



LETO **BOGOSLOVNI VESTNIK** ŠT. 3
39 GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1979

BOGOSLOVNI VESTNIK

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

LETO 39

št. 3

LJUBLJANA 1979

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 3

1979

leto 39

BOGOSLOVNI VESTNIK

izdaja Teološka fakulteta v Ljubljani, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Franc Rode (glavni in odgovorni urednik), Franc Perko, Jože Rajhman, Francè Rozman. Lektor A. Pirnat.

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Maistrova 2, 61000 Ljubljana

Naslov uprave: Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Letna naročnina 320 din, posamezna številka 80 din; za inozemstvo 20 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61900 Ljubljana, Jugoslavija, čekovni račun 50100-620-107-010-71530-8247/12.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 50100-620-107-3200-00-161 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

EPHMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana Jugoslavia. Director responsabilis: Franc Rode, Maistrova 2, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Štefan Steiner

Osnovna ideja okrožnice Janeza Pavla II, »Redemptor hominis«

Prvo okrožnico novoizvoljenega papeža prebiramo katoličani s posebnim zanimanjem. Nemajhno pozornost ji posvečajo tudi drugi kristjani, razne ideološke skupine in državne vlade. Vsi bi radi v njej našli nekakšno programsko usmeritev poglavarja katoliške Cerkve, katoličani najprej glede njegovega ‚kurza‘ znotraj Cerkve, ostali pa glede njegove ‚zunanje politike‘. Čeprav je to pričakovanje dokaj poenostavljeno, je vendar res, da prva okrožnica krmarja Petrove barke navadno precej izraža njegove miselne in delovnanjske značilnosti ter večkrat vsaj splošno ali delno nakazuje njegov program.

Prvo okrožnico Janeza Pavla II. je pričakoval svet s podvojenim zanimanjem. Kakšne načrte ima papež ‚iz vzhodnega bloka‘, prvi slovanski papež, ki je nasledil štiristoletni verigi italijanskih papežev, sorazmerno mladi in iz trde človeške ter pastoralne resničnosti prihajajoči papež? Kaj ima povedati Cerkvi, za katero se zdi, da je po evforiji drugega vatikanskega koncila zašla v krizo praktičnega izvrševanja svojega poslanstva, in kaj še naj ima povedati svetu, za katerega se zdi, da je zbežljal po kolesnicah nezadržnega sekularizma?

Janez Pavel II. je spregovoril katoličanom in »vsem ljudem dobre volje« v prvi okrožnici, ‚Redemptor hominis‘ (Človekov Odrešenik), že po petih mesecih svojega pontifikata. Ta hitrica preseneča. Navadno izda novi papež prvo encikliko po enoletnem papeževanju.¹ Ali to podviganje ne pomeni tudi to, da ima Janez Pavel II. svojo vizijo vodstva in poti Cerkve jasno pred seboj, da od začetka svoje papeške službe ve, kaj hoče?

2. Okrožnica ‚Redemptor hominis‘² izziva obilico komentarjev ne samo zaradi omenjenih značilnosti svojega avtorja, pač pa tudi zaradi svojega

¹ Za primerjavo naj povemo, da je Janez XXIII. izdal svojo prvo okrožnico (Ad Petri cathedram) po devetih mesecih, Pavel VI. pa (Ecclesiam suam) po enem letu papeževanja.

² V nadaljevanju bomo za ‚Redemptor hominis‘ uporabljali okrajšavo: RH.

poseganja na razna teološka področja in v številne dejavnosti Cerkve ter v življenje današnje družbe.

Prvi komentarji, ki so nam na razpolago, ugotavljajo predvsem materialno vsebino okrožnice,³ izražajo ideološke vtise svojih avtorjev⁴ in kažejo na premike njenega družbenega nauka v primerjavi z družbenim naukom Janeza XXIII. in Pavla VI.⁵ Prvi komentarji ne morejo skriti zadrege svojih avtorjev: okrožnice zaradi njene karizmatičnosti, oznanjevalnega sloga, premajhne materialne sistematičnosti, zaradi prepričljivosti posameznih trditev in nekaterih posebnih miselnih in teoloških poudarkov ni lahko prerentgenizirati, dognati, kaj je tisto poglobitno, kar je papež hotel povedati.

Našo razpravo zanima idejna vsebina okrožnice RH. Ne gre ji v prvi vrsti za papeževe ideje glede posameznih obravnavanih predmetov, npr. za miselne poudarke njegove kristologije ali za idejne opredelitve njegovega družbenega nauka. Te misli nam bodo rabile, kolikor bo potrebno, samo za dosego glavnega namena.

Ta razprava bi rada ugotovila *osnovno, sintetično idejo okrožnice*, tisto, h kateri vodijo vse druge in katera vsem drugim daje polni smisel.

3. Menimo, da je ugotavljanje osnovne ideje okrožnice smiselno. Če se nam posreči, da jo izluščimo iz številnih partikularnih misli okrožnice, dobimo hkrati poglobitni nauk okrožnice; saj ima vsaka papeška okrožnica izrazito doktrinalen namen. Ta nauk si moramo katoličani osvojiti, vsaj njega, če naj s svojo dejavnostjo sledimo vrhovnemu vodstvu Cerkve, ki nam ga je božja Previdnost postavila v sedanjem času.

Osnovna ideja nam more potem v marsičem predstaviti specifično usmeritev predvidoma dolgega pontifikata Janeza Pavla II. in nekoliko razodeti njegov splošni program. Ne moremo si misliti, da tako bogata, izdelana in cerkveno preizkušena osebnost, kot je sedanji papež, ne bi imela jasne in vsaj nekoliko posebne perspektive svojega služenja Cerkvi in svetu.

4. Za dosego postavljenega namena v razpravi moramo uporabljati analitično metodo. Predvsem bo treba raziskati papeževe izjave glede osrednjih predmetov, o katerih govori okrožnica. Teh ni težko ugotoviti, ker se papež tudi takrat, ko jih ne obravnava tematično, ne prestopa k njim vrača. So pa naslednji: Kristus — človekov Odrešenik, situacija današnjega človeka, odrešilno poslanstvo Cerkve na koncu drugega tisočletja. Papež jih tudi nakaže takoj na začetku okrožnice: »Človekov Odrešenik Jezus Kristus je središče vesoljstva in zgodovine. K njemu se obračata Naša misel in Naše

³ Prim. R. Tucci, La presentazione ai giornalisti dell'Enciclica 'Redemptor hominis', v: L' Osservatore Romano, 16. marec 1979, str. 7.

⁴ Prim. R. La Valle, Redemptor hominis ni 'enciklika', v: Naši razgledi, 20. aprila 1979, str. 247.

⁵ Prim. J. Schilling, Die Regierungserklärung des Papstes, v: Deutsche Zeitung, 23. marca 1979, str. 18.

srce v tem posebnem času, ki ga preživljata Cerkev in vsa sodobna človeška družina« (čl. 1).⁶

Analiza bo zahtevala precejšnje navajanje tekstov iz okrožnice. To bo potrebno tudi zato, da čim pristneje predstavimo pomembnejše papeževe misli in utemeljimo osnovno idejo okrožnice.

a) *Drama današnjega človeka*

Čeprav govori okrožnica RH o situaciji današnjega človeka tematično šele v 3. delu, je iz številnih tekstov, ki se tičejo tega človeka, v ostalih delih očitno, da je treba začeti iskanje njene osnovne misli pri njenem govorjenju o njem (prim. čl. 1, 4, 6—8, 10—12, 18—21). Po potrjuje tudi naslednji tekst: »Posledica tega našega, čeravno nujno zgoščenega pregleda človekove situacije v današnjem svetu je, da svoje misli in svoja srca še bolj usmerimo k Jezusu Kristusu in k odrešenjski skrivnosti; v njej je namreč vprašanje o človeku rešeno s posebno močjo resnice in ljubezni« (18; prim. 7).

1. Okrožnica si takó prizadeva s prepričevanjem, da je treba človeka jemati kot *dejanskega, konkretnega*, da se ne boji ponavljanja. Ko predstavlja človeka kot takega, se ogiblje esencialistične filozofije in uporablja eksistencialistično. S to filozofijo bolj prepričuje o potrebi današnjega človeka po odrešenju in po poslanstvu Cerkve. To pa je s prikazovanjem človekovega današnjega stanja ravno njen namen. Posredno pa je ta opis človeka kritika materialistične ideologije, ki pojmuje človeka enostransko: biologistično, mehanistično, kolektivistično, naturalistično.

Kristusovo odrešenje in poslanstvo Cerkve se nanašata na »človeka v vsej njegovi resničnosti, v njegovi polni razsežnosti. Ne gre za abstraktnega, marveč za dejanskega človeka, za takšnega, kot je, za konkretnega, zgodovinskega človeka . . ., v njegovi edinstveni in neponovljivi resničnosti . . . Človek, kakršnega je Bog hotel, kakršnega je Bog od vekomaj izbral, poklical, določil za milost in poveličanje, to je dejansko sleherni človek, najkonkretnější, najresničnejši, to je človek, ki je v polnosti postal deležen skrivnosti v Jezusu Kristusu. Vsakdo od štirih milijard prebivalcev naše zemlje postane deležen te skrivnosti, kakor hitro je bil spočet pod materinim srcem« (13). V naslednjem členu papež ta oris dopolnjuje. Gre za človeka »ki ima neponovljivo resničnost svojega bitja in delovanja, razuma in volje, vesti in srca«, za človeka, ki je oseba in ima »lastno zgodovino svojega življenja in zlasti lastno zgodovino svoje duše«, ki ima potem pestre potrebe

⁶ Ko je izšel slovenski prevod okrožnice ‚Redemptor hominis‘ (Cerkveni dokumenti, št. 2, Ljubljana 1979), sem imel ustrezne tekste za svojo razpravo že prevedene. Po primerjavi obeh prevodov sem na nekaterih mestih ostal pri svojem prevodu.

časnega življenja in ki »piše svojo zgodovino tako, da se z drugimi ljudmi združuje po številnih vezeh, navadah, razmerah, družbenih strukturah« (14).

K človekovi resničnosti in konkretnosti spada tudi njegova razdvojenost: »Telega človeka v vsej resničnosti njegovega življenja, z njegovo vestjo, z njegovo stalno nagnjenostjo h grehu in hkrati z njegovim nenehnim hrepenenjem po resnici, po dobrem in lepem, po pravici in ljubezni, je imel drugi vatikanski koncil pred očmi, ko je opisoval človekov položaj v današnjem svetu . . . ; V človeku samem se namreč med seboj bojuje več prvin. Človek kot stvar z ene strani izkustveno doživlja, kako mnogotere meje so v njem, z druge strani pa se v svojem hrepenenju čuti brezmejnega in poklicanega k višjemu življenju. Mnogi miki ga privlačujejo; stalno je prisiljen, da izbira med več stvarmi in da se nekaterim odpoveduje. Še več, kot slaboten in grešen človek neredko dela to, česar noče, in ne stori tega, kar bi hotel. Tako sam v sebi trpi razdvojenost, iz katere izvirajo tolikeri in tako številni razdori v družbi« (CS 10,1)« (14).

Okrožnica RH gleda na človeka v njegovi dinamični situaciji. Njegova situacija danes »ni istolična, ampak razvejana na mnogotere načine« (16), še več, »neprestano se spreminja in razvija v določene smeri« (15).

V nobenem tako uglednem cerkvenem dokumentu, kot je kakšna papeška okrožnica, ni bila doslej človekova situativnost tako močno izražena kot v encikliki RH. To marsikaj pove tako o programu pontifikata Janeza Pavla II. kakor o osnovni ideji njegove okrožnice.

Novi papež v okrožnici pripravlja Cerkev na razumevanje dejanskega človeka: Današnja Cerkev se mora »stalno zavedati, v kakšnih razmerah človek živi. Zavedati se mora njegovih sposobnosti . . . , mora biti pozorna tudi na nevarnosti, ki prete človeku . . . Skratka: vedeti mora vse, kar nasprotuje procesu počlovečenja« (14). Drugi primer: Cerkev mora z vsemi ljudmi dobre volje »nenehno ugotavljati«, ali se v praksi izvršuje deklaracija Združenih narodov o človekovih pravicah (17).

Značilna za okrožnico RH je njena pretežna uporaba izraza 'človek', redkeje pa uporabljaja besede, človeški rod, človeštvo, svet itd. Hoče pritegniti pozornost na konkretnega človeka. V tem človeku vidi papež posebno možnost za poslanstvo Cerkve v današnjem času. Ve, da je današnji človek, jutrišnji bo pa še bolj, sit pomasovljenja, kolektivizma, generičnih obljub raznobarvnih naturalizmov itd. ter vedno bolj išče vrednote v sebi, v osebnih odnosih, v skupnosti, kjer se njegova edinstvenost more izražati, itd. Prisluhnil bo tistemu, ki mu bo pomagal te vrednote odkriti in se z njimi osrečiti. Cerkev je, kot nam bo pokazala nadaljnja analiza, za to kar najbolj usposobljena in poklicana.

2. Filozofski oris človeka dopolnjuje okrožnica z dejstvi, na katera kažejo 'znamenja časov'. Zvesta je svojemu pojmu o človeku kot situiranemu

bitju in omenja pestro vrsto pojavov, ki tako ali drugače prizadevajo današnjega človeka. Te dejavnike moremo povzeti v tri skupine.

Prvo dejstvo je človekova *bivanjska ogroženost*. »Današnjega človeka ogrožajo ravno tiste stvari, ki jih sam napravlja, namreč proizvodi dela njegovih rok, še bolj pa sadovi njegovega razuma in nagnjenja njegove volje« (15).

Kako glasno o tem govore »preteče onesnaženje naravnega okolja v pokrajinah hitre industrializacije, dalje oboroženi spopadi, ki neprestano vznikajo in se ponavljajo, potem možnost samouničenja z uporabo atomskega, hidrogenskega, nevtronskega in podobnega orožja« (8)!

Ne gre samo za fizično bivanjsko ogroženost, pač pa tudi za duševno in duhovno. Večkrat so vse tri povezane.

Človek »postaja predmet mnogovrstne, četudi pogosto ne naravnost zaznavne manipulacije, kar se dogaja po vsej organizaciji skupnega življenja, po sistemu produkcije, po pritisku sredstev družbenega obveščanja«, postaja »suženj stvari, suženj ekonomskih sistemov, suženj produkcije, suženj lastnih proizvodov. Tista človeška civilizacija, ki je povsem materialistično usmerjena, obsoja človeka na suženjstvo« (16).

Ko na eni strani obstaja omenjena »uporabniška civilizacija«, pa na drugi mnogi »trpijo zaradi gladu in umirajo zaradi podhranjenosti«. Orjaški razvoj parabole o bogatinu in ubogem Lazarju (prim. Lk 16,19—31) v današnjem času »postavlja pod vprašaj finančne, denarne, proizvodne in trgovske strukture in gibala, ki vladajo v svetovnem gospodarstvu in jih podpirajo razni politični pritiski. Te strukture in gibala so se izkazale za nesposobne, da bi odpravile krivične družbene razmere«, pač pa »neprestano razširjajo območje revščine in z njo tesnobo, izkoriščanje in zagrenjenost« (16). Poleg tega »skušajo mnogi izkoristiti nebrzdani razvoj tehnike in snovnosti za to, da bi zaradi koristi tega ali onega imperializma gospodovali drugim« (15). »Namesto kruha in kulturne pomoči novim državam in narodom, ki so si priborili svobodo, jim dajejo, včasih obilno, novo orožje in uničevalna sredstva za spopade in vojne, ki jih ne zahteva toliko obramba resničnih pravic in samostojne oblasti teh narodov kot razne vrste šovinizma, imperializma, neokolonializma« (16).

Prevladovanje kategorije ‚gospodarskega napredka‘ »navsezadnje podvrže vse človeško življenje enostranskim in manjšim potrebam in duši ter razkraja družbene skupnosti, konča pa s tem, da se zaplete v lastne težave in zgrešenosti« (16).

Človekova sposobnost, s katero bi si naj podvrgel zemljo, se danes »obrača proti človeku in tako zbuja, kar je zlahka razumljivo, tesnobo, zavesten ali podzavesten strah in občutek ogroženosti, to pa navdaja vso današnjo človeško družino na različne načine ter se razodeva pod različnimi vidiki« in je vedno večje (15).

Sadovi človekove sposobnosti, s katero naj bi si podvrgel zemljo (prim. 1 Mojz 1,28), postajajo torej »predmet ‚alienacije‘ za človeka, saj se mu odvzemajo. Še huje, včasih »se obračajo proti človeku« in mu grozijo z uničenjem. V tem vidi papež »najkrutejšo dramo človeškega bivanja v našem času« (15).

3. Drugo dejstvo, ki pesti današnjega človeka, je *povzročanje krivic in trpljenja* v našem stoletju, v novejšem času posebno s kršenjem človekovih pravic.

V prvi polovici tega stoletja so se razvili »različni državni totalitarizmi, ki so privedli, kot je znano, v strašno vojno nesrečo«. Njihove vladavine so omejevale ali še omejujejo »pravice državljanov« ali so celo »odrekale njihove neodtujljive pravice«, kakor jih je določila Organizacija združenih narodov (17).

Čeprav so skoraj vse današnje države podpisale Deklaracijo o človekovih pravicah, je v marsikateri državi »duh družbenega in javnega življenja v bolečem nasprotju s ‚črko‘« teh pravic. »Priče smo koncentracijskim taboriščem, nasilju, mučenju, terorizmu, in vidimo, kako vznikajo podobne diskriminacije . . ., človeško življenje je tudi v miru izpostavljeno različnemu trpljenju in ga mučijo mnogotere oblike prisile, tiranski režimi, neokolonializem pa imperializem; to pa obenem ogroža sožitje narodov.« Kršenje človekovih pravic je »neverjeten boj človeka proti človeku«, »vodi v vojne, te pa povzročajo še hujše kršitve istih pravic«, izziva upore državljanov proti »zatiranju, grožnjam, nasilju«. To se zlasti dogaja v totalitarizmih, kjer »skupina nekaternikov podvrže svoji oblasti vse druge državljane« (17).

Razumljivo je, da okrožnica obširneje govori o kršenju »pravice do verske svobode in do svobode vesti«. To kršenje »nasprotuje človekovemu dostojanstvu in njegovim objektivnim pravicam«. Je »napad na človekovo dostojanstvo«, ker globoko prizadeva »tisto, kar je človeku najbolj notranje, kar mu je resnično svojsko in posebno.« Papež odločno zavrača stališče, da »ima samo ateizem domovinsko pravico v javnem in družbenem življenju,« prav tako pa obsoja ravnanje z verniki »kot z državljani drugega razreda« in odvzemanje »vseh državljskih pravic« vernikom (17).

Ni nobenega dvoma, da bo papež Wojtyła velik borec za človekove pravice in bo v ta boj vključeval vso Cerkev.

4. Tretje dejstvo, ki je obenem tudi mogočen vzrok prvih dveh, človekove bivanjske ogroženosti in krivic, je *moralni nered v sedanjem svetu in pomanjkanje marsikatere duhovne, predvsem moralne vrednote v njem*.

Človekova situacija v sedanjem svetu je daleč od tistega, »kar objektivno zahteva nravni red in kar terjata pravičnost in zlasti socialna ljubezen do človeškega rodu« (16). Vedno bolj »narašča nebrzdana in mnogovrstna sebičnost«, potem gospodovalnost, uživaželjnost itd. (15).

Moralni nered prihaja od človeka, od zla, ki je v človeku. Le-ta je »sam v sebi svet nrvnega dobrega in nrvnega slabega« (15; prim. 13).

Zaradi moralnega nereda »smo pred strahotno situacijo, ki nikogar ne more pustiti brezbržnega«, kajti »tisti, ki . . . plačuje davek škode in krivic, je vedno človek« (16).

Današnjemu svetu manjka zlasti človečnosti. Človek »peša v človečnosti« (15), »njegova človečnost je različno podrejena svetu« (16; prim 14 in 17). Na kaj misli papež z izrazom ‚človečnost‘, pojasnjuje takole: »Obstaja prvenstvo etike nad tehniko, prvenstvo osebe pred stvarmi, vzvišenost duha nad stvarjo . . . Gre namreč za razvoj človeka, ne samo za množenje stvari, ki bi jih naj človek uporabljal. Ne gre toliko za to — kot je rekel neki današnji filozof⁷ in kot je zatrdil koncil —, da bi človek ‚več imel‘, temveč za to, da bi človek ‚več bil‘« (16).

V današnjem svetu obstaja »temeljna potreba, da bi človek skrbel za človeka, za njegovo človečnost in prihodnjo usodo ljudi na zemlji« (15). Prav tako je nujno, da bi bilo več spoštovanja do človeka in bi ljudje solidarno reševali vprašanja gospodarske ureditve današnjega sveta (prim. 16).

»Manipulacija« z ljudmi, ki je postala masovna, in veliko »kršenje človekovih pravic« pričata, kako zelo današnjemu svetu primanjkuje zavest o človekovem dostojanstvu (17; prim. 15).

Če naj nastane sprememba današnjih krivičnih družbenih in gospodarskih struktur, ki usužnjujejo človeka in kršijo njegovo dostojanstvo, potem je nujno potrebno »resnično spreobrnjenje mišljenja, volje in srca« (16).

»Moralno opustošenje« (17) in »moralni nered, ki ga zasledimo v vsem svetovnem stanju, nujno zahtevata drzne in učinkovite rešitve, ustrezne pristnemu človeškemu dostojanstvu«. Zanesljivo drži, da je za spremembo današnjega stanja treba »sprejeti in poglobiti čut za moralno odgovornost, ki si ga mora osvojiti sleherni človek« (16; prim. 15).

Današnjemu svetu je potrebna tudi »popolna resnica o človeku in svetu«. Samo iz takšne resnice izhaja tudi resnična in popolna svoboda (12; prim. 16 in 17).

Končno pa obstaja danes »velika potreba vere, upanja in ljubezni« (22).

Okrožnica RH je zaradi dramatičnega stanja današnjega človeka podojeni klicar k nrvnosti. Opis Kristusovega odrešenja in poslanstva Cerkve, ki bosta sledila, se bosta ponovno vračala k nrvnosti. Janez Pavel II. bo vlogo Cerkve kot učiteljice, branilke in omogočevalke nrvnosti, ki jo je Cerkev v zadnjem času zavestno in načrtno razvijala v svetu, še potencial.

⁷ Menda je to misel najprej tako formuliral G. Marcel. Verjetno pa papež misli na E. Fromma, ki je s psihološko analizo današnjega sveta postavil kot terapijo to tezo; oznanja jo že sam naslov njegove knjige: *Haben oder sein* (Stuttgart 1976).

b) Kristus — človekov Odrešenik

Ker človek še nikoli ni bil v tako resni bivanjski ogroženosti, ker ga mučijo tako številne krivice in je v strahotni moralni situaciji, je še zlasti potreben odrešenja; ne samo odrešenja za večnost, pač pa tudi za ta svet. »Ali nas morda ne prepričajo, nas, ljudi 20. stoletja, besede apostola narodov . . . o ‚stvarstvu (ki) doslej skupno zdihuje in trpi v porodnih bolečinah‘ (Rimlj 8,22) in ki ‚željno pričakuje razodetja božjih sinov‘ (Rimlj 8,19), o stvarstvu, ki je bilo ‚podvrženo ničevosti‘ (Rimlj 8,20)? Ta neizmerni napredek, kakršnega doslej nismo poznali in ga je na področju obvladovanja sveta uresničil človek, delno v našem stoletju, ali morda prav ta napredek ne razodeva v toliki meri, kakršna ni bila nikoli prej dosežena, najraznovrstnejšo podvrženost ‚ničevosti‘? . . . Ali svet nove dobe, svet vesoljskih poletov, svet znanstvenih in tehničnih dosežkov . . . ni hkrati tudi stvarstvo, ki ‚zdihuje in trpi v porodnih bolečinah‘ ter ‚željno pričakuje razodetja božjih sinov‘?« (8)

1. »Človekov Odrešenik (1) in »Odrešenik sveta« (8) je Kristus.

Kristus je odrešil ljudi »izvirnega greha in vseh grehov človeške zgodovine, zmot razuma, volje in človeškega srca« (1). Še veliko več: »Odrešenje sveta, ta presenetljiva skrivnost ljubezni, v kateri je bilo stvarstvo obnovljeno, je po svoji najgloblji naravi polnost pravičnosti v človeškem srcu, v srcu prvorojenega Sina, da bi moglo postati pravičnost v srcih mnogih ljudi, ki so prav v istem prvorojenem Sinu od vekomaj določeni, da postanejo božji otroci (prim. Rimlj 8,29 sl.)« (9).

Božje otroštvo je ravno tisto, kar je današnjemu človeku najbolj potrebno, če se naj ta človek osvobaja razdvojenosti in moralnega zla v sebi, s tem pa tudi odpravlja moralni nered v svetu in njegove posledice. Ono je namreč »tista moč, ki človeka znotraj spreminja, je počelo novega življenja« (18).

2. Kako na voljo je in kako njegovo, človekovo, je Kristusovo odrešenje in kako ustreza potrebam konkretnega človeka, vse to utemeljuje papež predvsem s tistim dejstvom odrešenja, ki je današnjemu človeku zlasti blizu, s *Kristusovim učlovečenjem*.

»Kristus, Odrešenik sveta, je edinstveno in neponovljivo preniknil v skrivnosti človeka in stopil v njegovo ‚srce‘. Zato upravičeno uči 2. vatiškanski koncil: ‚V resnici samo v skrivnosti učlovečene Besede res v jasni luči zažari skrivnost človeka . . . Kristus, novi Adam, ravno z razodetjem skrivnosti Očeta in njegove ljubezni človeku v polnosti razodeva človeka in mu odkriva njegovo poklicanost . . . On je Adamovim otrokom vrnil bogopodobnost, popačeno začenši s prvim grehom. Ker je v njem človekova narava privzeta, ne pa uničena, je že s tem samim tudi v nas dvignjena k dostojanstvu brez primere. Kajti on, božji Sin, se je s svojim učlovečenjem na neki način združil z vsakim človekom« (8).

Okrožnica večkrat ponovi nauk o Kristusovem združenju z vsakim človekom po učlovečenju (prim. 13, 15 — dvakrat, 18). S tem že tudi dokazuje povezanost cerkvenega poslanstva z vsakim človekom in poziva, naj bo to in vsako poslanstvo, ki hoče človeka osvobajati, človeško, človeku blizu in naj obsega vsega človeka.

3. Sintezo med nujnostjo osvoboditve človeka iz današnjega dramatičnega stanja in razpoložljivostjo učinkovitega Kristusovega odrešenja želi okrožnica napraviti posebej z naukom *o človeški razsežnosti tega odrešenja*.

V današnjem svetu primanjkuje ljubezni, smo slišali prej govoriti papeža. Človek pa »ne more živeti brez ljubezni. Sam sebi ostane nedoumljiv, njegovo življenje pogreša smisel, če se mu ne razodeva ljubezen, če se ne srečuje z ljubeznijo, če je ne okuša in je ne prisvoji, če je ni živo deležen. Toda prav Kristus Odrešenik, kot je bilo že rečeno, človeku v polnosti razodeva človeka. To je, če smemo tako reči, človeška razsežnost skrivnosti odrešenja« (10).

Ta razsežnost dalje pomeni, da človek po Kristusu dosega »polno zavest svojega dostojanstva, svoje veličine, presežne vrednote lastne človečnosti« (11). Med najbolj priljubljene trditve okrožnice spada nauk, da more človek doseči svoje polno dostojanstvo samo v Kristusu (prim. 10, 12, 14, 16, 18).

Če se naj človek reši iz svojega nezavidljivega današnjega stanja, mora ta svoj položaj spoznati, zagledati resnične vrednote in pravi namen svojega življenja. »Jezus Kristus prihaja v vsaki dobi, tudi v naši, človeku naproti z istimi besedami: ‚Spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila‘ (Jan 8,32) . . . Tudi danes, po dveh tisočletjih, stopa pred nas Kristus kot tisti, ki prinaša človeku svobodo, temelječo na resnici, ki rešuje človeka vsega, kar ga utesnjuje ali ga manjša in razkraja to svobodo v samih njenih koreninah, v duši, srcu in vesti človeka« (12).

S svojim zgledom, s svojo resnico, s svojim Duhom Kristus tudi človeku »odpira oči in srce za druge ljudi« (15). To socialno in karitativno razsežnost odrešenja okrožnica potem še obširno obravnava v zvezi s poslanstvom Cerkve.

4. Kot povzetek okrožničinega nauka o Kristusovem odrešenju moremo vzeti naslednje besedilo: Kristus v skrivnosti odrešenja »človeka nanovo ‚izraža‘ in na neki način nanovo ustvarja« (10), saj se je z vsakim človekom »po tej skrivnosti zedinil za vedno«, z vsakim »konkretnim, zgodovinskim človekom« (13).

c) Cerkve — odreševalka človeka

Okrožnica RH hoče dobro utemeljiti odrešenjsko poslanstvo Cerkve v današnjem svetu. Zato posveča veliko skrb temu, da bi pokazala na identič-

nost njenega in Kristusovega poslanstva, prav tako pa si prizadeva, da bi prepričala o nujnosti cerkvenega odrešenjskega poslanstva za današnjega človeka.

1. Po svoji biti Cerkev ni najprej ena med mnogimi človeškimi skupnostmi. Ima »lastno naravo« (4), »živi svojo naravo« (18). »Če pa Cerkev živi svoje lastno življenje, ga živi zato, ker ga zajema iz Kristusa« (22). Ona »nima drugega življenja kot tistega, ki ga ji daje njen Ženin in Gospod« (18).

Kristusovo življenje v Cerkvi pomeni, da je ta najtesneje povezana s Kristusom tudi v odrešenjskem poslanstvu. Kristus si je »v skrivnosti odrešenja Cerkev pridružil« (18).

Izvor in moč cerkvenega poslanstva je Kristus. »Cerkev je v Kristusu kot zakrament ali znamenje in orodje za notranjo povezavo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu (C 1). In vsega tega vir je on. Samo on. On — Odrešenik!« (7), on je »trdno počelo in stalno središče poslanstva Cerkve (11).

Kristus je potem po Svetem Duhu voditelj cerkvenega poslanstva (prim. 18). »Kristus je glavna pot Cerkve. Je naša pot ‚k Očetu‘ (prim. Jan 14,1 sl.) in je pot k slehernemu človeku« (13). Kristus vsakega člana cerkvene skupnosti vabi: »Hodi za menoj« (Jan 1,43) in ga pridružuje svojemu poslanstvu (prim. 21).

Namen cerkvenega poslanstva je isti kot Kristusovega. Naloga cerkvenega poslanstva je namreč ta, da »nenehno uresničuje in obnavlja Kristusovo združenje z vsakim človekom . . . , da bi vsak človek našel Kristusa, da bi Kristus slehernemu spopolnil življenjsko pot z močjo resnice, prerojevalke človeka in sveta, z močjo, ki jo vsebujeta učlovečenje in odrešenje, in spopolnil z močjo ljubezni, ki sije iz učlovečenja in odrešenja« (13). To je »prvenstvena dolžnost Cerkve v vseh časih, posebno pa še danes« (10).

Poslanstvo Cerkve se tako neprestano »giblje na področju skrivnosti odrešenja, ki je pač temeljno počelo njenega življenja in poslanstva« (7).

2. Naj Janez Pavel II. v svoji prvi okrožnici obravnava karkoli, vedno se vrača *k odrešenjski dejavnosti Cerkve za današnjega človeka.*

»Ker si je Kristus v skrivnosti odrešenja njo pridružil, mora biti tudi Cerkev z vsakim človekom tesno povezana« (18), tako povezana kakor Kristus (prim. 14 in 21).

Zaradi naravnosti Kristusovega odrešenja na človeka in zaradi človekove spopolnitve v Kristusu je človek »nekako prva pot, ki jo mora Cerkev hoditi pri izvrševanju svoje službe, je prva in osnovna pot, ki jo je odprl Kristus in se stanovitno vije po skrivnosti učlovečenja in odrešenja« (14). Človek je »pot vsakdanjega življenja Cerkve« (21). Papež misli na človeka kot osebo, na človeka kot posamezno in družbeno ter neponov-

ljivo bitje, na konkretnega človeka, kakršnega je opisal v 14. členu svoje okrožnice.

