničili. ³²

³¹ *Nova Doba*, št. 1, 4. januar 1908.

³² V. Ravnihar, *Mojega življenja pot*, 68: »Te zrelosti ni bilo, vse je bilo strankarsko že opredeljeno in na obstoječe stranke prikovano. Poizkus se ni obnesel. Kako tudi? Program je bil proračunan na vztrajno in intenzivno delo, raztegnjeno na leta, preden bi z evolucijo prodrli v širših plasteh ljudstva. Manjkalo nam je ljudi in mnogi so na pol pota obupali, in – kakor rečeno – sredstev; da bi imeli oboje, uspeh, čeprav šele čez leta, ne bi izostal.«

c. Krog okoli Našega Lista

Kritično stališče do politike tedanjih liberalnih prvakov je privedlo tudi do pričetka izhajanja časnika *Naš List* – ta je začel izhajati leta 1905 v Kamniku. Njegovi uredniki so v predstavitvi programa lista zapisali, da »bo širil prosveto kar najpoljudnejše v najširše sloje slovenskega ljudstva, da se bo posvečal vsemu, kar more biti v korist narodu, to je odločnemu delu za njegov napredek«. Tako naj bi v njem razpravljali o gospodarskih vprašanjih, ki zadevajo Slovence oziroma Slovane sploh, o gospodarskem in socialnem položaju kmečkega in obrtnega stanu ter delavstva, se borili proti vsem nasprotnikom slovenstva idr. – kratko rečeno, edini cilj lista naj bi bilo, kot so zapisali v omenjeni predstavitvi, storiti »vse za blagor našega naroda«. ³³ V listu najdemo kritično vrednotenje tedanjega slovenskega političnega prostora, torej obeh tedanjih vodilnih političnih strank – liberalne in katoliške; ker pa je predmet te razprave predvsem predstaviti različne struje, ki so skušale demokratizirati tedanjo liberalno politiko, se ustavimo pri stališčih, ki so jih zavzeli do tedanje liberalne stranke in njene politike.

Če je liberalna stranka vso krivdo za lastno obstrukcijo v kranjskem deželnem zboru, s katero je skušala blokirati reformo volilne zakonodaje za ta zbor, prenašala na katoliško stran, pa so listarji, tj. sodelavci *Našega Lista*, sicer pristaši liberalnih idej, razloge zanjo našli na obeh straneh. Odgovor na to, zakaj so liberalci krivi za obstrukcijo, je po njihovem povsem jasen: ker nočejo volitev v deželni zbor na temelju splošne in enake volilne pravice, katero je zahtevala katoliška stran. In tudi razlog njihovega nasprotovanja takšnim volitvam je prav tako na dlani: hoteli so namreč ohraniti svoje dotedanje položaje, ko je šlo za vodenje deželne politike, volitve pa bi pomenile njihovo izdatno oslabljenje: »Liberalna stranka je prepričana, kar je tudi samoobsebi razumljivo, da izgubi s tistim hipom, ko stopi v veljavo splošna volilna pravica, vso svojo moč, ker izgubi ona kakor tudi nemška stranka toliko mandatov, da združujejo potem klerikalci v sebi pretežno večino. Potem so ti gospodarji situacije in liberalno-nemški zvezi preostane le žalostna vloga gledati druge pri polnih jasliah.« ³⁴

V *Našem Listu* najdemo tudi razpravljanje o tem, ali je upiranje liberalcev volilni reformi z argumentom, da gre pri njem za stvar »velikega kulturnega, naprednega pomena«, upravičeno ali ne? Takšne demagoške floskule so po prepričanju sodelavcev lista povsem nepotrebne, celo neresnične; ³⁵ tu naj bi šlo v prvi vrsti za priznanje dejanske stvarnosti, kar

³³ Oba navedena citata iz: *Naš List*, št. 1, 7. januar 1905.

³⁴ *Naš List*, št. 17, 29. april 1905. O kritiki stališča tedanje liberalne stranke glede volilne reforme prim. tudi *Naš List*, št. 26, 1. julij 1905.

³⁵ *Naš List*, št. 17, 29. april 1905: »Kdo vse že ni paradiral s frazo o kulturnem pomenu!

pomeni: če politično stanje presojam objektivno, brez kakršnih koli osebnih interesov, je treba priznati: »Če ima res klerikalna (stranka, op. Z. B.) vso maso ljudstva v svojem taboru, potem mora imeti tudi ona večino v deželnem zboru. Kdor ima premoč v ljudstvu, ta naj jo ima tudi v zbornici«. Neupravičeni so tedaj strašenje pred klerikalno strahovlodo, nazadnjaštvom, neizobraženostjo, še posebej pa umetni, izmišljeni volilni sistem, ki daje vodstvo deželne politike stranki, ki jo podpira le peščica ljudi, in ki onemogoča prevzetje in vodenje dežele stranki, za katero stoji in ki jo podpira velika večina deželnega prebivalstva. Zanimivo stališče so zavzeli listarji tudi do (politične) neizobraženosti slovenskega naroda, ki je bila eden stalnih vzrokov s strani liberalcev, da bi se ti odpovedali svojemu položaju. Kot antitezo takšnih trditvam so postavili vprašanje: »kdaj pa se je še narod politično izobraževal, če ni imel pravice, posluževati se političnih naprav?« Povprečen slovenski človek se po njihovem mnenju pri volitvah prav gotovo ne bo ravnal na temelju teorij o prednostih in slabostih določenega idejnega in političnega sistema, ampak bo pri njih vedno ostal praktičen: tisti stranki, ki bo tedaj, ko bo na oblasti, poskrbela za njegov blagor in blagor vseh, ne pa le zase, bo zagotovo bolj zaupal kot tisti, ki bo vedno ostajala le pri golih obljubah o boljši prihodnosti, za izboljšanje njegovih življenjskih razmer pa ne bo poskrbela. In ne nazadnje so listarji liberalcem očitali tudi njihovo nevero v stalni napredek, ki so ga vedno in povsod razglašali: »Sicer pa, če pravite, da svet napreduje, kaj se bojite potem reakcije?«³⁶

Naš List je zavzel tudi svojsko stališče do liberalnih napadov na dr. Ivana Šusteršiča (1863–1925) in SLS zaradi sprejemanja volilne reforme, ki naj bi v avstrijskem delu monarhije postala temelj za izvedbo volitev na temelju splošne in enake volilne pravice. Če so člani in pristaši NNS – katoliški stranki in njenemu prvaku – očitali, da sta poskrbela le za svoje pozicije na Kranjskem, povsem ob strani pa pustila ureditev volivnih okrajev na Koroškem in Štajerskem, kjer so Slovenci bili prikrajšani za svoje pravice, so se listarji ustavili pri ravnanju liberalcev v času priprave in sprejemanja nove volilne zakonodaje. »Ogorčenje slovenskih liberalcev, da smo Slovenci pri volilni reformi premalo dobili, je prišlo prepozno. Na mesece so molčali tedaj, ko so kovali ministri vladni načrt. Zinili niso besede, bilo jih ni niti na Dunaju. In kar so zamudili po lastni krivdi svoje malomarnosti in brezbržnosti, to hočejo popraviti zdaj s krikom o krivicah, ki so se nam zgodile.«³⁷ Še več, slovenski liberalci so volilni reformi celo

Prišla je seveda tudi liberalna (stranka, op. Z. B.) in iz svojega gorkega ležišča zaklicala: Mi delamo za napredek, za svobodo! S splošno volilno pravico pa pride na površje reakcija in gorje Slovincem! /.../ O, kako je obupala liberalna (stranka, op. Z. B.) nad svojo 'kulturno silo', če se bolj boji trenutne reakcije v deželi in si ne upa stopiti med mase ljudstva, kjer bi poskusila nov boj.«

³⁶ Citati iz: *Naš List*, št. 17, 29. april 1905.

³⁷ *Naš List*, št. 34, 27. julij 1906.

nasprotovali.³⁸ Prav tako so listarji pozitivno ovrednotili novo volilno zakonodajo, češ da so pridobljeni slovenski mandati realno gledano tisto, kar smo Slovenci od nje lahko pričakovali: »Res je, da ni volilna reforma ideal splošne in enake volilne pravice; res je, da smo Slovenci v obmejnih krajih prikrajšani za dva mandata, ki jih ima Kranjska zato preveč; res je, da smo morali odstopiti kočevski mandat – ali prav tako moramo uvideti, da spričo razmerja glasov v zbornici, ki je mogoče samo po starem volilnem redu, nobena druga volilna reforma ni mogoča.« Še več, poudarili so, da »izmed vseh Slovanov v Avstriji dobimo mi po tej reformi največ«.³⁹ Listarji so poudarili še dodaten pomen nove volilne zakonodaje, z njo naj bi se Slovenci dejansko konstituirali kot narod. Z novo reformo, kot je zapisal *Naš List*, »postanemo Slovenci šele narod, kajti do sedaj nismo imeli nobenih narodnih zastopnikov v parlamentu, ampak le nekaj privilegiranih mož. Z volilno reformo postane tudi slovensko ljudstvo suvereno, t. j. uveljavljen je princip, da je izvor vseh pravic narod.«⁴⁰ Vsi ti razlogi naj bi dokazovali, da je obstrukcija volilne reforme v parlamentu neupravičena, pravzaprav zgrešena.⁴¹

V prvih dveh letih izhajanja lista, torej leta 1905 in 1906, je bilo vrednotenje tedanje liberalne politike v *Našem Listu* zelo negativno. Po njihovem mnenju je liberalna stranka sicer uganjala svojo proticerkveno politiko, ni pa imela nobenega smisla za zahteve časa. Tako ni bila pozorna na tedanja aktualna evropska družbeno-politična vprašanja, ki so svoj odmev začela dobivati tudi v habsburški monarhiji, konkretnije, v slovenskih deželah. Zlasti je »spregledala« rešitev socialnega vprašanja različnih družbenih stanov in demokratizacijo političnega življenja, pri tem

³⁸ *Naš List*, št. 37, 7. avgust 1906: »Liberalci se za volilno reformo sploh menili niso, ker so mislili, da iz tega itak ničesar ne bo. Dr. Tavčar, notar Plantan in dr. Ferjančič (Oskar Gabersček ne pride v poštev, ker je itak vedno odsoten), ako so pošteni možje, morajo odkrito pripoznati, da se dotlej, dokler niso zvedeli, kaj je dr. Šusteršič že dosegel, niti ganili niso. /.../ Šele ko je bilo prepozno in so zaznali, kako imenitno jih je prekosil njih nasprotnik, so zagnali hrup in vrišč po svojih glasilih. Prej načelni nasprotniki volilne reforme so se prelevili v najradikalnejše zagovornike splošne in enake volilne pravice, ker so rabili ta korak, če so se hoteli boriti proti dr. Šusteršiču. Da se jim ne gre za enako volilno pravico in za pravice slovenskega ljudstva, so dokazali s tem, da niso ničesar prej storili, preden niso zvedeli, kake izgube zadenejo njih stranko vsled Šusteršičevih uspehov.«

³⁹ *Naš List*, št. 34, 27. julij 1906. Ali kot je na drugem mestu zapisal dr. V. R. (=Vladimir Ravnihar?): »S preosnovo volilnega reda dobimo Slovenci 23 poslancev, kolikor nam jih gre po številu našega naroda ter smo v tem oziru zboljšali svoj položaj za celih 60 odstotkov.« V: *Naš List*, št. 71, 4. december 1906.

⁴⁰ *Naš List*, št. 34, 27. julij 1906.

⁴¹ *Naš List*, št. 37, 7. avgust 1906: »Bistveno je popolnoma zgrešeno, danes zahtevati od poslancev, naj obstruirajo reformo.« Dopisnik A. K. iz Beljaka je celo zapisal: »Slovenski poslanec, ki glasuje proti reformi, je nasprotnik svojega naroda.« V: *Naš List*, št. 39, 14. avgust 1906.

je prezrla oziroma ni prepoznala pomena nastajanja in razraščanja socialne demokracije. Prav tako ji ni uspelo v delovanje na podlagi njenega političnega programa vključiti mlajše generacije svobodomislecev, ki so se zato organizirali izven nje. In kakšne so bile po njihovem mnenju njene možnosti, da bi se ta reorganizirala v moderno politično stranko: »Liberalni so okosteneli v svojem programu in mišljenju, imeli so desetletja in desetletja na razpolago, da bi pokazali, kaj znajo, zdaj v zadnjem trenutku pa propovedujejo novo obljubljeni deželo. Kdo bo še zaupal v njih zmožnost? Hic haeret aqua - tukaj se ustavlja voda!«⁴² Sodelavci *Našega Lista* torej niso preveč verjeli v takšne možnosti. A hkrati se takoj zastavlja vprašanje, kje so oni videli možnost za njeno »posodobitev«, oziroma vprašanje, če so takšno nezaupljivo stališče ohranili tudi v naslednjih letih.

O tedanjih razmerah v liberalni stranki zagotovo veliko pove že formiranje različnih svobodomiselnih struj izven njenega okrilja. Pri tem pa vse poudarjajo tudi strogo strankarsko disciplino v stranki. Vedno znova najdemo razpravljanja o teroriziranju večinskega dela stranke s strani njenega vodstva, zlasti prvaka Ivana Tavčarja. To je točka, h kateri se stekajo različne ocene o Tavčarju tudi v *Našem Listu*: »In doktor Tavčar še dolgo ni najslabši izmed naših političnih voditeljev, ima pa tudi to neozdravljivo krivdo na sebi, da se ne bo nikdar več ničesar naučil, ker je že davno prepričan, da že itak vse zna. Njegovo delovanje v korist vsemu slovenstvu dokazuje, da ne razume tistih dejstev, ki so nam pogoj življenja ali jih pa noče respektirati, in da je zato nezmožen pripeljati naš narod do svojega cilja – do svoje samostojnosti. /.../ Dr. Tavčar pač misli, da ima edino on prav, in ker ima slučajno izmed liberalne največ terorističnega talenta, zato mu je bilo tudi mogoče, dobiti v svojo roko vajeti strankarskega vozička.«⁴³ Takšne ocene liberalnega prvaka po našem mnenju pričujejo o strogi pokorščini, ki jo je ta oziroma vodstvo stranke zahtevalo od strankarskih pristašev, zlasti tistih, ki so imeli v stranki morda kakršno koli vlogo. Vsako odstopanje od »uradnih« meril in stališč vodstva stranke je bilo nesprejemljivo in tudi eden izmed razlogov nastajanja izvenstrankarskih svobodomiselnih skupin. Tudi v *Našem Listu* se je poudarjalo, da so stranko zapustili številni pristaši liberalnih idej, in to prav zaradi pritiska vodilne manjšine nad njimi oziroma zaradi nestrinjanja teh posameznikov z »uradno« strankino politiko. Tako so po mnenju listarjev ti skušali najti svoje mesto pri socialnih demokratih pa na katoliški strani – o njihovem prestopu v slednjo so zapisali: »ker so so podvrgli rajši večini (ki jo ima ta v narodu za seboj), kakor pa da bi prenašali tiranijo liberalnih«⁴⁴ – večina izmed njih pa se je umaknila s političnega prizorišča. Zagotovo

⁴² *Naš List*, št. 51, 23. december 1905.

⁴³ *Naš List*, št. 22, 3. junij 1905.

⁴⁴ *Naš List*, št. 1, 6. januar 1906.

je pri vrednotenju slovenskega liberalizma v tistih letih treba upoštevati tudi to dejstvo: zaradi preveč oblastne drže vodstva NNS je bil liberalni tabor na Slovenskem prikrajšan za marsikaterega potencialnega liberalnega politika, ki ga je nestrinjanje s takšnim ravnanjem liberalnih prvakov odvrnilo od nadaljnega političnega delovanja oziroma začetka le tega, saj v obstoječi razdelitvi političnih moči oziroma političnih konceptih ni prepoznal svojega mesta. Dejanska politika slovenskega (kranjskega) liberalnega tabora se je namreč pogosto izrodila v popolno zanikanje temeljnih liberalnih načel.

Že pri narodnih radikalcih in SGS smo videli, da so njeni pristaši zelo kritično vrednotili stališča tedanjega slovenskega liberalizma in njegovo povezanost s slovenskim narodom. Podobna stališča najdemo tudi v *Našem Listu*, kar je povsem razumljivo, saj so pri njem delovali tako narodni radikali kot člani SGS, na primer Ravnihar. Tako tudi tu najdemo očitke, da so v liberalni stranki razumeli »naprednost kot obrekovanje in javne žalitve svojih 'nenaprednih' nasprotnikov«, da »niso imeli nobenih načel«, zato se za njihovo uveljavitev v političnem življenju slovenskega naroda niso mogli prizadevati. Posebej trd je očitek, da jim je šlo v političnem delovanju »le za svoj osebni interes«, posledica česar naj bi bilo, da »so videli tudi v klerikalizmu le osebe«. ⁴⁵ Ker si torej v političnem delovanju niso prizadevali za uveljavitev načel, ki naj bi jih pri tem vodila – trditve listarjev, da tedanji slovenski liberalci niso imeli nobenih načel, se nam zdi vendarle neupravičena – ampak le za osebne koristi, je bilo pravo soočenje stališč liberalizma in katolicizma nemogoče, zato je prepogosto prihajalo le do osebnih napadov oziroma se je polemiziranje v časopisju preneslo na področja, ki s političnimi vprašanji niso imela nikakršne zveze.

Trditve o padcu oziroma propadu liberalizma na Slovenskem so se zlasti pomnožile v času shoda zaupnih mož NNS v Ljubljani leta 1906. V člankih najdemo zanimive ocene pojava in bistva slovenskega liberalizma: »Pojav liberalizma na Slovenskem je bil naravna posledica stremljenja naše duhovščine po odločilni besedi v vsakem javnem in zasebnem vprašanju. Delo in bistvo liberalizma pa ni bilo nič drugega kakor oboževanje gotovih oseb, iskanje bogatih in obilih javnih služb, utrjevanje pozicij svojim privržencem; tistim pa, ki niso trobili v njih rog, brezobzirni pogin in maščevanje.« ⁴⁶ »Politična stranka mora skrbeti, da dobi podlago, in ta podlaga je organizacija, delo, s katerim se dokaže narodu, da ji je res mar njegov blagor. Liberalni prvaki pa so rajši pasli lenobo in barantali z nemškimi grajščaki, da bi se obdržali na površju. Nekaj časa je pač šlo, a sedaj je prišel bankrot.« ⁴⁷ A kljub takšnim ocenam liberalizma je ta

⁴⁵ *Naš List*, št. 2, 13. januar 1906. Prim. tudi *Naš List*, št. 10, 5. februar 1907.

⁴⁶ *Naš List*, št. 19, 12. maj 1906.

⁴⁷ *Naš List*, št. 29, 10. julij 1906.

shod pomenil tudi začetek »spogledovanja« med NNS in listarji: v odbor stranke sta bila namreč izvoljena sodelavca *Našega Lista* Ravnihar in Fran Novak (1877–1944), mnoga njihova stališča pa so bila sprejeta kot temelj reformiranja stranke. Sicer so v *Našem Listu* zapisali, da »sprejema našega programa ne smatramo kot preosnove liberalne stranke, pač pa kot snovanje nekaj povsem novega«, vseeno pa izrazili presenečenje, »ker se nam obeta, da pridemo na krmilo«. ⁴⁸

Podobno, kot sta si tudi obe že omenjeni izvenstrankarski svobodomiselni struji postavili za svoj cilj delo med ljudstvom, so si tudi listarji kot izhodišče za svoje politično delovanje postavili načelo: »S pozitivnim delom naprej je naše geslo!« Nasproti dotedanjemu liberalnemu delovanju med ljudstvom so poudarjali »vztrajno, trdovratno, nepretrgano delo« katoličanov. Sicer se tudi listarji niso znali izogniti stalnim liberalnim očitkom o organizaciji, ki stoji za katoliškim političnim taborom, toda le konkretno delo med ljudstvom naj bi prineslo priznanje svobodomiselnim strujam oziroma liberalni stranki med narodom: »Pozitivno delo res ne kaže takoj svojega učinka. Ali mine pet in deset let, pa se pokažejo uspehi.« ⁴⁹

Že pri njihovih ocenah volilne reforme smo omenili, da so do nje zavzeli pozitivno stališče, hkrati pa opozarjali, da bo ta povsem razgalila vse slabosti slovenskega liberalizma. Podobna razmišljanja najdemo tudi leta 1907, ko so bile izvedene prve državnozborske volitve na temelju nove volilne zakonodaje; te naj bi pomenile popoln propad slovenskega liberalizma: »Ni ga leka, ki bi ozdravil umirajočo stranko.« Hkrati pa naj bi bile razmere v liberalni stranki tudi opozorilo ostalim svobodomiselnim strujam: »Nastopajo dediči, ki bi prevzeli protiklerikalno misijo na Slovenskem: ako hočejo i oni po stopinjah svojih očetov, je zapisan tudi njim zgodnji grob. Padec liberalizma na Slovenskem ni namreč samo strankarski dogodek, ampak tudi resen opomin, da politika ni šport, ne osebni boj, ampak da je sredstvo, s katerim se uveljavlja gospodarski boj bodisi med posameznimi razredi naše človeške družbe, ali pa med posameznimi narodi. Politika ne more biti fraza, politika je kruh.« ⁵⁰ Kot je razvidno iz ocen nastopov liberalne stranke v predvolivnem času, je ta še vedno ostala pri stari volivni taktiki: »V obče sloni vse volilno delo naših liberalcev na ugibanju, cincanju, lokalnih intrigah, pa žurnalističnem bobnanju '*Slovenskega Naroda*' o prodiranju liberalne misli in zabavljanju nasprotnikov. Tako je bilo pri liberalcih vedno.« ⁵¹ Kot zgled za pravilno volivno agitiranje med ljudstvom so postavljali tudi socialnodemokratsko stranko:

⁴⁸ *Naš List*, št. 19, 12. maj 1906.