Okrožnica pogosto in prepričljivo utemeljuje pravico Cerkve, da se s svojim poslanstvom obrača k vsakemu človeku. Najlepši tovrstni tekst je naslednji: »Cerkev ne sme zapustiti človeka; zakaj njegova ‚usoda‘, to je izvolitev, poklic, rojstvo in smrt, zveličanje in pogubljenje so najtesneje pa neločljivo združeni s Kristusom. Gre za vsakega človeka tega sveta . . . Človek je pot Cerkve (ta pot pa obsega vse druge, ki jim Cerkev mora slediti): ker je človeka — vsakega človeka brez izjeme — odrešil Kristus, ker je s človekom — z vsakim človekom brez izjeme — Kristus na neki način združen, tudi če se človek tega ne zaveda« (14; prim. 7,10,12,13,15,18, 19,21).

Današnjim ljudem je poslanstvo Cerkve še posebno potrebno zaradi dramatičnosti njihove situacije. »Pri tem poslanstvu moramo sodelovati vsi, vanj moramo usmerjati vse svoje moči, saj je to kar najbolj potrebno današnjim ljudem . . . : da svetu razodevamo Kristusa in pomagamo slehernemu človeku, da v njem odkrije sebe; vsem današnjim ljudem moramo hiteti na pomoč, bratom in sestram, ljudstvom in narodom ter vsemu človeškemu rodu, državam, ki so v razvoju, in tistim, ki živijo v obilju, skratka vsem, da bi spoznali ‚nedoumljivo Kristusovo bogastvo‘ (Ef 3,8), ki je vsakemu človeku na voljo in vsem povzroča dobro« (11).

Pri uresničevanju svojega poslanstva kristjani ne bi smeli pozabiti na psihološko dejstvo, ki ga papež bistro izraža: »In če se zdi, da to poslanstvo zadeva na večje zavračanje kot kdajkoli prej, potem to dejstvo samo dokazuje, da je danes še bolj potrebno in ga ljudje pričakujejo bolj kot doslej. Tu posredno naletimo na tisto skrivnost božjega načrta, ki je združil odrešenje in milost s križem. Kristus kajpada ni zaman rekel: ‚Nebeško kraljestvo silo trpi in silni ga osvajajo‘ (Mt 11,12)« (11).

3. Papež se ponovno vrača k nauku, da *mora Cerkev s svojim poslanstvom skrbeti tudi za časno dobro ljudi*, posebno za t. i. skupno blaginjo, ter zavrača mišljenje, da je področje cerkvenega poslanstva omejeno s cerkvijo in zakristijo.

Na poti odrešenja »ne more Cerkve nihče ustaviti. To zahteva človekov časni in večni blagor. Zaradi Kristusa in njegove skrivnosti, iz katere izhaja tudi njeno lastno poslanstvo, Cerkev ne more ostati neobčutljiva za vse tisto, kar služi resničnemu dobremu človeka, prav tako pa ne sme biti brezbrizna za ono, kar njegovemu dobremu škoduje« (13). Pač pa sodi, razsvetljena z eshatološko vero, da »njena skrb za človeka in njegovo človečnost, za prihodnjo človekovo usodo na zemlji in torej tudi za potek vsega razvoja in napredka, nujno spada k njeni službi ter da je neločljivo z njo združena« (15). Ko se namreč »Cerkev, kolikor je telo, organizem in družbena skupnost, ukvarja s človekom, z njegovimi resničnimi problemi, z njegovim

napredkom in z njegovimi padci, prejema iste božje pobude, isto razsvetljenje in isto moč, ki izhaja iz križanega in od mrtvih vstalega Kristusa« (18). Kaj je vsebina tega prejemanja in kako Cerkev v praksi z njo služi človeku in družbi, bo pokazal zadnji del te razprave.

Okrožnica navaja razne sadove cerkvenega poslanstva za časno dobro ljudi, ki pričajo vsakomur, da si Cerkev more in mora prizadevati tudi za to dobro. Omenili bomo pomembnejše.

V Cerkvi »je dostojanstvo človeške osebe postalo tako rekoč del označila«, saj Cerkev ravna pri svojem poslanstvu skladno s tem dostojanstvom. »Zdi se, da to duhovno razpoloženje ustreza posebnim potrebam naše dobe.« Prav tako je Cerkev izrazita »varuhinja svobode«, ki je »pogoj in temelj resničnega človekovega dostojanstva«, in s tem »res služi človeškemu rodu«; kar je važno zlasti danes, ko »različni sistemi in posamezni ljudje« napačno pojmujejo svobodo in jo nepravilno oznanjajo (12; prim. 21 in 10).

Cerkev je odločna branilka človekovih pravic pred državnimi totalitarizmi, s čimer tudi skrbi za mir v svetu (17).

Cerkev je potem vedno učila, da je treba delati za skupno blaginjo, in je tako vzgajala dobre državljane. Nadalje je vedno učila, da je poglavitna dolžnost javnih oblasti skrb za skupno dobro« (17).

Cerkev more služiti vsakemu človeku, »ker ni povezana z nobeno družbeno ureditvijo« in »je hkrati znamenje in zaščita presežnega značaja človeške osebe« (CS 75,2)« (13).

4. Glede na svoj notranji položaj je Cerkev danes sposobnejša za svoje poslanstvo, kot je bila včeraj. Ta optimizem podpira papež s številnimi primeri.

» V luči in ob podpori Svetega Duha ima Cerkev vedno globljo zavest o svoji božji skrivnosti, o svojem človeškem poslanstvu in tudi o vseh svojih slabostih« (3; prim. 7,11).

Cerkev danes »gotovo ni brez težav in notranjih sporov. Hkrati pa je notranje bolj utrjena pred pretirano samokritičnostjo; zato se more reči, da je bolj kritična do različnih nepremišljenih kritik, bolj odporna proti mnogim novotarijam, bolj zrela v razločevanju duhov, bolj sposobna prinašati iz svojega neminljivega zaklada ‚novo in staro‘ (Mt 13,52), bolj osredotočena k lastni skrivnosti in zaradi vsega tega pripravnejša za nalogo, da odrešuje vse« (4).

Drugi vatikanski koncil in veliki predniki sedanjega papeža so sprožili »nov zagon v življenju Cerkve, ki je močnejši kot pojavi dvoma, razkroja in krize«. Ta zagon vidi papež v tem, da je »Cerkev kljub drugačnemu videzu bolj zedinjena v občestvu apostolata«, vidi v raznih »zbornih ustanovah«, od škofovske sinode do duhovniških svetov in apostolskih organizacij laikov, opaža dalje v obnovi na raznih področjih cerkvenega življenja, v sodelovanju in soodgovornosti duhovnikov in laikov itd. (5).

Delo za zedinjenje kristjanov je napredovalo in Cerkev se je zblížala tudi s predstavniki nekrščanskih ver (6), odprla pa se je tudi dialogu z vsemi ljudmi dobre volje (prim. 4).

č) Posebna sposobnost Cerkve za odreševanje današnjega človeka

Iz posebne narave Cerkve, iz njenega kristusovstva, izvirajo posebne sposobnosti. Te pa se nujno izražajo v delovanju Cerkve — po splošno veljavnem načelu ‚agere sequitur esse‘ (kakršna bit — takšna dejavnost). Okrožnica RH pojmuje specifično delovanje Cerkve kot služenje današnjim ljudem.

1. Osnovna sposobnost Cerkve je *dajanje Kristusa* — »človekovega Odrešenika«: Po poslanstvu Cerkve more človek »tako rekoč z vsem, kar je, stopiti vanj«, more »si prisvojiti in sprejeti vso resnico učlovečenja in odrešenja, da spet najde sebe« (10).

Vsa Cerkev je usposobljena in vsak posamezni kristjan je usposobljen za služenje ljudem »po Kristusovem zgledu«. »V Cerkvi kot skupnosti božjega ljudstva, ki jo vodi Sv. Duh, ima namreč ‚vsak svoj dar‘ (1 Kor 7,7) . . . Čeprav je ta ‚dar‘ osebni poklic in oblika, v kateri je ‚kdo deležen odrešenijskega delovanja Cerkve, vendar obenem služi tudi drugim.« Cerkev »je tu zaradi ljudi v tem smislu, da po Kristusovem zgledu (prim. C 36) in s pomočjo milosti, ki nam jo je on pridobil, lahko pridemo do ‚kraljevanja‘, to je vsak do svoje zrele človečnosti« (21).

Današnja doba »je zelo željna Duha, ker hrepeni po pravičnosti, miru in ljubezni, dobroti, srčnosti, vestnosti in po človeškem dostojanstvu.« Cerkev pa je »združena s Kristusovim Duhom« in ga neprestano prejema ter daje: »Tako se na ljudeh razodeva moč Duha (prim. Rimlj 15,13), darovi Duha (prim. Iz 11,2 sl.), sadovi Duha (prim. Gal 5,22—23)« (19; prim. 20).

»Duhovne stvari«, ki jih Cerkev v moči Svetega Duha posreduje svetu, so zlasti ljubezen (prim. 18), resnica (prim. 19) in notranja svoboda (prim. 21). »Neredki, ki žive zunaj vidne Cerkve, izjavljajo, da so nujno potrebne duhovne stvari« (18).

2. »Nedoumljivo Kristusovo bogastvo« (1f 3,8), ki ga okrožnica dvakrat omenja kot vsebino cerkvenega poslanstva (prim. 10,11), daje Cerkev ljudem praktično zlasti z *oznanjevanjem evangelija in s prerajanjem z zakramenti*.

Cerkev oznanja »veselo sporočilo«, ker oznanja »božjo resnico«. Z evangelijem pomaga ljudem, da »zorijo v ljubezni in pravičnosti« (19), po njem prihajajo »do popolne zavesti svojega dostojanstva in vzvišenosti, do zavesti presežne vrednosti svoje človečnosti in do smisla svojega bivanja« (11; prim. 10), prav tako pa do »gotovosti vere, ki neopazno in skrivnostno

nenehno oživlja vsa področja pristne človečnosti«. Oznanjevanje evangelija opravičuje poslanstvo Cerkve v svetu, tudi in morda še bolj ‚v sedanjem svetu‘« (10).

Kristus je podelil Cerkvi posebno moč, »ki jo je izrazil in strnil v obliki zakramentov, zlasti evharistije«. Evharistija je »vir nadnaravne moči za Cerkev«. Iz nje prejema vsak kristjan neprestano »zveličavno moč odrešenja«, »novo življenje«, Kristusa, da tako posvečuje sebe in odrešuje svet. Poleg evharistije okrožnica močno naglašá pomen zakramenta pokore za spreobrnjenje ljudi. Po tem zakramentu se kaže skrivnost odrešenja kot »nekaj resničnega in oživljajočega; to je tudi skladno z notranjo človekovo resničnostjo, z njegovo zavestjo krivde in z željami človekove vesti . . . Zakrament pokore je res sredstvo, ki človeka nasiti s tisto pravičnostjo, ki izhaja iz Odrešenika« (20).

Poseben dar Cerkve ljudem je tudi Odrešenikova mati. »Ljubezen večnega Očeta, ki se je v zgodovini razodela po Sinu . . ., prihaja do nas po tej materi; tako je laže razumljiva in dostopna vsakemu človeku«. Po Marijini materinski navzočnosti Cerkev, »ki je zakoreninjena na najrazličnejših življenjskih področjih vsega današnjega človeštva, tako rekoč okuša, da je povezana s človekom, s slehernim človekom, da je njegova Cerkev, Cerkev božjega ljudstva«. Marija nas najbolj ume »vpeljati v božjo in človeško razsežnost« odrešenja (22).

3. Če primerjamo tisto, kar okrožnica ugotavlja, da današnji ljudje najbolj potrebujejo, in kar smo nanizali v prvem delu razprave, z onim, kar Cerkev more dati ljudem iz svojega kristusovstva in kar smo ravnokar navajali, potem zagledamo skoraj nekakšno simetrijo med potrebami človeka in sveta na eni ter zadostitvami teh potreb, ki prihajajo ali morejo priti samo od Cerkve, na drugi strani. Po svoji naravi je Cerkev usposobljena za to poslanstvo. Papež jo hoče zanj tudi akcijsko čimbolj pripraviti. Zato je v okrožnici veliko *nagibov, zahtev in pozivov* za to, da bi kristjani delali za osvobajanje današnjega človeka in sveta z močjo Kristusovega odrešenja (prim. 3—5, 7,10—22).

Splošni poziv, ki vključuje vse posamezne, je naslednji: »V teh težkih časih za Cerkev in človeštvo, ki zahtevajo zavest odgovornosti, prav posebej čutimo, da se moramo obračati h Kristusu, ki je v moči odrešenjske skrivnosti gospodar Cerkve in gospodar človeške zgodovine« (22; prim. 18).

Presenetljivo odločno poudarja papež delovanje kristjanov v zavesti krščanske poklicanosti ter odgovornosti in v moči milosti, ki jo vsak kristjan prejema za svoje specifično poslanstvo v kakšnem prostoru in času. »Vsaka pobuda«, uči papež, »le toliko koristi za resnično obnovo Cerkve in samo toliko pomaga, da se širi pristna ‚Luč, ki je Kristus‘ (prim. C 1), kolikor korenini v ustrezni zavesti tako poklicanosti kakor odgovornosti za tisto posebno, edinstveno in neponovljivo milost, po kateri vsak kristjan

v občestvu božjega ljudstva gradi Kristusovo telo. To načelo je glavno pravilo vsega krščanskega življenja in delovanja, apostolskega in pastoralnega, osebnega in družbenega življenja; treba ga je uporabljati ob upoštevanju pravega razmerja za vse ljudi in za vsakega posebej.« Tega načela se mora držati »papež nič manj kot vsak škof«, potem »duhovniki, redovniki in redovnice. Po njem morajo uravnavati svoje življenje zakonci in starši, možje in žene raznih stanov ter poklicev, tisti, ki v družbi opravljajo najvišje službe, prav tako pa oni, ki vršijo najpreprostejša opravila. Ravno to je načelo tiste ‚kraljevske službe‘, ki nam po Kristusovem zgledu posamično nalaga dolžnost, da vsak zahteva od sebe prav tisto, k čemur je bil poklican in poimensko pridružen, da bi se s pomočjo božje milosti mogel krepko odzivati lastni poklicanosti« (21). S tem naukom okrožnica nudi eno glavnih prvin svoje osnovne misli. Spominja nas, da imamo kristjani pri svojem delovanju nekaj več kot samo naravne moči, da imamo Kristusovo milost ‚ad hoc‘. Gre za nauk, ki je premalo v naši krščanski zavesti in premalo priganja našo odrešenjsko odgovornost.

Okrožnica dodatno naglašja, da zvesto opravljanje ‚kraljevske službe‘, to je delovanje v zavesti krščanskega poslanstva in odgovornosti ter iz odrešenjske milosti ‚hic et nunc‘ in po Kristusovem zgledu ne gradi samo Cerkve, ampak »hkrati« močno vpliva »na življenje bližnjega in vse družbe« (22) ter ohranja »v vsakem človeku dinamično vez odrešenjske skrivnosti« (22).

Zaradi narave svojega poslanstva, istega namena podeljene jim milosti in zaradi učinkovitosti odrešenjskega delovanja morajo biti kristjani posebno danes med seboj povezani in edini. »Treba je torej, da se vsi, ki hodimo za Kristusom, zberemo in združimo okoli njega . . . Moremo in moramo doseči ter pred svetom izpričati svoje združenje: ko oznanjamo Kristusovo skrivnost, ko jasno kažemo na božjo in človeško razsežnost odrešenja in ko se z neutrudljivo vztrajnostjo borimo za tisto dostojanstvo, ki ga je vsak človek dosegel in ga stalno more osvajati v Kristusu« (11). To velja za vse kristjane, posebej pa za katoličane. Posebno pomembna je pri katoličanih »temeljna edinost glede podajanja verskega in nramnega nauka«, saj »ta edinost v preroški službi s Kristusom oblikuje v temeljnih potezah življenje vse Cerkve«. K tej edinosti papež najbolj poziva teologe in pastirje Cerkve (19).

S svojo zahtevo po edinosti in povezavi noče okrožnica katoličanov in katoliških skupnosti uniformirati. Poslanstvu Cerkve kar najbolj koristi in pravo edinost Cerkve utrjuje, če kristjani svoje osebne in posebne ‚darove‘ izkoriščajo, kajpada za odreševanje s Kristusom. Posamezniki, nacionalne škofovske konference, metropolije, posamezne škofije itd. morajo delovati »s polno zavestjo svoje identitete in lastnega značaja v vesoljni edinosti Cerkve« (5; prim. 21).

Če so kristjani apostolsko in misijonarsko edini, se morejo in »morajo približati veličastni dediščini človeškega duha, ki se je izrazila v vseh religijah . . . , približati vsem kulturam, vsem ideologijam, vsem ljudem dobre volje« (12). O tolikih nevarnostih za današnjega človeka »mora Cerkev govoriti in neprenehoma razpravljati z vsemi ljudmi dobre volje« (16; prim. 11). K »odrešenjskemu dialogu« okrožnica zelo nagiba katoličane (4). Ta dialog je treba zlasti razvijati v okviru ekumenske dejavnosti s kristjani ostalih krščanskih Cerkev (prim. 6) in tudi »s predstavniki nekrščanskih religij«. »Plemenito je, če smo pripravljeni razumeti vsakega človeka, preiskovati vsak sistem, da bi pritrčili vsemu, kar je pravilno« (6).

Odrešenjsko poslanstvo bodo mogli katoličani učinkoviteje izvrševati, če bodo poznali dejansko stanje današnjega človeka. Ker »je človek pot Cerkve, pot njenega vsakdanjega življenja in skušnje, njenega poslanstva in dela, se mora vsa današnja Cerkev nenehno zavedati, v kakšnih razmerah človek živi« (14).

Neprestano povezanost s Kristusom in živahno delovanje odrešenjskih darov bo uresničevala vztrajna molitev: »Ne čutimo le potrebo, temveč pravo nujno dolžnost, da vsa Cerkev bolj vneto in vsak dan več moli.« Samo molitev lahko doseže, da bo Cerkev prav izvršila svoje poslanstvo v današnjem svetu (22).

Našteli smo le tiste nagibe, zahteve in pozive, ki nekoliko izražajo osnovno misel okrožnice.

Sklep

1. Po analizi okrožnice RK pridemo do naslednje *sinteze njenih glavnih misli*: Današnji človek je v bivanjski ogroženosti in na poti razčlovečenja takó, kot ni bil še nikoli. To dramatično stanje je posledica moralnega nereda in pomanjkanja pristnih človeških vrednot v današnjem svetu. Kristus je človekov odrešenik: osvobaja ga moralnega nereda in mu daje vrednote, s katerimi more doseči svojo polno človečnost. S tem ga osvobaja tudi zla na tem svetu in omogoča človeka vredno osebno in družbeno življenje. To osvobajanje in to omogočanje se zgodovinsko dogaja po Kristusovi Cerkvi. V Cerkvi je Kristusovo življenje in odrešenje, ki se po služenju — po ‚kraljevski službi‘ — vseh njenih članov daje vsem ljudem. S svojimi odrešenjskimi sposobnostmi in sredstvi, s kristusovsko posebnostjo; zato Cerkev more in mora najučinkoviteje pomagati današnjemu človeku, ga osvobajati zla in mu posredovati pristne človeške vrednote.

Našo sintezo precej potrjuje tale papeževa izjava: »Ko torej na začetku novega pontifikata obračamo svoje misli in svoje srce k človekovemu Odrešeniku, želimo s tem stopiti in prodreti v notranji tok življenja Cerkve.

Če Cerkev živi lastno življenje, ga živi zato, ker ga zajema iz Kristusa, ki želi le to, da bi imeli življenje in bi ga imeli v izobilju (prim. Jan 10,10). Ta polnost življenja, ki je v njem, je namenjena tudi človeku v korist« (22).

Na podlagi analize in gornje sinteze okrožnice moremo zanesljivo trditi, da je njena osnovna ideja tale: *S kristusovstvom, ki je njena posebnost, je Cerkev usposobljena, poklicana in današnjemu človeku nujno potrebna, da ga osvobaja tudi od tostranskega zla in ga počlovečuje.*

Našo trditev glede osnovne ideje okrožnice RH podpira tudi to, da je Janez Pavel II. isto idejo bolj ali manj očitno izrazil tudi v nekaterih svojih drugih pomembnih dokumentih in govorih, npr. v božični poslanici svetu, v govoru škofom na konferenci v Puebli, v pismu duhovnikom za veliki četrtek. V govoru v Puebli npr. pravi: »Iz te vere v Kristusa, iz krila Cerkve prejemamo sposobnost, da služimo človeku in našim ljudstvom, da z evangelijem prepajamo njihovo kulturo, da spreminjamo srca in dajemo sistemom in strukturam človečnost« (čl. 5).⁸

2. Po našem mnenju je osnovna ideja okrožnice RH *obenem program v malem za pontifikat sedanjega papeža*. Neprestano papeževo vračanje po raznih miselnih zvezah k tej ideji in ponavljanje te ideje v raznih formulacijah tudi v drugih njegovih govorih in dokumentih dovolj potrjujejo naše mnenje. Papež pa tudi v okrožnici zgovorno pove, da v njej nakazuje svoj program: »Čeprav bodo pota, ki je nanja opozoril koncil našega stoletja in nam jih je v svojih prvih okrožnicah pokazal pokojni papež Pavel VI., še dolgo ostala obvezna, se vendar upravičeno sprašujemo, ko stopamo v ta novi čas: Kako naj gremo naprej? Kaj naj storimo, da se bomo v novem adventu Cerkve, povezanem z iztekanjem drugega tisočletja, približali tistemu, ki ga sveto pismo imenuje ‚Očeta na veke‘ (Iz 9,6)?« (7). Jasno in samozavestno je s tem Janez Pavel II. izjavil, da ima čas, ki stoji pred nami, tudi čas svojega pontifikata, za »novi advent Cerkve« in je treba ustrezno temu adventu tudi oblikovati novi program Cerkve. Pri tem programu bo papež kajpada uporabljal »bogato dediščino zadnjih pontifikatov« in 2. vatikanskega koncila (3), vendar le kot »prag«, s katerega se bo oziral v prihodnost in odkoder bo »v poslušnosti Duhu« tudi »šel prihodnosti naproti« (2). Nobeden zadnjih papežev ni tako nedvoumno napovedal svoje poti svojega pontifikata kot papež Wojtyła.

S svojo osnovno, sintetično idejo okrožnica dovolj vidno zakoličuje pot, po kateri hoče Janez Pavel II. voditi Cerkev s svojim programom. Ne bomo veliko tvegali, ko napovedujemo nekatere točke njegovega programa.

Cerkev Janeza XXIII. in Pavla VI. je imela za svoj program najprej ‚aggiornamento‘ cerkvenega nauka in cerkvenih struktur, Cerkev sedanjega papeža pa bo imela za prvo točko svojega programa *posedanjenje in dinami-*

⁸ Cerkveni dokumenti, št. 1, Ljubljana 1979, str. 4.

zacija zavesti svojega odrešenjskega poslanstva. Analiza nam je pokazala, da gre za zavest o kristusovski naravi Cerkve, dalje o tem, da Cerkev razpolaga s Kristusovim odrešenjem, ki je današjim ljudem nujno potrebno za njihovo človečnost, potem zavest, da je sleherni kristjan poklican v odrešenjsko službo in ima zanjo posebno milost, zavest odgovornosti kristjanov za odrešenjsko milost in za usodo sedanjega človeka itd. Sodimo, da bo Cerkev Janeza Pavla II. ob grozeči potemnitvi življenjskega obzorja, ki jo je povzročil sekularizem, tudi iznajdljivo zbujala zavest o svojem odrešenjskem poslanstvu v današnjem svetu pri nekristjanih, ki so dobre volje. Obnovljena odrešenjska zavest katoličanov bi potem morala povzročiti ponehanje masohističnega samokriticizma v Cerkvi, njihovega prevelikega bratenja z marksističnim mesijanizmom, njihove predkoncilske otrdelosti ali pokoncilske samovoljnosti itd., ki so se jim v zadnjem času nekateri le preveč vdajali.

Kdor pazljivo analizira govorjenje okrožnice o krščanski odrešenjski zavesti, npr. njen pogostni izraz ‚zavest Cerkve‘ in poudarek, ki ga ta izraz dobiva s kontekstom, tisti hitro ugotovi, da je namen okrožnice z raplamtevanjem te zavesti najprej *integracija Cerkve*, to je miselnostno in delovansko povezovanje katoličanov in kristjanov med seboj za odrešenjsko poslanstvo. To točko programa Janeza Pavla II. nakazujejo potem številne prvine njegove okrožnice: pogosti pozivi k odrešenjski akciji, naslovljeni na razne stanove v Cerkvi, naglašanje ‚kraljevske‘ in ‚preroške službe‘, npr. katehetske, potem številni nagibi za zvestobo krščanskemu poklicu in za edinost med kristjani, večinoma posredna, toda ostra kritika sekularnih družbenih ideologij in sistemov (ki prej povzročajo kot preprečujejo dramo in razčlovečenje človeka), nato oznanilo o ‚novem adventu Cerkve‘ itd., predvsem pa radikalna kristološka eklesiologija in kristološka utemeljitev osvobajanja današnjega človeka.

»Še bolj« kot v preteklosti se bo današnja Cerkev usmerjala »k Jezusu Kristusu in odrešenjski skrivnosti« (18). »H Kristusu Odrešeniku« je nekakšen refren okrožnice RH, ki stoji — v raznih oblikah — na njenem začetku in koncu ter se ponavlja ob vseh njenih pomembnejših izvajanjih (prim. 1—2, 7—11, 13—14, 18—22). Kristus in njegovo odrešenje nista v okrožnici samo utemeljitev in vir krščanske zavesti, integritete Cerkve in cerkvene odrešenjske dejavnosti, pač pa končno tisto največje in najpotrebnejše, kar Cerkev more in mora dati ljudem in posebej današnjemu človeku; samo ona v polnosti in nihče drug. S svojo okrožnico novi papež krepko *osredotočuje Cerkev na Jezusa Kristusa in na njegovo odrešenje, torej na tisto, kar je Cerkvi najbolj posebna*. Kdo bi mogel dvomiti, da ne bo to delal ves čas svojega pontifikata in bo kristocentrizem osrednja točka njegovega programa? Smemo sklepati, da bo to osredotočevanje nagibalo Cerkev bolj k razkrivanju njenih božjih, odrešenjskih, človeških vrednot

kot k opozarjanju na nevarnosti zanje, da ji bo dajalo gotovost glede nje-nega poslanstva v današnjem kompliciranem svetu ter jo varovalo hamle-tovstva in omahovanja v današnjem sekulariziranem in hitro se spreminja-jočem svetu, da bo vlivalo njenemu delovanju življenjskost, saj je Kristus »življenje« (Jan 14,6), ter jo tako delalo verovno pred današnjimi ljudmi, da jo bo reševalo skušnjave raznovrstnega oblastništva »tega sveta« (prim. Jan 18,36) pa jo zorilo za ljubeče služenje ljudem itd. Cerkev sedanjega papeža se bo imela posebno za poklicano, da s kristusovstvom omogoča nrvnost v današnjem svetu.

Teološka kristocentričnost današnjega papeževanja je samo sredstvo za kristocentrično življenje kristjanov in za kristocentrično odrešensko dejavnost Cerkve. Okrožnica RH neprestano usmerja k temu življenju in k tej dejavnosti: v dramatičnem stanju današnjega sveta je treba iskati rešitve pri Kristusu, poslušnost Kristusovemu Duhu pomeni »zavrnitev vseh ma-terializmov našega časa« in »nenasitnih poželenj človeškega srca« (18), oznanjevanje Kristusove resnice zori ljudi v ljubezni pravičnosti, njegovi zakramenti očiščujejo človeka krivice in ga krepijo za odreševanje sedanjega sveta, ljudem moramo služiti po Kristusovem zgledu ter prenavljati druž-bena mišljenja in družbene strukture s Kristusovo milostjo itd. Seveda, Cerkev je bila vedno bolj ali manj kristocentrično usmerjena tako v svoji teoriji kot v praksi. Toda kristocentričen obravnavane okrožnice ima po-sebnost. Gre mu za to, da bi — kot nam je dokazala analiza — človek »mogel najti sebe« v tem življenju, gre mu *najprej za rešitev in človeško polnost sedanjega določenega človeka*, končno pa seveda za človekovo večno odrešenje. Poudarjanje in uresničevanje »človeške razsežnosti od-rešenja« moramo imeti za eno od postavk programa Janeza Pavla II. Z njo papež prihaja o pravem času. Razne antropološke vede vedno bolj ugotav-ljajo rastočo potrebo današnjih ljudi po celostnem odreševanju njihove zemeljske eksistence; neki mesijanizem, ki si v moči svoje materialistične vere prizadeva za odpravo odtujitve, nastale zaradi odvzemanja sadov člo-vekovnega dela, je premalo. Menimo, da je novi papež zaslutil veliko od-rešensko sposobnost Cerkve na koncu 2. tisočletja in prav zato govori o »novem adventu Cerkve« (7; prim. 1).

Med dejavnostmi, ki jih bo Cerkvi »novega adventa« narekovala »člo-veška razsežnost odrešenja«, bo zlasti v okviru družbenega življenja *delo za človekove pravice*. Ne samo to, da so te pravice v mnogih današnjih državah bolj mrtva črka kot živa resničnost, pač pa tudi njena teologija o Kristu-sovem združenju z vsakim človekom po odrešenju (iz česar izhaja človekovo dostojanstvo) ter njen nauk o svobodi (v katerem odseva misel poljskih filozofov prejšnjega stoletja, po kateri človekove pravice temelje na krščan-ski svobodi) navajajo okrožnico k obsežnemu in odločnemu zavzemanju za

te pravice. Okrožnica napoveduje, da se bo jutrišnja Cerkev krepko zavzemala za človekove pravice in bo s tem skušala vplivati na družbeno, politično, gospodarsko in kulturno ureditev sveta, bolj s tem kot s kakšnimi modeli za to ureditev, kakršnih nemalo najdemo v socialnih okrožnicah zadnjih papežev, npr. v ‚Quadragesimo anno‘ Pija XI., v ‚Mater et Magistra‘ Janeza XXIII. in v ‚Populorum progressio‘ Pavla VI. V luči »človeške razsežnosti odrešenja« in z zavzemanjem za človekove pravice bo Cerkev Janeza Pavla II. poglobljala in razširjala svojo duhovno, moralno in kritično funkcijo v današnji družbi. Naj v zvezi s tem spomnimo na kristološko in soteriološko utemeljitev cerkvenega socialnega nauka v okrožnici RH, kar je ena njenih nemajhnih posebnosti, saj so dosedanji papeži utemeljevali ta nauk predvsem z naravnim moralnim zakonom.

Kdor pozna zgodovino Cerkve, ve, da so porast odrešenjske zavesti pri kristjanih, koncentracija na njeno posebnost, na kristusovstvo, in zavze-manje za človekovo dostojanstvo odpirali Cerkev svetu in ljudem. Isto se ponavlja v okrožnici RH. Ta nagiba Cerkev *k dialogu z vsemi ljudmi dobre volje*, z vsemi religijami, družbenimi sistemi in kulturami ter tako kaže na naslednjo točko programa Janeza Pavla II. Kakor se je Kristus »s svojim učlovečenjem nekako združil z vsakim človekom« (8), tako mora tudi Cerkev iskati to povezanost vsaj z dialogom. S to odrešenjsko logiko sedanji papež najbolj utemeljuje dialog z vsemi ljudmi.

Okrožnica RH je napisana z izredno človeško bližino, z izžarevajočo ljubeznijo do človeka in zaupanjem vanj, nalezljivo prepričujoče. Njena teologija o človeku kot »pravi poti Cerkve« skoraj preseneča. Okrožnica nas spodbuja »h Kristusu«, potem pa s Kristusom takoj k človeku. Pontifikat Janeza Pavla II. *bo zbujal v Cerkvi človekoljubnost — karizmatično človekoljubnost*. To potrjujejo tudi odnosi novega papeža do ljudi, kakršne je npr. izpričal na svojem potovanju po Mehiki in Poljski. Ta človekoljubnost pa dalje nakazuje, da bo Cerkev prihodnjih let iskala svojo moč bolj v ljudeh kot v institucijah, da bo manj teologizirala in več pastirovala, da bo moralne norme bolj razlagala v duhu Gospodovega načela »sobota je ustvarjena zaradi človeka in ne človek zaradi sobote« (Mr 2,27), ne da bi pri tem bistvo moralnih norm omajala (moralni red kot ‚conditio sine qua non‘ za počlovečenje in ureditev družbe je v okrožnici močno postavljen v ospredje), dalje bo ta Cerkev izzivala ljudske izraze vernosti itd.

3. Janez Pavel II. je z okrožnico RH napovedal »novi advent Cerkve«. V njej trasira tudi pot k temu adventu. In kliče k delu zanj vse katoličane. Ta klic bi smeli povzeti takóle: Vsi katoličani se zedinimo v službo današnjemu človeku s svojevrstnostjo Cerkve — z njenim kristusovstvom.

»Novi advent« bo sledil le po delu *vse Cerkve*, le po delu *s Kristusovo močjo*.

Povzetek: Štefan Steiner, Osnovna ideja okrožnice Redemptor hominis

Katera je osnovna misel prve okrožnice Janeza Pavla II. „Redemptor hominis“? Kakšen program novega papeža nakazuje ta okrožnica? Avtor tvega ti dve vprašanji, čeprav se na prvi pogled zdi, da je predmet enciklike precej heterogen.

Analiza okrožnice vodi k naslednji osnovni misli, ki je obenem tudi glavni nauk okrožnice. S kristusovstvom, ki je njena svojskost, je Cerkev usposobljena, poklicana in današnjemu človeku nujno potrebna za to, da ga osvobaja od tostranskega zla in mu pomaga k človeški polnosti.

Okrožnica dovoljuje sklepanje, da bo Cerkev Janeza Pavla II. skušala uresničiti predvsem naslednje — kot svoj „*proprium*“: dinamizacijo zavesti odrešenjskega poslanstva, integracijo Cerkve za to poslanstvo, osredotočenje svojih udov na odreševanje današnjega sveta s cerkveno svojskostjo, s kristusovstvom, poudarjanje »človeške razsežnosti odrešenja«, uveljavljanje človekovih pravic, dialog z vsemi ljudmi dobre volje, človeško bližino do konkretnega človeka.

Zusammenfassung: Štefan Steiner, Der Grundgedanke der Enzyklik Redemptor hominis

Was ist der Grundgedanke der ersten Enzyklik Johannes Paulus' II? Was für ein Programm wird mit ihr angekündigt? Der Verfasser wagt diese zwei Fragen aufzustellen, obgleich es auf den ersten Blick scheint, das Thema der Enzyklik sei ziemlich heterogen.

Aus der Analyse der Enzyklik ergibt sich folgender Grundgedanke, in dem wir auch die Hauptlehre der Enzyklik sehen können: Durch das Christussein — das ist ihre Eigentlichkeit — ist die Kirche befähigt, berufen und dem heutigen Menschen absolut notwendig, um ihn vom diesseitigen Übel zu befreien und ihm zur menschlichen Fülle zu verhelfen.

Die Enzyklik lässt die Folgerung zu, dass die Kirche Johannes Paulus' II. vor allem folgendes — als ihr *Proprium* — zu verwirklichen versuchen wird: das Bewusstsein der Erlösungssendung zu dynamisieren, die Kirche für diese Sendung zu integrieren und in den Mittelpunkt der Bemühungen ihrer Mitglieder für das Heil der heutigen Welt folgendes zu stellen: die kirchliche Eigentlichkeit, das Christus-sein, die Betonung der menschlichen Dimension des Heils, das „Zur-Geltung-bringen“ der menschlichen Rechte, den Dialog mit allen Leuten guten Willens und menschliche Nähe zum konkreten Menschen.

Résumé: Štefan Steiner, L'idée centrale de l'encyclique Redemptor hominis

Quelle est l'idée centrale de l'encyclique Redemptor hominis de Jean-Paul II? Quel programme d'action y décèle-t-on? L'auteur risque ces questions, malgré le contenu de l'encyclique, à première vue hétérogène. L'analyse de l'encyclique nous conduit à l'assertion fondamentale qui est en même temps son enseignement central: ayant le Christ — c'est là sa spécificité — elle est appelée à libérer l'homme d'aujourd'hui du mal, l'aidant dans la voie de l'accomplissement humain. Il est permis de penser que l'Église de Jean-Paul II tendra avec force à la réalisation de sa mission propre: l'éveil, dans la conscience des chrétiens, de la mission salvifique de l'Église, son intégration en vue de la mission, la sensibilisation de ses membres pour porter au monde le Christ, l'accent mis sur la »dimension humaine du salut«, la défense des droits de l'homme, le dialogue avec tous les hommes de bonne volonté, la proximité à l'homme concret.

Tone Stres

Človeška narava—kočljivo vprašanje filozofske antropologije

Spoznati sam sebe, doumeti svoj izvor, zagledati cilj ter zavzeti pravo in ustrezno mesto med drugimi bitji, živimi in neživimi, s katerimi je naseljena naša Zemlja in končno vse veselje, je takó staro prizadevanje, kot je stara človeška misel. Človek je del narave, vendar pa se zaveda, da ni samo to. V njem se oglašá narava, a ne samo ona. Človek jo presega, a se k njej pogosto tudi vrača.

Kaj je to — narava?

Izraz »narava« na splošno je v zgodovini človeške misli zajel zelo raznovrstne pomene.¹ Veliki Lalandov filozofski slovar jih našteva kar enajst.² »Narava« lahko pomeni življenjsko počelo, bistvo, nagon ali nagnjenje, temperament ali splošni značaj ali pa sklop nujnosti in determinizmov, ki narekujejo delovanje kakega živega bitja. To so tako imenovani formalno-ontološki pomeni tega izraza, kjer gre za misel na bolj ali manj globoko zajet notranji ustroj kakega bitja. Od pojma bistva se tukaj pojem narave razlikuje po tem, da pri pojmu narave mislimo bolj na to, da ta notranji ustroj bitja vpliva tudi na njegovo delovanje.³ Zato navadno ne govorimo o naravi

¹ »Narava« je zelo dvoumen izraz, zato je za znanstveno uporabo velikokrat neprimeren. Navadno je treba še določiti, v kakšnem pomenu ga uporabljamo, kaj hočemo z njim izraziti. Pri vseh pomenih je navzoča misel na nekaj, kar je pred človekovo zavestno in svobodno dejavnostjo kot njen pogoj v obeh pomenih te besede: to, kar dejavnost omogoča, obenem pa tudi s tem določa in zato omejuje. Sodobna antropologija ne govori rada o človeški naravi, ker je to preveč nejasen pojem, nekateri pa sploh menijo, da se ga je treba izogibati (prim. A. Diemer, *Elementarkurs Philosophie. Philosophische Anthropologie*, Düsseldorf 1978, 226.

² Prim. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 10 1968, 667—673.

³ Dinamični vidik narave je nakazan že v izvoru grške besede *fýsis* (*fyesthai* — *fýo* = nastanem, rastem, poganjam) in latinske *natura* (*nasci* = rojevam se, rodim ali porajam se). Narava je *actus primus*, se pravi vodilo, smer, napotilo in program, obenem pa tudi gibalno ontološkega samouresničevanja, njegovo omogočujoče počelo

kamna, ampak o naravi delujočega živega bitja. Materialno-ontološki pomeni pojma narave pa se nanašajo na zunanji svet. Tako je narava lahko vse vesolje, lahko pa pomeni predvsem to, kar se v vesolju ali na zemlji zgodi brez sodelovanja človeka kot zavestnega, razumnega in svobodnega bitja. Tako govorimo o naravnih nesrečah ali naravnih zakonih. V vsakdanji govorici pa merimo v tem smislu z izrazom »narava« čisto preprosto na ves zunanji in vidni svet, ki je predmet človeškega spoznanja in delovanja.

Zelo zgodaj pa so v naravi začeli ljudje iskati obrambo pred soljudmi. Odtod pogosto povezovanje revolucionarnih ideologij z materializmom. Že grški sofisti so kot nasprotje nomosa, se pravi zakona, navad, civilizacije, javne morale in pravnega reda, postavljali naravo, *fýsis*. Ponovno so vrnitev k naravi začeli zahtevati v 18. stoletju (J.-J. Rousseau). Vrnitev k naravi je pomenila vrnitev k spontanosti nagonskega življenja, k čutnosti in uživanju. Podobno vrnitev k telesnosti in čutnosti in v tem smislu k nekakšni naravi je v preteklem stoletju zagovarjal L. Feuerbach.⁴ V našem času pa srečujemo poziv k naravnemu, se pravi od nasilnih in prisilnih ukrepov in načel naše civilizacije k nedotaknjnemu življenju pri tako imenovani »novi levici«, katere najbolj znani predstavnik je H. Marcuse⁵ ter je njen naturalizem najbolj očiten v geslu »seksualne revolucije«. »Vrnitev k naravi« zveni kot obljuba osvobojenja od zatiralskih oblik civilizacije, pri čemer bi naj imela tudi spontana in neovladana čutnost zelo pomembno vlogo. Vendar

in apriorni zakon. V tem smislu lahko govorimo o naravi kot dinamičnem izhodišču samouresničevanja bitij. To je tako imenovana »natura naturans«. Narava pa je tudi sad in proizvod tega samouresničevanja, to, kar je s tem samouresničevanjem nastalo. To je potem »natura naturata«. Vendar pa so že od vsega začetka ta izraz uporabljali v najrazličnejših pomenih. Aristotel ga v svoji Metafiziki uporablja v kar šestih pomenih. Narava ali *fýsis* je: 1. rast kakega bitja, 2. začetek ali izhodišče te rasti, 3. notranje počelo te rasti, 4. snov ali tvar, iz katere je kakšno bitje, 5. bistvo spremenljivih bitij in 6. bistvo kot takšno, bistvo kakršnega koli bitja (prim. J. de Finance, *Essai sur l'agir humain*, Rome 1962, 226).

⁴ »Človek se od živali razlikuje samo po tem, da je živ superlativ senzualizma, najbolj čutno in najbolj čuteče bitje sveta... Človek se ima za svojo eksistenco zahvaliti samo čutnosti« (L. Feuerbach, *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist*, Werke IV, Frankfurt a. M. 1975, 188—189).

⁵ Po Marcuseju je treba naravo osvoboditi, medtem ko jo sedaj z našo tehnologijo samo zlorablamo in delamo nad njo nasilje. Tarča Marcusejeve kritike so oblastniške in zatiralne strukture sodobne tehnološke družbe. Ta sloni na moči. Da bi osvobodili družbo in naravo, bi bilo treba kvalitativno in kvantitativno zmanjšati moč. »Vzpostavitev bivanjskega miru« zahteva takšno ustvarjalnost in proizvodjalnost, da bosta imeli izvor v bolj osebnih in spontanah vzgibih. Nasprotja moči in sle po moči so mir, svoboda in eros (prim. H. Marcuse, *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris 1968, 289). V predgovoru k francoski izdaji pa pravi:

»Veliko bolj pomembno kot neposredni učinek je to, da odpor mladine proti 'družbi izobilja' poveže nagonski upor in politični upor«. Avtor poudarja, kako je zatiranje nagonov, predvsem pravega erosa, v sedanji družbi povezano z osnovami te družbe in v njeno korist. »Zadovoljitev nagonov v sistemu nesvobode pomaga, da se sistem ohranja« (nav. delo, 8—9).

pa vidi človek v naravi predvsem svoj antipod. Narava je predmet človekovega uveljavljanja in njegove dejavnosti, tisto, kar je in obstaja zunaj človeka ali pa v človeku samem, in sicer neodvisno od človekove svobodne in osebne dejavnosti, ali pa vsaj takó, kot da bi od te dejavnosti ne bilo več odvisno.⁶

Če vzamemo torej za izhodišče našega razmišljanja dejstvo, da narava največkrat pomeni to, kar ni narejeno, kar torej ni zgodovinska, kulturna danost, se nam odpreta dve možnosti: ali pojmujeemo razmerje med naravo in človekovo zavestno in svobodno dejavnostjo tako, da ima premoč narava, ali pa tako, da ima nad naravo premoč človek.

Narava kot sklop fizikalnih dejstev

Premoč narave so učili materialistični, biologistični in naturalistični nazori, ki se pojavljajo v zgodovini od začetka do današnjih dni. Njihova skupna poteza je nauk, da je objektivna, od človeške zavesti in svobode neodvisna narava edino počelo, vodilo, okvir in obzorje vsega dogajanja, tako da je človeška duhovnost samo njen odsev, zavest o svobodi in resnični samostojnosti in iniciativnosti pa samoprevara. Zato naturalizem zanika tudi svojevrstnost moralnega in duhovnega življenja in ima kulturo, civilizacijo in ves zgodovinski razvoj človeštva za golo in neposredno nadaljevanje naravnega, od človeka neodvisnega delovanja.

Ker je bila človeška misel vse do novega veka usmerjena kozmološko in kozmocentrično, se je spočetka rada nagibala k naturalističnemu preveličevanju narave. V starem veku prihaja ta misel do veljave v atomističnem, mehanističnem materializmu in stoicizmu. Tako pravi na primer stoik cesar Mark Avrelij: »Najsi so atomi, najsi narava, prvo načelo ti bodi: Jaz sem drobec veseljstva, ki mu vlada narava . . .« Ta povezanost z zunanjo naravo pa nato narekuje tudi določeno razmerje do notranje narave: »Pazi natanko, kaj zahteva od tebe narava, zakaj narava je tvoj edini gospodar! Delaj, kakor ti veli, in puščaj ji vso prostost, s pridržkom, da ne bo na škodo tvoji naravi kot živemu bitju. Zatem preudari, kaj zahteva narava od tebe kot živega bitja! Ustrezi ji v vsem, s pridržkom, da ne bo trpel škode umski del tvoje narave! Umsko pa je obenem to, kar je ustvarjeno za skupnost.«⁷ Kot je razvidno, posameznik kot oseba nima tukaj nobenih svojih pravic in nobene druge vloge, kot da slepo sledi naročilom narave.

Enako velja za vse oblike mehanističnega materializma, od antičnih atomistov, kot so bili Demokrit, Epikur in Lukrecij, pa do francoskih ma-

⁶ Prim. R. Spaemann, *Natur*, v: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* (Studienausgabe) 4, München 1973, 958.

⁷ *Dnevnik cesarja Marka Avrelija*, Ljubljana 1971, 127—128.

terialistov 18. stoletja. Če je Julien Offray de la Mettrie dal svojemu najbolj znanemu delu naslov *L'homme machine* (1748), je s tem dovolj razločno nakazal svojo misel, da ni človek nič drugega kot sestav mehaničnih fizičnih procesov. Paul Holbach je to idejo izpeljal do konca in človeka uvrstil kot integralni del sestava vesoljne narave. V svoji znameniti knjigi *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral* (1770) zelo razločno pravi, da je človek samo del vesoljnega sistema narave in je njegovo moralno ravnanje samo posebna plat fizičnega naravnega dogajanja. Vse, kar se dogaja, je nujno, in to tako, da bi bilo načelno mogoče predvidevati vso zgodovino, vsa dejanja in celo vse besede, če bi le mogli dojeti zakone, po katerih deluje celota narave.⁸

Še v preteklem stoletju so takšno mehanistično razlago celotne človeške narave zagovarjali znani mehanistični materialisti Karl Vogt (1817—1895), Jacob Moleschott (1822—1893) in Ludwig Büchner (1824—1899). Za primer naj navedem znano in razvpito Vogtovo misel iz njegovih Fizioloških pisem: »Mislim, da bo vsak znanstvenik po sorazmerno doslednem razmišljanju prišel do stališča, da so vse tiste zmožnosti, ki jih zajamemo z imenom duševne dejavnosti, samo funkcije možganske substance, ali pa — da se tukaj izrazim dokaj grobo — da so misli v nekako takšnem razmerju do možgan, kot je žolč do jeter ali urin do ledvic. Misлити si kakšno dušo, ki uporablja možgane kot nekakšno sredstvo, s katerim lahko dela, kar se ji zljubi, je čisti nesmisel . . .«⁹

Kot je razvidno, gre v primeru takšne fizično-mehanistične zamisli celotnega človeka za trditev, da je človekova notranja narava pod oblastjo istih zakonov, ki vladajo nad zunanjo naravo in se dajo povzeti v matematično-fizikalne obrazce, funkcije. Zato lahko sem uvrstimo tudi vse energetično materialistične in kibernetične modele človeškega ravnanja, kolikor hočejo biti izključeni. V vsem tem sklopu mnenj je vedno navzoče staro vprašanje o razmerju med človeško dušo in telesom in se tukaj izoblikuje v vprašanje, ali je človek samo fizikalno-mehanično bitje ali ne.

Prva splošna in za nas zelo pomembna značilnost teh in podobnih mehanističnih pojmovanj človeške narave je to, da gledajo na človeka izrazito *nezgodovinsko*. Kot je fizika v bistvu vedno ista in njene zakonitosti vedno enake — menjajo se samo različne kombinacije —, tako bi po teh nazorih morala tudi človeška narava biti v svojem jedru vedno enaka. Zato ni čudno, če je poudarjeno zgodovinsko gledanje na človeka prišlo v določeno navzkrižje z zgolj mehanističnim materialističnim pojmovanjem človeške narave. Druga značilnost pa je opravičevanje materializma z ne-

⁸ Prim. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus I*, Frankfurt a. M. 1974, 386.

⁹ K. Vogt, *Physiologische Briefe* (12. Brief: Nervenkraft und Seelentätigkeit) v: D. Wittich (hrsg.), Vogt, Moleschott, Büchner, *Schriften zum kleinbürgerlichen Materialismus in Deutschland*, Berlin 1971, 17—18.

sprejemljivostjo *dualističnega* nazora o duši in telesu. Že to nam nakazuje, da proti materializmu ne kaže poudarjati kakega novega dualizma, ampak pokazati, da je človek kot telesno bitje v sebi nezaključen in duhovnosti odprt.

Idealistični nazori o človeški naravi

Sodobno razvojno in zgodovinsko gledanje na človeka ima materializmu nasproten izvor, idealističnega. Sicer pa moram najprej omeniti Platonov dualizem duše in telesa. Platonu se ni posrečilo, da bi bil uskladil materialnost in duhovnost. Po njegovem obstajata pravzaprav bolj druga poleg druge, če že ne celo druga nasproti drugi. Samó duša naredi človeka, pri čemer je skoraj neovirana in načelno suverena gospodarica, telesnost je malo pomembna, predvsem pa malo vredna. Duša je tako samostojna in od telesa neodvisna, da ne obstaja lahko samo brez njega, ampak tudi pred njim in se lahko seli iz enega telesa v drugo. Tudi naše spoznanje je samo spominjanje tega, kar je duša vedela že od prej.¹⁰ Zato je umestno vprašati se, koliko je mehanistično materialistično enostransko pojmovanje človeške narave pogojeno z nič manj enostranskim spiritualističnim in dualističnim pojmovanjem.

Posebno in za nas zelo pomembno obliko dobi dualistični spiritualizem v nemškem idealizmu. Sicer pa ima ta idealizem tudi svoje lastne izvore. Razcvet znanosti, tehnike in industrijske proizvodnje je človeka navdušil nad zmožnostmi njegovega duha. Človek se je doživljal kot gospodar nad naravo, nad njeno snovnostjo in njenimi močmi.

Izvor idealističnih nazorov pa je znatno tudi protestantska teologija. »Za protestantsko tradicijo vključuje človeška narava zlo.«¹¹ Posebno močno je to poudarjal pietizem, to pa je vplivalo nato na ves nemški idealizem.¹²

Svoj vrhunec je idealizem dosegel pri Heglu. Na prvo mesto stopijo kultura, zgodovina, misel in duh na sploh. Narava ni drugega kot gola zunanost ali pozunanjenost duha, oziroma Ideje,¹³ ki se je sama sebi mo-

¹⁰ Prim. Platon, Fajdon 95; Menon 81—86; Država, Ljubljana 1976, 339—342 (608 d—612 b).

¹¹ W. Trillhaas, In welchem Sinne sprechen wir beim Menschen von Natur? Zeitschrift für Theologie und Kirche 52 (1955), 280.

¹² Pri Fichteju srečujemo misel, da sta smisel in smoter vsega zunanjega sveta in vseh naravnih danosti moralnost. Jaz ustvarja nejaz zato, da lahko v svojem dejavnem razmerju do njega razvija svojo moralnost. »Edino, za kar mi lahko gre, je napredek razuma in nrvnosti na področju razumskih bitij, in sicer samo zaradi njega, zaradi napredka. Ali sem za to orodje jaz ali kdo drug... mi je vseeno« (J. G. Fichte, Bestimmung des Menschen, Sämtliche Werke (hrsg. I. H. Fichte) II, 312).

¹³ Prim. G. W. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830), (hrsg. F. Nicolin — O. Pöggeler), Hamburg 1969 247.

rala odtujiti, da je lahko z vračanjem k sebi, s preraščanjem odtujenosti dosegla višjo stopnjo same sebe. To vračanje k sebi in preraščanje odtujenosti se dogaja s človekovo pomočjo. Kolikor človek to uresničuje, je duh. Biti duh je za človeka bistveno.

Bistvo duhovnosti in bistvo človeškosti je po Heglu v tem, da lahko človek reče: Ne! To se pravi, človek je sposoben zavreči naravno neposrednost. »Bistvo duha je zaradi tega formalno svoboda, absolutna negativnost pojma in identičnost s samim seboj«. ¹⁴ Narava sledi svojemu naravnemu toku, človek pa se mu lahko postavi po robu, lahko ga ovira, lahko torej zavže neposrednost. To se dogaja tako, da človek misli, govori in dela, sam in v družbi. On je tisti, ki dela, ne pa samo narava prek njega. S tem zavrača naravno neposrednost. ¹⁵

Povsem enako razmerje ima duh tudi do svoje notranje, se pravi do človeške narave. To človekovo notranjo naravo, njegove »sposobnosti, značaj, nagnjenja in slabosti« ter njegovo kulturo, kolikor je ta kultura »navzoča nujnost« (vorhandene Notwendigkeit), imenuje Hegel »končni duh«, imenuje jo pa tudi »videz« (der Schein) ali pa »mejo« (die Schranke), ki si jo prav tako kot zunanjo naravo postavlja neskončni duh. Tudi tega končnega duha je treba prerasti, da postane svoboden in razodene svojo neskončnost. ¹⁶ »Hegel ni samo povzel, ampak tudi radikaliziral tradicionalno izhodišče, da je človek bitje, ki ga določa razum. Razlika med končnostjo in neskončnostjo mora biti načelno zanikana«. ¹⁷ Takó sta zunanja in notranja narava povsem vzajemni v svoji vlogi, ki jo imata glede na duha v polnem pomenu besede. Obe sta odskočni deski, ki si ju je postavil duh oziroma Ideja, da prek njiju razodene samo sebe. Ko se to zgodi, postaneta nepomembni. Bistvo človeškosti, njegov duh, je torej nad naravo in je v absolutnem duhu. A ta ni nikjer zunaj narave in zunaj človeka. Popolna poduhovljenost, absolutno znanje se dogaja v človeku, kolikor se ta zaveda, da je vsa narava in vsa zgodovina dialektično nastajanje in porajanje tega znanja, se pravi absolutne Ideje, zunaj katere ni ničesar. Ona je s svojo dialektiko duša in gonilna sila ter edini in zadnji nosilec vsega, kar se

¹⁴ G. W. F. Hegel, v op. 13 nav. delo 382.

¹⁵ Neposrednost narave se začenja prelamljati in preraščati v »posredovano neposrednost« z delom, konča pa se z mislijo. Hegel je torej v delu videl začetek odločilnega preloma z neposrednostjo naravnega stanja ali dogajanja, začetek negacije reči kot take. Razum in misel pa prideta do tega, da v absolutnem znanju preneha vsaka neposredna objektivnost. Vse postane svobodno in neskončno gibanje ali razvoj večne Ideje. Heglova filozofija dela, po kateri je to delo začetek počlovečevanja, ker je začetek negiranja reči in objektov, s tem pa tudi nastanek zavesti o lastni samostojnosti (prim. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, (hrsg. J. Hoffmeister), Hamburg 1952, 148—150), že nakazuje Marxovo, posebej pa še Engelsovo pojmovanje dela kot dejavnika počlovečevanja.

¹⁶ Prim. G. W. F. Hegel v op. 13 nav. delo 377, 386.

¹⁷ W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1976, 367.

dogaja: logično-zgodovinskega razvoja, o katerem je bil Hegel prepričan, da je v njegovi filozofiji doživel svoj vrhunec in smoter. Ta »heglovski občutek superiornosti Duha nad Naravo ima za posledico, da se celota filozofije o človeškem bitju pod naslovom ‚filozofija Duha‘ preseli iz filozofije narave«. ¹⁸

Z redukcijo človeka na razumnost in logiko in z združitvijo logike in zgodovine pa postavlja Hegel človeka v dokajšnjo ujetost svojemu zgodovinskemu času. »Vsak posameznik je sin svojega naroda na neki določeni stopnji razvoja tega naroda. Nihče ne more preskočiti duha svojega naroda, kot ne more preskočiti zemlje...« ¹⁹ S tem je dal Hegel izredno močan zagon pojavljajočemu se zgodovinsko razvojnemu gledanju na človeka in iz tega se je pozneje razvil do skrajnega historicizma (Wilhelm Dilthey, 1833 do 1911). Sam Heglov idealizem so poznejši rodovi zavrgli, misel na nekakšno absolutnost in suverenost zgodovine, s tem pa na popolno relativnost vsakega njenega sestavnega in prehodnega trenutka pa se je vedno bolj krepila in zelo močno živi še v številnih današnjih — drugače med seboj različnih — nazorih. Tako se je pojavilo do danes še nerešeno vprašanje, kaj je stalnega, trajnega in nespremenljivega v človeku, v tej njegovi naravi, ki je tako globoko zapisana usodi zgodovinskih sprememb? Ali zgodovina to naravo samo dograjuje, se pravi na istih, trajnih temeljih gradi naprej, ali pa to naravo preoblikuje od vrha do tal? To vprašanje že presega Hegla, označuje pa vse današnje antropološko raziskovanje.

Razcep med naravo in svobodo v eksistencializmu

Poseben poganjek idealizma predstavlja eksistencializem. Njegove korenine segajo s S. Kierkegaardom v neposredno bližino Hegla in Schellinga, sredi 20. stoletja pa ga je do skrajnih posledic izpeljal J.-P. Sartre. Že pri Heglu smo videli, da teži v omalovaževanje neracionalnih in naravnih danosti in mu pri človeku pomeni največ duh, preoblikovalno spreminjanje narave v zgodovinsko razvijajočih se civilizacijah. Človeška narava ni neposredno in preprosto vesoljna, ampak je vsaka njena oblika relativna glede na zgodovinski samorazvoj Ideje in Duha. Pri Sartru pa ni več sledu kake nadindividualne, zgodovino usmerjajoče Ideje, a kljub temu je človek povsem onstran posamezne naravne danosti. Tudi vprašanje, ali se človek v zgodovini dograjuje ali preoblikuje, se tukaj več ne postavlja, ker se vsak posameznik v vsakem trenutku svojega življenja v nekem smislu celo

¹⁸ D. Dubarle, *La nature chez Hegel et chez Aristote*, Archives de philosophie 38 (1975), 30.

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte* (hrsg. J. Hoffmeister), Hamburg ²1955, 95.

ustvarja iz nič. Zato doseže tudi relativnost človeške narave tukaj svoj vrhunec.

Po Sartru so ena bitja takšna, da so v sebi povsem zaključena in dovršena, tako da so v celoti to, kar naj bi bila, so torej nekako enaka sama s sabo. Zato nima takšno bitje nobenega odnosa do samega sebe. Sebe se tudi zavedati ne more, ni subjekt in ni svobodno, ampak mrtva zasičenost s samim seboj. Kot nima razmerja do samega sebe, tudi nima razmerja do drugih bitij, ne more drugih bitij v obliki pojma ali teženja po njih nositi v sebi. Tako bitje, ki je »sebi nepresojno, ker je izpolnjeno s samim seboj«,²⁰ imenuje Sartre *l'être-en-soi*, bitje-vsebi. To so »naravna« bitja.

Človek pa je drugačno bitje. Manj je bitje. Sam s seboj ni izpolnjen, ampak je v njem nekakšna vrzel, ki jo Sartre imenuje nič. Nič se pojavi torej v svetu s človekom.²¹ Človek je, pa tudi ni. Zato lahko nastaja, se sebe zaveda, se oblikuje in je svoboden, se pravi nedoločen. Takšno bitje se imenuje bitje-za-sebe (*l'être-pour-soi*).

Med človekom kot ničem, tistim, ki še ni, se pravi svobodo, in istim človekom, kolikor je že, se pravi njegovo naravo, pa pri Sartru ni nobenega pravega razmerja in nobene povezanosti. Preteklost, prirojena ali pa v življenju pridobljena narava, ki si jo lahko predstavljamo kot nekakšno osebno usodino in nastalo ujemanje s samim seboj, je takšno bitje-v-sebi, kot so bitja sveta.²² Zato človek kot svobodno bitje nima nobenega bistva. Kar je bistvo, kar je enkrat narejeno in kar je torej narava, ni več človek; tipično človeško je samo to, kar ni, kar je zgolj možnost, nastajanje in svoboda. »Ker zavest in svoboda nista drugega kot eno, ni bistva človeške stvarnosti. Ta stvarnost se vsak trenutek stori biti to, kar je; njeno bistvo ne more biti drugega kot delo svobode, to delo pa ni nikoli dovršeno.«²³ »Človek je brez vsakršne opore in brez vsakršne pomoči, obsojen, da vsak trenutek iznajde človeka«,²⁴ kajti njegova narava ni on. Narava je samo posledica in sad človekovih svobodnih dejanj, nima pa nobene usmerjevalne in normativne naloge. Sartrovska, eksistencialistična svoboda je popolna in absolutna. Na nič se ji ni treba ozirati, zato pa tudi ni pred nikomur odgovorna. »Človek ne more biti enkrat svoboden, drugič pa suženj: ali je ves in popolnoma in vedno svoboden ali pa sploh ni svoboden.«²⁵ S svojimi svobodnimi odločitvami torej človek vsak trenutek sproti sam sebe ustvarja iz nič. Njegova svobodna dejanja so božanska. »Lahko rečemo, da je za vso eksistencialistično misel odločitev božanska . . . Odločitev je božanska . . .

²⁰ J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943, 33.

²¹ Prim. J.-P. Sartre, v op. 20 nav. delo 121

²² Prim. J.-P. Sartre, v op. 20 nav. delo 160.

²³ C. Andry, *Sartre et la Réalité humaine*, Paris 1966, 66

²⁴ J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, 38.