⁴⁹ *Naš List*, št. 4, 15. januar 1907. Prim. tudi *Naš List*, št. 10, 5. februar 1907.

⁵⁰ *Naš List*, št. 10, 5. februar 1907.

⁵¹ *Naš List*, št. 17, 15. marec 1907.

»Njeni kandidatje gredo na Gorenjskem v hribovske vasice in tam razlagajo svoj program, in če pomislimo, da ima NNS v svojem programu še vedno verski moment, da je njen program bliži slovenskemu kmetu kot pa program nemške socijalne demokracije, potem nam je neumljiva nemarnost in politični indiferentizem naše svobodoumne inteligence, ki ni stopila v dotiko z ljudstvom.«⁵² Delo med ljudstvom in zanj je bilo torej tisto, kar je zbujało zaupanje med ljudmi in bi prineslo uspeh pri volitvah. Povsem razumljiva in tudi pravična naj bi bila tako zmaga SLS na volitvah. Sicer je to klerikalna stranka, so poudarjali listarji, a njene zasluge za slovenski narod so velikanske, saj »je dvignila ljudsko množico, za katero se ni prej nikdo brigal, na višjo stopnjo izobrazbe in gospodarskega položaja.«⁵³

Omenjali smo že približevanje kroga okoli *Našega Lista* NNS ob shodu stranke leta 1906, po državnozborskih volitvah leta 1907 pa je pričevalo usihati kritično vrednotenje liberalne stranke in realistično presojanje tedanjih razmer v slovenskem (kranjskem) političnem življenju. Pisanje v *Našem Listu* je postajalo vse bolj podobno pisanju v *Slovenskem Narodu*, vse več je bilo golega napadanja katoliškega tabora, ne najdemo pa več konstruktivnih predlogov za reorganiziranje liberalne politike in njene temeljne predstavnice NNS. Tako se je vse bolj poudarjala enovitost liberalnega tabora oziroma podobnost stališč pri posameznih njegovih frakcijah. Tako je *Naš List* pred deželnozborskimi volitvami leta 1908 zapisal: »Ako si je zapisala SGS na svoj prapor geslo 'Gospodarski napredek nad vse! Vse delo zanj! Boj izkoriščanju in korupciji!' - potem moremo reči, da je isto geslo že davno tudi na programu NNS. Prav tako moremo reči, da so načela kmetske stranke na Notranjskem integralni del programa NNS. Ako pa sta se ustanovili dve posebni stranki, da intenzivno in konsekvntno izvršujeta posamezne dele programa NNS, je to le na korist napredni in svobodomiselni ideji. Izrazi so lahko različni, a pomen je isti. Razna pota vodijo v Rim; glavno je, da dospemo tja.«⁵⁴ Če se je prej uspeh SLS pri volitvah pripisoval njenemu delu med ljudstvom, so zdaj listarji razloge zanj videli v klasičnih argumentih tedanjega slovenskega liberalizma: ta stranka naj bi svoj uspeh dosegla zaradi trditev, da je vera v nevarnosti, zaradi verskega terorizma, zaradi izrabe nadnaravnih sredstev idr.⁵⁵ *Naš List* je prenehal izhajati maja 1909. Nekateri izmed njegovih sodelavcev so se pridružili NNS. Njihov pristop k stranki je *Naš List* ocenil z besedami: »Nekaj mladega, vse upe vzbujajočega je prišlo v stranko.«⁵⁶ Kljub svoji začetni kritični noti do tedanje liberalne politike in

⁵² *Naš List*, št. 24, 3. maj 1907.

⁵³ *Naš List*, št. 17, 15. marec 1907.

⁵⁴ *Naš List*, št. 4, 25. januar 1908.

⁵⁵ Prim. *Naš List*, št. 18, 2. maj 1908.

⁵⁶ *Naš List*, št. 6, 6. februar 1908.

spodbudam za njeno prilagoditev dejanskim potrebam slovenskega naroda in človeka, pa listarji niso bili zmožni reformirati liberalnih krogov na bolj demokratičnih temeljih. Tako je o *Našem Listu* oziroma krogu okoli nje-ga Janko Pleterski povsem pravilno zapisal: »Ni izpolnil pričakovanj, ki jih je sprva zbudil.«⁵⁷

3. Sklep

Ena temeljnih značilnosti slovenskega liberalizma v desetletjih pred prvo svetovno vojno je bilo njegovo nezanimanje za potrebe preprostega slovenskega ljudstva oziroma nezaupanje do njega in strah pred njim. Čeprav so številni predstavniki slovenskega liberalizma, celo tako vodilni, kot je bil vodja stranke Ivan Tavčar, izšli iz preprostega ljudstva, je prav njihova elitistična drža, ki so jo zavzeli do takrat pretežno kmečkega pre-bivalstva, po našem mnenju odločilno vplivala na to, da se liberalne ideje niso globlje vkoreninile v slovenskem narodu. Družbeni položaj, ki so ga dosegli s svojo izobrazbo in premoženjem, jih je povsem odtrgal od njega in takšen status so si želeli tudi ohraniti. Kot zastopniki svobodomiselnosti in izobraženci so se čutili bolj povezane z meščanstvom, ki je vedno ve-ljalo za naprednejše, a so ostajali ujeti v zastarele poglede, ko je šlo za razumevanje demokracije in enakopravnosti vseh članov družbe. Tako so nasprotovali demokratičnim spremembam, recimo, ko je šlo za izvedbo volilne reforme po letu 1906, češ da so neizobraženo ljudstvo, ženske, revnejši sloji nezmožni zrelih samostojnih političnih odločitev, saj naj bi bili preveč odvisni od vpliva duhovščine, zato bi morala volilna pravica biti dodeljena le tistim, ki so materialno, intelektualno in drugače neod-visni od kakršnih koli vplivov. Takšen strah pred demokracijo ni bil posebnost slovenskih liberalcev, ampak nekaj, kar lahko najdemo pri večini libe-ralnih mislecev in politikov (sicer nekaj desetletij prej), saj so se ti vedno bali vladavine ljudstva, ki naj bi bilo zaradi svoje neizobraženosti in ne-samostojnosti pri mišljenju nezmožno samostojnega političnega odločanja in bi zato stalno zapadalo pod demagoški vpliv različnih političnih struj. Hkrati pa so prav v vladavini ljudstva videli možnost najhujše oblike ab-solutizma, ki bi lahko uničila svobodo na vseh ravneh življenja in ogrozila lastnino, ki je bila eden izmed temeljev liberalizma kot sistema.

Strah za ohranitev lastnine oziroma njihovega gospodarskega položaja sploh je bil po našem mnenju velikega pomena za nesocialno in nedemo-kratično politično držo slovenskih liberalcev. Odločilno vlogo v liberalni stranki so ne nazadnje imeli predstavniki tedanjega slovenskega kapitalizma,

⁵⁷ J. Pleterski, *Dr. Ivan Šušteršič, 1863–1925: pot prvaka slovenskega političnega kato-licizma*, 24.

ki so se kljub poudarjanju svojih zaslug za narod v obrambi lastnih političnih in gospodarskih interesov ostro postavili proti ljudstvu. Bili so celo »neza-interesirani« za rešitev njegovega socialnega položaja, v tistih letih je socialno vprašanje postalo namreč temeljnega pomena. Njihova zveza z Nemci v kranjskem deželnem zboru in s tem vodenje deželne politike pa je še dodatno oslabilo njihov čut za ljudstvo in konkretno delovanje med njim.

Kot pa je iz te razprave razvidno, je bila takšna, recimo nedemokratska in nesocialna, politika vodstva liberalne stranke vedno znova deležna kritik s strani zagovornikov idej liberalizma. Slovenskega liberalizma tako ne smemo razumeti kot sistema, ki je bil zgolj nedemokratski, saj so zagovorniki liberalnih idej ustanovili izvenstrankarske struje, ki so zastopale demokratične nazore. Narodno-radikalno gibanje, Slovenska gospodarska stranka in *Naš List* so bili poskusi, kako tedanjo dejansko liberalno politiko usmeriti v bolj demokratično in socialno smer. A te demokratične skupine oziroma stranke, ki so nastale med pristaši liberalizma na Slovenskem izven Narodno napredne stranke, se zaradi materialne in tudi politične vezanosti na obstoječo liberalno politiko niso mogle zares uveljaviti, tudi tedaj ne, ko so se njihovi nosilci vključili v liberalno stranko, saj so ti prej ko slej podlegli pragmatičnemu ravnanju vodstva stranke. Hkrati pa velja poudariti, da kljub vsej svobodomiselnosti vodstvo liberalne stranke pristašem ni dovoljevalo razumevanja liberalizma, ki bi bilo drugačno od njihovega. Tudi zato se novi pogledi in novo razumevanje liberalnih idej v stranki niso mogli uveljaviti. Vodstvo liberalne stranke namreč članom ni dopuščalo dovolj svobode in samostojnosti, ko je šlo za politično delovanje. Ti so bili in so ostajali strogo zavezani takšnim načelom in pogledom, kot jih je zastopalo in branilo vodstvo stranke.

Slovenskim liberalcem ni uspel dejanski prehod od klasičnega, individualističnega liberalizma k socialnemu, katerega načela in usmeritve so nedvomno poznali in so jih posamezne svobodomislne struje tudi skušale uveljaviti, a so bile pri tem neuspešne. Ni jim torej, čeprav so se sklicevali na svojo izobraženost, demokratičnost in naprednost, uspelo, da bi se dvignili iz konservativnih družbeno-političnih okvirov in v slovenski družbi in narodu uveljavili institucije, ki bi Slovence pripeljale v dobo modernosti, kar je bila temeljna zasluga liberalcev v zahodnih državah. Nasprotno, katoliški tabor je prek političnega in socialnega delovanja skušal rešiti socialno vprašanje in si prizadeval za uveljavitev splošne in enake volilne pravice ter na ta način pomagal slovenskemu človeku in narodu, da sta se lahko uveljavila kot samostojen politični subjekt, ki je zmožen soodločati o svojem življenju in pravicah. Prek svojega političnega delovanja in izobraževanja – ki je slovenskemu človeku omogočilo doseči politično zrelost – pa je Katoliška narodna oziroma Slovenska ljudska stranka tudi uveljavila tiste prvine, ki so slovenskemu narodu pripravile prehod v dobo modernosti oziroma ga uveljavile kot moderen političen subjekt.

Povzetek: Zvonko Bergant, Poskusi demokratiziranja slovenskega klasičnega liberalizma

Če so v devetnajstem in prvih desetletjih dvajsetega stoletja v zahodnih državah tamkajšnji liberalci odločilno pripomogli, da so te postale moderne države, ki so uveljavile demokratične in socialne institucije, pa so tedanji slovenski liberalci pri temeljnih političnih vprašanjih, kot sta bili socialna reforma in uvedba splošne in enake volilne pravice, in njihovih rešitvah ostali ujeti v predmoderne okvire, saj te niso bile v skladu z zahtevami in znamenji časa. Takšno ravnanje liberalcev je vodilo k oblikovanju svobodomiselnih struj, kot so bili narodni radikalci, Slovenska gospodarska stranka in krog okoli *Našega Lista*, ki so sicer svoje politično, socialno in drugo delovanje skušale zasnovati na bolj demokratičnih in socialnih temeljih, a zastavljenih načrtov niso mogle ali znale zares udeležiti. Tako je bila katoliška Slovenska ljudska stranka tista, ki je v slovenski družbi uveljavila osnovne moderne politične prvine, slovenskemu narodu pa omogočila, da se je postavil kot samostojen političen subjekt.

Ključne besede: Liberalizem, narodni radikalci, Slovenska gospodarska stranka, *Naš List*, katolicizem.

Summary: Zvonko Bergant, Attempts to Democratize Slovenian Classical Liberalism

In the 19th century and in the first decades of the 20th century Liberals in the countries of Western Europe decisively contributed to these countries becoming modern states with democratic and social institutions. The then Slovenian Liberals, however, remained within the pre-modern framework when dealing with basic political questions like social reforms and universal suffrage and the solutions they proposed were not in accordance with the requirements and signs of the time. Such behaviour of the Liberals led to the formation of freethinking movements like National Radicals, Slovenian Economic Party and the circle around *Naš List*, who tried to place their political, social and other activities on a more democratic and social footing, but were not able to or did not know how to realize their plans. So the Catholic Slovenian People's Party was the one to establish the basic modern political elements in Slovenian society and to enable Slovenian people to become an independent political subject.

Key words: liberalism, National Radicals, Slovenian Economic Party, *Naš List*, Catholicism.

Maja Milčinski

Od filozofskega daoizma k daoizmu kot religiji

I. Uvod

Ni dvoma o tem, da je v zadnjem času poraslo zanimanje za razne oblike azijskih duhovnosti. Potreben je odgovor na dve vprašanji: Zakaj večino ma med mladimi ljudmi in zakaj za azijske?

Ena od značilnosti mladostne dobe - adolescence, obdobja odraščanja in osamosvajanja, je *iskanje lastne identitete*, dogajanje, ki ga je mogoče označiti z vprašanji: Kdo sem, kje je moje mesto v svetu, kakšen smisel ima ta epizoda, ki se začne z rojstvom in se nedvomno končuje s smrtjo, in se ji pravi življenje? Varovalni plašč družine in megla civilizacijskega vrveža ne vzdržita več pritiska bioloških sil in prej ali slej se mladi človek znajde sam pred širnimi obzorji, ki ga vabijo, hkrati pa mu vzbujajo tesnobo in strah. Na eni strani je to strah pred tveganji, travmami in obremenitvami civilizacije, kakršno nam ponuja okolje, na drugi strani pa je to strah pred pogledi v brezno praznine in tišine, če na trenutke uzre iluzornost vsakdanjih civilizacijskih vzorcev, saj ti s tem izgubijo zanj svojo funkcionalnost zavese in tolažbe pri konfrontaciji z resnično stvarnostjo.

Kot mladostnik se človek s takimi pretresi srečuje na svojstven način; kasneje smo ljudje vedno znova zapleteni v nasprotje med hlepenjem po Resnici in strahom pred njo. Dokler je človek mlad, je to duševno-telesni proces. Bolj ko človek odrašča in se stara, bolj se to dogajanje sublimira na raven filozofije in religije, če človek takih eksistencialnih vprašanj mogoče sploh ne odrine v temino podzavesti ter se pusti nositi od naključij vsakdanjosti.

Filozofijo definirajo kot »razumsko raziskovanje dejstev in načel bivanja, vedénja ali védenja.«¹ Vendar so filozofije, kolikor jih poznamo v našem evropskem svetu, zelo različne, zvečine pa takšne, da bi mladega človeka, ki išče odgovora na zgoraj navedena vprašanja, takorekoč »žejnega privedle čez vodo.« - »Religija« je po standardni enciklopediji:

»Zanimanje za to, kaj obstaja onstran vidnega sveta; razlikuje se pa ta interes od filozofije v tem, da deluje bolj prek verovanja in intuicije kot

¹ Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language, Portland House, New York 1989.

pa po razumski poti in na splošno vključuje idejo, da obstaja neko bitje ali da je skupina bitij ali neko večno načelo ali transcendentna duhovna entiteta, ki je ustvarila svet, mu vlada in odloča o njegovi usodi, včasih pa tudi posega v naravni tok njegove zgodovine. V okvir religije sodi tudi razmišljanje, da so obredi, molitev, duhovne vaje, določena načela vsakdanjega vedenja itd. primerni, predpisani, ali duhovno koristni, oziroma, da vznikajo naravno iz notranje potrebe, kot človeški odgovor na vero v takšno bitje, načelo itd.«²

Ta definicija »religije« za rabo Evropejca ali Severnoameričana in umerjena - kolikor že hoče biti univerzalna - vendarle v glavnem po krščanstvu, ne obljublja iščočemu takih odgovorov, ki bi mu nudili tisti čustveno poudarjeni uvid v človekovo usodo, da bi doživel sproščenost, pomirjenje in vdanost - tam, kjer drugega izhoda ni videti. Za večino med nami velja, kot se poje po svetem Bernardu: »V mukah rojen, z bolečino živel, v strahu umiral.«³ Ko je azijsko duhovno izročilo postalo dostopno evropskemu in ameriškemu svetu, se je razodelo tudi bogastvo novih perspektiv, vsebinskih in metodoloških, ki so bolje uglasene na emocionalne stiske ob srečanjih z večnimi, čeprav preprostimi problemi človeške eksistence. To pa je olajšalo prodor azijske duhovnosti v evropski svet in še dalje na Zahod; zdi pa se, da tudi dejstvo, da sta od Vzhoda na Zahod prodirali filozofija in religija takorekoč družno, saj bomo videli, kako se npr. ravno pri daoizmu⁴ na filozofsko zastavljeni problem človekove eksistence, kasneje nacepi ali naveže še religiozna različica z vsemi, tudi vnanjimi dodatki. Na Zahodu, kjer se, kot vemo, filozofija in znanost z religijo (oz. Cerkvijo) nista vselej najbolje prenašali, pa do take simbioze ni prišlo in se spoznanja in uvidi niso mogli tako prelivati iz ene domene v drugo. Tu se velja varovati kakršnegakoli vrednotenja in primerjanja »zahodnega« z »vzhodnim« vzorcem, kar nas mimogrede lahko spravi na tir »orientalizma.«⁵ Skušali bomo pa ugotavljati, kako je opisani razvoj sovplival na edinstvenost daoističnega nauka.

II Pred daoisti

Pravzaprav bi - ko govorimo o rojevanju različnih filozofskih tokov v stari Kitajski - težko sestavili nekako časovno tabelo. Kajti filozofije so tam v znamenitem »obdobju bojujočih se držav« vzniknile tako rekoč sočasno (od 5. do 3. stol. pr. Kr.), ko so se številne kitajske državnice boje-

² *Ibid.*

³ Citirano po J. Choron, *Death and Modern Man*, Collier, New York 1964, 78.

⁴ Abecedni zapisi kitajskih pismenk so v sedaj splošno sprejetem sistemu pinyin (v katerem se zapisuje Dao, daoizem in ne več Tao, taoizem).

⁵ E. W. Said, *Orientalism*, Routledge and Kegan Paul, London 1978.

vale med seboj za nadvlado, vse dokler 221. leta pr. Kr. ni dinastija Qin oblikovala Kitajskega cesarstva. Mogoče je po svoje paradokсно, da je do razcveta filozofije v tem svetu prišlo prav v teh nemirnih in negotovih časih. Mogoče bi se pa Jaspersu ta sočasnost niti ne videla tako nenavadna. To, kar so zanj *mejne situacije*⁶ - smrt, krivda, boj in podobno kot neizbežnosti, ob katerih premagovanju človek, posameznik duhovno raste, to je po svoje lahko tudi taka dolgotrajna vojna vihra za širšo človeško skupnost in za posameznike v njej. V takšnem ozračju se porajajo uvidi, ki se tičejo v glavnem in predvsem človeške eksistence. Ni bilo zgolj naključje, da se je Freudu ideja »Thanatosa« - smrtnega nagona, porodila v času prve svetovne vojne.⁷

Med »sto šolami« filozofij v tistem kritičnem času na Kitajskem, je izstopal Konfucij (551-479 pr. Kr.) s svojim naukom samooblikovanja v smislu moralnih vrlin, med katerimi je kot najpomembnejšo postavil *REN* - človečnost.⁸ Tedaj so delovali tudi izrazito antikofucijanski Mo Zi, legalisti, sofisti, politikanti, diplomati, strategisti in še zlasti, kot najpomembnejši poleg konfucijancev, daoisti, katerim se tu posebej posvečamo.

Dejansko so se kasneje na sceni obdržali le konfucijanci - njihov nauk je postal celo uradna doktrina cesarstva in je ostal to vse do začetka našega stoletja, in daoisti, ki so na Konfucijev račun povedali marsikatero jedko domislico, npr. na togost in površnost njegovega nauka; vendar ne vselej po pravici.

III Daoisti

a) Lao Zi

O daoistih ni mogoče govoriti, ne da bi najprej predstavili Lao Zija in njegovo edinstveno delo *Dao de jing*, o katerem pravijo, da je »zdaleč najpogostejše navajano literarno delo Daljnega vzhoda.«⁹ O avtorju tega dela je dokaj malo znanega. Omenja ga Sima Qian¹⁰ v svojih *Zgodovinskih zapiskih*, prvi pisani zgodovini Kitajske (okoli leta 100 pr. Kr.), vendar je spričo pomanjkljivosti in nezanesljivosti teh podatkov očitno v zadregi. Bil naj bi prebivalec dežele Zhou, z družinskim imenom Li in z vzdevkom Tan. V njegovem domnevnem rojstnem kraju v današnji provinci Honan je še ohranjeno znamenje, o katerem pravijo, da je nagrob-

⁶ *Grenzsituation*. K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, Springer, Berlin 1953, 271.