²⁵ J.-P. Sartre, v op. 20 nav. delo 516.

saj je suvereni bog, ki v vsakem trenutku povzame v bivanje moje bitje, ki je v vsakem trenutku popolnoma neodločeno. Bolj ko je človekovo bivanje zamišljeno kot popolna samozadostnost, . . . bolj močno pritiska na bivajočega njemu prisojena odgovornost. Ko na svetu ni več bistev in ni nad bistvi več Boga, da bi pred pojavom mojega bitja nosil en del bitij sveta, ko ni objektivnega sistema in ko tega sistema tudi ne nadomešča več zgodovina, revolucionarna dialektika niti evolucija, postanem jaz, ki obstajam in vzniknem v svetu, v celoti odgovoren zase in za svet. Takšen je za ateista praktični pomen tistega abstraktnega obrazca: eksistenca je pred esenco, (bit je pred bistvom, T. S.). Nisem vnaprej določen s kakšnim bistvom, ki bi bilo skupno vsem ljudem. Opredelim se tako, da sam sebe naredim . . .«²⁶

Za eksistencialistično svobodno bitje, za človeka, narava ne pomeni nič. Kritika tega nazora pa je predvsem dvojna: prvič, takšna svoboda je filozofsko slepilo, ker je dejansko ni; drugič, takšen nazor vodi v čisto neodgovornost in samovoljo, tako da ni več mogoče reči, kdaj ta svoboda spočne človeška, kdaj pa nečloveška dejanja. Ko so enkrat porušena vsa določila in z njimi tudi vse ograje in pregraje, ki jih postavljata bistvo in narava, ko je človek čista nedoločenoost, čisti karkoli in čista blaznost in viharost, brez smeri, brez kompasa in brez koordinat, se ne da več razlikovati, kaj je človeško in kaj ni. »Sartrovo ontologijo bo zlasti zavrnil vsakdo, ki je prepričan, da ni vseeno, kako človek živi.«²⁷

Biologistična in strukturalistična pojmovanja človeške narave

Eksistencializem, — predvsem Sartrov — ni posebno močno vplival na znanost razen tako, da je zbudil reakcijo v obliki strukturalizma. Pač pa so se pod vplivom vedno bolj razvite biologije nekdanji mehanistični materializmi spremenili v razne biologistične nazore o človekovi naravi. Mehanistični materializem je človeka skrčil na fizikalno, največkrat mehanistično dogajanje, v novejšem času pa na kibernetično funkcioniranje. Različni biologizmi pa vidijo v človeku samo posebno razvit primer splošnega biološkega dogajanja, se pravi posebno vrsto živali. V okvir teh biologističnih nazorov o človeku sodijo tudi vsi poskusi pojmovati in razložiti človeka z njegovimi nagoni. Omeniti moramo najbolj znanega zagovornika takega gledanja, S. Freuda. Po njegovem je osnovno določilo in okvir človeške narave spolnost. Pa tudi razni rasistični in vitalistični nazori sodijo v to skupino. Nagonsko človeško strukturo pojmujejo tako determinirano in zaključeno, da tudi določa ves svobodni manevrski prostor kulturnozgo-

²⁶ E. Mounier, Introduction aux existentialismes (col. Idées, Gallimard), Paris 1971, 142—143.

²⁷ J. Janžekovič, Izbrani spisi II, Celje 1977, 234.

dovinskega razvoja. Tako so tudi biologistični nazori naturalistični, ker podrejajo človeka kot osebno in svobodno bitje od njega neodvisnim, naravnim danostim.

Najsodobnejšo vrsto naturalizma — in celo materializma — pa predstavlja strukturalizem. Pot je krčila lingvistika, ki je nato vplivala na psihoanalizo, najbolj pa na etnologijo. Ker velja govor za eno najbolj bistvenih človekovih značilnosti, je nujno vplivala na pojmovanje človeške narave, ko je zatrčila, da se v svojem govoru »človek sploh ne pojavlja kot subjekt, ki smisel daje, temveč je samo prostor, kjer se smisel proizvaja in pojavlja«²⁸. Z drugimi besedami, ne govorim jaz, ampak govor se govori v meni. Jaz sem samo prostor ali polje, kjer se govor dogaja.

Claude Lévi-Strauss pa je vnesel lingvistična strukturalistična načela v etnologijo. Tako kot je že lingvistika izključila subjekt iz govorjenja, izključuje tudi etnologija iz življenja človeških družb pravo človekovo subjektivnost. Z drugimi besedami, za strukturalistično etnologijo sta razlikovanji med naravo in kulturo in naravo in zgodovino malo pomembni. Tako pravi C. Lévi-Strauss o ustanovah človeške civilizacije: »Svet se je začel brez človeka in se bo končal brez njega. Institucije, navade in običaji, za katere bom porabil vse življenje, da jih bom našteval in razumeval, so prehodno cvetenje stvarstva, glede na katero pa nimajo nobenega drugega smisla kot morda to, da omogočajo človeštvu, da igra pri njem svojo vlogo. Daleč od tega, da bi ta vloga določala človeku kakšno neodvisno mesto, in tudi daleč od tega, da bi to bil — pa čeprav vnaprej obsojen — človekov napor upreti se vesoljnemu propadu. Človek se sam pojavlja kot stroj, ki je mogoče bolj izpopolnjen od drugih, ki pa povzročajo razkrajanje izvornega reda in peha močno organizirano materijo v vedno večje mrtvilo, ki bo nekega dne popolno«²⁹. Strukturalistična etnologija zmanjšuje razliko med naravo in kulturo. Človek je s svojimi ustanovami samo podaljšek narave, in ta narava nas tudi prek naših lastnih stvaritev drži še vedno v oblasti. »Strukturalizem se vrača neprestano od kulture k naravi, nato pa ponovno od narave h kulturi, v nekakšnem trajnem potovanju tja in nazaj. Pri tem upa, da bo čim več značilnosti, ki smo jih neupravičeno pridržali za kulturo, zbral v korist narave. Na koncu teh poskusov bi morali pogled zavesti popolnoma ustaliti v naravi in slišati, kako o zavesti govori podzavest. Nekako videli bi, kako se ‚kulturna‘ dela porajajo iz njihovega ‚naravnega‘ temelja«³⁰.

²⁸ L. Marin, *La dissolution de l'homme dans les sciences humaines: modèle linguistique et sujet signifiant*, Concilium 1973, 86, 37.

²⁹ C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris 1955, 447.

³⁰ Y. Simonis, *Claude Lévi-Strauss au la »Passion de l'inceste«*, Paris 1968, 305—306. »Naravni človek ni niti pred družbo niti zunaj nje« (C. Lévi-Strauss, v op. 29 nav. delo 423).

Strukturalizem pa ne teži samo k zmanjševanju in celo k odpravi razlik med naravo in kulturo, ampak odpravlja tudi ustaljeno, linearno evolucionistično pojmovanje zgodovine, se pravi zgodovine kot premočrtnega napredka in razvoja kvišku. Tu je strukturalizem še bolj odločen.

Zgodovino smo se navadili pojmovati teleološko ali finalistično, smotnostno. To pojmovanje sta v človeško zavest vnesla judovska in krščanska teologija zgodovine, v novem veku pa so isto misel v raznih laiziranih in sekulariziranih oblikah naprej razvijali nemški idealizem in marksizem, kakor tudi nekatere druge, manj vplivne misli. Takó se je ustalila misel, da je zgodovina nezadržno napredovanje človeštva kvišku, da je to, kar je časovno poprej, tudi vrednostno slabše in nižje, in to, kar pride, nujno boljše in popolnejše. Vse ideologije napredka in vsi zgodovinski ali tehnološki optimizmi izvirajo iz tega pojmovanja zgodovine. »Po Heglu pojmujeemo zgodovino kumulativno: naša družba ohranja v svojih institucijah ali pa v svojem spominu vse, kar so lahko udeležile druge; vse družbe se med seboj dopolnjujejo, brez nezdržljivosti ali izključevanja. Tako smo vnaprej gotovi, da lahko razumemo druge družbe, ne da bi zapustili našo, ker jih zvedemo na enotnost našega nastanka. — Vse to pa se zgodi za ceno dvojne redukcije: prostorsko druge družbe asimiliramo na prehodne stopnje našega razvoja. ‚Primitivne‘ skupine prikažemo kot ostanke, ki so preživeli prejšnje stopnje, njihova logična razporeditev pa bo hkrati dala razpored njihovega nastanka v času. Različnost v prostoru je tako zreducirana na različnost v času. Druga redukcija je posledica prve: zgodovino, ki so jo prehodile druge družbe, povzemamo kot del lastne preteklosti . . . med preteklimi in sedanjimi družbami ne bi bilo drugih razlik kot med stopnjami enega samega nastajanja . . .«³¹

Strukturalizem se odloča za drugačen pogled na preteklost in sedanost človeških družb. Vse družbe obravnava tako, da jih postavlja na isto raven, drugo ob drugi, ne pa eno nižje, drugo višje.³² Odreka se vsakemu vrednotenju in vsaki filozofiji zgodovine. Vse družbe so približno enakovredne in enakopravne. »Etnologija nas uči naprej, da so tisti ljudje, ki imajo popolnoma drugačne navade, verovanja in institucije kot mi in ki jih imamo

³¹ M. Gaboriau, *Antropologie structurale et histoire*, *Esprit* 31 (1963), 581.

³² Strukturalizem se torej dosledno odreka idealističnemu in evolucionističnemu razporejanju različnih civilizacij. Ko govori Hegel o času in prostoru, ima prostor za najbolj surovo in neposredno pozunanjenost, za »enakovrednost brez posredovanja« (vermittlunglose Gleichgültigkeit), se pravi za razpršenost in preprosto vzporednost, kjer stvari obstajajo druge poleg drugih, ne da bi se podredile ideji kake celote in postale njen trenutek ali logični sestavni del. Čas pa pojmuje Hegel kot začetno obliko povezovanja, kjer se gola zunanost prerašča, kolikor vmesni členi kakega poteka postanejo njegovi deli in zaporedne stopnje nečesa, kar nastaja, kar potem odpravlja njihovo radikalno in nepremostljivo različnost (prim. G. W. F. Hegel, v op. 13 nav. delo §§ 254—259). Strukturalizem, ki vsaj nekoliko ohranja različnost družb in civilizacij, odklanja časovno-logičen in razvojni pogled na zgodovino.

mi preveč pogosto za nesmiselne, prav tako ljudje kot drugi. Obstaja skupno jedro, ki ga komaj upam imenovati 'človeška narava'. Našim verovanjem in institucijam moramo prisoditi — kar je že star nauk — manj obvezujoče vrednosti. Etnologija nas uči določenega relativizma». ³³

Véliki sodobni strukturalistični etnolog govori torej o človeški naravi, kar danes ni moderno. Če so vse oblike človeškega družbenega in zasebnega življenja v bistvu enakovredne in nimamo nobene pravice druge kulture in civilizacije imeti za »primitivne«, mora biti okvir, ki ga imenujemo »človeška narava«, tako širok, da lahko zajame kot enakovredne sestavine vso to pisano množico človeških navad, družbenih ureditev, oblik skupnega, družinskega in plemenskega življenja, nazorov in verovanj. Strukturalizem človeško naravo tako razširi, da je praktično nemogoče v imenu te narave človeške družbe ali posamične njihove sestavine klasificirati in jih ovrednotiti, saj ni skoraj ničesar več mogoče imeti za protinaravno ali nečloveško.

Tako se strukturalizem močno približuje vsem drugim naturalizmom. Vsem je skupno, da zmanjšujejo razliko med naravo in duhom, med naravo in kulturo ter moralo. Človeška duhovnost ni nič posebnega znotraj naravnega dogajanja in sodi pod njene splošne zakonitosti. Tako se strukturalizem močno nagiba k preprostem in vulgarnemu materializmu in sam C. Lévi-Strauss je priznal: »Ne bi se torej prestrašil, če bi mi kdo dokazal, da vodi strukturalizem v obnovo neke vrste vulgarnega materializma«. ³⁴

Človek v marksističnem ekonomskem materializmu

Posebno obliko materializma predstavlja marksistični dialektični materializem. Več dolguje Heglovemu idealizmu kot pa mehanističnemu materializmu 18. in 19. stoletja.

Dialektika je možna samo tam, kjer nastopa človek kot duhovno bitje. V marksizmu je njen nosilec človek kot družbeno in dejavno bitje. Sicer je res pozneje Engels prenesel dialektiko v naravo in v materijo in četudi je znano, da je Marx Engelsovo zamisel v glavnem odobral, je še vedno vprašanje, kako se lahko Engelsov naturalistični materializem ujema z drugimi Marxovimi humanističnimi stališči.

Marksistična misel se osredotoča na človeka v njegovi zgodovinski družbenoproizvodni dejavnosti, s katero ta počlovečuje naravo, se nad njo uveljavlja kot neodvisen subjekt in kot ustvarjalec samega sebe. To razmerje do narave je za marksizem osnovno in izhodiščno. Zunaj tega družbenoproizvodnega, proizvajalskega in preoblikovalskega razmerja do nara-

³³ C. Lévi-Strauss v razgovoru za dnevnik *La Croix*, objavljenem v istem časopisu 24. I. 1979, 9.

³⁴ C. Lévi-Strauss, *Réponses à quelques questions*, *Esprit* 31 (1963), 652.

ve, v katerem človek naravo tudi obvladuje, nima človek z naravo nobene stika. Očala, skozi katera gleda vse, naravo zunaj sebe in naravo v samem sebi, je vedno družbeno delo. Teh očal ni moč nikoli sneti. To je smisel nekaterih znanih in celo razvpih Marxovih trditev, kot na primer tiste, da »narava, vzeta abstraktno, za sebe fiksirana v ločitvi od človeka, ni za človeka nič«. ³⁵ Človek in narava se torej srečujeta najprej v družbenoekonomskih proizvodnih razmerjih. S tega stališča je pozneje, v Kapitalu, Marx kritiziral materializem 18. stoletja, ki tako kot Feuerbach ni upošteval teh zgodovinskih in družbenoekonomskih zornih kotov, s katerih raziskujemo naravo. Zato je takšen materializem po Marxu abstrakten, ³⁶ v Nemški ideologiji pa je že poprej trdil, da narava in zgodovina nista dve ločeni stvari, saj ima človek vedno pred seboj le z zgodovino določeno in oblikovano naravo in naravno zgodovino. ³⁷

Kot torej nima človek neposrednega dostopa do narave v njej sami, ampak si naravo *posreduje* s svojim vsakokrat drugačnim, zgodovinskim in družbenim proizvodnim razmerjem do nje, velja to enako tudi za razmerje, ki ga ima človek do svoje lastne, notranje narave. Ni mogoče enkrat za vselej odgovoriti, kaj je človek, kaj je njegova narava. Proti klasičnemu pojmovanju človeškega bistva, po katerem bi to bistvo vsakega posameznika enako določalo, poudarja K. Marx v svoji šesti tezi o Feuerbachu: »Človeško bistvo ni nikak abstraktum, prebivajoč v posameznem individuu. V svoji dejanskosti je skupek družbenih razmerij«. ³⁸

Vsako govorjenje o človeku na splošno, ne glede na vsakokratne družbeno-proizvodne in druge življenjske razmere, je za Marxa in za ves poznejši marksizem ne samo abstraktno, ampak zavaja proč od stvarnega vpregleda v bistvo stvari. Kdor pa ne razvozla zgodovinskega klopčiča družbenoekonomskih dejavnikov, ki določajo človeško življenje, začne »filozofirati«, se pravi mistificirati življenje in si izmišlja take vzroke, da se ni mogoče stvarno spopasti z njimi. Takšno neznanstveno in nezgodovinsko razmišljanje o človeškem bistvu prav nič ne pripomore k učinkovitemu in stvarnemu reševanju perečih vprašanj. ³⁹

³⁵ K. Marx—F. Engels, Izbrana dela I, Ljubljana 1969, 395. »Določeno obnašanje do narave je pogojeno z družbeno obliko in nasprotno.« (K. Marx—F. Engels, Izbrana dela II, Ljubljana 1971, 36).

³⁶ Prim. K. Marx, Kapital I, Ljubljana 1961, 422—423.

³⁷ Prim. K. Marx—F. Engels, Izbrana dela II, Ljubljana 1971, 30. Primat zgodovine nad naravo je razviden tudi iz naslednjega teksta, ki sicer ni bil uvrščen v dokončno redakcijo Nemške ideologije, pa zelo dobro povzema Marxovo misel: »Poznamo le eno samo znanost, znanost zgodovine. Zgodovino je mogoče opazovati z dveh strani, razdeliti na zgodovino narave in zgodovino ljudi. Obeh strani pa ne gre ločevati: kar obstajajo ljudje, se zgodovina narave in zgodovina ljudi medsebojno pogojujeta« (nav. delo 17).

³⁸ K. Marx—F. Engels, v op. 37 nav. delo 358, 362.

³⁹ Prim. K. Marx—F. Engels, v op. 37 nav. delo 50

Še več, kdor pojmuje človeško bistvo in človeško naravo kot nekaj splošnega in povsem enakega, kdor hoče imeti obči in za vse čase ter vsa okolja veljaven pojem človeške narave, je po Marxovem prepričanju žrtev ideološkega poneumljanja. Takšne obče in abstraktne predstave, ki naj bi lebdele nad zgodovinskimi okoliščinami človeškega življenja, so po njegovem nauku v najtesnejši funkcionalni zvezi s kapitalističnim, razosebljenim družbenim položajem človeka. To je »kult abstraktnega človeka«, se pravi abstraktna ideja človeka kot takega, ki izraža nekakšno brezosebno človeško povprečje, se pravi prav takšno povprečje, kot ga uvaja kapitalistična družba v medčloveška razmerja. V tej družbi so namreč proizvodi človeškega dela izenačeno blago, kot je izenačeno tudi delo. V kapitalistični družbi delo merijo, da pa lahko delo merimo, ga moramo zreducirati na eno samo razsežnost. Zato odmislimo konkretnega človeka, osebo, ki dela, pri tem vnaša nekaj svojega in edinstvenega. Vse to odpade. Delo, delavec in blago so abstrakcije in so povprečja, ki jih nato merimo in z njimi določamo ceno blagu.⁴⁰ »Kult abstraktnega človeka« je samo nadaljevanje na področju filozofije in religije tega, kar se dogaja na področju delovnih razmerij. Poseben primer tega »kulta abstraktnega človeka« je za Marxa krščanstvo, predvsem nekatere moderne oblike, ki skušajo biti humanistično pobarvane in govorijo o človeku.⁴¹

S tem svojim stališčem pa prihaja marksizem v dosti težaven in protisloven položaj. Odreka se vsakemu trajnemu in nadčasovnemu idealu človeka, saj prepoveduje govoriti o človeški naravi. Zato se nevarno približuje relativizmu. Nad ljudi postavlja zgodovino proizvodnje, ta pa nekako suvereno razpolaga s posamezniki ter določa podobo prihodnjega človeka, kot pri Heglu zgodovina k sebi vračajoče se Ideje. V tem smislu poudarja dialektiko, se pravi nujnost in zakonitost večnega spreminjanja sveta in človeka v njem. Nič ni trajnega in večnega. V tem je Marx celo videl veliko možnost in človekovo šanso. Marx je bil prepričan, da je v nasprotju s Heglovo, mistificirano dialektiko, se pravi dialektiko idej in pojmov, abstrakcij in zgolj logičnih stvarnosti, njegova dialektika racionalna, znanstvena in zgodovinsko konkretna. Z njo je mogoče razumeti, da se zgodovinska človeška resničnost vedno spreminja in kako se spreminja. Tudi sedanje razločevalno stanje bo nujno propadlo. Edino z dialektiko je mogoče razumeti minljivost vsakega stanja, »ker pojmuje vsako obstoječo obliko v toku gibanja, torej tudi kot minljivo, ker nima pred ničemer spoštovanja in ker je po svojem bistvu kritična in revolucionarna.«⁴² Na dlani pa je, da to revolucionarnost plačuje marksizem zelo drago. Kajti sedaj se zastavlja

⁴⁰ Prim. K. Marx, v op. 36 nav. delo 53—54.

⁴¹ Prim. K. Marx, v op. 36 nav. delo 92.

⁴² K. Marx, v op. 36 nav. delo 22.

vprašanje: Kaj je namen tega zgodovinskega revolucioniranja? Če bi naj to bil res človek, je vendarle treba imeti vsaj približno predstavo o njegovi pravi naravi, se pravi o tistem, kaj sredi vseh svojih zgodovinskih menjav človek je in kar naj kot svojo pristno možnost uresničuje, neustrezne rešitve pa zavrača. Revolucionarna teorija mora imeti »ideal«, ta »ideal« pa mora ustrezati resničnemu in najglobljemu človekovemu bistvu. Zato marksizem — kljub svojim nekaterim izrečnim stališčem — ne more povsem odpraviti pojma in pomena človeške narave. Danes nekateri marksisti priznavajo to Marxovo pomanjkljivost. Marxa je zavedla njegova ponovna naslonitev na Hegla, zato se je kljub izrečnim trditvam vendarle nagibal k ponovni substancializaciji zgodovine in njenega poteka. Če se v zgodovini vse menja, potem ostane nespremenjeno prav to spreminjanje, družbena proizvodnja pa postane nekako moč nad človekom posameznikom. »Pri Marxu, ki vidi v družbeni proizvodnji resnico abstraktno-idealistične proizvodnje, se vrača predstava takega nadindividualnega Subjekta, ko v Kapitalu celoto, ki reproducira sama sebe, označuje kot ‚skupnega delavca‘ (Gesamtarbeiter), individualna dela pa predstavlja kot zgolj organe tega skupnega delavca.«⁴³ Posameznikova narava je torej samo proizvod, derivat splošnega, nadindividualnega razvoja družbene proizvodnje. O tem, kaj je človek, ni več mogoče govoriti brez upoštevanja njegovega zgodovinskega razvoja. Človečnost je postala »stvar zgodovinskega poteka in njegove teorije«,⁴⁴ ne pa kakšne brezčasovne, nadzgodovinske in nespremenljive teorije, ki bi se trudila, da bi bistvo človeka dojela in izrazila enkrat za vselej. Ali pa sredi vseh zgodovinskih negacij in ukinitvev vendarle kaj ostane kot pozitivna vsebina človeškosti, ostane v marksizmu nedorečeno in po nekaterih marksističnih teorijah celo neizrekljivo, se pravi, takšno, da se nikoli ne da dokončno izreči in povedati.⁴⁵ Na dlani je, da takšna stališča vodijo v relativizem in skepticizem.

Če pa je človek v svoji vsakokratni zgodovinski upodobljenosti *samo proizvod zgodovine*, je zelo težko reči, koliko je lahko človek tudi moralna

⁴³ A. Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt a. M. 3 1978, 54—55. Avtor misli na Marxovo misel iz Kapitala, v op. 36 nav. delo 571—572.

⁴⁴ A. Schmidt, Adorno — ein Philosoph des realen Humanismus, Neue Rundschau 80 (1969), 655.

⁴⁵ To je znano Adornovo stališče. To, kar človek je, vsa njegova pozitivna vsebina, se ne da neposredno izreči v kakšnih tezah, pač pa je vedno navzoče v negativni kritiki, ki jo izrekajo ljudje, ko se bojujejo proti zlu in zgodovinskim oblikam nečloveškosti. Po drugi strani pa je E. Bloch napisal delo *Naturrecht und Menschliche Würde* (Naravno pravo in človeško dostojanstvo), kjer se vrača k staremu in tradicionalnemu prepričanju, da je mogoče človeka rešiti pred pozitivnim pravom, pred tem, s čimer človek zatira sočloveka, samo z naravnim pravom. S tem znova zastavlja pereče vprašanje, kaj je pravzaprav človeška narava, ki mora biti tudi nekaj nadzgodovinskega, da lahko v njenem imenu nastopimo proti določenim zgodovinskim okoliščinam. V tem smislu govori Bloch o nekakšnem »levem naravnem pravu«.

norma zgodovinskega razvoja. Človekova notranja in zunanja narava sta po Marxu obe proizvod in material zgodovinske proizvodne dejavnosti. Zato tako odločno protestira proti vsem teoretičnim in kontemplativnim razmerjem narave. Narava ni samo predmet našega — v bistvu pasivnega — teoretičnega spoznanja in zrenja, ampak predvsem aktivnega preoblikovanja. Človek je subjekt prakse, on preoblikuje naravo, ne pa narava njega, kot se to dogaja v čisti teoriji in kontemplaciji. A tudi v tem poudarjanju aktivizma je Marx veliko bolj odvisen od Hegla, kot pa navadno mislijo. Kajti kljub svojemu idealizmu je Hegel pojmoval razmerje med človekom in naravo aktivistično. Nekateri njegovi izrazi so mnoge zavedli, da so v njem videli zadnjega predstavnika starega, antičnega teoretičnokontemplativnega in pasivnega razmerja do narave. Vendar pa Hegel že na začetku svoje filozofije narave poudarja, da se človek v svoji dejavnosti do narave po pravici vede kot tisti, ki je cilj narave. Narava ni smoter ali cilj človeka, ampak obratno, človek je cilj narave in je nad njo, ker je duhovno bitje.⁴⁶ Narava si ne zadostuje in niti ni tisto, kar bi morala biti, zato znanost o naravi ne more v celoti, se pravi empirično, brati v njej filozofije duha. Da more filozof prepoznati v naravi navzočnost absolutne Ideje, mora naravo interpretirati in torej v njo nekako projicirati spoznanje, ki ga je dobil drugod. Tako najdemo že pri Heglu nakazano marksistično misel, da je pravi pomen narave človeku neposredno nedostopen, temveč ga vedno bere skozi očala zgodovinske stopnje svoje kulture in civilizacije. Po Heglu narava ne more — prek znanosti — posredovati absolutnega znanja. Hegel govori o njeni »nemoči«, da bi mogla »vzdržati popolni razvoj pojma«. ⁴⁷ Duh ali človek v zgodovini in kulturi se torej dviga povsem nad naravo. Dialektika duha v zgodovini in kulturi vlada nad naravo in šele v njeni luči je mogoče pravilno brati knjigo narave. Isto pa trdi, kot smo videli, tudi Marx, ko pravi, da je narava sama po sebi, zunaj razmerja, ki ga ima človek do nje v svoji proizvodni praksi, nič.

Prav to razmerje do narave pa je danes postavljeno pod vprašaj. Industrijska civilizacija je ponižala naravo na raven brezpravnega predmeta človekove dejavnosti, s katerim lahko človek razpolaga po mili volji. Ta narava pa v zadnjem času na poseben način spet dviga svoj glas. Vprašanje človekovega okolja in vprašanje izkoriščanja energetskih virov nas danes opozarjajo, da narava ni samo brezpravni material, s katerim bi lahko brezobzirno ravnali. Brezobzirnost sodobne proizvodne dejavnosti do narave ne ustreza temu, kar narava je, pa tudi temu ne, kar je človek. Tudi nasilje nad človekovo naravo, rušenje njegovih življenjskih ritmov, se nad človekom maščuje. Človeku ni dovoljeno brezobzirno ravnati ne z zunanjo ne z no-

⁴⁶ Prim. G. W. F. Hegel, v op. 13 nav. delo § 245.

⁴⁷ G. W. F. Hegel, v op. 13 nav. delo § 250.

tranjo naravo. Tega se danes zavedajo tudi nekateri marksisti in s tega stališča očitajo Marxu, da je preveč enostransko poudarjal pomen človekove dejavnosti. V njegovih pretiravanjih vidijo celo nepremagano dediščino idealističnega povzdigovanja človeka kot kulturnega in zgodovinskega bitja nad naravo. »Kolikor je Marx vztrajal pri problematiki ‚konstituiranje sveta‘ — čeprav je to materialistično obrnil — je bil pri njem še vedno na delu — v nasprotju z njegovim humanističnim namenom — kos idealističnega napuha (hybrisa): da ni bitje nič na sebi, temveč je vedno že ‚surovina‘ družbene prakse«. ⁴⁸ Naravo mora človek upoštevati. *Človek ni aktivistični bog, ki bi lahko ustvarjal iz nič, zato ne sme narave zreducirati — kot Marx — na nič.* Človek ni čisto delovanje, ampak je tudi kontemplacija. Akcija in kontemplacija se morata dopolnjevati kot enakovredni prvini. Vsega tega pa dosedanja marksistična aktivistična misel ni dovolj upoštevala, zato se ni dvignila nad aktivistično razpoloženje tehnološke miselnosti.

Človek kot telesno-duhovna enost in kot narava in oseba

Kratek pregled najpomembnejših nazorov o človeku nas kljub njihovi veliki raznovrstnosti opozarja na neko rdečo nit. Po nekaterih nazorih pripada naravi popolna premoč nad človekom kot svobodnim, kulturnim in družbenozgodovinskim bitjem. To velja predvsem za različne mehanistične materializme in za sodobni strukturalizem. V drugih pa je narava ponižana na raven brezpravnega predmeta človekove zavestne, svobodne, tehnično uporabne in porabniške dejavnosti, v eksistencializmu pa se svoboda celo tako osamosvoji, da naravo ignorira. Eni in drugi nazori pojmujejo človeka in njegovo zunanjo ter notranjo naravo zgolj kot dva antipoda. Pri tem največkrat vključujejo v pojem narave samó človekovo telesnost, ki jo v najboljšem primeru pojmujejo kot biološko stvarnost. Toda kdor poudarja samo premoč narave nad svobodo ali pa nasprotno, premoč svobode, kulture in zgodovine nad naravo, dokazuje, da ni sposoben njune različnosti in drugačnosti artikulirati drugače, kot da eno od njiju podredi drugi ali pa ju med seboj celo — kot eksistencializem — popolnoma odtuji. Rešitev je treba iskati v takem nazoru, ki pojmuje človekovo naravo in njegovo svobodo kot dva pola, ki sta naravnana drug na drugega.

V tej smeri je iskal rešitev že Aristotel in njegov hilemorfizem (nauk o tem, da je vsako bitje sestavljeno iz stvari in lika, materije in forme) je miselno in logično to tudi omogočal. Proti sofistom, ki so — kot sem že omenil — poudarjali naravo proti družbi, se pravi naravo proti družbenopolitični in pravni, kulturni in družbenomoralni nadstavbi, naravno pravo pa

⁴⁸ A. Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit*. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus, Frankfurt a. M. 1977, 40.

proti pozitivnemu pravu, postavlja Aristotel drugo trditev: že po svoji naravi je človek družbeno bitje, se pravi odprt pravilom, ki mu prihajajo iz zahtev političnega in kulturnega, duhovnega in moralnega življenja. Ta niso sama po sebi nasilje nad naravo, kot so trdili sofisti, ampak je to naravna dopolnitev človekove narave. S tem je Aristotel nakazal take poglede na razmerje med naravo in človekovo svobodo, da so se lahko ohranili prek tomizma do današnjih dni. Aristotelizem in tomizem nista bila dualistična. Dualizem so pripravna tla, ki rode svoje nasprotje, monizem, pa naj bo ta materialističen ali spiritualističen in idealističen. Ko razmišljamo o človeku, moramo torej izhajati iz njegove celote. Ta nam je tudi izkustveno ali doživljajsko najprej dana. Sebe se zavedamo kot celote. Kot celota je človek sestavljen iz različnih ravni, plasti in področij, ki pa niso zaprta vsaka vase, ampak se druga drugim odpirajo in se samo tako lahko združijo v celoto.

Človek je najprej živo bitje, kot takšen je živo telo in ne mrtvo truplo ali mrtvo, geometrično telo. Kar je v njem fizikalnega in kemičnega, je v službi življenja in učinkuje na njegovi ravni. Kot živo je takšno bitje že celota, saj kot živo bitje deluje iz celote in zanjo. Zaradi te notranje poenotenosti se tudi od okolja ločuje bolj razločno, kot se razločujejo med seboj nežive stvari. Toda človekova poenotenost in celostnost je večja kot rastlinska. Človek ni samo vegetativno, ampak je senzitivno bitje in je v tem podoben tudi živali. Živali pa niso samo iz sebe in zase živče celote, ampak imajo svoja individualna središča, kjer sprejemajo čutne zaznave in jih »skladiščijo«. Iz teh posameznikovih centrov nato upravljajo same s seboj. V svojih središčih pa živali niso navzoče same sebi, zato se njihovi nagoni in reakcije uravnavajo nezavestno in neosebno. Ker žival ni osebno bitje, živi v svojem prostoru in času, tukaj in sedaj, pa tega ne more relativirati. Do same sebe v svoji vsakokratni uresničenosti nima nobenega razmerja. Njeno obstajanje v določenem času in prostoru ni v nobenem razmerju, ker znotraj tega časa in prostora ni več ničesar, s čimer bi to obstajanje bilo v razmerju. »Kolikor žival je, se povzema v svojem tukaj — sedaj . . . Žival živi iz svojega središča in v svoje središče, ne živi pa kot središče«. ⁴⁹ Marsikaj doživlja, nikoli ne doživi sebe.

Vse drugače živi človek. »Človeško življenje je kot človeško ravnanje živa enost in celovitost. Kot enost in celota ni sestavljeno iz ločljivih delov. Razodeva se kot zaključen tok dogajanja, toda v samem pretakanju tega toka se kaže neka polarnost: na enem samem toku ravnanja vidimo eno plat, ki jo predstavlja *naravna osnova*, in drugo plat, ki je človekovo vedénje, s katerim se človek vede do njega. V območju te polarnosti se razvija edinstveni tok človeškega bivanja«. ⁵⁰

⁴⁹ H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin ²1965, 288.