⁷ S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips. Gesammelte Werke*, Fischer, Frankfurt/M 1972, XIII, 1-69.

⁸ Konfucij, *Pogovori*, prev. Maja Milčinski, Cankarjeva založba, Ljubljana 1988.

⁹ M. Kaltenmark, *Lao Tseu et le taoisme*, Seuil, Paris 1965, 3-25.

¹⁰ Maja Milčinski, *Pot praznine in tišine*, Obzorja, Maribor 1992, 17-20.

nik. Pri tem pa v nobenem viru ni zabeleženo, kdaj naj bi bil Lao Zi umrl, in še manj, da bi bil pokopan v domačem kraju. Njegovi imeni sta po proučevanju kasnejših zgodovinarjev močno dvomljivi. Njegovo družinsko ime ni moglo biti Lao, ker ta beseda pomeni »stari,« »častitljivi« in je le izraz spoštovanja. Dosegel naj bi bil visoko starost. Sima Qian navaja celo dvomljive podatke, da naj bi bil živel 160 ali celo več kot 200 let. Ta negotovost glede temeljnih podatkov o domnevnem avtorju *Dao de jinga* je postala gojišče številnih legend. Dore (1938) je zbral najštevilnejše legende o njem. Po teh naj bi se bil Lao Zi pojavljal že v predzgodovinskem času, pričevanja pa govore tudi o njegovih čudežnih pojavljanjih po smrti.

Trije podatki Sima Qiana nam povedo vsaj nekaj o času in vsebini Lao Zijevega življenja:

1. Navaja, da je bil arhivar na kraljevem dvoru Zhouov (konec dinastije je bil leta 256 pr. Kr.).
2. Obiskal ga je Konfucij (541-479).
3. Ob koncu življenja se je odpravil na Zahod, se ustavil na mejnem prehodu in tam napisal svojo znamenito knjižico. Za tem je za njim izginila vsaka sled.

Po teh navedbah naj bi bil Lao Zi nekaj časa živel na dvoru Zhouov, v času, ko je dinastija že propadala. V tem času naj bi ga bil nekajkrat obiskal Konfucij. To srečanje je večkrat upodobljeno - vklesano je na različnih nagrobnih spomenikih. O njunih srečanjih govore na več mestih tudi konfucijanska in daoistična dela. Razlike v navedbah pa so tolikšne, da jih ne moremo šteti za zanesljiva pričevanja. Pri Zhuang Ziju najdemo opise teh srečanj. Konfucij nastopa tu po pravilu kot nevednež, ki išče pouka in je nemalokdaj osmešen. O takem srečanju pa ni nobenega objektivnega poročila, temveč slikajo ta domnevna srečanja samo legendarne in plemično priostrene zgodbe. Konfucij sam takšnega srečanja ne omenja. Tako naj bi bila ta »srečanja« le literarni okvir za obračunavanje med daoistično in konfucijansko filozofsko šolo.

Nastanek znamenite knjige skrivnostnega avtorja Lao Zija je bržkone čista legenda: Ko se je Lao Zi, razočaran nad razmerami na dvoru Zhouov, odločil zapustiti deželo, se je podal proti zahodu in na mejnem prelazu naj bi bil na željo čuvaja, preden je deželo zapustil, spisal delo v dveh delih, *Dau* in *Deju*. Potem je izginil v neznano.

Če bi se zanašali na izročilo, ki govori, da je bil avtor Konfucijev sodobnik, bi delo postavili v 6. stoletje pr. Kr. Večina zahodnih strokovnjakov vendar meni, da je bila knjiga napisana konec 4. ali v začetku 3. stoletja. Novejše kitajske in japonske študije po eni strani trdijo, da avtor ni mogel biti Konfucijev sodobnik, po drugi pa, da je podobno besedilo obstajalo že ob koncu obdobja bojujočih se držav, in končno še to, da je mnogo aforizmov, kakršne najdemo v *Dao de jingu*, med filozofi krožilo že davno pred tem, ne da bi jih bili vedno pripisovali Lao Ziju. Ugotav-

ljajo tudi, da knjiga niti slogovno niti idejno ni homogena. Nekateri odseki so rimani, drugi ne, izmenjuje se tudi več različnih ritmov. Raziskovalci so si te pojave razlagali tako, da se je knjiga urejala in dobivala svojo končno obliko v različnih obdobjih in na različnih krajih. Nehomogenost knjige ugotavljajo raziskovalci tudi v njeni vsebini. Če okvirno velja, da delo Lao Zija izžareva predvsem blagost, preprostost in skromnost, v *Dao de jingu* pa je mogoče odkriti tudi pasuse, ki bi jih prej lahko pripisali legalistom, ki so želeli pomesti celo z lepoznavsko moralizirajočim konfucijanstvom in jim je bila daoistično privzdignjena naravnost gotovo še tuja. Nekatera poglavja pa bi lahko prišla celo iz delavnice kakega stratega ali politika.

Dao de jing je pretežno kvietistično in mistično naravnana zbirka izrekov, katerih vsebina se je sprva črpala iz ljudske modrosti, postopoma se je dopolnjevala in ji je kasneje neznan filozof nekje v 3. stoletju pred Kristusom do končne oblike.

Še tako meglena zgodovina besedila pa vseeno ni zmanjšala zanimanja za knjigo, ki je od svojega nastanka do danes doživela več kot 300 komentarjev, in prav zanimivo je, da je prvega napisal legalist Han Fei Zi (269-233 pr. Kr.). Avtorji kasnejših komentarjev so bili filozofi vseh smeri, med njimi konfucijanci, budisti in seveda tudi daoisti. Pri vsem tem pa za nekatere raziskovalce, ki jih je očaralo tudi dejstvo, da sta kar dve tretjini poglavij rimani, *Dao de jing* ostaja mistična poezija.

Knjiga je bila sprva znana pod imenom domnevnega avtorja Lao Zija, tako kot so tudi druga filozofska dela preprosto imenovali po avtorjih (npr. Meng Zi, Zhuang Zi, Lie Zi). Poudariti pa velja, da v zgodovini kitajske filozofije v teh primerih ne gre za sistematična dela, kakršna pozna denimo evropska antika, ampak za zbirke izrekov, največkrat zapisane od učencev ali od učencev učencev istega mojstra, katerega ime nosijo. Na raven »klasikov«, se pravi kanoničnih del dotle le konfucijanske šole, so knjigo *Dao de jing* dvignili v obdobju dinastije Han (206 pr. Kr. do 220 po Kr.). Znamenje »jing« pomeni v tej zvezi »usmerjevalno pravilo«, in to naj bi bila sveta besedila s posebno pomembnim naukom. Če govori legenda o tekstu s 5000 znaki - pismenkami, je delo po številu znakov to število v resnici preseglo, v različnih izdajah celo za 700 znakov in več.

b) Neubesedljivost Daa

Če je kdo prebral Konfucijeve *Pogovore*¹¹ in si smiselno usvojil njegov nauk, pa meni sedaj, da mu ne bo težko preiti na naslednjo stopnjo kitajske duhovnosti, bo obstal zbegan že pred prvim izrekom *Dao de jinga*.¹²

¹¹ *Ibid.*, 7.

¹² *Klasiki daoizma*, prev. Maja Milčinski, Slovenska matica, Ljubljana 1992, 53.

Če je Dao izrekljiv,
 to ni večni Dao,
 če ga je moč imenovati,
 to ni večno ime.
 Brezimeni -
 je Neba in Zemlje začetek,
 imenovani šele - pramati desetitsočerim stvarjem.
 Zato:
 vsevdilj brez želja -
 in razodene se skrivnost stvari
 vedno željan -
 in vidljivo postane njihovo obrobje.

V bistvu pomeni ta znameniti in često citirani izrek zgoščen povzetek celotnega *Dao de jinga* s tem, ko si prizadeva bralca uglasiti na to, v svojem jedru dokaj ezoterično temo, dostopno le meditativno mističnemu zrenju. Lao Zi se tu spopade s paradoksom pojasnjevati z besedo nekaj, česar ni mogoče poimenovati. »Dao« so nekateri prevajalci, ki so se prvi srečali s tem tekstom, prevedli kar z Bog, kar pa je napaka in ves smisel tega mističnega dela spravi v slepo ulico. Tudi »Pot« problema ne reši. Nekatere negativne opredelitve, kot da je Dao »brez imena,« »brez želja,« »ne deluje« in je »brez meja,« nam dajo vsaj zaslutiti tisto večno, ki presega vse določnosti in ki si ga prizadevajo doživeti mistiki vseh časov in krajev.

Daova najvišja stopnja je skrivnostna in potopljena v tišino. Absolutno je brez imen in predikatov. Ni niti neko posebno bivajoče, niti ni nič, tudi ni nekaj zunaj sveta pojavov, pač pa je identično z njimi; je njihova prava narava. Ko je razkrita in odstranjena iluzorna realnost pojavov, se razodene prava narava Absolutnega, Praznina torej. Poslednja resnica je onkraj začetka in konca, bivanja in nebivanja, nečesa in ničesar.

Takole predstavi praznino Lao Zi¹³:

Trideset špic obkroža petsto -
 kjer ničesar ni,
 tam je koristnost kolesa.
 Iz ila oblikuje lončar posodo -
 v njeni votlosti
 je koristnost posode.
 Stene predirajo vrata in okna -
 v njih praznini
 je koristnost hiše.
 Tako: obstoječe le dobit prinaša -
 zares koristno je neobstoječe.

¹³ *Ibid.*, 11, 68.

c) *O Deju*

O njem govori 38. izrek *Dao de jinga*¹⁴

Najvišji De o Deju ne ve ničesar,
zato kot De se ohranja.
Nizki De želi svoj De ohraniti,
zato se De mu izgubi.
Najvišji De je nedejaven,
zato nima kaj opraviti.
Nizki De je dejaven
in zato ima opravke.
najvišja dobrota je dejavna,
zato nima nobenega opravka.
Najvišja pravičnost je dejavna
in zato ima kaj opraviti.
Najvišji obredi se opravljajoč
če nimajo odmeva,
sili grožnja k obredu.
Torej:
Če se Dao izgubi,
se pojavi De;
če se De izgubi,
sledi dobrotnost;
Ko gre dobrota v izgubo,
sledi pravičnost;
ko se pravičnost izgubi,
slede obredi;
obredi so pa izpridili zvestobo in zaupanje
in zmešnjava je dvignila glavo ...

Devetkratna pamet je Daov jalov cvet
in vsega slepila začetek.

Zato se veliki človek drži nastajajočega,
ne tistega, kar zdaj propada,
plodu, ne jalovega sveta,
eno zavrne, drugo si vzame.

To poglavje je prvo v drugem delu *Dao de jinga*. Slika sestopajoče zaporedje vrlin od Daa - ustvarjalnega temelja - navzdol, prek Deja (narave) in nato po stopinjah konfucijanskih vrlin: človečnosti, pravičnosti,

¹⁴ *Ibid.*, 11, 108.

vse do obreda ali prazne spodobnosti. Tako s tem pomeni v bistvu kritiko konfucijanstva. Nakazujeta se dve smeri duhovnega razvoja: k biti - po poti transcendence, reverzije, do svoje korenine - Daa, in proč od nje - po poti zavesti, kajti ovesti se nečesa, npr. Deja, pomeni izgubiti iz prijema prav to, česar smo se ovedli. Tako govorijo o »Visokem Deju,« ki se samega sebe ne zaveda, se presega, da bi postal eno s Daom. »Nizki De,« zavedajoč se sebe, se sam niti ohraniti ne more in v resnici ni več Narava, temveč krepost. Podobno je z naslednjimi nižjimi stopnjami: človečnost (*ren*) ima svojo »visoko« obliko - univerzalno, dobrotljivo, vseljubečo, nepristransko in nesebično - s katero samo sebe presega in se kot taka vrača k Deju. Spodnja stopnja moralne lestvice, »*li*« kot obredno vedenje, razodeva notranje zavedanje človekove ločenosti od božanskega in potemtakem obravnava človek Sveto kot »Drugo« s strahom in spoštovanjem, kar kaže na težnjo, da nas vnovič poveže »navzgor« z božanskim. »Suhi« obredi (brez omenjenega doživljanja) so pa zgolj vnanji videz brez prave substance, kodeks plemenitnikov, ki prek razločevanja od drugih družbenih razredov utrjuje njihov status.

d) *Wu-wei*

To geslo lahko prevedemo z »nedelovanjem« ali »odsotnostjo aktivnosti.« Vendar to le ni ideal absolutne neaktivnosti, niti ni to kvietizem. Če ga Lao Zi zagovarja, to ni dokaz Lao Zijevega zavračanja in preziranja dejavnostnega sveta ter kulture. *Wu-Wei* povezujejo z Daovo praznino. Nikakor pa *wu-wei* ne gre razumeti zgolj kot negacijo delovanja, temveč se *wu-wei* bori le proti tisti dejavnosti, ki je uporejena proti naravi.

Lao Zi takole označi *wu-wei* v 34. izreku *Dao de jing*¹⁵

Veliki Dao vse preplavlja -
v vsako smer se razliva.
Vse stvari se opirajo nanj
in svobodno rastejo.
Opravlja svoje delo, pa ne želi ničesar zase.
Oblači, hrani vse stvari,
pa jim le noče biti gospodar.
Ničesar si ne poželi
in lahko bi mu rekli - mali.
Pritekajo mu vse stvari,
pa vendar jim gospodar
ne želi biti nikdar;
tako bi ga lahko imenovali - veliki.

¹⁵ *Ibid.*, 11, 102.

Ker svoje veličine ne premerja,
je lahko Veliki.

Brezimenost, Nebit, Nedejavnost, Praznina in podobne oznake so kot pajčolan, ki zakriva nedojemljivi Dao in postane kdaj in za koga transparenten, da - kot pravi Teilhard de Chardin - bolje zasluti tisto Stvar. Je pa to intuicija, ki je neposredno po racionalni poti ali s kakimi običajno sprejetimi metodami ni mogoče dojeti.

To bi bila torej glavna načela Lao Zijevega nauka, kot jih je zgoščeno - ujeta v približno 5000 pismenk - predstavil pisec v svojem delu *Dao de jing* in kot jih bomo - z drugačnimi literarnimi sredstvi predstavljene - srečali v delih drugih daoistov.

Če nam uspe dojeti in začutiti ost opisanih načel, bomo začutili tudi globoki smisel izrekov, zaradi katerih si je Lao Zi prislužil kritike nekaterih v predsodke ujetih - piscev, ki so z negativnim poudarkom označevali njegovo duhovno naravnost kot »antiintelektualno,« njega samega pa kot »pacifista,« »utopista« in še drugače.

e) Zhuang Zi

Zhuang Zi je drugi najbolj znani in vplivni daoist, o katerem je Sima Qian okoli leta 100 pr. Kr. zapisal naslednje¹⁶:

Zhuang Zi se je rodil v Mengu (današnja kitajska provinca Honan). Njegovo osebno ime je bilo Zhou. Opravljal je manj pomembno uradniško delo. Bil je sodobnik kraljev Huija iz Lianga (370-319 pr. Kr.) in Xuana iz Chija (319-301 pr. Kr.). Bil je široko razgledan in njegovi nauki so temeljili na Lao Zijeve izrekih. Njegovi spisi, ki obsegajo nad sto tisoč pismenk, so večidel alegorični. Njegova literarna in dialektična izurjenost je bila takšna, da so bili najboljši učenjaki tiste dobe nesposobni zavrnila njegovo radikalno kritiko konfucijanske in mohistične šole. Njegovi nauki so bili neustavljiva poplava, ki se širi samovoljno in jih nihče - od vladarjev in ministrov navzdol - ni mogel prirediti za praktično rabo.

Dao in Dej sta se z Lao Zijem ujemala, vendar sta izražala svoje poglede na literaturo, filozofijo in religijo drugače, z zgodbami, polnimi paradoksov, metafor in alegorij. O Dau se je izrazil takole¹⁷:

Dong Guo Zi je povprašal Zhuang Zija: 'Kje je moč najti to, čemur rečemo Dao?' Zhuang Zi je odgovoril: 'Povsod je navzoč.' Dong Guo Zi je dejal: 'Določneje povej!' Zhuang Zi: 'V tej mravlji je.' Oni je

¹⁶ Y. L. Feng, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1952, 221.

¹⁷ *Klasiki daoizma*, 11, 220.

vprašal: 'Kje pa je še globlje?' Zhuang Zi je odvrnil: 'V temle plevelu je.' Oni je dejal: 'Še en manjši primer daj!' Odvrnil mu je: 'V tejle glineni opeki je.' Oni je spet vprašal: 'In kje še nižje?' Zhuang Zi: 'V temle kupu blata je.' Dong Guo Zi je nato utihnil.

Po Zhuang Ziju je Dao vseobjemajoče prvo počelo, ki ustvarja veselje, brez začetka in brez konca, večno je, in vesoljno stvarstvo je odvisno od njega. To pa ni navskriž z načelom nedejavnosti. V njegovih slikovitih prilikah se pojmi Dao, de, wu-wei prepletajo, praznina - izrečena in neizrečena - pa prežema vse tri. Znamenita so njegova razmišljanja o »pravem človeku.« Na primer naslednje, v katerem razvrsti ljudi glede na vzorec njihovega duhovnega iskanja¹⁸:

Utesnjen v hotenje, oholo vzvišen v dejavnosti, odtujen od sveta, odtrgan od običajev, v razpravljanju neprijazno kritičen in ogorčen - to je ljudomrznik; tako živijo modreci v gorskih votlinah, možaki, ki so svet obsodili in stojijo zdaj kot golo drevo na robu brezna.

Govoriti o ljubezni, dobrohotnosti, zvestobi in veri, spoštovanju in zmernosti, skromnosti in ustrežljivosti, to je morala, slog tistih modrecev, ki želijo umiriti svet, oznanjajo pokoro potujočih pridigarjev in učenjakov. Govoriti o velikih delih, ustvarjati si veliko ime, ugotavljati prave oblike vedenja v občevarju med knezom in služabnikom, urejati odnose med predstojniki in podrejenimi, to je politika. Takšen je slog modrecev na dvorih, tistih, ki želijo častiti svoje gospodarje in krepiti svojo državo. Svoja prizadevanja usmerjajo v to, da bi si prisvojili druge države.

Umakniti se v močvirja in na jezera, prebivati na samotnih poljanah, loviti ribe, predajati se brezdelju, to je kvietizem. To je slog tistih modrecev ob rekah in ob morju, ki so se odtegnili svetu in žive v svobodnem brezdelju.

Puhati odprti ust, izdihovati stari zrak in vdihovati novega, pretezati se kot medved ali ptič, to je umetnost podaljševanja življenja. To je slog modrecev, ki gojijo dihalne vaje in skrbijo za svoje telo, da bi dosegli starost penga z gore Zu.

Biti pa vzvišen nad togimi načeli, imeti svojo moralo brez poudarjanja ljubezni in dolžnosti, urejati stvari brez velikih dejanj in slave, najti si sproščenost, ne da bi se umaknil v samoto, dosegati visoko starost brez dihalnih vaj, vse pozabiti pa se ohraniti v neskončni mirnosti, ne da bi izgubljali ob tem lepoto, to je Dao Neba in Zemlje, krepost poklicanega svetnika.

Zato velja: mir, spokojnost, potopitev, praznina, ne-bit, ne-dejavnost. To je ravnoesje Neba in Zemlje; bistvo Daa je zedinjenje s krepostjo Neba.

¹⁸ *Ibid.*, 11, 293-294.

Pri tem pa je pomembno, da človek, ki išče navzven, po vedenju ne izstopa iz okvirov splošnih oblik vedenja.¹⁹

Najvišji človek živi, prav tako kot drugi ljudje, od darov Zemlje, srečo pa prejema od Neba. Ne prepira se z ljudmi glede dobička in škode. Ne spušča se v njihove posebnosti niti ne v njihove načrte. Tudi v njihove posle se ne spušča. Ohraniti svobodo in ostati v vsem, karkoli počneš, preprosto, to je sredstvo za ohranitev življenja. To je vse.

In še²⁰:

Tako ravna pravi človek. Mravljam pušča njihovo pamet, od rib, ki v vodi druga drugo pozabijo, se uči, kozam pušča njihov smrad. Oko ima usmerjeno na notranjo luč, uho prisluškuje notranjim zvokom, duša mu počiva sama v sebi. Tako miren je kot voda in raven kot vodilo, ki se spreminja glede na Dao ...

Kakšen pa je odnos poklicanega do lastnega življenja?²¹

Življenje je spremljevalec smrti, smrt je začetek življenja. Kdo razume njuno delovanje? Človekovo življenje je sestavljanje diha. Če se sestavi, potem je to življenje, če se razsuje, je to smrt. Če pa sta si smrt in življenje družabnika, česa se imam potem še bati?

f) O metodi

Kako najti pravo »pot«, je mestoma nakazano že v *Dao de jingu*. Namreč vsaj v tem smislu, da tu »znanstvena,« zgoj logično-diskurzivna metoda ne privede do resničnih uvidov:

»Odpravite učenost, zavržite pamet...«²²

»Odloži priučeno in rešen boš skrbi.«²³

»Kdor ve, ne govori, kdor govori, ne ve.«²⁴

»Modri (...) se uči neučenosti.«²⁵

»Kdor ve, znanja ne kopiči, kdor znanje kopiči, ne ve...«²⁶

»Devetkratna pamet je Daov jalov cvet.«²⁷

¹⁹ *Ibid.*, 11, 366.

²⁰ *Ibid.*, 11, 385.

²¹ *Ibid.*, 11, 348-349.

²² *Ibid.*, 11, 79.

²³ *Ibid.*, 11, 80.

²⁴ *Ibid.*, 11, 134.

²⁵ *Ibid.*, 11, 146.

²⁶ *Ibid.*, 11, 169.

²⁷ *Ibid.*, 11, 108.

Mislimo si lahko, da Lao Zijevo delo, glede na njegovo izrazito mistično-meditativno naravnost in poetični slog, ne bi preneslo pragmatičnih navodil glede meditativnih tehnik.

Zhuang Zi je po slogu podajanja temu bliže in res najdemo tam spet dvome - tokrat določnejše - v koristnost dialektičnega besedovanja:

Če bi besede zadostovale, bi bilo mogoče, da pač ves dan govoriš in Dao izčrpno opišeš. Ker pa besede ne zadostujejo, lahko govoriš ves dan, toda tisto, kar si mogel izčrpno opisati, so še vedno zgolj stvari. Dao je mejni pojem stvarnega sveta. Govoriti in molčati ne zadostuje za to, da bi ga dojeli. Onkraj govorjenja in molčanja je doživetje smisla, kajti vse mišljenje ima meje.²⁸

Tako se torej midva in drugi ne moremo razumeti med seboj in naj bi torej postali odvisni od nečesa, kar je zunaj nas? Pozabi čas! Pozabi mnenja! Dvigni se v brezmejno! In v brezmejnem bivaj!²⁹

V naslednji Zhuang Zijevo zgodbi so pa že dosti določno postavljene smernice za preklap z logično-diskurzivne na meditativno pot v iskanju Daa.

Nato je vprašal: 'Slišim, mojster, da veste za najvišji Dao. Ali smem vprašati, kako naj človek uredi svoj Jaz, da bi mu življenje večno trajalo?' Ob tem je Guan Cheng spremenil svoje vedenje, dvignil se je in dejal: 'Resnično dobro je tvoje vprašanje. Pridi, govoril ti bom o najvišjem Dau. Bistvo Daa je globoko in zavito v črn prt. Njegova najvišja stopnja je skrivnostna in potopljena v tišino. Naj tam ne bo ne gledanja ne poslušanja. Zavij duha v spokojnost in telo se bo samo uredilo. Miruj, bodi čist, ne naprezaj telesa. Ne razvzemaj svojega bistva in boš lahko ohranil dolgo življenje. Varuj to, kar je znotraj tebe. Ogradi se od tega, kar je zunaj tebe, kajti mnogo vednosti ti bo škodilo. Potem te bom dvignil v višine Yin Yanga, k viru popolnega Yanga.'³⁰

V tej smeri je pognala meditativna veja stremljenja za razsvetljenjem na Kitajskem po prihodu indijskega meniha Bodhidharme okoli leta 500 po Kristusu, 8. patriarha po Shakyamuni Budu, ki je veljal za mojstra *dhyane* - indijske meditacije. To je mejnik, pri katerem se začne razvijati na Kitajskem budizem *chan*, bolje znan kasneje kot japonski zen. Ta zgodovinski premik gotovo zasluži samostojno študijo, omenjamo ga pa tu, ker ima po mnenju priznanih raziskovalcev - čeprav stoletja dolgo po Zhuang Ziju - vendarle pomembne povezave z njim. Njegova je namreč misel o »sedanju in pozabljenju« (*zuo wang*) in še posebej o »postu duha«, ki ga takole razloži:

²⁸ *Ibid.*, 11, 399.

²⁹ *Ibid.*, 11, 191.

³⁰ *Ibid.*, 11, 253-254.

Yan Hui je dejal: 'Smem vprašati, kaj je post srca?'

Zhong Ni je dejal: 'Cilj naj ti bo enovitost. Ne poslušaj z ušesi, temveč z razumom. Ne poslušaj z razumom, ampak poslušaj z dušo. Vnanje poslušanje naj ne prodre dlje kot do ušesa. Razum naj si ne želi živeti nekakšnega osamljenega bivanja. Tako se duša izprazni in je sposobna sprejeti vase svet. Dao pa je tisto, kar to praznino napolni. Ta praznost je post srca.'³¹

V tej zvezi je zanimivo, kar je l. 1972 zapisal o Zhuang Ziju Mikisaburo Mori:

Po premisleku lahko rečemo, da je zen vzniknil po globoki izmenjavi kitajske misli ter Zhuang Zijeve, kot njene kulminacije na eni strani, z budistično tradicijo na drugi. V tem smislu mogoče lahko rečemo, da je zen potomec mešanega razcveta, rojen iz zveze indijskega budizma in kitajske misli.³²

Pri vprašanju metode se je koristno seznaniti tudi z mislimi učiteljev, tako imenovanih »*roshijev*«, zenskih mojstrov, ki ponavadi zelo preprosto in jedrnato predstavijo svoje žive izkušnje³³:

V budistični tradiciji je poglavitno - sedeti, najbolje na tleh, v položaju in stanju, ko je človek združen s svojim dihanjem ... Ko sedimo, uravnavamo svojega duha. To, kar počnemo, se preprosto imenuje zbranost. Zbranost - koncentracija pa v resnici pomeni očiščevanje, očiščevanje pa ni nič drugega kot odstranjevanje nesnage. Vse odkar smo bili rojeni, se nam v duhu nabira polno odpadkov in nesnage. In ta nesnaga nam dela težave. Meditacija pa je odstranjevanje nesnage. (...) Za očiščevanje našega duha ne uporabljamo nič drugega kot svoje dihanje. Sedimo vzravnani, tako da se bolje združimo z Nebom in Zemljo. Na ta način se spravimo v neko posebno stanje duha, ki se pa žal ne da opisati. - Kaj bi še mogel povedati? Naj kar končam svoj govor.

g) *Lie Zi*

Kitajski strokovnjaki³⁴ so pripravljeni v družčino daoistov sprejeti še Huai Nan Zija (umrl je 122 pr. Kr.), ki pravzaprav v ničemer ni bil origi-

³¹ *Ibid.*, 11, 199.

³² M. Mori, *Chuang Tzu and Buddhism*, v: *The Eastern Buddhist*, V. No 2. Kyoto, Oct., 1972, 44-69.

³³ R. Eido, *Zen Mystical Practice*, v: *Mystics and Scholars*. The Calgary Conference on Mysticism 1976. Ur. Coward, H. in T. Penelhum. Canadian Corporation for Studies in Religion, 1977, 27-29.

³⁴ W. T. Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1973, 305.

naleni, vendar pa je bil zaslužen za to, da je v svoji obsežni (čeprav filozofsko malo pomembni) knjigi ohranjal daoistično misel na Kitajskem v času, ko je konfucijanstvo že postalo vodilna miselnost in se zasidrilo tudi v vladni administraciji, se pravi v obdobju med klasičnim daoizmom 4. stol. pred Kristusom in razcvetom neodaoizma v 3. in 4. stol. po Kristusu.

Filozofi-zgodovinarji pa oklevajo, ko naj bi v krog daoistov pritegnili še Lie Zija, oziroma delo, naslovljeno s tem imenom. Če že ne celotno delo, pa vsaj nekatera poglavja v tej knjigi, v glavnem poglavje »Yang Zhu« (VII. knjiga). Tu ubira pisec nasproti omenjenima utemeljiteljema klasičnega daoizma in njuni »pozitivni,« izrazito »negativno« idejno naravnost. Svojo kritiko utemeljuje Wing Tsit Chan takole:

Hedonistična filozofija, kot jo ponuja poglavje Yang Zhu je naravnost nasprotna daoistični filozofiji, ki zagovarja stališče, naj človek nima nikakih želja. V Lie Ziju (kot knjigi) se je daoistična filozofija »nedejavnosti« (se pravi, da ne velja začenjati po sili nobenih akcij) izrodila v opustitev slehernega truda. Spontanost se meša z resignacijo. Pozabljen je daoistični nauk o potrebi gojenja svoje osebnosti. Mogoče je edina konstruktivna poteza tega poglavja njegova ostra skeptična naravnost, ki je pomagala reševati kitajskega duha iz objema dogem in izročila.

O filozofu Lie Ziju se ve, da je živel v 5 stol. pred Kristusom in da je bil pripadnik daoizma. Sicer pa je o njem in njegovem delu komaj še kaj znanega. Po starih in nezanesljivih virih naj bi bil Lie Zi legendarni daoistični mojster, ki ga je Zhuang Zi opisal kot »sposobnega jezdit na vetru in plavati po zraku s hladnokrvno in predrzno spretnostjo.« Legende ga predstavljajo tudi kot vzor *duhovnega popotnika*.

Sporno poglavje v knjigi Lie Zi, imenovano Yang Zhu, se tako oddaljuje od klasične daoistične doktrine. Strokovnjaki mu odrekajo Lie Zijevo avtorstvo, čeprav v samem naslovu tega poglavja (VII. knjige) - pač, ker je to ime znanega filozofa - ne bi mogli videti kakega dokaza, saj npr. tudi Zhuang Zi poimenuje posamezna poglavja z imeni znanih oseb, ki v poglavju knjige nastopajo. Toda filozof Yang Zhu (440-360 pr. Kr.) v zgodbah tega poglavja nastopa tako suvereno »negativno daoistično« in ne da bi se mu zoperstavljal kaka kritika, ki bi varovala klasično daoistično stališče, da besedila daoistu, kar naj bi bil Lie Zi, ni mogoče pripisati. Yang Zhu npr. v eni od zgodb zagovarja doktrino samoohranitve do take skrajnosti, da si ne bi dal niti enega samega lasu izpuliti, četudi bi bilo od tega odvisno blagostanje celotnega sveta. Ta skrajni egoizem Yang Zhuja je že konfucijanec Meng Zi ostro kritiziral. Tudi Yang Zhujevo geslo: »Izživeti se, to je vse! Ničesar preprečiti, ničesar zatreti!« bi težko označili kot daoistično. Sicer si pa Yang Zhujeva stališča - kolikor jih lahko iz knjige Lie Zi spoznamo - ponekod sama med seboj nasprotujejo. Strokovnjaki

zgodovinarji si ta in podobna protislovja v klasičnih kitajskih filozofskih delih razlagajo s politično zmedo tretjega stoletja, ko so si nekateri pisci v želji, da bi ušli neznosnim pritiskom, sposodili imeni Lie Zija in Yang Zhuja in prilagodili svoje poglede negativnim smerem daoizma.

Zato nam pri iskanju orientacijskih točk klasičnega daoizma Lie Zi ne more biti zanesljivo vodilo. Spet pa ni mogoče odrekati modrosti, trajne veljave ali celo aktualnosti, nekaterim rekom in zgodbam v Lie Ziju, bodisi da gre za delo v celoti, ali samo za sporno poglavje Yang Zhu.

IV Daoizem kot religija

»Daoizem je danes poglavitna nacionalna religija Kitajske, Cerkev s svojo posvečeno duhovščino in tisočletno tradicijo obredja, svetimi spisi, utrjenimi posebnostmi različnih nauk in ločin, razpolaga pa tudi s svojim zelo obsežnim kanonom«, piše Anna Seidel, ki je dolga leta od blizu spremljala to duhovnost na Kitajskem.³⁵

Utrdilo se je razlikovanje med daoizmom filozofov 4. in 5. stol. pr. Kr. (kitajsko *daoia*) in religioznim daoizmom, ki naj bi se bil pojavil v 2. in 3. stol. po Kr. (*daoia*) in za katerega velja tudi omenjena oznaka A. Seidlove. To razlikovanje često spremlja vrednotenje, pri čemer pripisujejo veliko globino filozofskim avtorjem, religijski daoizem pa povezujejo s praznoverjem in magijo. V zadnjem času skušajo študije spremeniti to dokaj simplicistično pojmovanje. Zapleteni razvoj religioznega daoizma je namreč rodil številne šole oziroma tokove, ki so bili v glavnem precej odprti, navkljub ezoteričnemu značaju snovi, ki so jo posredovali. Med seboj so se te šole razlikovale po stopnji učenosti, teoretičnosti oz. večji bližini s popularnimi vsebinami, vse pa so se na različne načine sklicevale na izvor svojega znanja - na stare filozofe.

V svojem razvoju tudi religijski daoizem ni prekinil z osnovnimi predpostavkami filozofov, čeprav drži, da so se le-te v destletjih zelo spremenile. Na ta razvoj je zelo vplival prehod mnogih nasprotujočih si fevdalnih držav v združeno cesarstvo, v katerem so se zlili vplivi starih lokalnih kultur s tujimi vplivi, od katerih je bil najpomembnejši vpliv budizma. Različni daoistični tokovi so težili k podaljševanju življenja oziroma doseganju »nesmrtnosti«, razlikovali pa so se po metodah. Tudi starim filozofom niso bile tuje fiziološke metode negovanja vitalne energije (*qi*), vendar pa so se religiozni tokovi zatekali predvsem k ekstazi kot načinu preseganja tega sveta. Šole kasnejšega daoizma so učile o medicinskih, higienskih, alkemičnih in magičnih metodah, ki naj bi vse vodile k istemu cilju.

³⁵ A. Seidel, *Taoismus, die inoffizielle Hochreligion Chinas*, OAG, Tokyo 1989, 22.

Zhuang Ziju je mistični uvid sicer narekoval zavračanje tistih, ki so si prizadevali za dolgo življenje in nesmrtnost s fizičnimi vajami. Velja pa poudariti, da je bila nesmrtnost daoistični cilj verjetno že dolgo pred razvojem daoističnega mysticizma in hkrati z njim.

Po daoizmu je doživetje *razsvetljenja* pridržano majhnemu številu »poklicanih.« Religioza praksa in zapleteni rituali so bili ustvarjeni za manj diferencirane množice, deloma z iskrenim namenom, da bi prek različnih tehnik postali tudi ti ljudje deležni mističnega uvida. Zgodovina pa uči, da je nova cerkvena hierarhija marsikje postala postopno orodje oblasti in sredstvo manipuliranja množic. V množici so pa ostali nekateri »drugačni,« ki jim je razsvetljenje pustilo svoj pečat.

O teh govori 20. izrek *Dao de jing*³⁶:

Zdi se mi, da zmedi tega sveta ni konca.

Množica se gnete in suka,

kot da bi šla na pomladno praznovanje.

Le sam sem pohleven,

kot da še nimam svoje oblike.

Kot dojenec, ki se še ni nasmehnil,

kot brezdomec, ki ne ve, ne kod ne kam.

Ljudje imajo vsega preveč,

le jaz sproti vse zapravim.

Moje srce je srce bedaka -

nejasno, megleno.

Ljudje natanko razločujejo in odločajo,

le sam sem zbegan in zmeden,

kot da imam rad, česar razločiti ni mogoče

nemiren kot morje,

brez cilja kot veter.

Vsi počno, kot bi bili koristni,

le jaz sem uporen kot tepček,

le jaz sem drugačen kot vsi drugi

navezan še na mleko materinih prsi.

Povzetek: Maja Milčinski, Od filozofskega daoizma k daoizmu kot religiji

Razprava obravnava odnos med daoizmom kot filozofsko šolo stare Kitajske in religijskim daoizmom, ki se je kasneje razvil iz nje. Nakazuje tudi zadrege pri postavitvi meja med filozofskim in religijskim udejstvo-

36 *Klasiki daoizma*, 11, 80.

vanjem v stari Kitajski. Lao Zi, domnevni avtor klasičnega dela *Dao de jing*, je predstavljen kot izhodišče razpravljanj o *Dau* (ustvarjalnemu temelju), *Deju* (vrlini), *wu-weiju* (odsotnosti delovanja, uperjenega proti naravi). Zhuang Zi in citati iz istoimenskega dela uvajajo razpravo o prihodu budizma *chan* na Kitajsko in o povezavah le-tega z daoizmom. S tretjim velikim daoističnim filozofom Lie Zijem prehaja članek k reliigijskemu daoizmu.

Ključne besede: daoizem, Kitajska, filozofija, religija, *Dao de jing*.

Summary: **Maja Milčinski, From Philosophical Daoism to Daoism as Religion**

The article deals with the relation between daoism as a philosophical school of ancient China and religious daoism that later developed out of it. It also briefly mentions the problems arising when one tries to draw a line between philosophical and religious activities in ancient China. Lao Zi, the supposed author of the classical work *Dao de jing*, is presented as the starting point of discussions about *Dao* (creative basis), *Dei* (virtue), *wu-wei* (absence of activity directed against nature). Zhuang Zi and quotations from the work of the same name introduce the discourse about the arrival of Ch'an buddhism in China and about its connections to daoism. With the third great daoist philosopher Lie Zi the article passes over to religious daoism.

Key words: daoism, China, philosophy, religion, *Dao de jing*.

Jože Krašovec

Predstavitev mednarodnega zbornika Interpretacija Svetega pisma

Obseg in pomen zbornika mi je v odločilni fazi priprave za tisk poleti 1998 narekoval zamisel o slovesni predstavitvi s kulturnim programom, primerljivim s spremljevalnimi kulturnimi prireditvami ob simpoziju o interpretaciji Svetega pisma v Cankarjevem domu od 17. do 20. septembra 1996. Predsedstvo SAZU je sklenilo, da bo glavna slovesnost ob 60-letnici SAZU 26. novembra 1998. Ker je kazalo, da bo zbornik lahko izšel ravno meseca novembra, smo se dogovorili, da bo tiskovna konferenca en dan poprej v dvorani SAZU. Julija sem imel sestanek z direktorjem Radia Slovenija, g. Andrejem Rotom, in njegovim namestnikom, g. Markom Munihom, da bi se dogovorili o morebitnem skupnem programu. Omenjena sogovornika sta predlagala, da pred abonmajskim koncertom Simfoničnega orkestra RTV Slovenija 7. decembra pripravimo poseben polurni program slovesne predstavitve zbornika. Program bi Radio Slovenija prenašala neposredno, Televizija Slovenija pa s časovnim zamikom. Dogovorili smo se, da k sodelovanju pritegnemo Komorni zbor RTV Slovenija, Mladinski pevski zbor Carmina Slovenica iz Maribora in štiri slavnostne govornike: predsednika SAZU, rektorja Univerze v Ljubljani, direktorja angleške založbe Sheffiled Academic Press in glavnega ter odgovornega urednika zbornika. Program je dokončno pripravil g. Marko Munih. 30. septembra je senat Teološke fakultete sklenil, da bo Teološka fakulteta obhajala Teden Univerze 30. novembra 1998. Obenem je predlagal, naj urednik zbornika, Jože Krašovec, pripravi jubilejni program proslave tako, da z njo obeležimo izid zbornika. Kmalu potem sem se dogovoril s pianistko Paolo Alessandro Troili iz Bologne, da bo na proslavi izvedla klavirski recital. Prof. Jože Trošt je nato predlagal, naj namesto zbora Teološke fakultete povabim Akademski pevski zbor Tone Tomšič. Z vodstvom Zavoda svetega Stanislava v Šetnvidu sem se dogovoril, da bo pianistka iz Bologne naslednji večer v dvorani zavoda izvedla klavirski recital, s katerim je poleti 1998 nastopila v Jeruzalemu. Spored avtorjev: W. A. Mozart, L. van Beethoven in F. Liszt. V zvezi s tem se je pokazala potreba po klavirju na Teološki fakulteti. Ker ga ni bilo, sem se dogovoril z g. Zlatkom Siličem, da je za dan proslave svojega pripeljal na Teološko fakulteto.

Ko je bil dogovor z vsemi sklenjen, sem organiziral tisk skupnega vabila za vse prireditve. Oblikovalka zbornika, ga. Evita Lukež, je poskrbela za obliko vabila po vzorcu zaščitnega ovitka zbornika. Vabilo smo tiskali v 8000 izvodih: 3000 jih je bilo vstavljenih v zbornik kot spominska priloga, 5000 pa jih je bilo razposlanih po pošti in razdeljenih na nekaj mestih v Ljubljani.

I. Tiskovna konferenca ob izidu mednarodnega zbornika *Interpretation of the Bible — Interpretacija Svetega pisma*

Sreda, 25. novembra 1998, ob 11. uri

Dvorana Slovenske akademije znanosti in umetnosti

Prirediteljica: Slovenska akademija znanosti in umetnosti

Na tiskovni konferenci so bile predstavljene tri jubilejne publikacije ob 60-letnici Slovenske akademije znanosti in umetnosti: *Slovenska akademija znanosti in umetnosti ob šestdesetletnici: Biografski zbornik*; zbornik *Interpretacija Svetega pisma*; *Bibliotrafija publikacij Slovenske akademije znanosti in umetnosti in Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU v letih 1981–1990*. Prvo publikacijo je predstavil tajnik II. razreda, akad. prof. dr. Janez Orešnik, drugo glavni in odgovorni urednik zbornika akad. prof. dr. Jože Krašovec, prof. dr. Nataša Golob in dr. Peter Weiss, tretjo upravnica biblioteke SAZU, ga. Marija Fabjančič (namesto bolne Majde Capuder, ki je bibliografijo sestavila). Tukaj objavljamo prispevke o zborniku *Interpretacija Svetega pisma*, ki je bil deležen glavne pozornosti. Radiotelevizija je zvečer v glavnem dnevniku poročala o predstavitvi dokaj izčrpno, še več o zborniku pa je bilo naslednjo nedeljo (29. novembra) v oddaji *Obzorja duha*. O predstavitvi, posebno pa o zborniku, je poročala tudi Pop TV.