⁵⁰ B. Welte, *Determination und Freiheit*, Frankfurt a. M. 1959, 109.

Takšno gledanje na človeško naravo in na njeno razmerje do svobode se je danes docela uveljavilo. H. Plessner poudarja, da je človekovo življenje ekscentrično. »Če je življenje živali središčno (centrično), je življenje človeka . . . ekscentrično. Ekscentričnost je za človeka značilna oblika njegove frontalne postavljenosti do okolja.«⁵¹ To pomeni, da človek ni samo sečišče determinizmov, da ni samo posledica njihovih navzkrižnih vplivov, ampak je hkrati tudi vedno zunaj ali onstran teh vplivov. V tem smislu je do svojih lastnih pogojev in določil v razmerju, ker se jih zaveda, jih vedno bolj spoznava, jih odobrava ali jim nasprotuje, jih spreminja in po svoje oblikuje. Z njimi ni zasičen, temveč je vedno nad njimi. »Medtem ko živi žival iz središča svoje postavljenosti, pa človek sam sebe doživlja kot središče svoje telesne postavljenosti in je s tem že hkrati iz nje prestavljen. Ekscentričen je, četudi ne more te postavljenosti odpraviti.«⁵²

Človek ni samo pasivni objekt svojega bivanja, ampak njegov aktivni subjekt. Do samega sebe je v razmerju, zato ni nikoli samo neposredno določen s svojim zgodovinskim in naravnim okoljem, ampak to okolje spoznava, ga doživlja kot ustrezno ali neustrezno, ga odobrava ali pa ga kritizira in spreminja. Do tega, kar neposredno je, zavzema stališče, si ga tako posreduje in tako to *neposredno danost spreminja v posredovano neposrednost*. Nikoli si sicer ne more domišljati, da ni z ničimer določen, ne more prezreti svoje določenosti in postavljenosti v svoj čas in prostor, kot se to dogaja v eksistencializmu, nikoli pa tudi ne more te postavljenosti pasivno prenašati, ampak mora zavzeti do nje aktivno stališče, svoje osebno razmerje. To razmerje pa more zavzeti zato, ker se nikoli povsem ne krije s tem, kar je že, s svojo določenostjo in postavljenostjo, ampak je vedno onstran nje. Ta misel je osnovno izhodišče sodobne antropologije: »Pojem človeka kot bitja, ki je prisiljeno, da v okviru strukturnih in življenjsko zgodovinskih pogojev svojega bivanja sam sebe razumeva in sam sebe uresničuje, lahko imamo za temeljno misel sodobne antropologije.«⁵³

Človeška svojevrstnost torej ni samo v tem, da dojema svet posebno, razumsko, pojmovno, ampak da ima notranje razmerje do samega tega svojega dojemanja. »Človek kot živa stvar, ki je postavljena v sredino svojega bivanja, ve za to sredino, doživlja jo in je zato nad njo.«⁵⁴

Ker človek hkrati dojema svet in je nad tem dojemanjem, je tudi njegovo dojemanje sveta drugačno kot živalsko. Svojemu okolju je odprt glob-

⁵¹ H. Plessner, v op. 49 nav. delo 292.

⁵² H. Fahrenbach, *Mensch, v: Handbuch philosophischer Grundbegriffe (Studienausgabe)* 4, München 1973, 898.

⁵³ H. Fahrenbach, v op. 52 nav. delo 905.

⁵⁴ H. Plessner, v op. 49 nav. delo 291. Razmerje, ki ga ima človek do samega sebe, je sv. Tomaž Akvinski imenoval »reditio completa in seipsum« (In libr. de causis 1, 15).

lje in širše. Spoznava ga, spreminja, se v njem vedno svobodneje giblje, ga preoblikuje in uravnava po svojih zamislih, potrebah in volji. Ves ta sklop tipično človeških lastnosti — ki ga bom pozneje še izdeferenciral — označujemo že od nekdaj s pojmom človeške duhovnosti. Kot takega imenujemo človeka razumno žival (animal rationale), ker se zavedamo, da ni samo biološka resničnost ali telo, ampak tudi duhovna stvarnost ali duša. Ta delitev na telo in dušo, na živalskost in razumnost v človeku je torej utemeljena in umestna. Vendar je postala danes nezadostna in lahko vodi v nesporazume.

Prvič, delitev na žival in razum oziroma na telo in dušo lahko vodi v dualistično pojmovanje človeka, v pretirano osamosvajanje živalskosti in duhovnosti. Takšno gledanje pa je nesprejemljivo. Ni ga ovrgel materializem — saj mu sam preveč dolguje — ampak spoznanje, da je človek vsekozi poduhovljen in vseskozi utelešen. Glede na svojo lastno biološko naravo je človek bolj siromašen in bolj nebogljen kot žival, ki je *samo* biološka resničnost. Žival je tesneje povezana s svojim okoljem, prilagojena mu je in s svojimi nagoni bolj gotovo in zanesljivo opremljena. Človekova nagnonska struktura pa je nestalna in oblikovalna, plastična. Zato jo kultura ne samo sme, ampak celo mora oblikovati, pravo braniti in družba ščititi. To je vedel že Aristotel, ko je rekel, da je že po svoji naravi človek družbeno, se pravi civilizacijsko in kulturno bitje. Že po svoji biološki plati se človek odpira kulturi, civilizaciji in svoji družbeni dopolnitvi oziroma zaščititi. Končno pa je človekovo biološko naravo zaradi te njene odprtosti kulturi, zaradi nestalnosti in oblikovalnosti mogoče zgnesti v sorazmerno različne smeri.

Človekova duhovnost se njegovi telesnosti ne dodaja od zunaj, ampak jo prežema.⁵⁵ Ko se človek hrani, se ne hrani kot žival, ampak je to dejanje že prežeto z zavestjo in kulturo. Človeška spolnost ni enaka živalski, tudi ni tako avtomatizirana in nasilna kot živalska, ampak jo normalno preveva osebna ljubezen, medsebojno prijateljstvo in odgovornost za sočloveka ter potomstvo. »Svojega smisla ne najde v človekovi spolnosti živalska spolnost, ampak obratno, človek daje smisel živalski spolnosti.«⁵⁶ Tudi ko človek s svojimi čuti dojema okolje, je to čutno dojetje že drugačno kot

⁵⁵ »Vidimo, da je človek v celoti narava, tako scela, da ne more biti na njem nič nenaravno. Človek je trdno zasnovan na živih osnovah narave in njenih raznovrstnih in med seboj prepletenih določilih. V tem lahko sledimo in celo moramo slediti vsem biološkim trditvam, pa naj gredo še tako daleč. — A tudi če je človek v celoti narava, je v celoti spet več kot narava. Takó zelo in tako popolnoma je on prav on sam, da ne more biti in tudi nič ni pri njem zgolj narava. Po naravi je človek veliko bolj nad naravo. To pa zaradi nekega dejavnika, ki ga biološke trditve in teorije ne morejo neposredno prikazati« (B. Welte, v op. 50 nav. delo 135).

⁵⁶ A. Jeannerie, *Anthropologie sexuelle*, Paris 1969, 56.

živalsko. Razumnost ga spremlja, prežema in usmerja. Vsa človekova »živalskost« je torej drugačna od živalske.

Zato pa ta človeška »živalskost« lahko po svoje na duhovnost vpliva in jo pogojuje. Tako kot ni človekova živalskost živalska, ni njegova duhovnost angelska. Duh se lahko sam sebi posreduje samo prek telesa. Telo je medij duha, prek njega duh deluje in se izraža. Pri tem pa telo tudi postavlja svoje pogoje, tako da kljub enosti in povezanosti z duhom ohranja telo svojo, sicer relativno, a vendar resnično samostojnost. Prav doživetje te samostojnosti je vodilo v dualistične nazore.

Človek je torej celota biološkega in duhovnega življenja; čeprav pri tem ohranja biološka sestavina svojo relativno samostojnost, celote ne določa biološkost, ampak duhovnost. To celoto lahko imenujemo človeška narava. Človeška narava torej ni samo njena biološka plast ali plat. Ta je kljub vsej svoji — sicer relativni — samostojnosti odprta duhovnosti in duhovnost potrebuje. Brez svoje duhovne formiranosti in brez civilizacije, kulturne, družbeno-politične bolj ali manj zavestne oblikovanosti se človek ne vrne na stopnjo živalskosti, ampak preneha obstajati. Brez tega, kar imenujemo duhovnost, bi človeštvo ne postalo nova živalska vrsta, ampak bi izumrlo. Samo biološkega v človeku sploh ni. Človeška biološkost, človek kot žival ni vase zaprt in ločen del človeka, ampak samo njegov posebni vidik, ki je povsod v človeku navzoč, celo v najbolj duhovnih človekovih sposobnostih in delovanjih.

Če torej danes zelo močno poudarjamo človekovo enovitost, je to tudi zato, ker imamo nov pristop k človeku in ki ga dolgujemo polpretekli filozofski antropologiji. Ta se je kot posebna, od metafizične ali racionalne psihologije ločena in drugačna filozofska panoga pojavila šele v začetku našega stoletja. Ni spekulativna. Za zadnjega spekulativnega, v nekem smislu celo metafizičnega antropologa velja F. Nietzsche. Njegov antropološki nazor imenuje W. Schulz »metafizika nagonov«.⁵⁷ Za njim pa se začena novo obdobje filozofske antropologije, ki ga je odprl Max Scheler. Metodična novost te antropologije je njena nespekulativnost. Ne izhaja iz spekulativnih idej. Ne postavlja nobenih apriornih in izhodiščnih počel človeka, da bi nato iz njih bolj ali manj posrečeno izvajala vse drugo, kar se dogaja s človekom. Niti duše niti telesa nima za takšno počelo. Zato pa toliko rajši uporablja izkustveno metodo. Znanstveno in empirično raziskovanje naj ugotovi in pokaže, kaj določa človeka, nagoni ali razum. V ta namen ta nespekulativna antropologija išče jedro in nekakšno bistvo človeškosti, in sicer tako, da človeka primerja z živaljo in ugotavlja človekove posebne in svojevrstne lastnosti. Vendar pa ne ostaja pri posamičnih človekovih posebnostih, temveč kot prava filozofija povzema posamična izkustveno dobljena spoznanja v filo-

⁵⁷ W. Schulz, v op. 17 nav. delo 419.

zofska, občna in splošna človekova določila, s čimer teži k celostni podobi človeškosti. Pri H. Plessnerju, enem izmed predstavnikov te nespekulativne filozofske antropologije, smo že zasledili takšno opredelitev človeka, ki naj zajame njegovo osrednje in bistveno jedro. To je človek kot ekscentrična postavljenost. Nespekulativni, a filozofski antropologi se torej zavedajo, da brez filozofskega pristopa k človeku ni mogoče dojeti njegovega bistva. »Po mnenju filozofskih antropologov pa naslonitev na biološko znanost ne more pomeniti, da je *filozofska* zastavitev vprašanja postala odveč. Filozofska zastavitev vprašanja ima glede na vsako znanstveno, tudi biološko raziskovanje, to prednost, da se ne ustavi pri raziskovanju posamičnih pojavov, temveč si jih prizadeva povzeti v njihovem osnovnem vidiku. Filozofska antropologija hoče izpostaviti *naravo* človeka. Ta antropologija je torej še zaznamovana s tradicijo, kolikor si zastavlja vprašanje po bistvu.«⁵⁸ *Vprašanje po človeški naravi je torej filozofsko vprašanje.* Kolikor pa se v današnjem času antropologija oddaljuje od filozofije in se vedno bolj izenačuje z raznimi vedami o človeku, opušča sam pojem človeške narave in spraševanje po njej.

Čedalje manj se razlikuje od sociologije, psihologije in etnologije ter drugih ved o človeku. Ukvarja se samo s posamičnimi vprašanji, raziskuje samo časovno in prostorsko omejene pojave človekovega družbenega in zasebnega življenja in v tem smislu cepi človeškost ter jo razkraja. Mnogi so danes prepričani, da je kakšen celosten pogled na človeka sploh nemogoč. Taki ostajajo na historicističnih stališčih. Po njihovem se človek ne more dvigniti nad družbeno makro dogajanje, ne more zajeti in miselno ter praktično obvladati velikih zgodovinskih dogajanj. Posledica takega nazora bi bila resignacija in prepustitev slepi zgodovinski usodi. Vprašanje pa je, ali smemo sprejeti takšen nazor? Ali se smemo odpovedati zgodovinskim

⁵⁸ W. Schulz, v op. 17 nav. delo 420. Kdor pa bi odklanjal vsako filozofsko antropologijo, vsako filozofsko razčlenjevanje najbolj splošnih značilnosti človeškosti in transcendentnih pogojev, ki omogočajo človeku presegati vse danosti, njegovo existenčnost, osebnost, zgodovinskost in kulturnost, bi o človeku ne mogel trditi nič vesoljnega in temeljnega, kar bi lahko obveljalo tudi kot nekakšno vodilo in pravilo človekovega ravnanja. Posamične vede o človeku nam kažejo koristnost, ekonomičnost in funkcionalnost moralnih norm v različnih družbah, zgodovinskih obdobjih in okoljih. Zgodovina in sociologija skušata rekonstruirati različne oblike človeškega življenja. To pa nam še ne pove dovolj. »V perspektivi antropološkega relativizma so možni samo očrti partikularnih moral« (W. Lepenies, *Difficultés d'un fondement anthropologique de l'éthique*, Concilium 1972, 75, 25). Da ne bi antropološki relativizem pripeljal še v moralni relativizem, se pravi, da ne bi obtičali pri ugotovitvi, da je človek sposoben živeti najbolj različno in sam sebe izoblikovati v najrazličnejše podobe, je treba preiti k filozofskemu premisleku o človeku kot takem. Tisti, ki zagovarjajo nekakšen moralni pluralizem, se pravi množico različnih, za posamezne družbe in celo družbene sloje in razrede prilagojenih moral, sicer zahtevajo, da bi se te morale »morale nedvomno med seboj ujemati«. Tu pa se spet pojavi vprašanje: kdo naj različne morale med seboj usklajuje in v imenu česa, s čigavo avtoriteto? Z avtoriteto znanosti ali z avtoriteto moralne filozofije?

odgovornostim? Ali smemo odgovornost za nadaljnji potek zgodovine preložiti na njena brezosebna ramena?

Zato se zavedamo, da ni mogoče ostati pri nepoenotenem gledanju na človeka, pri množici podrobnih spoznanj o različnih vidikih človeškega življenja, a brez slehernega skupnega orisa človeka. Kar koli vemo o človeku, ne vemo samo zato, da bi vedeli. Zato hoče človek vedeti, da bi vedel, kako naj ravna. Nobeno človekovo spoznavanje ni nezainteresirano, ni nepogojeno s praktičnimi potrebami. Toliko bolj velja to za vedenje o človeku. Spoznanje, da je človekova narava plastična, da se da in se celo mora zavestno kulturno in civilizacijsko oblikovati, nam nalaga odgovornost za našo lastno prihodnost. To prihodnost pa moramo oblikovati tako, da bo v skladu s tem, kar je človek v svojem bistvu, v svoji naravi. Tako torej etična odgovornost za prihodnost človeku nalaga tudi filozofsko razmišljanje o tem, kaj je človek po svoji naravi, kaj je njegovo bistvo in kaj je treba v vsakem primeru zavarovati, braniti in naprej razvijati, če nečemo ustvariti takih civilizacijskih institucij, ki bodo človeka odtujevale njemu samemu. Tudi o tako imenovanih človečanskih pravicah, ki so danes mogoče bolj kot kdaj koli ogrožene, ni mogoče smiselno govoriti, če ne vemo, kaj je človek in od kod te pravice izhajajo. Četudi mnogi oporekajo filozofiji možnost, da bi mogla vse, kar vemo o človeku, spraviti na skupni imenovalec in iz tega sestaviti nekakšno vesoljno in občeveljavno človeško naravo, pa postaja po drugi strani potreba po znanju vsaj nekaterih splošnih in bistvenih človekovih značilnosti vedno bolj očitna. Verjetno res ni mogoče izčrpno opisati obče in nekakšne nadčasovne človeške narave. Takšne verjetno sploh ni. Vendar pa je možno in potrebno domnevati, da se sredi vseh časovnih menjav in odvisnosti od okolja človek v nekaterih točkah svojega ravnanja in biti vendarle ponavlja in izraža nekaj svojih bistvenih teženj in določil, ki nam omogočajo, da vsaj približno nakažemo tudi smeri nadaljnjega razvoja.

Filozofsko-antropološke primerjave človeka z živaljo kot tudi razčlenjevanje možnostnih pogojev nefilozofske, znanstveno izkustvene antropologije nam dajejo pravico reči, da je najbolj globoka, bistvena in osnovna človekova značilnost njegova subjektivnost. Človek je tisti, ki lahko reče »jaz«, ki je nosilec svojih dejanj. Na to nas navaja že Plessnerjeva opredelitev človeka kot ekscentrične postavljenosti. Enako sledi to iz sodobne znanstvene, zgolj empirične izkustvene antropologije. V njej je namreč človek hkrati subjekt in objekt svojih lastnih raziskav. Sodobne vede o človeku torej dokazujejo, da ni človek nikoli samo predmet ali objekt, ampak hkrati tudi osebek, nosilec ali subjekt svojega delovanja in razmišljanja o njem. Tega ne more zanikati nobena veda o človeku, zato se lahko nanj opira tudi filozofska antropologija, ko išče tiste osnovne in nesporne prvine človeškosti, v katerih se nakazuje človekova narava.

Človeška subjektivnost seveda ne pove vsega o človeku in nam nikakor ne dopušča kakšne nove idealistične, na goli refleksiji o človekovem jazu osnovane miselne konstrukcije. Človeška subjektivnost *ni neposredno* dostopen in dojemljiv pojav. Človek kot subjekt »ne obstaja drugače kot v svojem izrazu, prav tako pa ga ta izraz ne more nikoli izčrpati«. ⁵⁹ Človeška oseba je zato tisti večni »onkraj«, ki bi ostal, tudi če bi res kdaj razčlenili in znanstveno rekonstruirali vse »izraze«, se pravi vso človeško civilizacijo in kulturo. Prav tu se je pokazala razčlovečevalna moč idealizma. Idealizem je mislil, da bo lahko vzpostavil popolno ujemanje človeške notranjosti in zunanosti, subjektivnosti in objektivnosti, v vsakem in v vseh ljudeh. Pri tem je razlika med Heglom in Marxom samo v tem, da je mislil Hegel to doseči s popolno filozofijo, se pravi z absolutnim znanjem, Marx pa z absolutno prakso, z ustrežno družbenoekonomsko proizvodnjo. Danes vemo, da je nemogoče premostiti prepad med zunanostjo in notranjostjo.

Čeprav smo zavrnilli stare dualistične nazore o človeku, sestavljenem iz telesa in duše, stojimo torej tudi to pot pred nekakšno novo dvojnostjo. Z ene strani imamo človeka kot subjekt ali osebo, z druge pa vse, prek česar ali s pomočjo česar ta človek kot oseba živi. *Za človeka je bistveno, da sam sebe posreduje*. Sebi ne more biti navzoč neposredno, ampak samo posredno, prek svoje narave in civilizacije v vseh njenih raznovrstnih oblikah. Znanost raziskuje samo to drugo, objektivno plat, z njo pa seveda ne izčrpa človeškosti.

Bolj kot kdaj koli pa je danes jasno, da človekova notranjost in zunanost nista neodvisni druga od druge. Predvsem se to kaže v nezadostnosti vseh — na primer strukturalističnih — poskusov razložiti človeka z njegovo objektivno ali zunanjo platjo. Človek vendarle ni govorjenje, ni spoznavanje in hotenje, ni družbeno življenje, ampak vedno govori, spoznava, hoče ali družbeno živi konkretni človek, ki svojemu početju daje *svoj osebni smisel*. Tudi ta smisel ni popolnoma neodvisen od kulture in vsega drugega okolja, sredi katerega ta konkretni človek živi. Vendar je navsezadnje le-to osebni vsakokrat edinstveni, neponovljivi smisel in pomen, ki ga svojim dejanjem daje vsak posameznik. On je nosilec svojih dejanj. Najbolj očiten dokaz, da ima pri tem nenadomestljivo vlogo, je iskanje *smisla*. Zanj ni nič samo po sebi in avtomatično smiselno.

Ta človeška dvojnost, ki je ne smemo pojmovati v dualističnem smislu kot medsebojno neodvisnost, je omogočena s človekovo duhovnostjo. Sodobna antropologija ne razveljavlja klasičnih nazorov o človeku kot duhovnem bitju, ampak nas kvečjemu sili, da jih poglobljamo. Duhovne sestavine srečujemo v različnih pojavih. Kaj pa je pravzaprav značilno za člo-

⁵⁹ A. de Waelhens, *Homme. La réalité humaine*, v: *Encyclopaedia Universalis* VIII, Paris 1968, 507.

veško duhovnost? Odprtost. Človeška osebna notranjost je odprta svojemu izražanju navzven in posredovanju same sebe prek zunanjih miselnih, vedenjskih in drugih vzorcev, vsa človeška zunanost pa je prav takó odprta notranjemu osmišljanju. Vsa posamična človeškost, notranja in zunanja, pa je odprta drugim ljudem, odprta je tudi v prihodnost, v novost, ter v končni stopnji absolutnemu samemu ali Bogu.

Dvojnost človeške notranjosti in zunanosti lahko imenujemo tudi dvojnost človeške osebnosti in narave. Kajti k človeški zunanosti ne sodi samo njegovo zunanje, nadindividualno okolje, ampak tudi vsa njegova telesno-duhovna individualna določenost. Med sestavne dele človeške narave lahko uvrstimo njegovo biološkost, kulturno in zgodovinsko oblikovano čutenje, nazore in hotenjsko usmerjenost. Skratka, rečemo lahko, da je človekova narava vse, kar je konkretnemu človeku vnaprej dano kot telesna, duševna in duhovna podlaga ali osnova. S pojmom oseba pa lahko označimo človeka kot subjekt, kot nosilca in odgovornega nadaljnega oblikovalca te svoje narave. V tem smislu razlikujejo osebo in naravo tudi nekateri psihologi. A. Görres pravi: »Kot oseba je sicer človek bitje, ki razpolaga sam s seboj, vendar pa je kot narava vsaki izvršitvi svoje svobode že vnaprej dan«. ⁶⁰ Takšno pojmovanje osebe ustreza Schelerjevemu pojmu osebe kot središča človeka.

Prednost takega ločevanja narave in osebe je v tem, ker tako bolj poudarimo dejstvo, da človeško življenje in delovanje ni brezosebno dogajanje, da na primer njegov govor ni brezosebno govorjenje, ki bi se dogajalo sicer v človeku, v jedru pa vendarle neodvisno od njega, ampak je človek vedno nosilec vseh svojih dejanj. V tem smislu bi bilo celo umestno reči, da *ima* človek kot oseba telo, da *ima* dušo, skratka, da *ima* svojo naravo. A prav v tej prednosti se skriva tudi nevarnost. Kajti tako kot ni nobenega dejanja brez njegovega osebnega nosilca, ni nobenega nosilca brez dejanj. O človeku smo že rekli, da ni neposredna danost, da v svojem osrednjem in osebnem jedru ni sam sebi neposredno navzoč, ampak sam sebi posreduje prek svojih izrazov in dejanj, torej tudi prek svoje narave. Zato mnogi nasprotujejo gornjemu ločevanju narave in osebe in omejevanju osebe na samo človekovo središče. Z osebo označujejo človeka v celoti. »Oseba je dinamično strukturirana celota psihofizičnih sistemov, katere individualna posebnost je dana s podedovanjem, okoljem in zavestnim vodenjem same sebe«. ⁶¹ Prednost takega pojmovanja osebe je v naglašeni celovitosti človeka. Tako pojmovana oseba nima telesa in duše, ampak *je* telo in duša. Takšna oseba *je* svoja lastna narava. A tudi to pojmovanje ni

⁶⁰ A. Görres, *Person, Psyche, Krankheit*, Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie 6 (1958), 195; nav. v: V. Satura, *Struktur und Genese der Person*. Das psychologische Menschenbild, Innsbruck 1970, 19.

⁶¹ V. Satura, v op. 60 nav. delo 23.

brez nevarnosti. Če razčlenimo navedeno opredelitev človeške osebnosti, kmalu uvidimo, da vse sestavine vendarle niso enako specifične in bistvene za osebnost. Pravzaprav je takšna samo ena: »zavestno vodenje same sebe«. To se pravi, da je na človeku vendarle neki vidik ali celo nekakšno območje, ki je bolj osebno kot so druga.⁶² Zato je umestno razlikovati med človeško osebo in naravo. Ene brez druge ni, vendar pa nista eno in isto.

Iz povedanega je tudi jasno, da takó opredeljena človeška narava ni isto kot človeško bistvo. Človeško bistvo zajema obe, naravnost in osebnost. Po svojem bistvu je človek osebna ali osebna narava, posebljena narava in zaradi tega več kot samo narava in naravna oseba, oseba, ki ne more bivati neposredno sama v sebi, ampak samo prek svoje zgodovinsko pogojene, a sebi odprte narave. Človeška narava je torej veliko več kot samo njena biološka plat. Ta biološkost je dopolnjena z razumnostjo in vsemi drugimi duhovnimi zmožnostmi. Višek človeške duhovnosti pa je njegova osebnost. Govoriti o človeški naravi brez upoštevanja človeške osebnosti je zgrešeno, ker v tem primeru več ne govorimo o človeški naravi.

Sklep

Kljub zadržanosti, ki nam jo pri razpravljanju o človeški naravi narekuje sodobna antropologija — ki se sama največkrat izraza »človeška narava« naravnost izogiba —, smo vendarle mogli podati nekaj bistvenih in vsesplošnih sestavin človeškosti. Velika spremenljivost in zgodovinska različnost »človeške narave«, ki po eni strani onemogoča natančnejšo rekon-

⁶² Zato je razumljivo, da v sodobni antropologiji tudi pojem osebe ni jasen in ni povsem enoumno opredeljen. Sodobna antropologija se ne more več zadovoljiti s staro teološko opredelitvijo, po kateri je oseba »naturae rationalis individua substantia« in ki jo je postavil še Boetius. Človek je drugače oseba kot Bog. Vendar pa človek ni vedno in na vseh ravneh svojega bitja enako osebno. To poudarjajo predvsem tisti, ki vidijo v osebi človekovo središče. Središče pa je nekaj drugega kot tisto, česar je središče. Po drugi strani pa spet ni središča, če ni tistega, česar je središče, se pravi, če ni celote, če ni celega človeka. Zato lahko z izrazom oseba označimo dvoje: ali samo njegovo središče ali pa celoto, katere središče je jaz. »Kajti oseba kot središče je središče samó zato, ker je središče neke celote, s katero se dovršuje, oseba kot celota pa je celota samo kot osrednja celota, ki jo za celoto naredi njeno središče in jo kot celoto udejanja. Tako tudi tukaj obstaja med središčem in celoto razmerje medsebojnega pogojevanja« (E. Coreth, Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie, Innsbruck 1976, 167). Kako bomo pojmovali razmerje med človeško naravo in osebo je odvisno od tega, kaj bomo pri pojmu osebe bolj poudarili: ali to, da je ona *središče* človeka kot celote, ali pa to, da je ona središče človeka kot *celote*. V vsakem primeru pa je človeška narava to, česar je človek kot oseba središče in nosilec. Obe pa druga drugo nujno vključujeta in ju — če hočemo govoriti o človeški naravi in človeški osebi — ne smemo nikoli ločiti.

strukcijo obče in splošne človeškosti, po drugi strani sama nakazuje nekaj stalnic, brez katerih bi spreminjanja in zgodovinskega napredovanja sploh ne bilo. Ker je človek bistveno transcendenčno, se pravi preraščajoče, in eksistentno, se pravi ekscentrično bitje, je tudi spreminjajoče se zgodovinsko in kulturno bitje. Človeška narava je takšna, da se temu ne upira, ker ni vase zaprta in enkrat za vselej oblikovana in določena celota, ampak jo vedno »nosi« kot njen subjekt konkretna in neponovljiva človeška oseba. Zato je odprta nenehnemu nastajanju. »To pravo in nepovratno in nepreklicno ‚nastajanje‘ na poti človeške svobode je torej v obzorju same človeške narave«. ⁶³

Kot oseba je torej človek odgovorni in zavestni nosilec samega sebe in vseh svojih biološko-duhovnih teženj in delovanj. Ker je oseba, se tudi nikoli ne more zadovoljiti s tem, kar kot narava že je. Ker je oseba in se svojih odgovornosti zaveda, se sprašuje po svoji naravi in po smernicah za svoje nadaljnje razvijanje. Svoje naravno, se pravi vnaprej dano bivanje mora vsak človek osebno, se pravi neponovljivo *osmisliti*. Zato je tudi kot oseba človek odprt še naprej, in to tako bistveno, da se brez te odprtosti sploh ne more uveljati kot oseba.

Najprej je odprt soljudem. Z njimi stopa v medosebna razmerja, kot so dialog, prijateljstvo, sodelovanje in ljubezen. ⁶⁴ A tudi to še ni vse. Zadnja, najgloblja, najbolj občutljiva in usodna je njegova odprtost absolutnemu. Ta je izvor in pogoj, ki omogoča vse druge odprtosti, vso nepotešenost s končnimi dosežki in časovno ter prostorsko določenimi uresničitvami. H. Plessner jo imenuje »utopično stališče« in jo po pravici ima za neusahljivi izbor spraševanja po Bogu. ⁶⁵ Absolutnemu je človek odprt in k njemu usmerjen tudi v moralno, ko išče in želi ravnati tako, kot je prav in dobro, ne glede na kar koli. Prav tako išče absolutno resnico. Rad bi vedel, kar je popolnoma in do konca res. V vernosti pa išče popolno osebno razmerje, čisto in brezpogojno Spoštovanje in Ljubezen. Šele v teh zavestnih

⁶³ J.-B. Metz, *Natur*, v: *Lexikon für Theologie und Kirche VII*, Freiburg ²1962, 807.

⁶⁴ Ker človeške narave ne moremo skrčiti na golo in vase zaprto biološkost, temveč jo je vedno treba imeti za poosebljeno ali osebnostno resničnost, je povsem neustrezno in varljivo, če kdo išče obrambo pred nasilno civilizacijo v vrnitvi k naravi. Človek ni in ne more nikoli biti zgolj narava, zato tudi ne moreta biti naturalizem in materializem ustrezno izhodišče in teoretična podlaga za osvobodilno ideologijo. Ne z razmišljanjem o naravi in ne z vračanjem k njej, ampak z razmišljanjem o človeku kot osebi je možno reševati človeka pred soljudmi. Narava in naravni zakon, ki naj brani človeka pred različnimi oblikami političnega in družbenega nasilja, je osebnostna ali poosebljena človeška narava, se pravi človek kot oseba, vrednota v sebi in nosilec samega sebe. Ta pa se nujno odpira drugim ljudem. Takó kot samo z medosebnim življenjem osmislimo naše naravno-osebno bivanje, moremo samo s personalističnimi nazori voditi človeško zgodovinsko osvobajanje in počlovečeno družbeno in zasebno življenje.

⁶⁵ Prim. H. Plessner, v op. 49 nav. delo 342.

in svobodnih, med seboj se prepletajočih odprtostih Absolutnemu se človek kot narava in kot oseba dokončno uresničuje in šele v njih najde tudi svojo polno smislenost in doživlja svojo srečo.

Povzetek: Tone Stres, Človeška narava — kočljivo vprašanje filozofske antropologije

Proti različnim dualističnim pojmovanjem človeške resničnosti in proti raznim monističnim, se pravi materialističnim okrnitvam človeka, poudarja sodobna filozofska antropologija, da je človek celota, ki je hkrati telesna in duhovna. Pač pa je znotraj te celote možno razlikovati med naravo in osebo. Narava je to, kar je kot človeška resničnost vnaprej dano, oseba pa je odgovorni nosilec te resničnosti, prek katere se tudi naprej razvija in dovršuje.