1. Zgodovina nastanka in pomen zbornika

Avtor poročila: Jože Krašovec

Besedilo za novinarje

Zbornik je sad mednarodnega simpozija o interpretaciji Svetega pisma, s katerim smo od 17. do 20. septembra 1996 obeležili izid novega komentiranega slovenskega prevoda Svetega pisma. Simpozij smo organizirali pod častnim pokroviteljstvom dr. Janeza Drnovška, predsednika vlade Republike Slovenije, nadškofa dr. Alojzija Šuštarja, predsednika Slovenske škofovske konference in velikega kanclerja Teološke fakultete, in akad. prof. dr. Franceta Bernika, predsednika Slovenske akademije znanosti in umetnosti. Knjiga ima posvetilo *Ob šestdesetletnici Slovenske akademije znanosti in umetnosti 1938–1998*.

Ker je zbornik jubilejne narave, smo na začetku objavili vse nagovore, ki so jih pokrovitelji, predstavniki najvišjih oblasti in akademskih ustanov podali na simpoziju in na spremljevalnih kulturnih prireditvah. Glavnino zbornika sestavlja 82 znanstvenih in strokovnih prispevkov v treh razdelkih: 1. starejši prevodi in hermenevtika Svetega pisma; 2. slovanski in drugi prevodi Svetega pisma; 3. interpretacija Svetega pisma na različnih področjih. Večina prispevkov je v angleščini, nekaj jih je v francoščini ali v nemščini, toda vsi imajo tudi slovenski uvod in povzetek. Večina prispevkov obravnava prevajanje Svetega pisma v različnih jezikih, težišče pa je na prevodih Svetega pisma v Vzhodni Evropi, saj je prav drugi del najboljše. Knjiga je doslej najbolj izčrpen vir informacij o zgodovini prevajanja Svetega pisma v eni sami knjigi sploh. Pred imenskim kazalom je v knjigi še seznam prvega celotnega tiskanega Svetega pisma po jezikih. Seznam so pripravile Združene biblične družbe v svojem tiskovnem središču v New Yorku. Iz tega seznama je razvidno, da je prvo slovensko Sveto pismo na 16. mestu.

Posebna odlika simpozija in zbornika je v tem, da sta združila visoko število vrhunskih domačih in tujih znanstvenikov z vseh celin in različnih idejnih ter verskih smeri. Očitno je ravnovesje med znanstveniki z Vzhoda in Zahoda, med judi, katoličani, pravoslavni in protestanti. Ravnovesje obstaja tudi glede ustanov, na katerih znanstveniki delujejo. Večina jih je iz inštitutov akademij znanosti in umetnosti, filozofskih in teoloških fakultet, in sicer katoliških, pravoslavni in protestantskih. Na koncu knjige so vsi avtorji navedeni skupaj s temeljnimi podatki. Med posebno znanimi avtorji so npr. prof. dr. Emanuel Tov s Hebrejske univerze v Jeruzalemu, predsednik mednarodnega uredniškega odbora za izdajanje mrtvomorskih rokopisov, prof. dr. Bruce Metzger, predsednik mednarodnega odbora za revizijo standardnega angleškega prevoda Svetega pisma (The New Revised Standard Version), akademik Anatolij Aleksejev iz Ruske akademije znanosti v Sankt Peterburgu itn. Najboljše prispevek je življenjsko delo škotskega znanstvenika prof. dr. Francis Thomsona, ki je profesor za slovanske jezike na Univerzi v Antwerpnu. Za naš zbornik je pripravil svoje življenjsko delo o zgodovini staroslovanskega Svetega pisma. To je prva izčrpna študija tega temeljnega slovanskega kulturnega in verskega dokumenta sploh. Drugi nadpovprečno obsežen prispevek je bibliografska predstavitev orientalskih prevodov Svetega pisma, ki jo je pripravil prof. dr. Michel van Esbroeck iz Münchna. Oba avtorja sem načrtno in vztrajno spodbujal, da sta se tega dela sploh lotila in ga tudi končala. Med prispevki svetovne elite bodo zapaženi tudi prispevki slovenskih znanstvenikov, čeprav svetovna javnost naše kulturne dediščine na splošno ne upošteva dovolj. Zgodovina slovenske interpretacije Svetega pisma je prikazana pod vidikom prevajalskega izročila in interpretacije v filozofiji, glasbi, likovni umetnosti in literaturi.

Zbornik že zdaj doživlja izjemen sprejem po vsem svetu. Ko smo poleti vsem avtorjem poslali kazalo zbornika, so mnogi izjavljali, da je ta knjiga najpomembnejša publikacija o zgodovini prevajanja Svetega pisma v eni knjigi sploh. Vodstvo SAZU ga je 6. in 7. novembra 1998 s toliko večjo zanesljivostjo lahko poklonilo predstavnikom jesenskega plenuma Evropske akademije znanosti in umetnosti, ki je potekal na SAZU, 25. in 26. novembra 1998 pa jo je poklonilo predstavnikom številnih akademij, ki so prišli na proslavo 60-letnice SAZU.

Med drugim o kakovosti našega zbornika priča odločitev najbolj plodovite založbe za svetopisemsko znanstveno literaturo, Sheffield Academic Press v Angliji, da to delo uvrsti v svoj program za leto 1998, čeprav po obsegu bistveno presega njene dosedanje okvire. V tej založbi bo izšlo 1000 izvodov knjige, medtem ko smo v Sloveniji pripravili še nadaljnjih 3000 izvodov (skupna naklada je torej 4000 izvodov).

Zbornik so finančno podprli Ministrstvo za znanost in tehnologijo, Ministrstvo za kulturo, Mesto Ljubljana in Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, kot sponzorja pa sta se projektu pridružila Telekom Slovenije in Pošta Slovenije. Kot glavni in odgovorni urednik se za podporo vsem iskreno zahvaljujem. Prav tako se iskreno zahvaljujem častnim pokroviteljem simpozija, Slovenski akademiji znanosti in umetnosti kot glavni pokroviteljici simpozija in izdajateljici zbornika, vsem avtorjem zbornika, ožjemu in širšemu uredniškemu odboru ter vsem, ki so kakor koli pripomogli k uresničitvi projekta.

2. Podobe iz knjižnih spomenikov (ilustracije v zborniku)

Avtorica poročila: Nataša Golob

Ko je v septembru 1996 v Ljubljani potekal mednarodni simpozij »Interpretacija Svetega pisma«, je hkrati odprla vrata razstava »Biblije na Slovenskem«: za to priložnost smo iz bogatih zbirk več slovenskih ustanov, zlasti pa iz Narodne in univerzitetne knjižnice izbrali nekaj najpomembnejših svetopisemskih knjižnih spomenikov. Razstava je spričo svojega tematskega jedra predstavljala dobro dopolnilo k mednarodnemu simpoziju, ki je bil sijajen znanstveni dogodek. Pri vsebinski zasnovi razstave smo sodelovali dr. Marijan Smolik, Gorazd Kocijančič in delavci iz rokopisnega oddelka slovenske nacionalke in podpisana. Skupaj smo se odločili, naj razstava predstavi ključne svetopisemske spomenike od visokega srednjega veka do danes, ki so bodisi knjige s celotnim besedilom Svetega pisma bodisi deli ali celo fragmenti. Razstava je zaobjela približno 260 spomenikov iz osmih stoletij in razkrila spreminjanje zunanje, likovne in črkovne podobe, pa razvijanje znanstvenega interesa za različna vprašanja in se posebej posvetila prevodom Svetega pisma med Slovenci.

Zbornik *Interpretacija Svetega pisma* spremlja nekaj izbranih podob, ki so spomeniki iz različnih stoletij in različnih dežel. Premalo jih je, da bi bili likovna podpora za natisnjene znanstvene razprave, a to tudi ni bil naš namen: z izbranim slikovnim gradivom smo skušali priklicati v spomin, da je Sveto pismo knjiga, ki jo najdemo v malone vseh jezikih in malone vseh pisavah sveta. Ker pa je simpozij posebej tehtno spregovoril o prevajanju te »knjige vseh knjig« v slovanske jezike, smo več pozornosti pridali spomenikom iz slovanskih dežel in slovanskih pisav; iz njih smo črpali približno polovico vseh likovnih podob. Preostali sodijo k izročilom različnih jezikovnih tradicij, ki so v minulih stoletjih prišli v naše kraje in ostali spričo svojega posebnega pomena neločljivi del naše kulturne zakladnice. Srednjeveški rokopisni kodeksi in novoveške tiskane knjige, iz katerih smo za natis ilustracij v zborniku izbrali nekatere strani, so doživljali različne usode, preden so prišli v javne zbirke, vendar so vsi posebno pomembni spomeniki – nekateri so prav izjemni in pomembni tudi v širšem, evropskem merilu.

Sveto pismo je bilo neizčrpen vir navdiha za podobe v vseh umetnostnih zvrsteh in dobršni del umetniške dediščine je vsebinsko, duhovno tesno povezan z njim. Zaznamovalo je ustvarjanje v vseh tistih deželah, ki so ga sprejele, in z njegovimi sporočili so prežete najpomembnejše stvaritve. Umetniško doživetje svetopisemskih besedil, kot se izraža v knjižnem slikarstvu in drugem knjižnem okrasju, je le eden od pramenov v celoti ustvarjalnih izpovedovanj. A knjige so pred pogledi javnosti redkeje odprte, kot se dogaja večini slikarskih in kiparskih stvaritev. Zato smo hvaležni za priložnost, da z zbornikom *Interpretacija Svetega pisma* še enkrat opozorimo nanje, na njihov pomen in naš dolg do njih.

3. Lektorsko in korektorsko oblikovanje zbornika

Avtor poročila: Peter Weiss

Ko je bila sprejeta odločitev o izdelavi zbornika prispevkov s simpozija o interpretaciji Svetega pisma, ki je bil septembra 1996, je akademik prof. dr. Jože Krašovec pripravil pravila, po katerih naj bi bili urejeni posamezni prispevki. Pri vsakem večjem projektu, sploh če ga uresničuje več sodelavcev, je namreč treba imeti že na začetku sorazmerno natančen načrt, po katerem se dela. Vmes so možne le manjše spremembe, ki pa morajo biti kar se da zgodnje, sicer je ogrožena uspešnost projekta ali celo sam projekt. Tudi o pravilih glede ureditve zbornika smo se sodelavci na začetku nekajkrat pogovorili in jih dopolnili, potem pa smo jih uresničili v tej le knjigi. Pri izhodiščih predvsem glede angleščine in pri zadregah ob urejanju bibliografskega gradiva je bil v veliko pomoč priročnik *The Chicago Manual of Style*, in sicer njegova 14. izdaja; njegova določila je bilo treba na nekaterih mestih prirediti in prilagoditi.

Zbornik je štirijezičen, kar se vidi tudi iz notranjih naslovov, pri čemer je angleščina vedno na prvem mestu. Vsa spremljevalna besedila (nagovori) so angleška in slovenska, razprave so napisane v enem od svetovnih jezikov, in sicer angleščini, francoščini ali nemščini, vse pa imajo sinopsise in včasih tudi prav obširne povzetke v slovenščini, tako da je kljub njeni navidezni zapostavljenosti edino v tem jeziku mogoče spremljati vsebino vseh razprav. Ker je angleščina v tem zborniku večinsko rabljeni jezik, se abeceda v imenskem kazalu ravna po angleški in ne po slovenski razporeditvi šumevcev; odločitev za to je bila zavestna, saj ravni ne bi bilo dobro mešati. Sicer pa je jezikov, v katerih so zapisana strnjena besedila v zborniku, še več, saj so nekateri nagovori objavljeni celo v treh, tako da so na tretjem mestu npr. hebrejščina, nova grščina, ruščina in norveščina.

Različni jeziki zahtevajo vsak svojo rešitev. Banalno je pripovedovati, da se recimo narekovaji v slovenščini in nemščini pišejo drugače kot v angleščini in spet drugače v francoščini in da sta v angleščini dve vrsti pomišljajev, v slovenščini pa smo uporabili enega samega. Paziti je bilo treba tudi na različna prečrkovanja prvotno nelatinično pisanih imen sodelavcev v zborniku, recimo iz hebrejščine in ruščine v angleščino ali slovenščino. Upam, da smo stvari rešili dobro in da smo bili korektni v vseh jezikih, ki se pojavljajo v zborniku. Kakovost tegale zbornika se bo merila tudi po banalnih malenskih, ki so upošteevane v njem.

Kot slovenist sem vesel, da se v zborniku pojavlja tudi razdelek o prevodih celotnega Svetega pisma v posamezne jezike, iz katerega lahko vidimo, kako zgodnji je bil prispevek Jurija Dalmatina leta 1584, in to po vsega 34-letnem obstoju slovenskega jezika v knjigi, saj je slovenščina ob islandščini na 16. mestu med jeziki, v katere je bilo prevedeno celotno Sveto pismo. Dalmatinov odlični izdelek zavezuje tudi danes, recimo v tem zborniku.

Kadar sodelujem s profesorjem Krašovcem, delava, tako da ni časa za komplimente. Zato zdaj, ko je naporno, dolgotrajno in obsežno delo pri kraju, lahko povem, da zna spodbudno voditi delovno skupino, da je zanesljiv in vztrajen, včasih trmast, vedno spodbujajoč in optimističen, hkrati pa garaški. Tehnična urednica zbornika, gospa Janja Rebolj, je v vsakem trenutku vedela, kje na tem planetu je vsak od 82 prispevkov in številnih nagovorov, skrbela je za stike s potrpežljivim in sposobnim računalniškim urejevalcem besedila in vnašalcem korektur, gospodom Urošem Čudnom iz firme Medit, ki tako, mimogrede, stavi tudi na roke pisano hebrejščino in arabščino, in je imela natančen pregled nad gradivom, ki se ji je nabralo v več kot dvajsetih registratorjih. Gospa Evita Lukež je zbornik oblikovala s prav materinsko ljubeznijo, znanjem in izkušnjami, kar se mu vidi na prvi pogled, saj je prijazen, njena zasluga je, da so sicer zahtevna besedila v njem lažje berljiva.

Tudi zaradi velike želje drugih sodelavcev po dobrem izdelku, ne le zaradi lastne strokovne vedoželjnosti in iskateljstva, je bilo prijetno sodelovati pri tem bogatem zborniku.

II. Teden Univerze na Teološki fakulteti 30. novembra 1998

Proslave so se udeležili nekateri častni gostje: veliki kancler, nadškof in metropolit dr. Franc Rodé, rektor Univerze v Ljubljani, prof. dr. Jože Mencinger, in dekan Filozofske fakultete, prof. dr. Ludvik Horvat. Na začetku so bili pozdravni nagovori po naslednjem vrstnem redu: dekan Teološke fakultete, prof. dr. Janez Juhant, rektor Univerze v Ljubljani, dekan Filozofske fakultete. Prireditve je povezovala študentka 4. letnika Teološke fakultete, Pavlina Bobič.

Pavlina Bobič:

Naše nemirno srce išče onkraj naših zamejenosti, na mejah naše zmognosti za misel in ljubezen: išče neizmerno, neskočno misel in ljubezen, absolutno in najvišjo obliko Bivanja.

V tednu Univerze v Ljubljani je Teološka fakulteta skupaj s Filozofsko fakulteto pripravila slovesnot, ki je ena od štirih prireditev ob izidu zbornika Interpretacija Svetega pisma, skupnega projekta obeh omenjenih fakultet.

K pozdravnemu nagovoru vabim gospoda dekana Teološke fakultete – prof. dr. Janeza Juhanta.

Nagovor: prof. dr. Janez Juhant, dekan Teološke fakultete

Spoštovani!

Iskreno vas pozdravljam ob slovesni predstavitvi zbornika mednarodnega simpozija o interpretaciji Svetega pisma. Še posebej smo lahko veseli, da je ta dogodek ob Dnevu Teološke fakultete v Tednu Univerze v Ljubljani. Teološka fakulteta lahko tako s svojim delom znova javno dokazuje, kako pomembna je njena vloga v pahljači znanosti. S tem polagoma tudi v našo strokovno in pedagoško in splošno zavest prodira pomen teološke znanosti za nacionalno kulturo in identiteto. S tem dajemo priznanje tudi vsem, ki so v preteklosti zaradi ohranjanja te resničnosti trpeli in zato žrtvovali tudi svoja življenja. Vesel sem, da so pri tem projektu sodelovali ne le tuji strokovnjaki, pač pa še bolj, da so poleg teoloških strok sodelovale tudi filozofske in tako utrdile zgodovinsko izročilo povezanosti obeh fakultet, kakor tudi, da je to delo potekalo pod okriljem Slovenske akademije znanosti in umetnosti, ki ima prav tako v proučevanju teh izročil izvore svojega znanstvenega zorenja. Gospe in gospodje, moj pozdrav velja vsem skupaj. Dovolite pa, da v imenu Teološke fakultete pozdravim med

nami nadškofa metropolita in velikega kanclerja Teološke fakultete gospoda dr. Franca Rodeta, pomožna škofa gospoda Jožeta Kvasa in mag. Alojza Urana, rektorja Univerze prof. dr. Jožeta Mencingerja ter dekana Filozofske fakultete prof. dr. Ludvika Horvata. Pozdravljam tudi vse ostale kolegice in kolege profesorje naše Univerze, predstavnike javnega življenja, vse sodelujoče pri tej akademiji, ter prav prisrčen pozdrav vsem študentkam in študentom in ostalim prisotnim gospem in gospodom.

S hvaležnostjo pozdravljam gospoda akademika prof. dr. Jožeta Krašovca, mu še enkrat čestitam k uspelemu simpoziju in izidu zbornika. Hvaležen sem vsem, ki ste z zglednim sodelovanjem prispevali k uveljavitvi in humaniziranju znanosti, še posebej pa k boljšemu poznavanju, razumevanju Knjige knjig ter utrditvi njenega pomena v svetovni in slovenski kulturi.

Pavlina Bobič:

Univerza kot stičišče izobraževalnega, znanstvenoraziskovalnega in umetniškega dela predstavlja steber slovenske enovitosti, kulture in duhovne omike. Gospod rektor Univerze v Ljubljani, prof. dr. Jože Mencinger, prosim vas za besedo.

Rektor je v prostem pozdravu čestital uredniku zbornika za veličasten zbornik.

Pavlina Bobič:

Pri pripravi zbornika so sodelovali tudi profesorji Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Spregovoril nam bo dekan te fakultete, gospod prof. dr. Ludvik Horvat.

Dekan Filozofske fakultete je prav tako s prostimi besedami še bolj poudaril izjemno tehtnost zbornika in zahtevnost uredniškega dela. Obenem je povedal, da je kot študent skrivaje prihajal na Teološko fakulteto poslušat prof. Trstenjaka, zdaj pa lahko pride javno.

Pavlina Bobič:

Pianistka Paola Alessandra Troili je s svojo izjemno nadarjenostjo že v rani mladosti osvojila svet glasbe. Z odliko je diplomirala na konzervatoriju Giuseppe Verdi v Milanu. Trenutno nadaljuje s študijem kompozicije, v svoji glasbeni karieri pa je že gostovala na nekaterih priznanih mednarodnih festivalih. V Jeruzalemu je izvedla klavirski recital za tri monotistična verstva. Tedaj sta se z gospodom Krašovcem tudi dogovorila za morebitni obisk v Ljubljani, predstavitev mednarodnega zbornika pa se je izkazala za odlično priložnost, da izjemno pianistko spoznamo tudi pri nas.

Izvajala bo Beethovnovi zadnjo klavirsko sonato v c-molu, ljubitelji glasbe pa ste vabljeni na njen klavirski recital, ki bo jutri bo 20. uri v dvorani Zavoda sv. Stanislava v Šentvidu.

Pianistka Paola Alessandra Troili

L. van Beethoven: zadnja klavirska sonata v c-molu, op. 111

Pavlina Bobič:

30. septembra je fakultetni svet predlagal, naj prof. dr. Jože Krašovec kot urednik Zbornika v duhu vsebine pripravi prireditev ob Tednu Univerze na Teološki fakulteti v Ljubljani. H kratkemu nagovoru vabim gospoda akademika prof. dr. Jožeta Krašovca.

Nagovor: akad. prof. dr. Jože Krašovec, urednik zbornika

Sredi razdvojenega sveta, ki je poln nasprotij, Knjiga knjig, Sveto pismo, izziva bogove in njihove abstraktne nebeške vojske, faraone in njihove ideološke imperije. Neizprosna je Jahvejeva sodba v Psalmu 82: »Doklej boste sodili napačno, dajali prednost krivičnim? ... Jaz sem rekel: Bogovi ste, sinovi Najvišjega vi vsi; toda kakor človek morate umreti, kakor kateri izmed knezov morate pasti.« Kljubovalna faraonova vojska je končala v Rdečem morju, zlato tele ob gori Božjega razodetja v prahu in pepelu. Prevzet od misli na vesoljne razsežnosti in na nespornega gospodarja nad njim psalmist udarno izjavlja: »Glas Gospodov je nad vodami, ... Glas Gospodov je v moči, ... Glas Gospodov lomi cedre, Gospod lomi cedre libanonske ...« (Ps 29). Po sodbi nad Baalovimi svečeniki na gori Karmel prerok Elija na begu pred Baalovo zaščitnico Jezabelo pride v puščavo na Judovem. Želi si smrti in pravi: »Dovolj je; zdaj, Gospod, vzemi moje življenje, saj nisem boljši kakor moji očetje« (1 Kr 19,4). Potem v moči skrivnostne hrane potuje štirideset dni in štirideset noči do gore Horeb. Tam toži skrivnostnemu gostu: »Ves sem gorel za Gospoda, Boga nad vojskami, kajti Izraelovi sinovi so zapustili tvojo zavezo, podrli tvoje oltarje in z mečem pobili tvoje preroke. Jaz sam sem ostal, a tudi meni strežejo po življenju« (1 Kr 19,10). V tem okolju Elija doživi, kar sveti pisatelj takole opiše: »Glej, Gospod je šel mimo, velik in silen vihar, ki kruši gore in lomi skale, je bil pred Gospodom; a Gospod ni bil v viharju. Za viharjem je bil potres; a Gospod ni bil v potresu. In za potresom ogenj; a Gospod ni bil v ognju. Za ognjem glas rahlega šepeta« (v. 11–12).

To je samo zunanja podoba tega, kar se dogaja v človekovi notranjosti. Skozi tisočletja so modreci, magi in umetniki opisovali kozmični spopad med bogovi, bitke med velikimi kralji, gigantske podvige gradnje babilonskih stolpov, poskus bega nesrečnih vojska ali posameznikov pred slepo, zlo usodo. Le redko so obrnili pogled v neizrekljiva nasprotja, ki tičijo v človekovi duši, ki zavestno ali podzavestno išče odrešitve. Sredi tega poganškega sveta zunanjega blišča in vozlov usode samotni hebrejski preroki noč in dan kličejo, da je Bog živi Bog, ki človeka vidi v obisti, se mu sam razodeva, pošilja svoje angele, da ga varujejo, in preroke, da ga

svarijo in sporočajo Božje obljube. Ne Ramzes ne Hamurabi nista prejele obljube. Popotnik Abraham, ki je prišel iz velikega sveta mezopotamske civilizacije, pa je prejel obljubo, da bodo v njem blagoslovljeni vsi narodi na zemlji (1 Mz 12,13; 18,18; 22,18). Osamljeni prerok sredi samotnega ljudstva prejme nalogo vesoljnih razsežnosti: »Glej, postavljam te ta dan nad narode in kraljestva, da ruješ in podiraš, da uničuješ in rušiš, da zidaš in sadiš« (Jer 1,10). Psalmist pa v Psalmu 2 nekoliko drugače odpira pogled v vesoljni svet in v resničnosti onkraj njega: »Zakaj hrumijo narodi in ljudstva razmišljajo prazne reči? Kralji zemlje so se dvignili, oblastniki se skupaj posvetujejo proti Gospodu in proti njegovemu Mazi-ljencu: Pretrgajmo njihove spone, njihove vezi vrzimo s sebe. Ta, ki prestoluje v nebesih, se smeje, Gospod se jim posmehuje.«

Davidova dinastija, ki je že od leta 587 pr. Kr. dalje ni več, je postala osišče Božjih obljub, ki veljajo za ves svet. Čim bolj se rušijo gradovi iz kart, tem močnejša je združevalna moč nevidne resničnosti. Iz tega duhovnega jedra prodre preroški glas: »Zgodilo se bo poslednje dni: Gora hiše Gospodove bo trdno stala kot najvišja med gorami ... Številna ljudstva bodo prišla in rekla: Pridite, pojdimo na Gospodovo goro, k hiši Jakobovega Boga: poučil nas bo o svojih potih in hodili bomo po njegovih stezah. Kajti s Siona bo prišla postava in Gospodova beseda iz Jeruzalema. Razsojal bo med narodi, dokazoval številnim ljudstvom. Svoje meče bodo prekovali v lemeže in svoje sulice v srpe. Narod ne bo več vzdignil meča proti narodu, ne bodo se več učili vojskovanja. Hiša Jakobova, pridite, hodimo v Gospodovi luči« (Iz 2,2–5).

Nova zaveza vse mesijanske izjave osredotoči na eno samo osebo: Jezusa iz Nazareta. Ta je edini, ki si brez pomišljanja upa trditi, da se vse napovedi v njem uresničujejo; še več, da jih daleč presega. Začetek Janezovega evangelija torej izreče še pomembnejšo resnico, kakor začetek Prve Mojzesove knjige ali Psalm 104: V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog ... In Beseda je postala meso in se naselila med nami ...

Za svet prividov in cenenih ponudb je to največji možen izziv. Janezov evangelij najbolj poudarja nasprotje med tistimi, ki vrednote iščejo v zunanjem svetu, in med drugimi, ki v duhovnem svetu in v pristnih medosebnih odnosih črpajo navdih in moč za življenje. Gora Sinaj, svetišče na gori Sion in svetišče Jezusovega vstajenja ob Kalvariji so kraji, ki pomenijo duhovno središče sveta. Duh teh krajev nas je vodil, ko smo 15 let pripravljali novi prevod Svetega pisma. Tega duha smo pred dvema letoma čutili tudi v Cankarjevem domu, ko so znanstveniki z vsega sveta spregovorili o pomenu Svetega pisma za duhovno kulturo svojega lastnega naroda. Ta duh je vodil naš uredniški odbor, da je bil sposoben pripraviti izjemen knjižni dar: Interpretacija Svetega pisma.

Pavlina Bobič:

Akademski pevski zbor Tone Tomšič že od svojih začetkov sodi med najpomembnejše usmerjevalce slovenskega zborovskega petja - tako s svojo programsko usmeritvijo, kot tudi po tehnično-izvajalski plati, kar potrjujejo številna domača in tuja priznanja ter sodelovanja na pomembnih mednarodnih zborovskih tekmovanjih. Kot zadnje lahko omenim njihovo nedavno turnejo po Južnoafriški republiki.

Njihov repertoar zajema skladbe vseh stilnih obdobij, ljudske pesmi številnih narodov ter dela domačih in tujih skladateljev. Od leta 1992 je umetniški vodja zbora in dirigent gospod Stojan Kuret. Zapeli nam bodo skladebe

J. Gallus:	<i>Iocundare filia Syon</i>
S. Rahmaninov:	<i>Bogorodice djevo</i> , op. 31
F. Mendelssohn Barholdy:	<i>Richte mich, Gott</i> , op. 78, št. 2 (Psalm 43)
S. Rahmaninov:	<i>Otče naš</i> , op. 37
C. Debussy:	<i>Dieu! Qu'il fait bon regarder!</i> (D. Ch. d'Orléans)

Pavlina Bobič:

Življenje v svoji celoti zajema skrivnost učlovečenja in Božje - človeške Kristusove resničnosti. Bog je postal človek, da bi jaz in ti v občutju popolne razlastitve spoznala Lepoto, večno davno, večno novo.

Biblično besedilo, Psalm 104, ki opeva veličastvo stvarjenja, in prolog v Janezov evangelij, mogočno hvalnico Besedi, bosta recitirala s. Erika Prijatelj in Marko Čizman, študenta 5. letnika Teološke fakultete.

Recital bibličnega besedila: Psalm 104, Evangelij po Janezu 1,1–18

Pavlina Bobič:

Na odru znova pozdravljam Akademski pevski zbor pod vodstvom dirigenta Stojana Kureta. Poslušali bomo skladbe:

I. Grbec:	<i>Pesem s Krasa</i> (Srečko Kosovel)
I. Grbec:	<i>Pa da bi znal</i> (Srečko Kosovel)
A. Čopi:	<i>Totus tuus</i>
J. Busto:	<i>Ave Maria</i>
R. Golob:	<i>Land of »Aleluja« * Land of the Land * Aleluja</i>

Pavlina Bobič:

Ti boš prižgal luč moji svetilki, Gospod, moj Bog, in razsvetlil mojo temo. Ne bom bival v samoti, saj si Ti vse v vsem, Resnica in sijaj odrešenja, trenutek milosti in dar popolnosti ... da bi slednjič sleherni doumel krhkost svojega bivanja v osrčju Tebe, neskončnosti.

Ob sklepu današnje prireditve se zahvaljujem, ker ste bili z nami. Častne goste, avtorje zbornika, člane uredniškega odbora, vse izvajalce programa in Akademski pevski zbor vabim k nadaljnjemu druženju v avli Teološke fakultete, študente in druge navzoče pa vabim k snidenju zunaj pod arkadami.

III. Slovesna predstavitev zbornika Interpretacija Svetega pisma v Gallusovi dvorani Cankarjevega doma dne 7. decembra 1998

Prireditve ob 60-letnici Slovenske akademije znanosti in umetnosti in ob Tednu Univerze v Ljubljani

Prirediteljske: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta in Radiotelevizija Slovenija

Prireditve je povezoval radijski povezovalec Janez Dolinar, Radio Slovenija

Janez Dolinar:

Spoštovani navzoči častni gostje, spoštovani sodelavci pri projektu Interpretacija Svetega pisma, spoštovani vsi, ki ste se pridružili slovesni predstavitvi velikega mednarodnega zbornika z naslovom Interpretacija Svetega pisma. Knjigo je ob svojem šestdesetletnem jubileju izdala Slovenska akademija znanosti in umetnosti ob sodelovanju angleške založbe Sheffield Academic Press. V najnovejšem katalogu te založbe je knjiga že predstavljena čisto na začetku, na celi strani, kot knjiga leta v mednarodnem svetu svetopisemske znanosti.

Posebej pozdravljam vse nastopajoče na nocojšnji posebni proslavi pred abonmajskim koncertom simfonikov RTV Slovenija.

S to slovesnostjo se lepo vključujemo v niz proslav ob 60-letnici Slovenske akademije znanosti in umetnosti, ob Tednu Univerze in ob 50. obletnici sprejema splošne deklaracije OZN o človekovih pravicah.

Za moto naj velja slovita prošnja iz Izaijeve knjige (45,8), ki značilno izraža hrepenenje adventnega časa:

Rosite, nebesa, od zgoraj
in oblaki naj dežujejo pravičnost.
Odpre naj se zemlja in rodi rešitev,
naj hkrati požene pravičnost,
jaz, Gospod, sem to ustvaril.

Komorni zbor RTV Slovenija bo pod vodstvom zborovodkinje Urše Lah zapel

J. Gallus:

motet *Iubilate Deo omnis terra*

Janez Dolinar:

Spregovoril nam bo predsednik Slovenske akademije znanosti in umetnosti, akad. prof. dr. France Bernik.

Nagovor: akad. prof. dr. France Bernik

Spoštovani gospod predsednik, gospe in gospodje!

Nobena duhovna stvaritev človeštva nima toliko univerzalnih razsežnosti kot Sveto pismo. Veličastno versko razodetje, vrhovna etična norma življenja, mogočna zgodovina starega judovstva in krščanstva in ne nazadnje literarna umetnina – to so bistvene razsežnosti knjige, ki kljubuje tisočletjem.

Temeljno delo judovsko-krščanske modrosti je imelo in ima še vedno velik vpliv na evropsko in svetovno kulturo, zlasti na umetnosti.

Vpliv Svetega pisma na likovne umetnosti – slikarstvo, kiparstvo in arhitekturo – je najbolj znan in najširši. Svetopisemski motivi so skozi stoletja navdihovali glasbo. Močne pobude Svetega pisma so vidne v literarni umetnosti, tudi slovenski.

V slovenski kulturi stoji na začetku prav Sveto pismo – najprej protestantski Dalmatinov prevod Stare in Nove zaveze leta 1584, v naslednjih stoletjih več katoliških prevodov. Vendar Sveto pismo ni ostalo uje-to v knjigo, njegov duh, njegove zgodbe, njegov jezik so v veliki meri so-ustvarjali naše umetnosti v preteklih stoletjih, pa tudi danes.

Navzočnost svetopisemskih motivov in jezika v slovenski književnosti je splošno znana, čeprav še ne poglobljeno in znanstveno raziskana. Ni našega pomembnega pesnika ali pisatelja, katerega splošno duhovno obzorje ne bi sestavljala v taki ali drugačni obliki tudi knjiga, o kateri danes govorimo. Predvsem pri Ivanu Cankarju je veliko misli in jezikovnih posebnosti, ki spominjajo na Sveto pismo.

Kulturološki pogled na Sveto pismo je seveda samo en pogled, ki pa lahko bistveno dopolnjuje teološko interpretacijo knjige knjig in ji daje širšo verodostojnost.

Janez Dolinar:

Spregovoril nam bo rektor Univerze v Ljubljani, prof. dr. Jože Mencinger.

Nagovor: prof. dr. Jože Mencinger

Spoštovani gospod predsednik, spoštovani častni gostje, dame in gos-podje!

Sveto pismo je polno modrosti, skritih v prilikah. Uporabljamo in zlo-rabljamo jih tudi za slavnostne govore. Naj sam naredim enako in upora-

bim priliko o zrnu, ki je padlo na plodna tla in obrodilo stoteren sad. To prav gotovo drži za posvetovanje o razlagi Svetega pisma septembra 1996. Sad tega posvetovanja ni le bleščeč zbornik, katerega izid praznujemo. Takratno posvetovanje, pri katerem so z uglednimi znanstveniki iz tujine sodelovali člani Slovenske akademije znanosti in umetnosti ter učitelji Univerze v Mariboru in Univerze v Ljubljani, je obrodilo več. Posvetovanje je, po že prej izvedeni formalni, označilo dejansko vrnitev Teološke fakultete v Univerzo v Ljubljani. Z njim je Teološka fakulteta postala zares enakopravna članica, njeni učitelji so se po desetletjih izključitve zares vrnili med učitelje Univerze v Ljubljani. Od takrat ni razlogov, da bi se počutili kakorkoli odrinjeni iz univerzitetne skupnosti in uveljavljanja njenih načel.

Akademsko svoboda in politična avtonomija sta temeljni načeli delovanja univerze; brez njih univerza ne more opravljati svojega poslanstva: izobraževanja študentov, raziskovanja ter uveljavljanja svobode, pravičnosti, dostojanstva in solidarnosti. Akademsko svoboda in dejanska avtonomija univerze pa sta odvisni predvsem od nje same in njene trdnosti. Te ni mogoče doseči z novimi kontinuiranimi plani in žiro računi ter reorganizacijami po nekakšnem imaginarnem evropskem modelu. Doseči jo je mogoče le, če je univerza prava skupnost učiteljev, ki so upravičeno samozavestni zaradi znanja, ki ga imajo, in šol, ki sodelujejo med seboj in s svetom.

Posvetovanje o Svetem pismu in izid Zbornika sta zato pomembna mejnika na poti ustvarjanja takšne skupnosti oziroma ustvarjanju kvalitete, avtonomne in v svet odprte Univerze v Ljubljani. Zato se v njenem imenu zahvaljujem uredniku Zbornika akademiku prof. dr. Jožetu Krašovcu za veliko delo, ki ga je opravil, vsem slovenskim avtorjem, Slovenski akademiji znanosti in umetnosti in njenemu predsedniku ter vsem drugim, ki so kakorkoli pripomogli k izidu Zbonika. Na njem je namreč tudi ime Univerze v Ljubljani.

Janez Dolinar:

Komorni zbor RTV Slovenija nam bo zapel

J. Gallus: *motet Planxit David Rex Absalon*

Janez Dolinar:

Spregovoril nam bo direktor angleške založbe, Sheffield Academic Press, prof. dr. David J. A. Clines.

Nagovor: prof. dr. David J. A. Clines

Two weeks ago in Florida, there took place the largest gathering of biblical scholars and scholars of religion that happens in the year, the

Annual Meeting of the Society of Biblical Literature and of the American Academy of Religion. More than 8.000 people arrived in Orlando not for Walt Disney's sake but to hear and discuss the latest research and thinking about the Bible and religion. As usual, more than 100 publishers set out their new books in what must be for four days in the year the best religious bookshop in the world.

I was at that congress from England on behalf of Sheffield Academic Press, which has become the most prolific publisher of scholarly books on the Bible in the world. As co-publisher with the Slovenian Academy of Sciences and Arts, it was my very great honour to launch, in the wider world beyond your country and mine, *The Interpretation of the Bible*, the volume that is the focus of our celebrations today. I was announcing it as the book of the year in the international world of biblical scholarship.

A hundred kilometres away, at Cape Canaveral, engineers were preparing to launch last Thursday's shuttle for the international space station and I decided, as I looked through the glass panel at the meticulous preparations of scientists from many countries and the beauty of the final product to which so many had contributed their own specialisms, that Jože Krašovec should be applauded as the chief designer and manager of a smaller-scale but also magnificent international project being launched into the scholarly world by the Slovenian Academy of Sciences and Arts at »Mission Control« Ljubljana.

Slovenski prevod

Pred dvema tednoma je bilo v Floridi največje zborovanje znanstvenikov o Svetem pismu in znanstvenikov o religiji, ki se zgodi v letu, tj. letno srečanje Združenja za svetopisemsko slovstvo in Ameriške akademije za religijo. Več kakor 8 tisoč ljudi je prišlo v Orlando, ne zaradi Walta Disneya, ampak zato, da bi poslušali in razpravljali o najnovejših raziskovanjih in ugotovitvah o Svetem pismu in religiji. Tako kot običajno je več kakor sto založnikov razstavilo svoje nove knjige na sejmu, ki je v štirih dneh v letu najboljša religijska knjigarna na svetu.

Na tem kongresu sem bil iz Anglije kot zastopnik založbe Sheffield Academic Press, ki je postal najbolj plodovita založnica znanstvenih knjig o Svetem pismu na svetu. Kot sozaložnik skupaj s Slovensko Akademijo znanosti in umetnosti sem imel zelo veliko čast, da sem v velikem svetu onkraj vaše in moje dežele lansiral *Interpretacijo Svetega pisma*, delo, ki je žarišče našega proslavljanja danes. To delo sem razglasil kot knjigo leta v mednarodnem svetu svetopisemske znanosti.

Sto kilometrov proč, v Cape Canaveralu, so inženirji za mednarodno vesoljsko postajo pripravljali plovilo, ki so ga lansirali minuli četrtek. Ko sem gledal skozi leče na pikolovske priprave znanstvenikov iz številnih

držav in lepoto končnega izdelka, pri katerem so tolikeri prispevali svoje posebno znanje, sem se odločil, da je Jožetu Krašovcu treba ploskati kot glavnemu konstruktorju in vodji manjšega, a tudi čudovitega mednarodnega projekta, ki ga je v svet znanosti lansirala Slovenska akademija znanosti in umentosti na »kontrolni postaji« v Ljubljani.

Janez Dolinar:

Mladinski pevski zbor Carmina Slovenica pod vodstvom zborovodkinje Karmine Šilec bo zapel

P. Casals: motet *Nigra sum* (Salomonova pesem)

Pri klavirju Mladimir Mlinarič

Janez Dolinar:

Spregovoril nam bo akad. prof. dr. Jože Krašovec, predsednik koordinacijskega odbora za novi prevod Svetega pisma, predsednik organizacijskega odbora za simpozij o interpretaciji Svetega pisma in urednik zbornika.

Nagovor: akad. prof. dr. Jože Krašovec

Spoštovani gospod predsednik, spoštovani častni gostje, gospe in gospodje, v veliko veselje mi je, da izid knjige *Interpretacija Svetega pisma* proslavljamo ob 50-letnici sprejema Splošne deklaracije Organizacije združenih narodov o človekovih pravicah. Sveto pismo namreč najbolj vsestransko in celovito brani človekove pravice, ko govori o naši bogopodobnosti in o duhovnem dostojanstvu naše narave. Prav zato je v ospredju oznanilo o Božji in človekovi pravičnosti. V hebrejskem izročilu je težišče na Božji pravičnosti, ki pomeni dobrohotnost, solidarnost in prizanesljivost. Toliko bolj velja, da je človekova pravičnost najlepša vseh vrlin in je bolj čudovita kot zvezda Večernica, bolj kot zvezda Danica. V luči Svetega pisma dobi izrek *V pravičnosti je zbrana vsa krepost* pravo veljavo in globok pomen.

V Svetem pismu je osebno pojmovanje Božje in človeške pravičnosti temelj vseh navdihov in vsega delovanja. Božja pravičnost je posledica njegove notranje popolnosti in harmonije, človekova pravičnost pa izvira iz njegovega težavnega iskanja pravičnega odnosa do Boga, do svojega notranjega bistva, do soljudi in sveta. Neka kultura ali religija lahko obstaja, dokler jo vzdržujejo »tihe kreposti« pravičnosti.

Knjiga *Interpretacija Svetega pisma* je čudovit sad številnih plemenitih osebnosti, ki jih je navdihovala tiha krepost pravičnosti, ki premaga vse ovire. Prav vsem se želim na tem mestu iz srca zahvaliti. Končno pa bi želel ponoviti zahvalo Psalma 150, ki velja Gospodarju veselja in celotne človeške družine:

Aleluja!
Hvalite Gospoda v njegovem svetišču,
hvalite ga na nebesnem svodu njegove moči!
Hvalite ga v njegovih silnih delih,
hvalite ga zaradi obilja njegove veličine!
Hvalite ga z glasom roga,
hvalite ga s harfo in citrami;
hvalite ga z bobnom in plesom,
hvalite ga s strunami in flavto;
hvalite ga na cimbale zvočne,
hvalite ga na cimbale doneče!
Vse, kar diha, naj hvali Gospoda.
Aleluja!