Zusammenfassung: Tone Stres, Die menschliche Natur — eine heikle Frage der philosophischen Anthropologie

Gegen die verschiedenartigen Dualismen und materialistischen Monismen betönt die heutige philosophische Anthropologie, dass der Mensch eine Ganze ist; innerhalb dieser Ganze aber lässt sich die Natur als das Vorgegebene von der Person, die das Vorgegebene trägt, sich durch es ausdrückt und vollzieht, unterscheiden.

Résumé: Tone Stres, La nature humaine — une question délicate de l'anthropologie philosophique

Contre les différents dualismes et monismes, l'anthropologie philosophique nous montre que la réalité humaine est une totalité à l'intérieur de laquelle il est possible de distinguer entre la nature humaine comme ce qui est à l'avance donnée au sujet humain et ce sujet lui-même qui en tant que personne humaine peut disposer de soi-même et donner un sens personnel à son existence naturelle.

Francè Rozman

Človek in njegov smoter v Pavlovi antropologiji

»Vsakdo pridi v svojih mislih do popolnega prepričanja. Nihče izmed nas ne živi sebi in nihče sebi ne umrje. Če namreč živimo, živimo Gospodu, in če umiramo, umiramo Gospodu; naj torej živimo ali umrjemo, smo Gospodovi. Zato je namreč Kristus umrl in oživel, da gospoduje mrtvim in živim. Vsi bomo stopili pred božji sodni stol, kajti pisano je: ‚Živim jaz, pravi Gospod, meni se bo pripogibalo vsako koleno in vsak jezik bo slavil Boga‘« (Rimlj 14,5 b. 7 b—9.10 b. 11).

Kaj je človek, pove lahko samo tisti, ki ga je ustvaril. Kakor pozna ustroj in delovanje računalnika najbolje njegov konstruktor, tako Bog najbolje pozna človeka, ker je njegov stvarnik. Samo človeka je ustvaril »po svoji podobi in sličnosti« (1 Mojz 1,26) in samo njega je postavil čez delo svojih rok (prim. Ps 8,7). Razodel se je samo človeku in samo z njim je sklenil zavezo, po kateri ga je privedel k sebi (prim. 2 Mojz 19,4). Pri učlovečenju je sam sprejel človeško naravo in »bil po zunanosti kakor človek« (Flp 2,7). Končno je samo človeku določeno, da se bo spremenil v podobo poveličanega Odrešenika.

Človek je res zelo tesno povezan s stvarstvom, vendar je njegov smoter drugačen. Oba, človek in svet, sta ustvarjena. V obeh gospoduje greh, zato oba »ječita v porodnih bolečinah, ko pričakujeta odrešenja« (prim. Rimlj 8,22.23), vendar bo človek drugače poveličan kot stvarstvo. »Ker je svet v nekem smislu ustvarjen zaradi človeka,« pravi Tomaž Akvinski v sumi Contra Gentiles, »se bo ob paruziji spremenil in zenačil s stanjem, v katerem bodo takrat človeška telesa. Ker pa bodo ta takrat rešena razpadljivosti in si bodo nadela sijaj božje slave, jim bo v tem, sebi primerno, sledilo

tudi stvarstvo«. ¹ Slediti jim bo moralo, sicer bodo posledice greha segle celo v novo nebo in novo zemljo. Ker stvarstvo ni bilo podvrženo ničevosti iz svoje volje, ampak zaradi človeka (prim. Rimlj 8,20), se bo tudi rešilo zaradi človeka in z njim. Vendar človek ne bo poveličan samo tako, da bo rešen razpadljivosti, ampak bo poveličan tako, »da bo podoben njegovemu Sinu« (Rimlj 8,29), to se pravi poveličanemu Odrešeniku. Mišljena je popolna podobnost poveličanega človeka s Kristusom. Tak pomen ima beseda »podoba« (hebr. selem) že v stari zavezi. Ko pravi Bog: »Naredimo človeka po svoji podobi (b^esalmenû) in sličnosti «(1 Mojz 1,26) izjavlja, da je človek po svoji zunanosti podoba samega Boga. ² Tudi Pavel uporablja večkrat besedo »podoba« (εἰκὼν), posebno takrat, ko označuje razmerje med kristjanom in Kristusom (Rimlj 8,29; 1 Kor 15,49; 2 Kor 3,18). Poveličani človek bo torej zenačen s poveličanim Kristusom.

Kako Bog vrednoti človeka, pove najbolje razodetje. Razodetje je božja govorica, zato tudi razodetje o človeku, božja resnica o človeku. Ljudje na splošno vedo, da razodetje govori o Bogu, manj pa jim je znano, da s tem, ko govori o Bogu, hkrati govori tudi o človeku. ³ V božjem zavzemanju za človeka spoznamo božjo resnico o človeku.

In kako se je Bog zavzemal za človeka? Tako, da je zanj dal svojega Sina: »Težko namreč, da bi kdo umiral za pravičnega; za dobrotnika bi si morda kdo še upal umreti; Bog pa skazuje svojo ljubezen do nas s tem, da je Kristus za nas umrl, ko smo bili še grešniki« (Rimlj 5,7.8). Prav to misel pa je zapisal apostol Pavel, zato je prav, če za biblično osvetlitev vprašanja, kaj je človek in kakšen je njegov končni smoter, navedem Pavlov nauk o človeku. Če pravim »Pavlov nauk«, moram takoj poudariti, da to ni nauk določenega človeka, se pravi Pavla iz Tarza v Ciliciji, ampak je razodeti božji nauk.

Pavel je bil, poleg dvanajsterih, edini novozavezni blagovestnik, ki ga je Kristus sam poklical. Poklic je bil za apostola neovrgljivo znamenje, da nastopa z božjo avtoriteto. Kakor je Bog preroke klical (prim. Iz 6; Jer 1,4—19; Am 1,1) in samo tisti, katere je poklical, so bili pravi preroki, tako je tudi Jezus svoje poklical (prim. Mr 1,16—20; 3,13—19 in vzpor.). Pavel apostolstvo ni prejel od ljudi, tudi ne po človeku, »temveč po Jezusu Kristusu in Bogu Očetu« (Gal 1,1). Na to dejstvo se je pri oznanjevanju evangelija nenehno skliceval. Kadar mu je kdo nasprotoval ali če je slutil, da bo

¹ Contra Gentiles 4,97, navaja S. Lyonnet, Exegesis epistolae ad Romanos, cap. V. ad VIII., PIB, Romae 1966, 240.

² Seveda vsi besede »podoba« (selem) ne razumejo tako. Nekateri pravijo, da je mišljena človekova duhovna podobnost z Bogom ali da je človek božja lastnina. Več o pomenu te izjave pove M. Peklaj v razpravi Ustvarjen po božji podobi, BV (1977) 456—478.

³ J. Kilgallen, Intimität im Neuen Testament, Concilium 1 (1979) 46; N. Höslinger, Probleme mit der Bibel, Klosterneuburg 1976, 27 sl.

njegov nauk kdo zasmehoval, je dejal: »Tudi jaz imam božjega Duha« (1 Kor 7,40). V spornih stvareh je pogumno razsojal zato, »ker je prejel od Gospoda milost in je potemtakem vreden zaupanja« (prim. 1 Kor 7,25). Poslan je bil namesto Kristusa, kakor da Bog po njem opominja (prim. 2 Kor 5,20). Strankarstvu podvrženim Korinčanom, ki so bili povrh vsega močno prepojeni z grško filozofsko miselnostjo in menili, da so nekaj, Pavel odločno pravi: »Četudi kdo misli, da je prerok ali da je navdihnjen, naj spozna, da je to, kar vam pišem, Gospodova zapoved« (1 Kor 14,37). Zato je tudi nauk o človeku, kakršnega posreduje Pavel v svojih poslanicah, dejansko božji nauk. Tudi Pavlova čisto osebna, človeška misel, ni zgolj človeška, ker je navdihnjena.

Pri ugotavljanju človekove identitete je v džungli mnenj in spoznanj o človeku, še posebno pomembno, če vemo, kaj je o njem razodel Bog po svojem Duhu. Samo Duh, ki preiskuje vse, celo božje globočine, ve, kaj je v človeku (prim. 1 Kor 2,10).

Pavlova antropologija je celotno razodetje o človeku. O človekovem poreklu res poroča sv. pismo že na prvi strani (1 Mojz 1,26—30) in psalmist je vedel, »da je Bog naredil človeka le malo nižjega od angelov ter ga ovenčal s slavo in častjo« (prim. Ps 8,6), toda razodetje je doseglo višek v Kristusu, zato je dokončen odgovor na vprašanje, kaj je človek in kakšen je njegov končni smoter, mogoč samo v luči Kristusovega razodetja. Pavlova antropologija je sinteza vsega razodetja o človeku, ne morda zato, ker je deloval proti koncu razodetja in je imel pred seboj vse, kar je Bog povedal o človeku, ampak zato, ker izhaja iz temeljnih starozaveznih spoznanj o človeku, prek resnic, ki jih je povedal Kristus, do spoznanj, ki mu jih je navdihnili Duh. Pavlova antropologija se začneja s spoznanjem, da je človek ustvarjen »po božji podobi in sličnosti« (1 Mojz 1,26), in se izključi z resnico, da postane opravičeni človek v Kristusu »novo stvarjenje« (2 Kor 5,17; Gal 6,15; Ef; 4,24).

Središče Pavlove antropologije je Kristus. »Kakor se spoznanje božjega veličastva sveti na obrazu Kristusa Jezusa« (2 Kor 2,6), tako se na Kristusu tudi vidi, kaj je človek. Kristus je idealni človek, tak, kakršen naj bi človek bil po božji zamisli. V njem ima človek svoj vzor, ne le v moralnem pomenu, ampak tudi v pomenu svoje eshatološke dovršitve. Vsa človekova razsežnost je obsežena v Kristusu. Kristus pa ne pripada samo temu svetu, ampak prihodnjemu, zato je tudi človekova razsežnost naravna in nadnaravna.

Seveda Pavel ne razvija sistematičnega nauka o človeku. Pavel ne piše antropologije po naročilu, ampak razpravlja o človeku, kolikor biva v njem moč greha, a je ustvarjen za božjo slavo, kolikor si bo »minljivo nadelo neminljivost in umrljivo nadelo neumrljivost« (prim. 1 Kor 15,45), kolikor je del tega sveta in sveta, ki pride, to je novih nebes in nove zemlje. Pavel

posreduje odrešenijski vidik človeka. Ta se pa ne ukvarja samo s človekovo zemeljsko problematiko, ampak sega prek smrti do horizontov, kamor ne more nobena človeška znanost. Človek ni ustvarjen za grob, ampak za življenje. To pa je nekaj, kar ne more ostati brez vpliva na naše zemeljsko življenje.

Pavel je apostol. Kdo naj bi bolje poznal človeka kot tisti, ki je vse življenje posvetil človeku. Pavel je neutrudno iskal človeka in vse žrtvoval za njegovo resnično dobro. »Trudil se je bolj kot vsi drugi« (prim. 1 Kor 15,10), da bi jih vsaj nekaj rešil (prim. 1 Kor 9,22). Njegova pridiga ni bila »iz blodnje ali iz nečednih nagibov in zvičajnosti« (prim. 1 Tes 2,3), ampak iskreno oznanjevanje božje moči v rešitev vsakemu, ki veruje (prim. Rimlj 1,16). Ker dobro ve, kaj hoče, tudi ve, koga hoče. Zato je njegov trud za človeka najboljši nauk o človeku.

Kristusovo vstajenje razodeva celovito človekovo podobo

Kaj je človek in kakšen je njegov zadnji smoter, je Duh razodel Pavlu z resnico o Kristusovem vstajenju. Kristusovo vstajenje pa ni samo Kristusov osebni življenjski dogodek, ampak nekaj, kar odločilno posega tudi v našo usodo. Ker je Kristus z učlovečenjem prevzel človeško naravo, »postal podoben ljudem in bil po zunanosti kakor človek« (Flp 2,7), je z vstajenjem človeško naravo obudil od mrtvih.⁴ Z njegovim vstajenjem je človeška narava že rešena smrti. Zaradi enakosti narav je človekova usoda tesno povezana s Kristusovo. V vstajenju od mrtvih, ki se bo izrazilo v poveličanju telesa, bo človek dosegel svoj končni smoter. Večjega smotra od tega, človek nima. To je njegov konec in hkrati njegova dovršitev. Oboje pomeni beseda »telos« (1 Kor 15,24).

Ta »telos« je prvi dosegel Kristus. On je »prvina njih, ki so zaspali« (1 Kor 15,20). Prvina je prvi snop dozorelega žita. Prvi snop naznanja žetev. V njem je nekako navzoča vsa žetev. Poudarek ni toliko na prvem snopu kot na dejstvu, da je z njim nastopila žetev. Kristus torej ni prvina samo zato, ker je prvi vstal od mrtvih, ampak zato, ker je njegovo vstajenje začetek in prodor vstajenja v kraljestvo mrtvih. Z njim se je vstajenje teles že pričelo. Njegovo vstajenje je vzrok našega vstajenja. Ne gre toliko za časovno prednost kot za vzročno. Kristusovo vstajenje je uvedlo vstajenje. V Kristusu bodo vsi oživel, »toda vsakteri v svojem redu: kot prvi

⁴ V sv. pismu nove zaveze ni nikoli rečeno, da je Jezus »vstal od smrti«, ampak vedno, da je »vstal od mrtvih«. V tem je izraženo prepričanje, da smrt ni uničenje človeške biti, ampak predpostavlja kraljestvo smrti, odkoder človek vstane k življenju. Prim. W. de Boor, Prva poslanica Korinčanima, Wuppertalska Biblija za studije, Zagreb 1974, 276, op. 1.

Kristus, potem, kateri bodo Kristusovi ob njegovem prihodu« (1 Kor 15,22 b.23). Nazadnje se bo spremenilo tudi stvarstvo, ki sedaj »živi v upanju, da se bo rešilo iz suženjstva pokvarjenosti v svobodo poveličanih božjih otrok« (Rimlj 8,20 c.21). »Kot zadnji sovražnik bo končana smrt« (1 Kor 15,26). Ko bo smrt pretrpela svojo smrt, »se bo sam Sin podvrigel njemu, ki mu je vse podvrigel, da bo Bog vse v vsem« (prim. 1 Kor 15,26. 28 b).

Prilikovanje poveličanemu Kristusu se bo izvršilo v določeni zapovrstnosti, čeprav ni mišljena časovna zapovrstnost, kakor da bo med vstajenjem mrtvih in nastankom novih nebes in nove zemlje časovni interval, ampak gre za kakovostno zapovrstnost: človek bo drugače poveličan kot materialni svet.

Pot do »podobe nebeškega človeka« (1 Kor 15,49) pa ne bo brez boja. Med sovražniki, s katerimi se vojskuje vstali Kristus v vernih, je zlasti smrt. Pavel naglašja njeno sovražno naravo; sovražno zato, ker je njen pravi vzrok satan (prim. Hebr 2,14). Smrt je sovražna tudi odrešenemu človeku. Toda njegovo telo je »mrtvo zaradi greha« (Rimlj 8,10). S smrtjo se bo moral vsak spopasti. Na boj s smrtjo opozarja Pavel s tem, ko opisuje približevanje poveličanemu Kristusu z vojaškim izrazom »oddelek« (τάγμα). Oddelek je najmanjša enota vojaške čete. Kakor se oddelek neustrašenih vojakov spopade s sovražnikom na življenje in smrt, tako se je Kristus spopadel s smrtjo in jo s svojim vstajenjem premagal. Za njim se bo prebil skozi fronto smrti oddelek tistih, »ki bodo Kristusovi ob njegovem prihodu« (1 Kor 15,23 c) in končno oddelek »vsega stvarstva, ki zdaj zdihuje in trpi v porodnih bolečinah« (Rimlj 8,22)⁵

Ali potemtakem ne bodo vsi ljudje vstali od mrtvih, ker pravi, da bodo oživeli samo tisti, »ki bodo Kristusovi ob njegovem prihodu?« Ker pa vsi ljudje še zdaleč niso Kristusovi, potem ne bodo vsi oživeli. Ali se torej za dober del človeštva življenje konča v grobu? Če se Pavel ozira samo na verne, vsebuje njegov nauk samo del resnice o človeku. Potemtakem se tudi dosti ne razlikuje od nauka takratnih Judov. V posvetni judovski literaturi je tedaj prevladovalo prepričanje, da bodo vstali samo pravični; tisti pa, ki so umrli brez vere, se bodo morali v onstranstvu pred vstajenjem spreobrniti.⁶

Toda Pavla je treba prav razumeti. Nikdar ne smemo iztrgati določeno misel iz konteksta in jo nato posplošiti, ampak je treba vsako trditev proučiti v luči njegove celovite antropologije.

Pavel je preveč naglašal potrebo vere v Kristusa, da bi potem ravnodušno dejal: Ob paraziji bodo neverni prejeli enako plačilo kot verni. Pavel

⁵ Prim. W. de Boor, n. d., 284 sl.

⁶ Prim. H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther, Göttingen 1969, 321.

ne zanika vstajenja vseh ljudi, če pravi, da bodo oživali samo tisti, »ki bodo Kristusovi ob njegovem prihodu«, saj izrečno pravi: »Kakor namreč v Adamu vsi umirajo, tako bodo tudi v Kristusu vsi oživali« (1 Kor 15,22). Kristusovo vstajenje je vzrok splošnega človeškega vstajenja. Kolikor je človeštvo virtualno vključeno v Kristusu, bo vstalo vse človeštvo. Vsi, brez izjeme, bodo ob Kristusovem prihodu vstali od mrtvih, vendar bodo morali vsi pred božjo sodbo. Zato se Pavel tako kratko izraža, ker je vesoljno sodbo povsod ustno oznanjeval. V pismih je razlagal samo tiste resnice, ki so bile v določeni cerkvi v nevarnosti, na primer resnica o vstajenju mrtvih v Korintu (prim. 1 Kor 15,12) ali nejasnosti glede usode rajnih ob Kristusovem prihodu v Solunu (prim. 1 Tes 4,13—18) itd. Pri sodbi pa ne bo vsem dodeljeno večno življenje, ampak jih bo veliko doletela »druga smrt«, kar je apokaliptični izraz za pogubljenje (prim. Raz 20,14 sl.). Vstali bodo vsi, toda za tiste, »ki bodo takrat Kristusovi«, bo vstajenje začetek življenja, za druge pa bo vstajenje začetek pogubljenja. Tudi pogubljeni bodo po vstajenju živeli, vendar bodo živeli brez Boga. Bistvo pogubljenja je življenje brez Boga (privatio Dei). Ker je človek ustvarjen za Boga, je pogubljenje zanj isto kot zgrešiti življenjski cilj. Trpljenje pogubljenih bo podobno očesu, ki je ustvarjeno za dojemanje svetlobe, pa je slepo; ušesu, ki je ustvarjeno za dojemanje glasu, pa je gluho; srcu, ki je ustvarjeno za srečo, pa doživlja samo nesrečo. Kakor slepo oko, gluho uho in nesrečno srce ne dosegajo tega, za kar so ustvarjeni, in zato trpijo, tako bodo tudi pogubljeni trpeli, ker ne bodo dosegli svojega življenjskega smotra, Boga. S Kristusovim vstajenjem pa je vsem ljudem dana možnost, da stopijo v novo življenje, kajti

Kristusovo vstajenje je odrešenje

Ali nas Kristus ni odrešil na križu? Ali Pavel ne »oznanja Kristusa, križanega, Judom pohujšanje, a poganom nespamet« (1 Kor 1,23)? Že res, toda kadar Pavel govori o Kristusu Odrešeniku, vedno povezuje dve skrivnosti: križ in vstajenje. Obe sta bili potrebni za odrešenje. »Samo če bomo verovali v njega, ki je od mrtvih obudil našega Gospoda Jezusa, se nam bo to štelo v pravičnost« (Rimlj 4,24).

Iz zgodovine eksegeze pa vemo, da teh dveh skrivnosti niso vedno tako razumeli. Medtem ko so grški cerkveni očetje stalno povezovali križ z vstajenjem in učili, da je Jezus z obojim odrešil človeštvo, v spisih latinskih cerkvenih očetov, vse od Ambrosiastra naprej, težko naletimo na razlago ki bi vstajenju pripisovala odrešenjsko naravo. Vzrok je najbrž v tem, ker so odrešenje pojmovali s kategorijo zasluženja. Zaslužno pa je samo to, kar človek stori v življenju. Zaslužna sta samo Jezusovo trpljenje in smrt;

vstajenje pa se je izvršilo po smrti, zato ne more biti zaslužno. Ker vstajenja niso imeli za zaslužno, niso vedeli, kako naj bi pripomoglo k odrešenju človeštva. Vstajenje so pojmovali samo kot najuspešnejši nagib za vero v Jezusa (motivum credibilitatis efficacissimum, quā fides nostra fit possibilis), ne pa kot dejavnik odrešenja.⁷

Pavlu pa sta obe skrivnosti, križ in vstajenje, odrešenjsko dejanje. Vstajenje križu res ni nič dodalo, ampak je storilo, da je križ postal to, kar v resnici je. S tem ko je Bog Jezusa obudil od mrtvih, je pokazal, da je sprejel njegovo daritev na križu v spravo za naše grehe. Križ ima svojo odrešenjsko moč samo v vstajenju. Vstajenje je osmislilo Jezusovo trpljenje. Kakor pri opravičenju ni mogoče ločiti odpuščanja grehov od vlitja posvečujoče milosti, ki naredi iz človeka »novo stvarjenje« (2 Kor 5,17), tako Kristusovo odrešenjsko delo ni mogoče razstaviti na križ in vstajenje. Križ bi bil brez vstajenja največji nesmisel. Ne rešuje nas križ, pa naj bi bil še tako krut, ampak nas rešuje, ker Kristus, ki je visel na njem, živi; ne rešuje nas kri, pa naj bi se vsa razlila, ampak nas rešuje, ker je to Kristusova kri. »Nimamo zveličavnega sredstva proti grehu, ampak imetnika odrešenja, Kristusa,« je dejal Pavel Humberg.⁸

Prav Kristusovo vstajenje je dokaz, da so nam odpuščeni grehi in smo prejeli novo življenje. Zato in samo zato, ker je Kristus vstal, je postala njegova smrt, smrt za naše grehe: »Bil je žrtvovan zaradi naših grehov in je vstal zaradi našega opravičenja« (Rimlj 4,25). Možnost za življenje v Bogu in za večno življenje je podana samo v Kristusovem vstajenju. Ta možnost se nam daje pri krstu. Pri krstu s Kristusom umrjemo in z njim vstanemo. Mi dejansko umrjemo grehu, a prav s tem, ko umrjemo grehu, smo podobni Kristusu, ki je umrl za naše grehe: »Pokopani smo bili torej z njim po krstu v smrt« (Rimlj 6,4); pri krstu pa hkrati vstanemo v novo življenje, »kakor je Kristus vstal od mrtvih v slavo Očetovo« (Rimlj 6,4 b), tako tudi mi zaživimo novo življenje. »Če smo pa s Kristusom zraščeni v podobnosti njegove smrti, bomo tudi v podobnosti njegovega vstajenja« (Rimlj 6,5).

Vstajenje od mrtvih je več kot nesmrtnost človeške duše. Nesmrtnost je samo podaljšanje življenja duše prek smrti; vstajenje pa je obujenje k odrešenemu življenju. V tem je bistvena razlika med naukom grških filozofov o nesmrtnosti človeške duše in krščanskim pojmovanjem vstajenja. Nesmrtnost človeške duše pomeni podaljšanje njenega življenja prek smrti v neskončnost. Duša sicer živi naprej, ker pa nosi s seboj breme zemeljskega življenja, ne more v nesmrtnosti drugega kot trpeti in hirati pod bremenom,

⁷ S. Lyonnet, *Exegesis epistulae ad Romanos, cap I ad IV*, PIB, Romae 1963, 294 sl.

⁸ Navaja W. de Boor, n. d., 279.

ki ga nosi. Breme pa zaneljivo nosi, ker je v nesmrtnosti taka, kakršna je bila v zemeljskem življenju. Bremena se sploh ne more znebiti, ker ni nikogar, ki bi ji ga odvezel. Znebila bi se ga lahko samo, če bi mogla razpasti v nič, to pa ravno ne more, ker je nesmrtna. Smrt bi bila zanjo prej rešitev kot poguba. Ker ne more umreti, takó obremenjena, živeti v neskončnost⁹ Takšno življenje je prej muka kakor radost. Posmrtno življenje brez odrešenja je slabše kot smrt. Posmrtno življenje je smiselno samo, če je odrešenje. O odrešenju pa filozofija nič ne ve. Tudi pozitivna znanost ne ve o njem nič povedati. Njeno raziskovanje sega samo do praga smrti. O življenju vstalih od mrtvih nam lahko nekaj pove samo razodetje. O njem nas najbolj zanesljivo pouči samo tisti, »ki ima ključ smrti in podzemlja; ki je bil mrtev in, glejte, živi na vekov veke« (Raz 1,18). Ta se je pa Pavlu razodel pred Damaskom kot Živi (prim. Raz 1,18). Tako se mu je razodel zato, ker nad njegovim življenjem smrt nima več oblasti. Njemu je življenje bitno.

Nesmrtnost brez odrešenja je pravzaprav pogubljenje. Tudi pogubljeni živijo naprej po svoji smrti, vendar oni živijo »zunaj« (Raz 22,15), v »temi« (Mt 8,12; 22,13; 25,30), »ločeni od Gospodovega obličja in od veličanstva njegove moči« (1 Tes 1,9), zato tako življenje ni več pravo življenje, ampak večna smrt.¹⁰ Kristusovo vstajenje in v njem zajamčeno naše vstajenje pa sta veliko več kot nesmrtnost. Pavel pravi, »da bodo mrtvi v Kristusu oživel« (1 Kor 15,22). V glagolu »oživel« tiči samostalnik »življenje«. Pavel zanj uporablja besedo »ζωή«, kar pa v njegovem izrazju in v novi zavezi sploh ne pomeni zemeljsko življenje (v grščini to pomeni beseda »βίος«) ne življenje prek telesne smrti (nesmrtnost), ampak življenje v Bogu. Ker je Bog večen, pomeni »ζωή« pravzaprav večno življenje. »Ζωή« je življenje, nad katerim smrt nima več oblasti. To je življenje v Bogu ali pridobljeni Bog. Kristusovo vstajenje torej ni samo nesmrtnost, ampak je odrešenje v nesmrtnost.

Kristus je prvi prešel v to življenje. Ker pa je on »prvorojenec vstalih od mrtvih« (Kol 1,18; Apd 26,23), bomo tega življenja po vstajenju mrtvih deležni tudi ljudje. S Kristusom se je vstajenje že začelo. Novi ali poslednji (eshatološki) čas je nastopil s Kristusovim vstajenjem. Nas bo doseglo vstajenje ob Kristusovem ponovnem prihodu na svet. Pavel jasno razlikuje med »sedaj« in »poslej«. S tem je zavrnil gnostike, ki niso razlikovali med Kristusovim vstajenjem in našim vstajenjem. Trdili so, da človek že vstane s krstom, zato telo ne potrebuje poslednjega vstajenja. Kaj se bo zgodilo s telesom po smrti, jih ni zanimalo in Kristusa niso več pričakovali.¹¹ V tem so jim podobni nekateri moderni (R. Otto, C. Dodd), ki pravijo, da Kristusa

⁹ Prim. W. de Boor, n. d., 279, op. 5.

¹⁰ W. de Boor, n. d., 284.

¹¹ H. Wendland, Die Briefe an die Korinther, Göttingen 1978, 159.

ni treba več pričakovati. Ob koncu sveta ne bo ponovno prišel. Kadar sv. pismo govori o paruziji, je treba Kristusov prihod razumeti izključno samo kot navzočnost božjega kraljestva med nami. To pa se je začelo s Kristusovim vstajenjem. Po vstajenju je Kristus že dejansko navzoč med nami, čeprav nevidno in duhovno. Paruzija je po svoji milosti navzoči Kristus v nas.¹²

Vstajenje se nanaša na vsega človeka

Kako krščanstvo vrednoti človeško telo, moremo razbrati samo iz nauka o vstajenju. »Potrebno nam je vstajenje in preoblikovanje, da prav razumemo človekovo telo. Samo krščanstvo je bilo tako smelo, da je postavilo človekovo telo v najbolj skrite božje globine,« je dejal papež Pavel VI. udeležencem mednarodnega simpozija o skrivnosti Jezusovega vstajenja, dne 4. aprila 1970.¹³ Medtem ko so grški filozofi učili, da je nesmrtna samo človeška duša, telo pa, v katerem je bila duša ujeta kakor ptiček v kletki, prepuščeno uničenju, pravi Pavel, da bo tudi telo vstalo od mrtvih in »bo nosilo podobo nebeškega« (1 Kor 15,49). Ves človek, ne samo duša, bo vstal v novo življenje.

Pavel sploh ne pozna delitve človeka na telo in dušo. Z vsakim izrazom, s katerim označuje človeka, misli na celega človeka. Telo ($\sigma\omega\mu\alpha$) ni samo vidni ali materialni del človeka, ampak je ves človek telo in prav tako duša ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$) ni samo nevidni ali duhovni del človeka, ampak je ves človek duša. Človek torej nima telesa, ampak je telo; nima duše, ampak je duša.¹⁴ Človek se ne javlja drugače kakor prek telesa in tudi narobe velja: telo pomeni celega človeka. Če naroča Rimljanom: »Dajte svoja telesa v živo, sveto, Bogu prijetno daritev« (Rimlj 12,1), to dejansko pomeni: »Dajte sebe v živo, sveto, Bogu prijetno daritev«. In če zagotavlja Tesaloničanom, da so on in njegovi sodelavci pripravljene zanje dati svoje duše ($\psi\upsilon\chi\acute{\alpha}\varsigma$), ker so se jim priljubili (prim. 1 Tes 2,8), to pomeni, da so pripravljene zanje dati svoja življenja. Duša pomeni, tako kakor v stari zavezi, živega človeka, življenjski dih (nefeš hayya^h ali počelo, zaradi katerega postane človek živo bitje; pomeni bolj način človekovega življenja, čustvovanja in razpoloženja (Flp 1,27; 2,2.19; 1 Tes 2,8)¹⁵, ne pa zase obstoječo duhovno bit ali del človeka. Telo ($\sigma\omega\mu\alpha$), duša ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$), duh ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$), meso ($\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\iota\varsigma$), srce ($\kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha$),

¹² A. Moretti, Paolo e gli altri apostoli attendevano vicina la parusia?, v: II Messaggio della salvezza, 5 zvezek, Torino 1968, 769.

¹³ Navaja A. Škrinjar, BS 1 (1974) 94.

¹⁴ G. Bornkamm, Paul, London—Toronto 1973, 130 sl.; F. Prat, La théologie de saint Paul, II. del, Paris 1937, 53—90.

¹⁵ G. Bornkamm, n. d., 131.

vest (συνείδησις), notranji človek (ὁ ἔσω ἄνθρωπος), zunanji človek (ὁ ἔξω ἄνθρωπος) . . . so samo različni vidiki človeka, ne pa različni deli človeka. Pavlova antropologija je biblična in ne grška, zato ne kosa človeka v dele, ampak vsak izraz pomeni celega človeka oziroma določen vidik ali lastnost človeka. Tako »meso« (σάρξ) pomeni vse, kar je v človeku minljivo, nemočno, grešno; »duh« (πνεῦμα) pa, kar je v njem trdno, močno, večno.