Janez Dolinar:

Mladinski pevski zbor Carmina Slovenica bo zapel splet afriških tradicionalnih sakralnih pesmi

Zulu: *Siyahruba (We Are Marching in the Light of God)*

Xhasa: *Dubula*

Kamerun: *Praise the Lod* (ženska procesijska pesem)

IV. Predstavitev zbornika v katalogu Sheffield Academic Press

Ko je direktor angleške založbe Sheffield Academic Press, prof. dr. David J. A. Clines, 4. decembra 1998 prispel v Ljubljano na sklepno slovesnot v Cankarjevem domu, je s sabo prinesel novi katalog svoje založbe: *Biblical Studies Catalogue: New & Recent Titles, January–June 1999*, ki ga tiskajo v 16.000 izvodih. V tem katalogu je zbornik kot edina knjiga predstavljen na celi strani čisto na začetku (skupaj s sliko), kot knjiga leta. Besedilo se v prevodu glasi:

Jože Krašovec (ur.)

INTERPRETACIJA SVETEGA PISMA

Mednarodni simpozij v Sloveniji

Ta enkratna knjiga, ki obsega skoraj 2000 strani in je lepo tiskana na bibličnem papirju, je morda najobsežnejše znanstveno delo našega časa o prevajanju in interpretaciji Svetega pisma. Osnova so referati, ki so bili predstavljeni na mednarodnem simpoziju v Ljubljani septembra 1996 ob izidu novega slovenskega prevoda Svetega pisma, kar pomeni mejnik v slovenski identiteti in kulturnem življenju. Razen tega je njen ugledni urednik, Jože Krašovec, poskrbel za veliko prispevkov, posvečenih prevodom Svetega pisma v številne jezike, vključno slovanske jezike, hrvaški, češki, madžarski, polski in skandinavske jezike.

82 poglavij v tem delu, večinoma v angleščini, je razdeljenih v tri dele. Prvi del, ki obravnava stare prevode in hermenevtiko Svetega pisma, obsega prispevke M.-E. Boismarda, S. P. Brocka, K. J. Cathcarta, R. P. Gordona, L. J. Grecha, M. Hengla, O. Keela, J. Lusta, E. Tova in drugih, s pomembnim izčrpnim bibliografskim pregledom orientalskih prevodov Svetega pisma iz prvega tisočletja, ki ga je pripravil M. van Esbroeck. Drugi del, ki obravnava slovanske in druge prevode Svetega pisma, vključuje prvo natančno študijo o zgodovini staroslovanskega Svetega pisma, pripravil jo je Francis J. Thomson (prek 300 str.). Tretji del, ki obsega prispevke znanstvenikov kot so J. H. Charlesworth, D. J. A. Clines, J. Gniska, M. Görg, N. Lohfink in A. C. Thiselton, zadeva razlago Svetega pisma v prevajanju, filozofiji, teologiji, umetnosti in glasbi. V dodatku je prvič predstavljen celoten seznam tiskanih Svetih pisem po jezikih sveta.

Ne samo profesionalni svetopisemski znanstveniki, temveč tudi vsi tisti, ki se zanimajo za zgodovino in prevajanje Svetega pisma, bodo to delo kot eno od najbolj neobhodnih knjig našli na svojih policah. Njeno nenavadno bogastvo informacij bo zagotavljalo, da jo bodo v vsaki raziskovalni knjižnici pogosto jemali v roke specialisti v svetopisemskih, orientalističnih, slavističnih, zgodovinskih, teoloških in filozofskih vedah.

Jože Krašovec je profesor Stare zaveze na Inštitutu za svetopisemske študije na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani.

V. Predstavitev zbornika v slovenskih medijih

Domači mediji so bili pozorni predvsem na tiskovno konferenco z dne 25. novembra 1998. Še isti večer je Televizija Slovenija v glavnem dnevniku poročala o tiskovni konferenci in obenem prenašala kratek pogovor z glavnim in odgovornim urednikom J. Krašovcem. Pop TV je v dnevniku poročala o tiskovni konferenci in obenem prenašala kratek pogovor z nadškofom dr. Francem Rodetom. Televizija Slovenija je daljše poročilo podala naslednjo nedeljo (29. novembra) v oddaji »Obzorja duha«. Naslednji dan je bilo objavljeno poročilo v *Delu* in *Večeru*. V *Delu* dne 26. 11. 1998, str. 9, je poročilo objavil Tomaž Švagelj pod naslovom »Knjižne novosti s SAZU: Doslej najizčrpnije o Bibliji«; v *Večeru* je isti dan na str. 27 pod naslovom »Izšla interpretacija Svetega pisma« poročala Urška Mlinarič. *Družina* je v št. 48 (1998), 6. 12. 1998, na str. 11. objavila daljše poročilo z naslovom »Slovesnosti ob 60-letnici Slovenske akademije znanosti in umetnosti: Ob pomembnem jubileju SAZU: Teden Univerze v Ljubljani s slavljenjem v veliki avli Teološke fakultete« (pisec jz). Izid zbornika in knjige »Pravičnost v svetem pismu in evropski kulturi« pa je dal povod za tri intervjuje z urednikom zbornika oziroma avtorjem knjige: 1) »Zrno ostaja, plevel odpade ...«, *Demokracija* 23. 12. 1998, str. 16–17 (pogovarjal se je Aleš Kocjan); 2) »Moč skrivnosti onkraj zemskih dram:

Povabljeni ste na kavo: Dr. Jože Krašovec«, *Nedeljski dnevnik* 27. 12. 1998, str. 5 in 8 (pogovarjal se je Vladislav Lesar); 3) »... Reportaža ...«, *Novi tednik* (Celje) 22. 12. 1998, str. 10 (pogovarjal se je Brane Jeranko).

Ker je bil zbornik izredno pozitivno sprejet doma in v svetu, je toliko bolj presenetljiv prispevek Jožeta Kurinčiča v prvi številki *Družine* leta 1999 (3. januarja), str. 23, pod naslovom »Slovenščina na razprodaji«. Kot predsednik simpozija in urednik zbornika sem na izziv moral odgovoriti. Moj odgovor je objavljen v *Družini* 17. 1. 1999, str. 21. in kasneje še 14. 2. 1999, str. 21.

Na koncu naj opozorim, da je bil mednarodni zbornik *Interpretacija Svetega pisma* zasnovan strateško skrajno domišljeno, da se izkoristi edinstvena priložnost promocije slovenskega jezika in kulture po vsem svetu. Zato onkraj plank slovenskih butalcev doživlja drugačen pozdrav kakor je Kurinčičev. Takoj po izidu so knjigo v Združenih državah Amerike razglasili za »knjigo leta« na področju svetopisemske stroke. Angleška založba Sheffield Academic Press je na prvi strani svojega kataloga zbornik predstavila na celi strani s poudarjeno informacijo, da gre za sad mednarodnega simpozija v Sloveniji, katalog pa tiskajo v 16.000 izvodih, da ga dobi domala vsa intelektualna smetana sveta. Iz vsega sveta dobivam čestitke in izjemne pohvale. Da začnemo pri sosedih Hrvatih: Vseh pet predavateljev iz Zagreba in še eden več se je oglasilo z »zadivljenimi« čestitkami. Dr. Antonija Zaradija Kiš s Staroslovanskega inštituta npr. pravi, da zbornik »skupaj s Svetim pismom predstavlja čudovito celoto«. Prof. dr. Adalbert Rebić s Teološke fakultete pravi: »zares je veličasten ... Ta zbornik bo neobhodno potreben priročnik za bibliciste in za vse ljubitelje Svetega pisma.« Vrhunski svetovni slavist iz neslovanskega sveta, prof. dr. Christian Hannick z Univerze v Würzburgu v Nemčiji mi piše: »Z objavo prispevkov skrajno uspešnega kongresa v Ljubljani ste postavili mejnik v raziskovanju svetopisemskih besedil v različnih prevodih. Zlasti velika prispevka o slovanskih in vzhodnih prevodih bosta to knjigo naredila za neobhodno potreben priročnik. Poln občudovanja sem pred upodobitvijo te knjige in pred uresničitvijo tega velikega projekta. Sprašujem se, ali bi kje druge sploh bilo možno izdati tako obsežno knjigo takšne kakovosti.«

Aurelije Augustin, *O slobodi volje*, Demetra, Zagreb 1998, 425 str.

Pri zagrebški založbi Demetra je lani izšel prevod enega Avguštinovih najpomembnejših filozofsko-teoloških del *De libero arbitrio*, O svobodni volji. Izdaja je dvojezična in zares monumentalna. Zanimivo pa je, da še vedno ponavlja že nekaj časa razkrita napako glede Avguštinovega imena; Avguštin namreč ni bil Avrelij; to ime se mu je neupravičeno pritaknilo iz nekega seznama severnoafriških škofov.

Čeprav delo močno posega na področje teologije, nas je prijetno presenetilo dejstvo, da ni izšlo v družbi teoloških, ampak filozofskih del, kar je gotovo povsem upravičeno. Pri tem ima velike zasluge dr. Dimitrije Savić, ki se je leta 1991 spustil v pustolovščino založništva »*proprio Marte, propriis auspiciis, proprio stipendio*« in doslej uspel izdati 39 knjig pretežno filozofske vsebine, ki posegajo od antike (Platon, Cicero) prek srednjega veka (Anzelm, Albert, Tomaž, Janez Duns Skot) do sodobnih avtorjev (Spengler, Cassirer); upošteva domače ustvarjalce (Galović, Dukat, Barbarić, Miladinov), seže pa tudi na jutrovo (1001 noč). Brez osebne zavzetosti in globokega poznavanja problematike bi hrvaško bralstvo ne bilo obogateno s tolikimi biseri človeške misli. Če se komu ob tem zbudi zavist nad sosedi, naj ga spodbudi k posnemanju!

Avguštinovo delo je prevedel duhovnik zagrebške nadškofije in docent na teološki fakulteti na katedri za filozofijo, dr. Stjepan Kušar,

sicer tudi urednik Bogoslovske smotre. Specializiral se je za sodobno nemško filozofijo (Bernhard Welte), vendar je področje njegovega delovanja tudi evropska srednjeveška filozofija. K prevodu je napisal tudi tehten predgovor (3-47) z bibliografijo in spremno študijo o problemu teodiceje in svobodne volje (381-420).

Samo Avguštinovo delo *O svobodni volji* sodi med polemične spise njegove prve polemike, ki je bila uperjena proti manihejcem (387-405), ki so omejevali, če ne celo povsem zanikali svobodo človekove volje, ko so sprejemali in podajali nauk o dveh enakovrednih počelih, dobrega in zla. Po devetletni izkušnji lastnega manihejstva je Avguštin prepoznal miselne nedoslednosti in duhovne nevarnosti tega sinkretističnega in dualističnega religioznega sistema. V vrsti svojih del je razkrinkaval zdaj moralo zdaj miselno ozadje te sekte. Pri tem se je opiral na krščansko razodetje in neoplatonsko filozofijo, ki mu je ponudila temeljno »orodje«, tezo o zlu kot pomanjkanju biti. V pričujočem delu se je Avguštin zoperstavil manihejskemu determinizmu. Spis je dokaj obsežen (36551 besed; 110 strani v izdaji W. M. Greena, 1970 v CCSL 29) in je razdeljen v tri knjige. Pisan je v obliki dialoga med Avguštinom in prijateljem Evodijem. Ne smemo pozabiti, da je dialog antična filozofska zvrst *par excellence*.

Pogovor se začne z vprašanjem, ali je Bog začetnik zla, in na to vprašanje se išče odgovor v vsej prvi knjigi. Bog nikakor ne more biti krivec,

pač pa je to človek po svoji svobodni volji. Toda koliko je Bog sam kriv za to, ker nam je dal svobodno voljo? Zato se druga knjiga začne z vprašanjem, zakaj je Bog človeku omogočil svobodo. Avguštin razlaga naravo svobodne volje, ki je gotovo nekaj dobrega, vendar sodi med tiste dobrine, ki se lahko obrnejo k višjim dobrinam ali pa k nižjim. Tretja knjiga zastavi vprašanje, kaj usmerja voljo navzdol. To nikakor ne more biti nekaj naravnega, ker bi v tem primeru bil človek brez krivde. Prav tako ne more biti nekaj nujnega, ker bi to imelo iste posledice. Potem na široko spregovori o tem, da je treba hvaliti Stvarnika zaradi njegovih del, ki so vsa dobra. V drugem delu tretje knjige analizira sedanje stanje človeštva in s tem v zvezi posreduje štiri hipoteze o poreklu človekove duše (III, 20-21: rojevanje, posamično ustvarjanje, predobstoj in pošiljanje v telesa, predobstoj in izbiranje teles); s tem skuša razložiti sedanje nesrečno stanje. Tukaj se Avguštin še ne opredeli za nobeno od ponujenih rešitev. Kljub vsemu pa ponudi neki odgovor na osnovni problem. Ne glede na poreklo duše kazni, ki jo ta trpi, ni v nasprotju s Stvarnikovim veličanstvom. Avguštin odgovori še na nekaj ugovorov (npr. trpljenje otrok) in zaključi svoj poskus teodiceje s tem, da se »odpove samoopravičevanju človeka in refleksijo prenese na področje teologije, kjer se v veri človeku odkriva skrivnost Božjega daru odrešenja«.

Avguštin se je torej lotil razprave o razmerju med človekovo svobodo,

zlom in božjo vseomogočnostjo. Soočil se je s problematiko moralnega zla, ki je aktualna v vsakem času, saj marsikdo bere človeško zgodovino kot zgodovino zla; Avguštin pa je v kasnejših delih skušal razširiti to obzorje v teologijo zgodovine, kjer je glavni dejavnik Božja previdnost, ki v zlu nikakor nima svojega enakovrednega antagonist; toda za to je treba počakati do *Božjega mesta*. V delu *O svobodni volji* Avguštin zaposluje zlasti omenjeno razmerje med voljo in zlom. Predkrščanski Avguštin razume zlo kot nekaj v sebi obstoječega, to je v ontološkem smislu, kristjan Avguštin pa zlu odreka bitnost, dopušča ga le na ontični ravni, to je kot nekaj, kar se na bivajoče samo nanaša. Njegov cilj je »opravičiti« Boga in ga predstaviti kot zgolj Dobro.

Ob tem pa prikaže poleg že omenjenega vprašanja o poreklu duše še vrsto teoloških tem, kot npr. odnos med vero in razumom (II, 2-3: credere, intellegere). Pokaže na razliko teh pojmov in upraviči primat obojega, pri čemer pa verovanje pred razumevanjem. Ta miselni vzorec mu omogoča preseči preprosto logiko ekskluzivnosti tudi na drugih področjih. Navidezna tekmeča lahko na novi logični ravni oba na neki način uživata prvo mesto, ko človek na osnovi obojega doseže blaženost, ki je njegov glavni cilj.

V času, ko se zlo navidez neomejeno razrašča, ko se tudi Boga skuša privedi na zatožno klop, ko je tema odnosa med vero in razumom še kako aktualna, je prav, da pride do ponovne uveljavitve tudi ta Avgu-

štinov esej in s svojo jasno dialektično metodo pripomore k reševanju istih problemov v drugih kontekstih. Nikakor namreč ne želi vsiliti svojih rešitev, ko pa ponuja metodo in bogate zaključke, lahko veliko pripomore k oblikovanju zrele sodobne misli. Tu je še posebej zaslužen prevajalčev prispevek, ki v uvodu odlično umesti Avguštinovo delo in ga predstavi na mnogih ravneh; v spremni besedi pa razvije lastno refleksijo, temelječo na Avguštinovih izzivih.

Jezika prevoda ne morem ocenjevati s stilističnega stališča, vendar pa lahko brez pomislekov pohvalim njegovo natančnost in berljivost. Dragoceni in upravičeni so tudi popravki latinskega besedila glede na predlogo v CCSL. Upam, da bo knjigo kljub pojemajočemu poznavanju hrvaškega jezika vzelo v roke tudi veliko slovenskih bralcev; kadar nas bo kakšna manj običajna beseda spravila v zadrego, se namreč lahko za pomoč vedno obrnemo na sosednjo stran z latinskim besedilom ... ali pa obratno.

Miran Špelič OFM

Heiner Bielefeldt – Wilhelm Heitmayer (izd.), ***Politisierter Religion. Ursachen und Erscheinungen des modernen Fundamentalismus***, Suhrkamp, Frankfurt 1998, 494 str., ISBN 3-518-12073-5.

Fundamentalizem je dobil ime po reviji *The Fundamentals*, ki jo je v začetku 20. stoletja ustanovila skupina ameriških protestantov. V poznih sedemdesetih letih je pojem postal sinonim za Homeinijevo revolucijo v Iranu. Takrat je fundamentalizem vstopil v politiko. V pojmu sta si med seboj prišla zelo blizu podoba stiske in podoba sovraštva (sovražnika). To verjetno sploh ni slučaj, saj je islam od nekdaj tradicionalni nasprotnik zahodne civilizacije, danes pa morda tudi nadomestni vir negotovosti v moderni družbi ter nepreglednosti multipolarnega sveta.

Kje so vzroki za nov razmah fundamentalizma oziroma njemu podobnih gibanj? Neredko lahko slišimo ali preberemo, da je fundamentalizem le varianta post-moderne oziroma kritika moderne. Kakšno vlogo imajo pri tem nekateri religiozni vzorci vedenja, hierarhičnega vodenja ter patriarhalnega razvijanja vzorcev družbenih vlog?

Avtorja oziroma urednika knjige *Politizirana religija* izhajata iz prepričanja, da je vzrok v značilnih post-modernih vzorcih mišljenja, govorenja in ravnanja: v fragmentaciji vsebin in nepreglednosti ter da je mnogo od njih takih, da bi jih lahko imeli za alternativne vzorce moderne. Svarita zlasti pred tem, da ne bi prehitro našli 'krivca' v krščan-

stvu, v islamu ali v kakšnem drugem svetovnem verstvu, čeprav nobena od religij ni povsem varna pred fundamentalističnimi težnjami oziroma pred redukcijami religije na moralo. Knjiga je nastala kot sad mednarodnega kongresa o politizirani religiji, ki ga je organiziral Inštitut za interdisciplinarno raziskovanje konfliktov in nasilja Univerze v Bielefeldu (Nemčija), s tem da so bili nekateri prispevki napisani posebej za to knjigo. Prispevki so dokaj različni, saj so sodelovali tudi referenti iz Amerike, Francije in Turčije.

Politizacija religije v najrazličnejših oblikah in različni fundamentalistični vzorci v religiji so pojav moderne. Kajti šele v moderni so bili dani pogoji za 'neodvisno' socialno politiko med nasprotujočima si poloma tehnokratskega vodenja družbe in liberalističnega voluntarizma. S tem v zvezi se je pojavil tudi splošen dvom glede religioznih zahtev o brezpogojnosti resnice (dogme), čeprav bi bil ta vidik zelo pomemben element pri tako imenovani politizaciji religije. Politizacija je 'uspela', kjer je politika uspela ohraniti nekatere vidike religioznosti – na primer brezpogojnost dogem ali hierarhičnega vodenja, npr. v Iranu pod Homeinijem – in to vključiti v politični voz, oziroma ni 'uspela' pa tam, kjer so ljudje začeli religijo zaradi preobremenjenosti masovno zavračati. Zanimivo bi bilo ugotoviti, kaj se dogaja z religijo, ki jo ljudje zavračajo zaradi tega strahu. Ali je rezultat samo sekularizacija ali morada še kaj drugega?

V uvodni razpravi *Politizirana religija v moderni* (*Politisierter Religion in der Moderne*) urednika Heiner Bielefeldt in Wilhelm Heitmay-er poudarjata, da je formula *politizirana religija* odgovor na odprto vprašanje o mestu religije v moderni družbi, na katerega moderna ni hotela odgovoriti oziroma je religiji v javnosti odrekla legitimnost. Pri tako imenovanem fundamentalizmu ne gre samo za odziv religij na to banalno zavrnitev njenega položaja v družbi, ampak tudi za protest proti taki politiki (demokraciji), ki je okupirala celoten javni prostor, tako rekoč absolutizirala laicizem in se odpovedala eni svojih temeljnih nalog, ki je zajeta tudi v 18. členu *Splošne deklaracije o človekovih pravicah*, da zaščiti versko in svetovnonazorsko svobodo, in v 9. členu *Konvencije o varovanju človekovih pravic in temeljnih svoboščin* (1950). To seveda ne opravičuje fundamentalizmov in njihovih zahtev do specifične navzočnosti religije v politični javnosti. Bolj normalno je zahtevati sodelovanje oziroma navzočnost v družbi kot pa se kvietistično strinjati s položajem, ki ji ga je odmerila laicistična družba. Formula *politizirana religija* pa nakazuje tudi težave znotraj samih verskih skupnosti.

Popolna zasedba javnega prostora postavlja temelje politični kulturi, ki se sicer sklicuje na dostojanstvo človeškega bitja, človekove pravice, demokratičnost odločanja, socialno državo, varovanje okolja itn., je odgovorna za napeta in problematična razmerja med politiko in religi-

jo (deloma tudi za odnose znotraj verskih skupnosti) oziroma za nastanek take religiozne govorice, ki prebija meje lastne avtonomnosti, sili na politično raven in hoče – prav tako kot ‘totalna’ demokracija – bistvo družbe utemeljiti z religioznimi pravili. Takih primerov je bilo v zgodovini veliko. Zato bi se morali posvetiti tistim sodobnim težnjam, menita avtorja, ki prebijo ravni relativne avtonomije in tako rekoč izzivajo poskuse stoodstotne okupacije političnega in družbenega prostora.