Vstajenje ni nikakršna osvoboditev »nebeške duše« iz objema manj vredne zemeljske snovi, telesa, ampak povečanje vsega človeka. Pri vstajenju se bo tudi materialno telo spremenilo v povečano telo. Vstali bodo imeli pravo telo, kakor ga imajo v zemeljskem življenju, le eksistiralo bo drugače. Za Pavla je bivanje česar koli brez telesa nepojmljivo. Vsako življenje je utelešeno življenje (leibhaftes Leben). Poveličani sicer ne bodo živeli »v telesu«, čeprav bodo imeli resnično telo. Kakor je Bog ustvaril duši ustrezno telo, to je zemeljsko, umrljivo in razpadljivo telo, tako bo tudi svojemu oživljajočemu Duhu, ki bo obudil od mrtvih naše telo, ustvaril ustrezno duhovno telo. Duhovno se ne imenuje zato, ker bi bilo sestavljeno iz boljše, bolj tenke in prečiščene snovi, kot je zemeljsko, ampak zato, ker ga bo oblikoval Duh. Njega si ne moremo predstavljati, vanj moramo verovati. Nobena znanost ga ne more pojasniti. Najbolj bi bila za to poklicana še atomska fizika. Z naukom o zgradbi atoma nam more ta sodobna znanost vero v povečano telo precej olajšati. Tudi atomska fizika si zgradbo atoma ne zna predstavljati. Gibanje nevtronov okrog jedra izraža samo z matematičnimi enačbami. Čeprav je atom neviden in njegov ustroj nepredstavljiv, je vendar atomska energija dovolj očita.¹⁶ Vidnost bitja ni edina komponenta njegove resničnosti.

Tudi Pavel ne pove natančno, kakšno bo povečano telo, čeprav nas v popolni negotovosti tudi ne pušča. Vero vanj nam olajša s tem, da nas opozarja na božjo stvariteljsko moč. Bog nenehno deluje in ustvarja. Dokaz za to je obstoj najrazličnejših teles, tako na zemlji kakor v nebesih. Nebesa niso prazna: »So nebesna telesa, kakor so zemeljska, toda drug je sijaj nebesnih in drug zemeljskih« (1 Kor 15,40). Vsako telo pa je delo božje stvariteljske moči. Nobeno ni nastalo samo od sebe. Božja stvariteljska moč pa se ne bo nikoli izčrpala, zato je stvarjenje poveličanih teles resnica.

Povečano telo bo identično z zemeljskim, čeprav ne medicinsko identično. Telo se biološko nenehno presnavlja. V osemnajstletnem človeku ni nobene celice, ki je sestavljala njegovo telo pri desetih letih starosti. Isti človek ima detinsko telo, otroško telo, mladeniško telo, odraslo telo, starčevsko telo. Telo se menja, vendar človek ostaja vedno isti. Čeprav ni mogoče vedeti, katero od teh teles bo povečano, je vendar res, da je človek kljub biološkim presnovam svojega telesa vedno isti. Poveličeno telo

¹⁶ Prim. W. de Boor, n. d., 297, op. 2.

bo zato bitno identično z zemeljskim, ker bo poveličan prav tisti človek, ki je živel v zemeljskem telesu. Kakšno bo pa poveličano telo, ne vemo. To je skrivnost, vendar skrivnost, ki je v Kristusu že ostvarjena.

Vero v poveličano telo olajšuje dejstvo, da v poveličanem Kristusu to telo že obstaja. Kristus je resnično umrl in resnično vstal. Njegovo vstajenje je dejstvo. Potrjujejo ga prikazovanja in izročilo. Potrjuje ga Pavlovo osebno srečanje z njim pred Damaskom. To ni bil privid, ampak notranje izkustvo. Zaradi tega srečanja s Kristusom je Kristusu posvetil vse življenje. Zaradi tako globokega izkustva Kristusa je šel nazadnje v smrt, kakor so šli zaradi enakega izkustva tudi dvanajsteri. Tudi ti so Jezusa res videli. Značilno je, kako Pavel vztrajno naglaša, da so apostoli Jezusa videli (prim. 1 Kor 15,5—8)¹⁷ ne pa, da se jim je prikazal. Prikazen utegne biti kdaj res samo privid. Že se je zgodilo, da tisto, kar se je komu prikazovalo, ni bilo resnično. Prikazen se lahko razblini, kakor se razblinijo sanje, toda kar kdo vidi, resnično je. Oko zaznava dejstva, ne privide. Za dejstva pa človek lahko pričuje. Doživetega izkustva ne morejo zlomiti ne preganjanja ne smrtne grožnje. Kakor je nesmiselno reči, da so šli apostoli za svoje privide v smrt, tako je nesmiselno reči, da Jezus ni vsal.

Jezus je moral vstati, ker živi. On pa ne živi tako, kakor živi umrli umetnik v svojih delih. Jezusa je mogoče osebno srečati, ker je po vstajenju postal »oživljajoči Duh« (1 Kor 15,45). Kot »oživljajoči Duh« deluje tako, da duhovno mrtve obuja k življenju. Ljudje sprejemajo vero vanj zato, ker živi. Zgolj spomin nanj ni zadosten nagib za vero. Za mrtvega se nihče osebno ne odloča, zanj nihče ne da življenja, kakor se odločamo za Kristusa. Če Kristus ne bi živel, bi vera vanj morala že davno prenehati. Vera ni samo skup resnic, ni določen svetovni nazor, ampak osebni odnos do Kristusa. Cilj verovanja je Kristus. Če je pa Kristus mrtev, je vera vanj neosnovana. Mrtvemu se ni mogoče zaupati. Dejstvo vere v Kristusa pa spričuje, da Kristus res živi. Kristus pa ne živi tako, kakor je živel vstali Lazar ali deček iz Naima. Ta dva in drugi, ki so bili čudežno obujeni od mrtvih, so pozneje spet umrli. Vstali Kristus pa živi tako, da smrt nima nad njim več oblasti. Bistvo vstajenja je prav v tem, da se človek za vedno reši smrti in živi v Bogu. Ker vstali Kristus živi, življenje pa je mogoče samo kot utelešeno življenje, ima Kristus poveličano telo, torej v Kristusu že obstaja poveličano telo.

Odkar je Kristus vstal, to se pravi, odkar je odrešil človeštvo greha in ga spravil z Bogom, »ni več nobene obsodbe za tiste, ki so v Kristusu Je-

¹⁷ V izv. »ὄφθη« (je bil viden), toda neprehodna glagolska oblika lahko pomeni »se je prikazal« (prim. M. Zerwick, *Analysis philologica Novi testamenti Graeci, Romae 1960, 386*). Pomen »videli so ga« naglaša W. de Boer, n. d., 271.

zusu« (Rimlj 8,1). Opravičenje, to je dejanje, ko nam Bog odpusti grehe in z milostjo notranje posveti, da »smo dobili dostop k Bogu« (prim. Rimlj 5,2). V tej milosti zdaj stojimo in se ponášamo z upanjem na božjo savo (prim. Rimlj 5,2). Zaradi vstajenja in opravičenja prebiva v nas »Duh njega, ki je od mrtvih obudil Jezusa« (Rimlj 8,11). Tega Duha sedaj res še nimamo tako, kakor je v vstalem Kristusu, ampak imamo samo »prvine Duha« (Rimlj 8,23), a čeprav samo prvine, nas te prvine Duha že prerajajo v novo stvarjenje. Sveti Duh v nas ni navzoč samo kot notranja prenova, ampak se je zaradi njegove navzočnosti v nas izvršila prava metamorfoza naše biti, tako da smo postali »novo stvarjenje (καινή κτίσις).¹⁸ Staro je prešlo, nastalo je novo (prim. 2 Kor 5,17). Kakor je Bog ustvaril prvega človeka tako, da mu je vdihnil oživljajočega duha (prim. 1 Mojz 2,7), tako nam sedaj, v prvinah Duha, daje sam sebe in nas nareja za novo stvarjenje. V človeku je že navzoča nadnaravna razsežnost, čeprav je še na zemlji in umrljiv. V prvinah Duha mu je dano jamstvo, da se njegova pot ne bo končala v grobu, ampak bo vstal, zakaj, »če prebiva v vas Duh njega, ki je od mrtvih obudil Jezusa, bo on, ki je Jezusa Kristusa obudil od mrtvih, tudi vaša umrljiva telesa oživel po svojem Duhu, ki v vas prebiva« (Rimlj 8,11).

Prvine Duha prešinjajo vsega človeka: njegov vidni del, telo, in njegov nevidni del, dušo. Zaradi teh prvin Duha, je človek »tempelj Svetega Duha« (1 Kor 6,19).

Odnos med človekom in Bogom je po Kristusovem vstajenju bistveno drugačen, kot je bil med starozaveznim božjim ljudstvom in Bogom. Izrael je bil res božja lastnina. To je bil zaradi zaveze, ki jo je Bog sklenil z njim pod Sinajem. Vsak posameznik se je zavedal, da spada k narodu, ki je zaradi pogodbe z Bogom, božja lastnina, medtem ko sam osebno, notranje ni bilo bitno povezan z Bogom. Z Bogom je bil povezan le prek lastnega naroda. Pripadnost izvoljenemu narodu je v posameznikih poglobljala zavezo skupnosti. Povezanost z narodom je bila religiozne narave. Zaradi zaveze so se vsi čutili tako tesno povezani med seboj, da so se imenovali »bratje«. Beseda »brat« je pri njih pomenila prej pripadnika verske oziroma narodne skupnosti, kot rodni brat.¹⁹

V novi zavezi pa je vez med Bogom človekom stvarna. Ta ne temelji na zavezi človeka z Bogom, ampak ne prvinah Duha. V opravičenem človeku je isti Duh, kot v Kristusu, zato je opravičeni človek božji otrok in dedič nebeškega kraljestva: »Sam Duh pričuje z našim duhom, da smo božji

¹⁸ »Καὶνός« pomeni v grščini »nov« v smislu nadomestiti ali zamenjati staro; »νέος« pa nov po nastanku.

¹⁹ A. Gélin, Die Seele Israels in der Bibel, Würzburg 1959, 17 sl.; T. C. De Kruijf-G. N. Vollebregt, Spolnost i brak u Bibliji, Zagreb 1972, 46/47; N. Höslinger, Gott, der Herr des Bundes v: Beten lernen aus der Bibel, Klosterneuburg 1978, 32 sl.

otroci, tudi dediči, dediči božji, sodediči pa Kristusovi, če le z njim trpimo, da bomo z njim tudi poveličani« (Rimlj 8,16.17).

Toda dedovanje nebeških dobrin ni isto kot dedovanje zemeljskih. Bog ne umrje, zato njegovega imetja ne moremo dedovati, kakor otroci dedujejo zapuščino svojega očeta. Dediščina je Bog sam, življenje v njem in njegovi slavi. Zaradi Duha, ki ga prejmemo pri opravičenju, nastane med nami in Bogom tako tesna vez, da se ne le imenujemo, ampak smo božji otroci (prim. 1 Jan 3,1). Seveda ne postanemo naravni (fizični) božji otroci, ampak posinovljeni (adoptirani) otroci. Posinovljeni otroci pa so imeli na Vzhodu iste pravice kot naravni otroci. Ker je med opravičenimi in Bogom bitna vez, Pavel imenuje opravičene zdaj »otroci« (τεκνα) zdaj »sinovi« (υιοι). Otroci jih najbrž imenuje zato, ker je v besedi več nežnosti, medtem ko Janez kristjane dosledno imenuje samo »otroci«, besedo »sin« pa pridržuje samo za edinorojenega božjega Sina (prim. Jan 10,34—36).²⁰

Kristusovo vstajenje razodeva vso stvarnost človeka. Ta pa je razpeta med sedanjí in prihodnji svet. Človek ne doseže svoje dovršitve na tem svetu, ampak v prihodnjem. Čeprav smo odešeni, šele »pričakujemo odrešenja svojega telesa. Za to upanje smo bili namreč odrešeni« (Rimlj 8,23 d. 24). Prav iz prihodnje perspektive človeka tudi najbolje vemo, kaj je človek v tem svetu. Tudi v tem Pavlov nauk o človeku daleč presega grško filozofijo.

Človek ni sestavljen iz manj vredne, Bogu sovražne materije in nebeške duše, ampak je vse telo človek in ves njegov duh je človek. Telo je enakovredno duhu. Vstajenje bo doseglo telo in dušo. Ker telo ni manj vredno, ga ne smemo podcenjevati, kakor so ga podcenjevali manihejci, in spet ne oboževati, kakor so ga prosvetljeni Grki, katerim je bilo golo telo ideal lepote. Cilj življenja ni telo, ampak v telesu doseči življenski cilj. »Telo je za Gospoda. Imamo ga od Boga, zato nismo svoji« (1 Kor 6,13.19). Zaradi prvin Duha je »tempelj Svetega Duha« (1 Kor 6,19). Kjer prevladuje to spoznanje, ni manihejskega podcenjevanja telesa in ne poganškega oboževanja njegovih lepote.

Človekov duh se po smrti ne spoji z božanstvom, kakor da človek po smrti povsem preneha: telo strohni in razpade, duh pa se spoji z božanstvom.²¹ Poveličan človek ostane še vedno človek, čeprav do najvišje mere izpopolnjen človek. V njem ni več zla in tudi nobeno zlo ga več ne ogroža. Dosežen je ideal človeka. V vstajenju človek doživi svojo dovršitev (τέλος). Takrat se spremeni v nebeško telo in podobo Kristusovega poveličanega telesa. Zaradi tega pa se ne spoji z božanstvom, ampak v Bogu v vsej polnosti biva.

²⁰ Prim. S. Lyonnet, n. d., 205.

²¹ H. Wendland, n. d., 159.

Človekova nadnaravna razsežnost in njegov vsakdan

Pavel je misijonar, zato se zaveda, da se oznanjevanje ne sme zadrževati pri razlaganju resnic, ampak morajo ljudje resnice osebno sprejeti in iz njih živeti. Iz takó veličastnega razodetja o človeku in njegovem smotru povzema zaključke za praktično življenje. Pavel se je silno trudil, da bi oznanjene resnice v ljudeh zaživele. Svoje poslanice je navadno sklepal s spodbudami in navodili za vsakdanje življenje po veri (prim.: Kol 3,5—25; Ef 6,1—9; 1 Tim 4,12—16 itd.). V tem prizadevanju vidimo, kako zelo se je prva Cerkev zavzemala za človeka. K temu jo je spodbujala razodeta resnica o človeku, ta pa presega vse filozofske sisteme in šole. Gotovo ni svetovnega nazora, ki bi bolj zajamčil dostojanstvo človeka kot krščanstvo.²² Krščanstvo je sprejelo resnice o človeku od Boga. Najgloblji razlog spoštovanja človeške osebnosti je v tem, da smo odrešeni. »Odkupljeni ste za drago ceno. Poveljučujte torej Boga v svojem telesu« (1 Kor 6,20).

Odrešeni in opravičeni človek je »eden v Kristusu« (Gal 3,28). Žal je v naših prevodih ta Pavlova izjava preveč okrnjeno izražena. Pavel uporablja števniki moškega spola »eden« (εἷς) ne srednjega spola »eno« (ἓν). V Kristusu nismo »eno«, ampak »eden«. »Eno« bi bili, če bi sprejeli samo njegov nauk in se z njim miselno solidarizirali, toda po opravičenju smo s Kristusom bitno povezani. Kristus ni samo naš življenjski cilj, ampak je on sam v nas. V nas je Kristusov Duh. Zaradi Kristusovega Duha smo »novo stvarjenje« (2 Kor 5,17). Kristus je tako tesno z nami, »da ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni (Gal 2,20). Pavel je s tem povedal definicijo kristjana. Kristjan je Kristus. Tega so se dobro zavedali prvi kristjani. Pavla so nedvomno bolje razumeli kot mi, ker je med njimi nastal rek: »Kdor vidi kristjana, vidi Kristusa«.

Enost med Kristusom in kristjanom se mora kazati tudi v odnosih kristjanov med seboj. Kristjani nismo samo »eden v Kristusu«, ampak moramo biti zaradi Kristusa tudi med seboj eden. Enost med ljudmi pa je najbolj potrebna v družini. Mož in žena sta eden. Njun medsebojni odnos je utemeljen v odnosu Kristusa do Cerkve. Kakor je Kristus tesno povezan s Cerkvijo, tako da je Cerkev naprej živeči Kristus, tako morata biti tudi mož in žena »eden«. »Kdor ljubi svojo ženo, ljubi sebe. Kajti še nikoli nihče ni svojega telesa sovražil, marveč ga hrani in neguje, kakor Kristus Cerkev« (Ef 5,29).

Ta enost se mora ustvarjati v njunem zakonskem življenju. Za intimni odnos med zakoncema velja poslej popolna enakopravnost med spoloma. »Mož naj ženi stori dolžnost, enako pa tudi žena možu« (1 Kor 7,3). Gre za revolucionarno izjavo, katero smemo imeti za prvi razglas ženske eman-

²² J. Kilgallen, n. d., 47.

cipacije. Poudarek je na besedi »enako« (ὅμοιος). Z njo postavlja zakonsko razmerje poročenih na čisto novo vrednotenje človeka, posebno žene. Pavel uvaja nekaj, kar je bilo povsem novo za takratni svet, ne samo za Jude, ampak tudi za napredno grško miselnost. V intimnem življenju je žena možu enaka. Za Jude je bilo to nekaj nenavadnega. Pri njih je bila žena možu podrejena. V navadi je bila poligamija, zato žena v intimnih odnosih ni bila enakopravna možu. Mož je bil nasproti ženi svoboden. Ker je imel več žena, so bile žene v zakonu nujno zapostavljene. Zapostavljanje je bilo v tem, da žena ni mogla možu »enako« storiti dolžnosti. Nič drugače ni bilo pri poganih. Tudi pri njih je bil mož svoboden nasproti ženi. Pri Grkih ločitev ni bila z ničemer obtežena. Medtem ko se je mož lahko vedno ločil, se žena ni mogla ločiti brez moževe privolitve. V krščanstvu pa so se odnosi spremenili. Mož in žena sta eden. »Ni več moškega in ženske, kajti v Kristusu ste eden« (Gal 3,28). Pavel je razglasil notranjo enakopravnost med možem in ženo, ta pa je podlaga tudi zunanji ali družbeni enakopravnosti. Družbeni red je res socialno enakopravnost žene z moškim dolgo časa zaviral, vendar notranje enakosti spolov v Kristusu zato ni mogoče zanikati. Izhodišča za socialno enakopravnost spolov so bila dana, kako jih človeštvo uresničuje, pa ni odvisno od krščanstva, ker krščanstvo ni socialno gibanje.

Zaradi Kristusa morajo nastati novi odnosi med ljudmi, tudi v družbi, suženjsvu, kjer človek zakonito izkorišča človeka. Pavel se res ni boril za odpravo suženjstva kot družbene ureditve. Njegov svet: »Vsak naj ostane v tistem stanu, v katerem je bil poklican. Si bil poklican kot suženj? Nič ne maraj za to. Če bi pa mogel postati svoboden, bodi še rajši« (1 Kor 7,20.21), se sliši z današnje družbene zavesti domala nekrščansko. Izjave niti ne omili dejstvo, da položaj sužnjev ni bil povsod enak in je bil zdrav suženj končno interes vsakega gospodarja. Suženj je suženj in kristjan naj tudi kot kristjan ostane suženj. Zaradi tega so nekateri Pavla obtoževali, da ni ničesar storil za socialni napredek človeštva.

Na očitek moramo odgovoriti najprej, da Pavel tega ne ukazuje, ampak svétuje. Četudi se ni naravnost boril za odpravo suženjstva, je s svojim naukom veliko prispeval za uveljavitev resnične človekove svobode. Pavel misli na še hujše suženjstvo, kot je socialno. To je suženjstvo greha. Kristus nas je osvobodil edino nevarnega in usodnega suženjstva, namreč suženjstva greha. Suženj, ki je postal kristjan, je bil notranje svoboden. Če človek nima notranje svobode, mu tudi najbolj napredni družbeni sistem dosti ne koristi: »Najboljše strukture in najlepše zamišljeni sistemi postanejo kmalu nečloveški, če niso ozdravljeni nečloveškega nagnjenja človekovega srca in če se ne spreobrnejo tisti, ki žive v teh strukturah ali jih določajo,« je dejal papež Pavel VI. v apostolski spodbudi O evangelizaciji sodobnega sveta.

Krščanstvo se res ni predstavilo svetu kot revolucionarno prevračanje takratne družbene ureditve, ampak je s svojim delovanjem pripravljalo pot družbenim spremembam. Z razglašanjem zapovedi ljubezni do bližnjega je prerodilo človeška srca in s tem ustvarilo prepričanje o enakovrednosti vseh ljudi. Takó je po svoje pripomoglo k odpravi suženjstva kot družbene ureditve.

Pavlov nauk o človeku se končno nanaša neposredno na človeka samega. Vsak je sebi najbližji. Odnos do sebe pa je v bistvu odnos do svojega telesa. Ko Pavel govori o telesu, misli na nečistovanje. Po mestih, zlasti pristaniških, je prevladovalo prepričanje, da je človek v spolnosti svoboden. »Vse je dovoljeno. Zadovoljevanje spolnega nagona je isto kot zadovoljevanje nagona po hrani in pijači« (prim. 1 Kor 6,12.13). Razširjena je bila sveta prostitucija. Spolnost je bila odeta v religiozni plašč. Kdor bi rohnel proti njej, bi se prej osmešil, kot uspel. Cicero je poznal nagnjenje poganov in dejal: »Vsak bi pretiraval, kdor bi mladim po mestih prepovedoval hotništvo.«²³ S panseksualno miselnostjo se je srečavalo tudi krščanstvo, ko je prestopilo Jeruzalem in se širilo v svet.

Pavlov spopad s panseksualno miselnostjo je bil pastoralno izredno moder. On ni besnel proti spolni razvratnosti, saj bi se s tem osmešil; ni se zatekal k zapovedim in po zgledu judovskih rabinov dlakocepsko razsojal, kaj je dovoljeno in kaj ne, ampak jim je dal Kristusa. Z oznanjevanjem evangelija je takó močno prebudil v človeku naravno hrepenenje po lepšem, svetlejšem in božjem, da se je spolna razvratnost sama od sebe umikala v struge naravnega in človeka dostojnega. Ko so pogani dojeli lepoto evangelija, ki jim je vračalo zgubljeno dostojanstvo, so nehali zahajati v hiše Afroditinih svečenic. Pavel je dal pomehkuženim poganom veliko več, kot dajo človeku trenutni užitki spolnih naslad. V človeku je vedno nekaj dobrega. Kdor zna z absolutnim dobrim prebuditi zakopano dobro v človeku, mora uspeti. Blagovestnik pa res lahko nudi nekaj več, ker ne zajema iz svojega, ampak iz božjega. To pa mora ustrezati človeku, ker je človek podoba božja in njegovo telo tempelj Svetega Duha. Samo z božjim je mogoče priti »do popolnega moža, do mere polne starosti Kristusove. Če bomo okrepljeni z božjim naukom, ne bomo več nedoletni otroci in nas ne bo zanašal vsak veter nauka, kadar ljudje varajo in zvijačno zavajajo v zмотo, marveč bomo ostali v resnici in ljubezni ter v vsem rasli k njemu, ki je glava, Kristus« (prim. Ef 4,13 b—15).

Kristus pa je naš zadnji smoter. V njem je vsebovana človekova naravna in nadnaravna razsežnost.

²³ Oratio pro Coelio 20,48.

Povzetek: Francè Rozman, Človek in njegov smoter v Pavlovi antropologiji

Kaj je človek in kakšen je njegov zadnji smoter, je Duh razodel Pavlu z resnico o Kristusovem vstajenju. Z vstajenjem je človeška narava že poveličana, zato je človekova usoda tesno povezana s Kristusovo. Z vstajenjem od mrtvih bo človek dosegel svojo dovršitev (telos). Ta pa ni samo v nesmrtnosti človeške duše, ampak v vstajenju teles. Vstajenje je odrešenje v nesmrtnost. Poroštvo našega vstajenja so »prvine Duha« (Rimlj 8,23) v nas. Prek njih smo že zdaj »novo stvarjenje« (2 Kor 5,17).

V človekovi nadnaravni razsežnosti so utemeljeni novi odnosi med ljudmi. Kristjani smo »eden v Kristusu« (Gal 3,28), zato moramo biti tudi med seboj eden. Novi odnosi med ljudmi se kažejo v zakonu (1 Kor 7,3), v družbi (Flm 1,16) in evangeljskim vrednotenjem človeškega telesa (1 Kor 6,19).

Zusammenfassung: Francè Rozman, Der Mensch und sein Ziel in der Anthropologie des hl. Paulus

Was der Mensch ist und was für ein letztes Ziel hat er, war dem hl. Paulus mit der Wahrheit von Christi Auferstehung geoffenbart. Mit der Auferstehung ist die Menschennatur schon verklärt; deswegen ist das Menschenschicksal mit Christi Schicksal verbunden. Mit der Auferstehung wird der Mensch seine Vollendung (télos) erreichen. Sie besteht aber nicht nur in der Unsterblichkeit der Seele, sondern auch in der körperlichen Auferstehung. Die Auferstehung ist Erlösung in die unsterblichkeit. Die Bürgerschaft unserer Auferstehung sind »die Erstlinggaben des Geistes« (Röm 8,23) in uns. Durch sie sind wir schon jetzt »ein neues Geschöpf« (2 Kor 5,17).

Durch die übernatürliche Dimension sind neue Beziehungen unter den Menschen bedingt. Wir Christen sind alle »eins in Christus« (Gal 3,28); darum sollen wir auch untereinander eins sein. Neue Beziehungen unter den Menschen spiegeln sich in der Ehe (1 Kor 7,3) wieder, in der Gemeinschaft (Flm 1,16) und in der evangelischen Wertung des menschlichen Körpers (1 Kor 6,19).

Résumé: Francè Rozman, L'homme et sa fin dans l'anthropologie paulinienne

Quelle est la fin de l'homme? Sous l'influence de l'Esprit et à la lumière de la résurrection du Christ, saint Paul répond: l'homme atteint son accomplissement définitif par la résurrection. Sa fin dernière n'est pas seulement dans l'immortalité de l'âme, mais également dans la résurrection du corps. En Jésus l'homme a été déjà glorifié, c'est pourquoi toute destinée humaine est liée étroitement à celle du Christ. L'homme nouveau porte en lui »les arrhes de l'Esprit« (Rom 8,23), gage de sa résurrection. Par elles, il est dès maintenant »une nouvelle création« (2 Kor 5,17). Ce fait exige de nouveaux rapports entre les hommes. Les chrétiens sont »un dans le Christ« (Gal 3,28), ils doivent vivre cette unité dans leurs rapports; dans le mariage (1 Kor 7,3), dans la vie sociale (Phm 1,16), dans la conception nouvelle du corps humain (1 Kor 6,19).

Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon

Naravni moralni zakon, ki je zapisan v človeško naravo (Rimlj 2,15) in ga more človek spoznati s svojim naravnim razumom, je bistveni sestavni del in značilna posebnost klasične katoliške moralne teologije. Prvotno pomeni naravni zakon moralno normo in zahtevnost, ki je dana s samo človeško naravo kot sestavnim delom celotne stvarnosti. Drugotno in v izpeljanem smislu pa pomeni naravni zakon vse tiste splošne temeljne norme, ki so jih ljudje na podlagi naravnega razumskega spoznanja dognali in formulirali v zgodovini in veljajo kot naravno nujne, zato nespremenljive, za vse ljudi in vse čase splošno obvezne; zato so temelj za vse pozitivne norme in poroštvo za trden moralni red.¹

Ko so po drugi svetovni vojni veliko govorili o krizi moralne teologije, je prihajalo vedno bolj do veljave, da je kriza zajela tudi nauk o naravnem zakonu, bodisi o njegovi objektivni utemeljenosti v naravi, o njegovi absolutni veljavnosti in splošni obveznosti, bodisi o njegovi vsebini, spoznatnosti in razlagi. V ospredje je stopalo zlasti vprašanje o spremenljivosti ali nespremenljivosti narave in naravnega zakona. Posebno področje za ta vprašanja je človek kot oseba v svoji telesno-duhovni enoti ter človek kot družbeno bitje. Ker ima v telesno-duhovni in družbeni človeški naravi veljavnost svoje posebno mesto, se razpravljanje o naravnem zakonu giblje veliko ravno okrog spolnosti, njenega smisla in pomena tako v zakonskem kakor v izvenzakonskem življenju.²

¹ F. Böckle, *Naturrecht in der Moraltheologie*. LThK VII, 825. Klasično novejšo delo o naravnem zakonu je J. Fuchs, *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts*. Düsseldorf 1955. Značilno pa je, da avtor pravi v svojem članku *Sittliche Normen-Universalien und Generalisierung*, MThZ 29 (1974) 18–33, kot navaja E. Feil v poročilu *Auf der Suche nach einer Fundamentalmoral. Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion in der katholischen Moraltheologie*. Herder Kor 33 (1979) 98, da ne stopa več vseh trditev, ki jih je leta nazaj napisal v svojih knjigah in člankih. Čeprav avtorji večkrat razlikujejo med naravnim zakonom in naravnim pravom, tu te razlike ne bomo upoštevali. Naravni zakon je temelj naravnega prava.

² To se je pokazalo zlasti v zvezi z okrožnico *Humanae vitae*. Prim. *Die Enzyklika in der Diskussion. Eine orientierende Dokumentation zu Humanae vitae*. He-

Zelo obširna literatura s področja temeljne moralke dokazuje, da nauk o naravnem zakonu ni več enako trden in jasen sestavni del katoliške moralne teologije, kakor je bil še do nedavnega.³ Vprašanje pa je, ali je kriza naravnega zakona le nekak modni pojav, ki bo sam od sebe prešel, ali pa je kritično razpravljanje postalo nujna in neizogibna potreba zaradi razvoja filozofske in teološke etike; ali je naravni zakon morda tako zelo prišel na slab glas, da gre za neko temeljno nezaupanje do njega, celo za neko načelno odklanjanje. Ali pa gre za krizo v pomenu razločevanja, razčiščevanja in pojasnjevanja, da pride naravni zakon znova do veljave?

Kakšni so vzroki in razlogi za tak razvoj? Kateri so novejši moralno-teološki pogledi na naravni zakon in kaj je mogoče razbrati iz znamenj časa o njegovi usodi v bližnji prihodnosti? Članek skuša dati nekaj odgovorov na ta vprašanja, in sicer kot informacija o kritičnem presojanju naravnega zakona (I) kakor tudi v smislu razlage in vrednotenja nekaterih ugotovitev (II). Zaključek pa hoče opozoriti na praktično stran celotnega vprašanja. Za uvod naj bo nekaj splošnih opomb o naravnem zakonu.

Uvod

Nauk o naravnem moralnem zakonu je bistveni sestavni del najprej filozofske etike. Aristotelsko-sholastična filozofija poudarja načelo: *agere sequitur esse*. Načelo pomeni, da je *esse* pred *agere*, pa tudi, da se bitnost nujno izraža v dejavnosti. Narava je bistvo, kolikor je počelo dejavnosti. Vsako bitje deluje po svoji naravi. Kjer dejavnost ni le vzročno določena naravna nujnost, ampak subjekt na podlagi lastnega spoznanja tudi svobodno izbira in odloča, kot je to v marsikakem pogledu pri človeku načelo

rausgegeben von F. Böckle und C. Holenstein. Zürich-Einsiedeln-Köln 1967, zlasti 199—205; F. Henrich (Hsg.), *Naturgesetz und christliche Ethik. Zur wissenschaftlichen Diskussion nach Humanae vitae*. Münchner Akademie-Schriften 55 München 1970. O splošnem razpravljanju katoliških in protestantskih moralnih teologov o naravnem zakonu na spolnem področju prim. H. Ringeling, *Sexuelle Beziehungen Unverheirateter*. Handbuch der christlichen Ethik, Band I. Freiburg i. Br. 1978, 160—176

³ Navedemo naj samo nekaj del: B. Schüller, *Wie weit kann die Moralthologie das Naturrecht entbehren? Lebendiges Zeugnis* 20 (1965) 41—65; F. Böckle (Hsg.), *Das Naturrecht im Disput*. Düsseldorf 1966; J. David, *Das Naturrecht in Krise und Läuterung. Eine kritische Neubesinnung*. Köln 1967; *Zur gegenwärtigen Diskussion um das Naturrecht*. Herder Kor 21 (1967) 328—333; K. Hörmann, *Natürliches sittliches Gesetz. Lexikon der christlichen Moral*. Innsbruck 1969, 864—906; B. Schüller, *Die Bedeutung des natürlichen Sittengesetzes für den Christen*. G. Teichtweier — W. Dreier (Hsg.), *Herausforderung und Kritik der Moralthologie*. Würzburg 1971, 105—130; F. Böckle — W. Böckenförde, *Naturrecht in der Kritik*. Mainz 1973; J. Gründel, *Naturrecht*. Herders Theologisches Taschenlexikon, V. Freiburg i. Br. 1973, 169—185; A. Hertz, *Das Naturrecht*. Handbuch der christlichen Ethik I, 317—338; W. Kerber, *Positives Recht gegen Naturrecht?* *Prav tam* II, 300—312; W. Kluxen, *Was kann uns heute das Naturrecht bedeuten?* Herder Kor 33 (1979) 78—83.

pa pomeni dvoje. Na eni strani je treba za določitev narave upoštevati razumsko spoznanje in svobodno odločanje, na drugi strani tudi naravne strukture, zakonitosti, naravnosti in nagnjenja, sicer bi bilo svobodno odločanje v škodo človeku.

Nauk o naravnem zakonu ima svoje začetke že v grški in stoični filozofiji. V poznejših stoletjih so tudi cerkveni očetje veliko razpravljali o naravnem zakonu. Svojo klasično obliko je nauk dobil pri Tomažu Akvinskem. Njegovi nasledniki, posebno neosholastiki, so Tomažev nauk razvijali v različne smeri. Moralnoteološki učbeniki so prevzeli poglavje o naravnem zakonu v splošno moralko navadno v neposredni povezavi z naukom o večnem božjem zakonu.

V Cerkvi je naravni zakon dobival vedno večji pomen.⁴ V sklicevanju na Rimlj 2,14—16 in na nauk cerkvenih očetov in velikih sholastikov je cerkveno učiteljstvo vedno močnejše poudarjalo naravni zakon na etičnem in socialnem področju. Posebno močno je to pri Leonu XIII., Piju XI., Piju XII. in Pavlu VI.

Leon XIII. poudarja naravni zakon v zvezi s človeško svobodo in v zvezi s socialnim vprašanjem, saj okrožnica *Rerum novarum* gradi na naravnem zakonu in pravu. Pij XI. se sklicuje na naravni zakon v zvezi z vzgojo in zakonskim življenjem ter na socialnem področju. Posebno pogosto je naravni zakon razlagal, ga branil in z njim argumentiral tako za družbena kakor za osebna etična vprašanja papež Pij XII.⁵ Pavel VI. se je med drugim nanj skliceval v zvezi z naukom o spolnosti in o urejanju spočetja.⁶

Za naše vprašanje je pomembno, da so zlasti od prvega vatikanskega koncila naprej moralni teologi pripisovali cerkvenemu učiteljstvu posebno pristojnost na področju naravnega zakona. Ker pravi prvi vatikanski cerkveni zbor, da je papež nezmotljiv in *rebus fidei et morum*, v verskih in nraavnih rečeh,⁷ so nekateri pristojnost cerkvenega učiteljstva brez posebnih pojasnil ali razlikovanj raztegnili tudi na naravni zakon.

Za to so navadno navajali tri dokaze: 1. Naravni zakon najde v razodetju svojo potrditev, je z njim organsko povezan, razodetje pa vsebuje in

⁴ J. Fuchs, *Lex naturae*, 9—20; K. Demmer, *Kirchliches Lehramt und Naturrecht*. ThGl 19 (1969) 191—213.

⁵ K. Hörmann, *Lexikon der christlichen Moral*, 870—871.

⁶ Okrožnica *Humanae vitae* št. 14 in 18.

⁷ DS 3074; A. Strle, *Vera Cerkve* 454. W. Korff opozarja, da »*mores*« v zvezi »*fides et mores*«, ki se prvič pojavi na tridentinskem koncilu, sprva pomenijo verske navade in šele v začetku 19. stoletja dobijo pomen nraavnih norm. Prvi vatikanski cerkveni zbor jasno govori o »verskih in nraavnih naukih«. W. Korff, *Der Autoritätsanspruch der Normen, seine Wirkgesetzlichkeiten und Geltungsgründe*. *Handbuch der christlichen Ethik* I, 143. Prim. tudi J. David, *Glaube und Sitten: eine missverständliche Formel*. Or 35 (1971) 32—34.

izpopolnjuje naravni zakon — torej je cerkveno učiteljstvo kakor za razodetje pristojno tudi za naravni zakon; 2. nadnaravni človekov cilj zahteva tudi izpolnitev naravnega zakona; Cerkev pa ima nalogo, da nezmotno čuva nad npravnostjo in oznanja vso resnico, torej mora storiti to tudi na področju naravnega zakona; 3. bilo bi v nasprotju s svetostjo Cerkve, če bi Cerkev mogla učiti kaj npravno napačnega, torej mora spadati tudi vse npravno področje pod njeno pristojnost; zato je naloga Cerkve, da avtentično in nezmotljivo razlaga tudi naravni zakon.⁸

I. Kritično presojanje naravnega zakona in njegovi razlogi

Zaradi vedno večjega poudarjanja naravnega zakona in njegove splošne in brezpogojne obveznosti v neosholastični teologiji in moralki ter zaradi vedno močnejšega uveljavljanja pristojnosti cerkvenega učiteljstva na področju naravnega zakona od Leona XIII. naprej sta že po nekih notranjih zakonitostih nastali reakcija in kriza. Ti sta se pojavili že pred drugo svetovno vojno v razpravljanju o nekaterih vprašanih spolnosti in zakonskega življenja ter krščanskega socialnega nauka. Nikakor ni mogoče reči, da bi bili katoliški moralni teologi imeli načelne pomisleke proti naravnemu zakonu samemu ali bi bili njegov pomen in veljavnost postavljali pod vprašaj. Gre predvsem za kritično presojanje dosedanje oblike in obsega ter dosedanjega razlaganja in utemeljevanja ter uveljavljanja naravnega zakona, torej predvsem za hermenevtična vprašanja. Glavni problemi in njihovi razlogi so tile:

1. Pod vplivom moderne filozofije je naraščalo neko splošno nezaupanje do človeškega razuma in njegovega spoznanja, ki bi doseglo objektivno in absolutno veljavno resnico. V teologiji se je pojavljalo nezaupanje do sholastike, posebno v njeni neosholastični obliki 19. in 20. stoletja. To nezaupanje je bilo nekak splošen kulturni pojav in se v katoliški teologiji ni nanašalo le na naravni zakon, ampak tudi na druga področja. Vzroki za tako nezaupanje do trdnega objektivnega racionalnega spoznanja, posebno na etičnem področju, so zelo različni; o tem tu ni mogoče podrobneje govoriti.

2. V etiki in moralni teologiji in še bolj v npravnem življenju se je pojavljalo neko načelno nasprotovanje izročilu in ustaljenim življenjskim oblikam ter splošnim in absolutno veljavnim moralnim normam. Naravni zakon je za nekatere postal predvsem simbol statičnosti, življenjske okostenelosti in konservativne usmerjenosti. Ker so v njem videli le preživeto uteme-

⁸ F. Böckle, *Fundamental-moral*. München 1978, 325—326 s številnimi citati iz klasičnih moralnoteoloških učbenikov.

ljevanje moralnih norm, je že izraz »naravni zakon« nanje vplival kot »izziv in dražilo«. ⁹ Življenjski občutek sodobnega človeka, pravi to mnenje, je v nasprotju z naravnim zakonom in zahteva iskanje novega, tveganje, spreminjanje, preizkušanje neznanega, stvariteljsko oblikovanje, revolucionarno odkrivanje ter doživljanje raznolikosti in napetosti v nasprotjih, dialektični zgodovinski razvoj, subjektivno prilagodljivost, svobodno odločanje in osebno izkustvo. Zato je sodobni človek večkrat načelno nerazpoložen do naravnega zakona.

3. Novo kritično raziskovanje nauka o naravnem zakonu je pokazalo, da obstaja precej nejasnosti, dvoumnosti in nesporazumov glede narave in naravnega zakona. V kritičnem presojanju naravnega zakona in preveč preprostega ter samo ob sebi umevnega uporabljanja in sklicevanja nanj se je pojavilo vprašanje, kaj sta pravzaprav vsebina in obseg naravnega zakona in v kakšnem smislu je narava njegov temelj in vir. V zgodovini, predvsem tudi v sholastični filozofiji in teologiji od Tomaža Akvinskega do danes, je nauk o naravnem zakonu doživel velike spremembe. ¹⁰ Nekateri teologi so mnenja, da ta razvoj ni bil vedno v korist, ampak naravnost v veliko škodo moralne teologije, ker je posebno neosholastika napačno razumela in razlagala Tomažev nauk o naravnem zakonu. ¹¹

4. V zvezi z razvojem in različnimi razlagami naravnega zakona je vprašanje, v kakšnem smislu naj bi bila narava odločilna za moralni zakon. Ali je to človekova fizična ali metafizična ali fiziološko-biološka ali pa osebna narava? Ali je narava v vsakem pogledu nedotakljiva in človek nima druge naloge, kakor da spoznava in ugotavlja njene zakonitosti in iz njih razbira norme za svoje svobodno odločanje, tako da nikjer ne sme posegati v naravni proces ter naravnih potekov in zakonitosti ne sme spreminjati, čeprav bi to mogel in bi se v celosti zdelo smiselno, ampak jih mora le spoštovati, jih upoštevati in se po njih ravnati? Ali pa ima morda človek kot oseba zaradi svojega uma in svobodne volje, zaradi svojega posebnega mesta v stvarstvu in svojega razmerja do sam sebe nalogo in dolžnost, da naravne zakonitosti in procese sicer pozna in jih upošteva, da pa tam, kjer ima možnost in se to zdi potrebno, koristno in za človeka kot osebo in za človeško družbo dobro, naravni zakon kot moralno obvezen izoblikuje na podlagi svojega spoznanja in presojanja, vrednotenja in odgovornosti? V kakšnem smislu je naravni zakon nekaj, kar je človeku nespremenljivo naloženo z naravo, in v kakšnem smislu nekaj, kar si od-

⁹ F. Böckle, *Fundamental-moral*, 245.

¹⁰ J. Th. Arntz, *Die Entstehung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus*. F. Böckle, *Das Naturrecht im Disput*, 87—120.

¹¹ W. Korff, *Wege empirischer Argumentation*. *Handbuch der christlichen Ethik* I, 89.

govorno nareja in prikrojuje, razvija in dopolnjuje tudi sam? Ker so danes možnosti večje kot kdaj prej, je tudi vprašanje vse drugače aktualno.

5. Pri določitvi vsebine in obsega naravnega zakona so se že v tradicionalnem nauku pojavljale težave. Razlikovanje med jedrom, neposrednimi in posrednimi zaključki kaže, da naravni zakon vsebinsko ni bil jasno določen in enoumen pojem. Mnenja o vsebini in obsegu naravnega zakona so bila vedno deljena. Eni so hoteli vsebino, obseg, obveznost in veljavnost naravnega zakona čimbolj razširiti, drugi pa čimbolj zožiti. Za ene je bil naravni zakon v domala vsem istoveten z večnim božjim zakonom, za druge pa predvsem človeški izdelek, »sad modrosti in pameti, ki svobodno išče«.¹²

6. Zadnja leta se je pojavilo še novo vprašanje o obveznosti naravnega zakona. Ali je naravni zakon vedno in v vsem absolutno in brezpogojno obvezen, tako da nikdar ni mogoča kaka izjema in je niti Bog ne more dovoliti? Kako potem razlagati dejstva iz stare zaveze glede laži, poligamije in uničevanja nedolžnega človeškega življenja, kar je vse v nasprotju z naravnim zakonom? Znano je, koliko so se teologi od nekdaj trudili, da bi našli sprejemljive razlage in opravičila teh dejstev. Ali pa je morda mogoče reči, da je naravni zakon splošno obvezen v smislu »na splošno« obvezen, a vendar z določenimi izjemami, kadar gre za omejene dobrine v medčloveških odnosih? Takó imenovana teleološka teorija, ki ima zagovornike tudi med katoliškimi moralnimi teologi,¹³ utemeljuje tako splošno, a ne absolutno, amkak pogojno obveznost naravnega zakona zlasti stem, da gre v svetu vedno za omejene in ne absolutne dobrine in vrednote. Omejene in končne vrednote pa ne morejo utemeljevati absolutnih in brezpogojnih moralnih obveznosti. V konfliktu med različnimi obveznostmi je treba pri presojanju in tehtanju vrednot glede na celotnost in na posledice odločiti, kaj je prav in dobro in kaj napačno in slabo.

7. Eden od razlogov za krizo moralnega zakona je tudi abstraktni pojem narave. Narava, ki naj bi utemeljila naravni zakon, je pravzaprav dvojna

¹² B. Häring, Norm und Freiheit. Christlich glauben und handeln. Herausgegeben von K. Demmer und B. Schüller. Düsseldorf 1977, 171.

¹³ Literatura o teleološki teoriji je zelo obširna. Eden glavnih zastopnikov te teorije je B. Schüller SJ, profesor moralne teologije v Münstru. Njegovo glavno delo s tega področja je Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation. Düsseldorf 1973. Dober pregled teološkega razpravljanja podaja isti avtor v člankih Typen der Begründung sittlicher Normen. Conc 12 (1976) 648—654 ter Neue Beiträge zum Thema »Begründung sittlicher Normen«. Theologische Berichte, herausgegeben von J. Pfammatter und F. Furger. IV. Zürich-Einsiedeln-Köln 1974, 109—181; prim. tudi F. Böckle, Glauben und Handeln. Mysterium salutis, V. Zürich-Einsiedeln-Köln 1976, 86—99; isti, Fundamentalmoral, 306—319; A. Laun, Teleologische Normbegründung. Theol. prakt. Quartalschrift Linz 126 (1978) 162—170; kritično pa zlasti R. Spaemann, Wovon handelt die Moralthologie? Intern. Kath. Zeitschrift 6 (1977) 289—311.

abstrakcija, filozofska in teološka. Filozofska, ker pojem narave pusti ob strani določeno človekovo existenco v njegovi zgodovinski, kulturni, razvojni, družbeni in osebni določenosti; teološka, ker ne upošteva dejanskega odrešenjskega reda, v katerem je človek obtežen z grehom, a ga je Kristus odrešil, in sme računati na pomoč milosti in božjega usmiljenja. Iz abstraktnega pojma metafizične narave je mogoče po logičnih dedukcijah kaj malo priti do moralno obveznega naravnega zakona. Pri določitvi narave je treba, tako trdijo danes mnogi, upoštevati tudi dognanja raznih pozitivnih znanosti o človeku, kot so psihologija, sociologija, antropologija, etnologija in zgodovina, pa tudi izkustvo. Kakor hitro pa naravni zakon ne temelji več samo na metafizični abstraktni naravi, ampak so za spoznanja narave in naravnega zakona odločilna tudi izkustvena in znanstvena dognanja, se zastavlja vprašanje zgodovinskega razvoja, spremenljivosti in prilagodljivosti naravnega zakona. V kakšnem smislu in obsegu je mogoče govoriti o razvoju in spremenljivosti človeške narave in naravnega zakona?

8. Zadržanost do naravnega zakona pa prihaja še s čisto druge strani. V moralni teologiji je danes močno v ospredju vprašanje, v čem obstaja posebnost krščanske etike, v čem se moralna teologija razlikuje od filozofske etike in od etičnih sistemov, ki ne sprejemajo razodetja.¹⁴ Znano je, da je drugi vatikanski cerkveni zbor za prenovo moralne teologije želel, »da svojo znanstveno razlago bolj zajema iz nauka sv. pisma in tako pojasnjuje vzišenost poklicanosti vernikov v Kristusu in njihovo dolžnost, da v ljubezni obrodijo sad za življenje sveta« (DV 16). O naravnem zakonu koncil tu ne govori, čeprav ga seveda noče omalovaževati.¹⁵ A zdi se, da koncil želi, naj tudi na naravni zakon gledamo bolj pod specifično krščanskim vidikom. Etika iz vere prevzema sicer zahteve naravnega zakona, a jim daje novo podlago in novo smiselno obzorje. Táko pojmovanje etike poudarja predvsem včlenitev naravnega zakona v pozitivno božje razodetje.¹⁶ Na drugi strani pa vedno več teologov opozarja na to, da v medčloveškem razmerju in v razmerju do sveta krščansko razodetje vsebinsko ne

¹⁴ A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf 1971; B. Schüler, *Zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Ethik*. ThPH 51 (1976) 321—343; A. Auer, *Die Bedeutung des Christlichen bei der Normfindung*. Normen im Konflikt, herausgegeben von J. Sauer, Freiburg i. Br. 1977, 29—54; F. Böckle, *Glauben und Handeln*. Conc 12 (1976) 641—647; J. Fuchs, *Autonome Moral und Glaubensethik*. Ethik im Kontext des Glaubens, herausgegeben von D. Mieth und F. Compagnoni. Freiburg i. Br. 1978, 46—74; J. Ratzinger (Hsg.), *Prinzipien christlicher Moral*. Einsiedeln 1975. Literatura je v zadnjih letih tudi v drugih jezikih izredno močno narasla.

¹⁵ Drugi vatikanski cerkveni zbor nikjer posebej ne govori o naravnem zakonu, omenja ga pa pri utemeljevanju verske svobode (VS 2) in v odloku o družbenih občilih (0 14). Vsebinsko so pomembni tudi CS 26,27,41,75.

¹⁶ H. U. von Balthasar. *Neun Sätze zur christlichen Ethik*. J. Ratzinger, *Prinzipien christlicher Moral*, 90.

prinaša nič novega.¹⁷ Moralne norme za medčloveške odnose je mogoče spoznati z naravnim razumom iz narave človeka kot osebe in kot družbenega bitja. Relativna etična avtonomija in racionalnost sta sploh edina možnost, pravijo ti teologi, da moralna teologija npravne norme pametno in za današnjega človeka uvidno utemelji. Kaj je torej na tem? Ali naj krščanska etika naravni zakon čimbolj včleni v nadnaravno razodetje ali pa naj skuša naravni zakon prikazati kot človeško zadevo, na katero pa kristjan gleda bistveno drugače kot nekristjan?

9. V tesni zvezi s tem vprašanjem je vprašanje pristojnosti cerkvenega učiteljstva za avtentično ali celo nezmotljivo razlago naravnega zakona. Nekateri teologi trdijo, da ima Cerkev možnost in dolžnost, da avtentično razlaga naravni zakon v luči vere in z jamstvom nezmotljivosti.¹⁸ Drugi pa se vprašujejo: Kako je mogoče to teološko utemeljiti, na kaj se opira nezmotljivost cerkvenega učiteljstva, katere konkretne moralne zakone, na katerem področju in v kateri obliki more cerkveno učiteljstvo avtentično ali celo nezmotljivo razlagati in učiti?¹⁹ Če je namreč naravni zakon res naravni, tako v svoji objektivni vsebini kakor tudi v načinu spoznanja, potem se zdi, da je za njegovo spoznanje in razlago treba uporabljati naravna sredstva in metode, dokaze in utemeljitve in se ne prehitro sklicevati na razodetje in na nezmotljivost, ki jo jamči pomoč Sv. Duha. Kaj je mogoče odgovoriti na to vprašanje?

10. Na kritično zadržanost nasproti naravnemu zakonu imata končno svoj vpliv tudi protestantska teologija in etika. To prihaja danes v večjih medsebojnih ekumenskih stikih še bolj do veljave kot v prejšnjih časih. Zaradi svojega nauka, da je greh popolnoma pokvaril človeško naravo in onеспособil naravni človeški razum za spoznanje resnice, protestantska teologija, vsaj v večini svojih zastopnikov, načelno odklanja naravni zakon kot moralno normo takó, kakor ga uči katoliška moralna teologija.²⁰ Res je, da v ekumenskem pogovoru tudi katoliški nauk ni ostal brez vpliva na protestantsko teologijo in teološko etiko. Če so na eni strani katoliški teologi postali zaradi protestantske kritike bolj previdni v govorjenju o na-

¹⁷ To tezo zastopajo predvsem A. Auer, F. Böckle, J. Fuchs, J. Gründel in B. Schüller, ugovarjajo pa ji med drugimi B. Stoeckle, J. Ratzinger in H. Spaemann. Prim. tudi F. Furger, Zur Begründung eines christlichen Ethos. Forschungstendenzen in der katholischen Moraltheologie. Theologische Berichte IV, 11—108.

¹⁸ Prim. opombo 8.

¹⁹ W. Korff, Objektive Wirkfaktoren des Geltungsanspruches von Normen: das Sanktionsgefüge und das Legitimationsgefüge. Handbuch der christlichen Ethik I, 134—146; F. Böckle, Fundamentalmoral, 322—331.

²⁰ H. Thielicke — H. H. Schrey, Glauben und Handeln. Grundprobleme evangelischer Ethik. Bremen 1961, 304—374; K. Peschke, Naturrecht in der Kontroverse. Kritik der evangelischen Theologie an der katholischen Lehre von Naturrecht und natürlicher Sittlichkeit. Salzburg 1967; A. Hertz, Das Naturrecht. Handbuch der christlichen Ethik I, 331—336.

ravnem zakonu, o njegovi vsebini, spoznanju in obveznosti, je na drugi strani tudi protestantska etika začela bolj upoštevati naravni zakon, čeprav navadno uporablja drugačne izraze.²¹

II. Nekateri pogledi sodobne moralne teologije na naravni zakon in njegov pomen

1. Ena prvih nalog, ki jih rešuje sodobna moralna teologija ob sodelovanju filozofije in humanih znanosti, je razčistitev in določitev pojma »narave«, torej tistega objektivnega vira, iz katerega izvira formulirani naravni zakon. Zgodovinske raziskave so namreč pokazale, da je v stoletjih in v različnih filozofskih razlagah pojem narave, kolikor je temelj za naravni zakon, imel različne pomene. Kaj torej pomeni narava?

a) Narava splošno pomeni lahko vso objektivno stvarnost, ki biva zunaj uma in katere sestavni del je tudi človek. Narava v tem smislu je predmet naravoslovnih znanosti. Kolikor je tako pojmovana narava temelj za naravni zakon, pomeni naravni zakon to, kar narava uči vsa živa bitja, kot je dejal Ulpian: *quod natura omnia animalia docuit*. Naravni zakon pomeni spoznanje in upoštevanje naravnih zakonitosti. Moralno živeti pomeni živeti v skladu s temi zakonitostmi. Človek ima nalogo, da naravne zakonitosti spoznava, jih sprejema in se po njih ravna. Čim bolj splošne so te zakonitosti, se pravi, čim bolj veljajo ne samo za človeka, ampak tudi za druga živa bitja, tem večjega pomena so. Narava je torej nad človekom, človek se mora od nje učiti in je od nje odvisen, kar se tiče temeljnih moralnih zakonov. Narava ni le material in področje za človeško dejavnost, ampak tudi prva učiteljica — *natura non solum materia artis, sed et magistra artis*.

Jasno je, da je tako splošno pojmovanje narave za utemeljevanje naravnega zakona nezadostno, ker postavlja človeka na isto raven z drugimi živimi bitji in premalo upošteva človeka kot osebo, njegovo duhovno spoznanje, vrednotenje in svobodno ter odgovorno odločanje, njegovo stvariteljsko, kulturno in oblikovalno nalogo v svetu. Že v tradicionalni in še bolj današnji moralni teologiji skušajo tako enostransko pojmovanje narave vedno bolj razčiščevati oziroma pokazati, kje je bistvena razlika med človekom in drugo naravo.²²

b) Drugačen je pojem narave, ki ga je razvil sv. Tomaž Akvinski in h katerem se danes teologi znova vračajo²³ Ta pojem upošteva speci-

²¹ F. Böckle, *Gesetz und Gewissen. Grundfragen theologischer Ethik in ökumenischer Sicht*. Luzern 1965, 31—58.

²² F. Böckle, *Glauben und Handeln. Mysterium salutis V*, 51—53, 95—99.

²³ J. Th. Arntz, *Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus*. F. Böckle, *Das Naturrecht im Disput*, 87—120; A. Auer, *Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin. Christlich glauben und handeln*, 31—54.

fično človeško duhovno osebnostno naravo. Posebnost človeške narave je v tem, da človek s svojim umom pozna temeljne zahteve naravnega reda in se zaveda njihove obveznosti. Človek ima namreč v svojem umu delež v večnem božjem zakonu. Bog človeka ni kratko in malo podredil naravnim biološko-fiziološkim zakonitostim in z nagoni uredil vse njegovo delovanje, ampak mu je dal zmožnost in nalogo, da si sam ureja svoje življenje, da s svojim umom in svobodnim odločanjem skrbi zase in za družbo²⁴. Seveda mora pri tem upoštevati naravne danosti in zakonitosti ter naravna nagnjenja in usmerjenosti, ker je kot oseba včlenjen v naravo. Toda s svojim umom ima nalogo, da ne samo v »knjigi narave« bere, ugotavlja te zakonitosti in se ravna po njih, temveč da jih sam smiselno ureja in oblikuje, da si sam daje zakone in jih razvija, izpopolnjuje ter prilagaja svojim potrebam in svoji naravnosti na življenjski cilj. Ker človek v določenem smislu daje sam sebi zakon, je avtonomen, seveda le relativno, ob upoštevanju naravnih danosti in zakonitosti, teološko gledano, v odvisnosti od Boga, torej teonomno avtonomen²⁵. Naravni zakon vsebuje le prva splošna etična načela, ki pa zahtevajo natančnejše določitve. Naravni zakon je »zahteva, naj človek v lastni odgovornosti uresniči sam sebe«²⁶. O tem, kako novejši moralni teologi razlagajo in uporabljajo Tomažev nauk o naravnem zakonu, bo še posebej govor.

c) Tretji pojem narave pomeni metafizično človeško naravo ali človekovo bistvo. To pojmovanje je razvila posebno pozna sholastika, zlasti Franc Suarez in Gabrijel Vasquez²⁷. Temelj naravnega zakona je človekovo abstraktno bistvo, tisto metafizično jedro, ki je neodvisno od vsake individualne posebnosti in določenosti, od vsake časovne ali krajevne konkretности, in je zato vedno enako in nespremenljivo. Naravni zakon, do katerega je mogoče priti na podlagi analize in po logični dedukciji iz strukture in bistva metafizične človeške narave, je zato prav tako vedno enak, za vse obvezen in nespremenljiv.

Abstraktno metafizični pojem narave in temu ustrezno razlaganje naravnega zakona, ki sta imela v moralni teologiji zelo velik vpliv, doživlja danes kritiko. Na eni strani je že filozofski pojem metafizičnega bistva za mnoge nerazumljiv in sprejemljiv le v zvezi s celotno sholastično filozofijo. Na drugi strani pa mu očitajo, da je za nravno življenje kaj malo izdaten. Človeška narava nikdar ne biva v svoji metafizični abstraktnosti, ampak vedno v zgodovinsko določenem ter individualno osebnem človeku. Zato je treba pri naravnem zakonu upoštevati tudi vse te danosti, ki niso le pritiline v filozofskem smislu in bi ne imele nobenega posebnega pomena za

²⁴ S. Th. I—II, 91,2.

²⁵ F. Böckle, *Fundamental-moral*, 85—92.

²⁶ F. Böckle, *Das Naturrecht im Disput*, 125.

²⁷ J. Th. Arntz, n. d. 106—112.

moralno odločanje, ampak sestavno določajo moralno dejanje. Zato za spoznanje človeške narave in naravnega zakona ne zadoščata filozofska metafizika in logična dedukcija, ampak je treba upoštevati tudi zgodovinski razvoj ter spoznanja pozitivne znanosti o človeku in izkustvo.

č) Četrti pojem narave, ki so ga zastopali predvsem neosholastika in moralisti konec prejšnjega in v prvi polovici našega stoletja in je prešel v domala vse klasične moralne učbenike in tudi v dokumente cerkvenega učiteljstva, pomeni človeško psihofizično in biološko-fiziološko naravo. Strogo razločevanje med metafizičnim jedrom in nebistvenimi določitvami stopi v ozadje. Ne gre več toliko za metafizično bistvo, ampak za spoznanje in ugotovitev dejanske človeške resničnosti, ki je odločilna za formulirani naravni zakon. Dejanska narava in njena notranja zakonitost, njene usmerjenosti in nagnjenja, biološki in fiziološki procesi ter njihove zakonitosti in teleologije so odločilni tudi za človekovo nravno odločanje. Nravni zakon po tem pojmovanju zahteva, da človek v svobodnem odločanju ne krši naravnih zakonitosti, ne ravna proti njim, ampak po njih. Teologi govorijo o »fizicističnem«²⁸ pojmovanju narave.

Podobno kot metafizično pojmovanje narave in naravnega zakona tudi biološko-fiziološko ali fizicistično doživlja precejšnje kritiko. Vse, kar se da ugotoviti o naravi, je sicer treba upoštevati, vendar te zakonitosti še niso same zase nujno moralno obvezne in same v sebi odločilne za nravne norme. »Inclinationes naturales so za človeka materija, v kateri naj sam ustvari pameten red.«²⁹

d) V zvezi s četrtim pojmovanjem narave in naravnega zakona je treba omeniti še posebno teorijo, ki ne izhaja iz človekove narave, pač pa iz narave posameznega dejanja. Ta teorija trdi, da ima vsako dejanje svojo metafizično strukturo, smisel in usmerjenost, ki je odločilna za svobodno odločanje in jo je treba upoštevati kot naravni zakon. Ta zahteva, da človek v svobodnem odločanju ohrani metafizično strukturo dejanja, ne ravna proti njej ali je vsaj zavestno ne izključuje. Takó zahteva npr. metafizična struktura govornice, da človek vedno govori resnico in nikdar ne laže, ali metafizična struktura spolne združitve med možem in ženo zahteva, da vedno ohrani svojo naravnost na posredovanje novega življenja in ga človek ne sme izključiti.

Tudi ta teorija je v sodobni moralni teologiji posebno glede spolnosti doživela kritiko.³⁰ Najprej teologi opozarjajo na to, da je zelo težko dolo-

²⁸ Prav tam, 87.

²⁹ Prav tam, 100.

³⁰ Gründel, *Naturgeschichtliche Voraussetzungen sittlichen Handelns*. Conc 12 (1976) 618—622; J. David, *Theologische und naturrechtliche Gesichtspunkte zur Beurteilung ethischer Fragen*. *Naturwissenschaft vor ethischen Problemen*. München

čiti metafizično strukturo dejanja ne glede na izkustvo in konkretni položaj, ne da bi zapadli neplodnim abstrakcijam. Če pa ostanemo pri konkretnem dejanju, nastane problem, kako pri naravnem zakonu izhajati iz posameznega dejanja in ga jemati za merilo, ko gre pri etičnem odločanju vendar za odgovornost subjekta v celotnostnem življenjskem zasnutku, obliki in usmerjenosti.

Če primerjamo posamezne razlage narave in naravnega zakona med seboj, ki so seveda tu nakazane zelo na kratko in sumarično, se pokaže, da gre sicer pri vseh oblikah za priznanje naravnega zakona, ki je od človeka neodvisen, ki ga človek ne iznajde sam, ampak ga odkriva v stvarnosti. To pomeni, da gre v priznanju naravnega zakona — in v tem so si vsi edini, tudi kritiki dosedanjih teorij — za priznanje človekove etične odvisnosti od Stvarnika kot početnika narave in za izkustvo posebne moralne zadolženosti, ki je človeku naložena z njegovo naravo in obstaja v tem, da človek v pravilnem vrednotenju vseh dejavnikov in svobodnem in odgovornem odločanju pravilno uresničuje sam sebe. Pri tem uresničevanju se mora ozirati na naravne danosti po načelu *agere sequitur esse*, a ne v tem smislu, kakor da bi bila človeška dejavnost po naravnih zakonitostih že popolnoma določena. »Določeno dolžnost je mogoče razbrati le iz smiselne razlage človeškega bivanja. Pri tem človek ni kratkomalo fiksiran, ampak je postavljen v resnično zgodovino, v kateri mora v stalnem razpravljanju iskati osnutke za življenje.«³¹

2. Pri nauku sv. Tomaža Akvinskega o naravnem zakonu je bilo omenjeno, da zanj ni odločilna le objektivna zunanja stvarnost, iz katere naj bi človek samo pasivno razbiral in ugotavljal, kaj je njegova nravna dolžnost. Človekovo spoznanje in odločanje ima za nravno življenje vse drugačen smisel in pomen kakor pa nagon pri živalih. Bog je dal človeku razum in svobodno voljo, da človek sam poskrbi zase, sam išče in razmišlja ter si sam ureja svoje