Nato avtorja oziroma urednika knjige omenjata nekatere značilnosti moderne, ki je hotela popolnoma pokriti družbeni prostor in je s tem med drugim vplivala tudi na dokaj neustrezne definicije fundamentalizma in na reakcije nanj. Sâm popolnoma zaseden družbeni prostor izziva včasih protislovne reakcije. To velja za moderno kot racionalizacijo vseh življenjskih področij; za fragmentacijo in atomizacijo družbe, poudarjeno razvijanje vlog in nujnost individualističnega uveljavljanja v družbi, negotovost, razpad čuta za solidarnost itn.; za tako imenovani pluralizem religij, nazorov in kultur, ki je deloma odgovoren za pojav hitrega propadanja tradicionalnih religioznih, socialnih in kulturnih vrednot, za (četrtič) sekularizacijo, ki pomeni na eni strani izgubo sredine, na drugi pa večjo angažiranost v svetu.

Urednika menita, da bi demokratska družba morala na skrajna stališča reagirati v skladu s svojimi temeljnimi nazori, se pravi šele te-

daj, ko bi bili v nevarnosti temeljne pravice drugih. Ker je fundamentalizem (prvič) do neke mere tudi rezultat moderne in ker si (drugič) glede ukrepov, kako ga premagati, ne bi smeli delati utvar, avtorja menita, da težišče vprašanja ni več v polarizaciji, ampak v odkritem pogovoru s tistimi ljudmi oziroma težnjami, ki so lahko zaradi različnih vzrokov ogroženi, pa naj gre za klasične manjšine ali za priseljence, ki zaradi težav težijo k radikalizmu. Seveda bi to moral biti kritični pogovor. To z drugimi besedami pomeni, da je mogoče fundamentalizem kritizirati samo v povezavi s kritičnostjo do lastnih družbenih ustanov.

Knjiga je vsebinsko razdeljena na pet tematskih sklopov. Prvi (37-129) obsega teoretična tolmačenja verskega fundamentalizma z vidika različnih znanstvenih disciplin (politična znanost, sociologija, filozofija itn.). Thomas Mayer poudarja, da je fundamentalizem politično-kulturni pojav in da ga ni mogoče izvesti iz bista kake religije. Zato fundamentalizem ni nasprotje politike, ampak samo njena varianta. Martin Riesebrodt opredeli fundamentalizem kot reakcijo na socialna in kulturna tveganja moderne. Ahmet Cigdem meni, da fundamentalizem predstavlja eno od variant deprivatizacije religije, pri čemer je značilno, kako spretno je fundamentalizem izkoristil možnosti sodobne tehnologije. Levent Tezcan pa se posveti analizi zahodnega sveta pri turških islamističnih avtorjih, ki težijo k fundamentalizmu. Tako pri-

haja do prepričanja, da je obstoj določenega tipa islamizma tako rekoč odvisen od kritike 'Zahoda', kar ga bistveno oddaljuje od ljudskega islama v Turčiji.

V drugem sklopu (133-210) trije avtorji razpravljajo o konfesionalno različnih izraznih oblikah fundamentalizma in politizirane religije. Čeprav se zdi, da ju je mogoče definirati na splošno in povprek, prihajajo avtorji do zanimivih zaključkov. Otto Kallscheuer, ki odgovarja na vprašanje, ali obstaja katoliški fundamentalizem, zavrača načelo, da so 'vse mačke sive' in pravi, da je tudi za fundamentalizem – podobno kot za postmoderno – značilna določena neprehodnost oblik in da jih ni mogoče prenašati iz enega v drugo okolje. V katoliškem okolju imata po njegovem mnenju fundamentalistične poteze Opus Dei in gibanje Comunione e liberazione. Toda to ni obleka, ki bi ustrezala katerega koli telesu. Berndt Ostendorf ugotavlja, da imajo – v nasprotju s fundamentalističnimi težnjami v katoliškem krščanstvu – fundamentalistične težnje v protestantizmu bolj individualistične poteze in da jih predstavljajo izrazite osebnosti ter njihove novodobne 'televizijske Cerkve' v Ameriki. Friedemann Büttner pa govori o islamskem fundamentalizmu in pravi, da je moderna oblika ideologizirane in politizirane religije v islamu mešanica političnega tradicionalizma in revolucionarnega mesijanizma.

Štirje prispevki tretjega vsebinskega sklopa (213-297) govorijo o oblikah in medijih religiozne poli-

tične identitete. Yvonne Yazbeck Haddad iz ZDA meni, da je narod (nacija) značilna poteza islamske religiozne identitete. *The Rise of Nation* je lahko kar parola islama v Afriki in deloma tudi diskriminirane črnske manjšine v Ameriki. Berit Bretthauer obrne pozornost na tako imenovane 'televizijske Cerkve' in na medijske poslovneže, ki religijo jemljejo kot posel. Avtorica meni, da gre sicer za religiozno orientirane osebnosti, ki v uporabi medijev in v vplivanju na druge ljudi pretiravajo oziroma kažejo značilne poteze fundamentalizma. Tudi Wilhelm Heitmeyer, Joachim Müller in Helmut Schröder so v svoji razpravi pozorni na medijsko propagando oziroma na usposobljenost integralističnih skupin pri uporabi medijev in druge sodobne tehnologije. Fundamentalizem se po njihovem razlikuje od tradicionalne konservativne religioznosti po tem, da je 'na tekočem' z vrhunsko tehnologijo. Z raziskavami so prišli do ugotovitev, da so Turki tretje generacije v Nemčiji zelo dojemljivi za tovrstno medijsko produkcijo. Jocelyne Cesari predstavi ta problem v Franciji.

V četrtem sklopu (301-392) štirje avtorji razpravljajo o izbruhu nasilja oziroma o vprašanju, ali gre v politizaciji religije res vedno za problem nasilja. Susan Zickmund obravnava religiozne zaprisege desnih skupin v ZDA, ki so se navdihovale pri protestantskem fundamentalizmu in tako imenovani 'Christian Identity'. V temelju zapriseg so rasistični elementi izvojenosti povezani z antisemitizmom

in napovedjo končnega boja z Antikristom. Toda do eskalacij nasilja je doslej v ZDA prihajalo redko. Werner Ruf je s podobnim argumentom analiziral položaj v Alžiriji, kjer prihaja v zadnjih letih do silovitih izbruhov nasilja skrajnih politično-religioznih skupin. Marie-Janine Calic je ta problem analizirala v nekdanji Jugoslaviji in poudarila, da vojne, ki je izbruhnila v začetku devetdesetih let, ni mogoče pojasniti z religioznimi motivi, temveč z militantnim nacionalizmom, ki je posnemal nekatere značilnosti religiozne pripadnosti. Globok prepad med pripadniki različnih verstev ni bil vzrok, ampak posledica nasilja oziroma politične zlorabe religije. Günter Seufert je to vprašanje prikazal na turškem kulturnem boju, pri čemer ni mogoče dokazati neposredne politizacije religije, pač pa politične uporabe ljudske vernosti in njenih pretežno patriarhalnih vrednot.

V petem sklopu (395-492) pet avtorjev govori o položaju v Nemčiji. Reinhard Hocker ugotavlja, da so islamistične skupine odigrale pomembno vlogo pri lokalnih volitvah, pri katerih imajo volilno pravico tudi tujci, ki so 'de facto' že nemški državljani. Werner Schiffauer to témo nadaljuje in se vprašuje, kako omogočiti participacijo tujcev v političnem odločanju, saj meni, da bi bilo na ta način mogoče omejiti oziroma premagati vpliv islamskega fundamentalizma. Assia Maria Harwazinski v svoji razpravi trdi, da se na Zahodu ne zavedajo dovolj kritičnosti interpretacijskega vzorca v

sodobnem islamu in predlaga, da naj bi bili manj romantični v svojih tolmačenjih nevarnosti politizirane religije. Yasemin Karakasoglu-Aydin prej omenjeno vprašanje še poglobi ob dejstvu diskriminacije pokritih žensk na nemških šolah, češ da je pajčolan že znamenje fundamentalizma. Ta sklop zaključí Heiner Bielefeldt, in sicer s primerjavo laicističnega kulturnega boja in religioznega integralizma. Poudari, da je verska svoboda pomembna prvina sodobne pravne države in varuh sekularnosti pravnega reda. Trdi tudi, da je pravna država pravzaprav rezultat relativne verske svobode in relativne participacije v politiki. Sledi seznam sodelujočih avtorjev (493-494).

V ozadju vedno številnejših študij s tega področja je med drugim tudi zavest, da se je treba *fundamentalizma* lotiti previdno in da je razpršenost tega pojma tudi rezultat dokaj nejasni 'ljudski' uporabi tega pojma. V javni razpravi ima pojem negativen pomen. Zaradi njegove bližine z religijo se je nekaj te negativnosti prijelo tudi religije. S tem nočem reči, da so religije 'čiste' ali da se jih ne more prijeti negativna konotacija tega pojava. Tudi ni čiste družbe, kulture, politike itn. Povezava med netočnostjo opredelitev in negativnim asociacijskim poljem ima lahko za posledico pospešen razvoj strukturalnega zla, ki se izraža kot orožje v medsebojnih političnih spopadih. Izraz fundamentalizem se lahko uporablja tudi zato, da bi nasprotniku dopovedali, da se z njim ne nameravamo pogo-

varjati in da nam nima kaj povedati. Posebno nevarna je ta uporaba v primeru opredeljevanja islama in krščanstva. Pričujejoče knjige pa ne priporočam samo tistim, ki bi radi osvežili znanje o tem vprašanju, ampak tudi tistim, ki jih zanimajo poti medreligioznega dialoga in proces sekularizacije na tem področju. Zaveš, da to postaja vse bolj tudi naš svet in področje našega dela, pa bo morda prebudilo zanimanje tudi pri kom drugem.

Anton Mlinar

D. Friš, *Korespondenca Kazimirja Zakrajška, O.F.M. (1907-1928, 1928-1958)*, **Ljubljana (Arhivsko društvo Slovenije) 1993-1995**, 126 str., 228 str.

V zbirki Viri (zv. 6 in 8), ki jo izdaja Arhivsko društvo Slovenije, in ima za cilj objavljane težje dostopnih virov za slovensko zgodovino, je Darko Friš, docent za zgodovino novejših dobe na Pedagoški fakulteti v Mariboru, objavil velik del korespondence slovenskega frančiškana p. Kazimirja Zakrajška (1878-1958), 'apostola slovenskega izseljenstva in ameriškega Kreka', kot ga pogostokrat imenujejo v izseljenškem tisku, ter oris njegove vloge pri slovenskem izseljenškem vprašanju.

Ignacij (Kazimir) Zakrajšek je bil doma v župniji Preserje pod Krimom. 1897. leta je vstopil v frančiškanski red in bil 1902 ordiniran v duhovnika. Med leti 1906 in 1927 je bil prvič v Ameriki. V tem času je ustanovil župnijo Žalostne Matere Božje v Clevelandu, delal med izse-

ljenci v New Yorku, kjer je l. 1908 ustanovil Družbo sv. Rafaela. Dal je pobudo za ustanovitev slovensko-hrvaškega-slovaškega frančiškanskega komisariata sv. Križa in leta 1923 v Lemontu kupil posestvo, na katerem so nastale osrednje ustanove slovenskih frančiškanov v Združenih državah. Sodeloval je pri izdajanju katoliškega političnega tednika Ameriška Domovina ter leta 1909 ustanovil časnik Ave Maria, kateremu je po 1911 dodajal še Ave Maria Koledar. Ob tem je izdal vrsto samostojnih publikacij z nabožno in izobraževalno vsebino.

Od 1927 do 1941 je deloval v Sloveniji. Posvetil se je gradnji cerkve sv. Cirila in Metoda v ljubljanskem Bežigradu in vodstvu nove župnije. Oživil je ljubljansko Družbo sv. Rafaela in postal organizator številnih pobud za ozaveščanje slovenske javnosti o izseljenškem vprašanju. Med drugim se je zavzel za ustanovitev Izseljenske zbornice, v kateri so želeli združiti vse sile, ki so delale za rešitev izseljenskega vprašanja.

Kot oster nasprotnik nacizma je že aprila 1941 zapustil Slovenijo in po več vmesnih postajah avgusta istega leta pristal v New Yorku. Ponovno se je vrgel v organizacijsko delo, zlasti pa v obveščanje ameriške javnosti o razmerah v okupirani Sloveniji in o nacističnem nasilju nad Slovenci. Povezoval se je s političnimi predstavniki države in pri njih iskal podporo za slovenske narodne interese. Sodeloval je pri več organizacijah, pri katerih pa je zaradi močne politične polarizacije kmalu prišlo do razcepov. Zakrajšek je

za krajše obdobje bil celo tajnik SANSa (Slovenskega ameriškega narodnega sveta), vendar pa je zaradi močne socialistične usmeritve Sveta kmalu izstopil. Po končani vojni je ostal v Ameriki in organiziral zbiranje sredstev za staro domovino ter slovenske begunce, ki so svoj novi dom našli v Ameriki. Sodeloval je v frančiškanskih publikacijah ter napisal več del, ki so sicer ostala v rokopisu, v njih je zbral podatke o delovanju katoliških Slovencev v Združenih državah. Med njimi jih je več, ki so osnovnega pomena za poznavanje delovanja slovenskih frančiškanov med rojaki onstran oceana. Ne gre spregledati niti delež, ki ga je dal na področju nabožnega slovstva ter memoarske literature. V slednji velja podčrtati delo *Ko smo šli v morje bridkosti*, ki je bila izdana 1942 v Washingtonu in vsebuje poročilo o begu iz Slovenije leta 1941 ter o začetkih delovanja v Združenih državah. P. Kazimir Zakrajšek je umrl v Lemontu leta 1958.

V ta življenjski okvir so vpeta pisma, objavljena v obeh zvezkih korespondence. Prvi zvezek vsebuje 97 pisem, ki jih je napisal p. Zakrajšek ali so bila odgovor na njegove dopise; segajo do leta 1928. V nadaljevanju je objavljenih 268 pisem ter 6 drugih dokumentov, ki so dopolnili njegovih dopisov. Obsegajo čas do Zakrajškove smrti. Dodana so nekatera, ki pomenijo dopolnitev prvega zvezka. Gradivo je avtor iskal po številnih cerkvenih in javnih arhivih v Sloveniji in v Združenih državah. Ker mu je ostal nedo-

stopen del korespondence, ki je shranjen pri vodstvu frančiškanskega reda v Rimu, in del, ki je sedaj v zasebni lasti, bo v prihodnje potrebno računati še s tem dokumentarnim gradivom p. Kazimirja Zakrajška in njegovih sodelavcev.

Množično izseljevanje s slovenskega etničnega ozemlja v zadnjih desetletjih 19. stoletja in v letih do prve svetovne vojne ter nastajanje večjih slovenskih skupnosti v Združenih državah je tudi za cerkvene oblasti na Slovenskem in v samem kraju priseljavanja prinašalo nove naloge. Potrebno je bilo organizirati cerkveno življenje in poskrbeti za ustanove, ki so podpirale takšne oblike povezovanja ter mu nudile gospodarske temelje. Med izseljenskimi organizatorji v Severni Ameriki ima v prvi polovici 20. stoletja osrednje mesto frančiškan p. Kazimir. Znano je, da je bil energični p. Kazimir začetnik frančiškanske navzočnosti med Slovenci v Združenih državah, ustanovitelj komisariata, ki je koordiniral delo frančiškanskih postojank, in pobudnik številnih odrazov slovenske navzočnosti, v prvi vrsti slovenskega tiska. Ker je segal domala na vsa področja slovenskega življenja med ameriški izseljenci in bil v rednih stikih s cerkvenimi voditelji tako v Združenih državah kot na Slovenskem, so njegovi dopisi postali dragocen izraz razgibanih dejavnosti in stikov med izseljenskimi organizatorji ter voditelji cerkvenih skupnosti.

Vsebinsko obeh zvezkov pa ima dodatno vrednost v spremnih študijah, ki osvetlujejo čas, v katerem je

delal p. Zakrajšek kot razmere v slovenski in cerkveni skupnosti v Združenih državah. Kot ugotavlja avtor, so te razmere na Slovenskem premalo poznane, saj so bila v preteklosti redka dela na temo slovenskega izseljenstva v Severni Ameriki, ki so sistematično in celovito spregovorila o tamkajšnji cerkveni skupnosti. Njihovo poznavanje je za razumevanje slovenskih skupnosti v Združenih državah nujno potrebno. Na kratko je predstavljena katoliška Cerkev v Združenih državah s poudarkom na pregledu katoliških etničnih župnij. Katoliška Cerkev med slovenskimi priseljenci v Združenih državah je orisana pod vidikom župnijskih šol, katoliških organizacij in tiska, ki je izhajal v okrilju katoliške skupnosti in vrednot, ki jih je sporočala Cerkev. Levji delež organizacijskega dela med tamkajšnjimi slovenskimi izseljenci so opravili slovenski frančiškani; njim je namenjeno posebno poglavje, pri čemer je več pozornosti na ustanovitvi in delovanju komisariata sv. Križa ter na delovanju središča ob cerkvi Marije Pomagaj v Lemontu pri Chicagu. Posebno poglavje je zaslužila njihova razgibana dejavnost na področju časnikarstva, tiskarstva in izdajateljstva, pri čemer ni zanemarljiva niti vloga pri poslovanju bančnega oddelka v okviru komisariata. Ker je imel p. Zakrajšek pomemben delež pri začetkih delovanja Družbe sv. Rafaela na Slovenskem in ker je le-ta postala osrednja ustanova katoliške Cerkve v koordiniranju pastoralnega dela med izseljenci, vsebuje prvi zvezek tudi kratek pre-

gled zgodovine te izseljenske organizacije. Delu so dodani angleški povzetki spremnih študij ter vsa potrebna kazala, kot jih takšna zvrst objave zgodovinskih virov zahteva.

Objavljeni dokumenti, ki pogostokrat nosijo zelo oseben pečat, in jih odlikujejo vse značilnosti zelo izvirne dokumentarne zvrsti, kot so pisma, so vsemu navkljub dobrodošla pomoč za razumevanje ozadij vrste dogodkov in odnosov, dinamike življenja slovenske izseljenske skupnosti v Združenih državah, njihove ustvarjalnosti, pa tudi napetosti, do katerih je prihajalo v skupnostih in med posamezniki. Hkrati nam odkrivajo odnos Cerkve na Slovenskem do rojakov po svetu ter nenazadnje mesto slovenskih frančiskanov v dinamični in premalo poznani zgodovini izseljevanja slovenskih ljudi. Čeprav značaj pisem zahteva poseben pristop, nujne kritične abstrakcije in dobro poznavanje okoliščin njihovega nastanka, nudijo možnost za osvetlitev vrste nepojasnjenih situacij, ki bi sicer brez poznanja tega vira, ostale deloma ali povsem nepojasnjene. Objava je zato dobrodošel vir za vse, ki želijo pojav izseljevanja obravnavati pod vsemi vidiki.

Bogdan Kolar

Vsebina
Contents

Razprave *Articles*

- 143 **Janez Juhant**, Krščanske vrednote in sodobni človek
Christian Values and Modern Man
- 161 **Avguštin Lah**, Vrednotenje in sprejem 2. vatikanskega koncila v Sloveniji
Judging and Acceptance of the Vatican II in Slovenia
- 189 **Stanislav Slatinek**, Psihična zrelost za življenje v celibatu
Psychological Maturity for Celibate Life
- 207 **Zvonko Bergant**, Poskusi demokratiziranja slovenskega klasičnega liberalizma
Attempts to Democratize Slovenian Classical Liberalism
- 229 **Maja Milčinski**, Od filozofskega daoizma k daoizmu kot religiji
From Philosophical Daoism to Daoism as Religion

Pregledi *Reviews*

- 247 **Jože Krašovec**, Predstavitev mednarodnega zbornika *Interpretacija Svetega pisma*

Ocene *Book Reviews*

- 267 **Miran Špelič**, Aurelije Augustin, *O slobodi volje*
- 269 **Anton Mlinar**, Heiner Bielefeldt–Wilhelm Heitmayer (Hrsg.), *Politiserte Religion. Ursachen und Erscheinungen des modernen Fundamentalismus*
- 274 **Bogdan Kolar**, D. Friš, *Korespondenca Kazimirja Zakrajška, O.F.M. (1907-1928, 1928-1958)*

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

Mag. **Zvonko Bergant**, Smlednik 22, 1216 Smlednik

Prof. dr. **Janez Juhant**, Rakovnik 64, 1215 Medvode

Doc. dr. **Bogdan Kolar SDB**, Ob ljubljani 34, 1110 Ljubljana

Akad. prof. dr. **Jože Krašovec**, Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana

Doc. dr. **Avguštin Lah**, Mejna ulica 57, 2000 Maribor

Prof. dr. **Maja Milčinski**, Beethovnova 12, 1000 Ljubljana

Doc. dr. **Anton Mlinar**, Repnje 27, 1217 Vodice

Asist. dr. **Stanislav Slatinek**, Slomškov trg 20, 2000 Maribor

Asist. mag. **Miran Špelič OFM**, Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana

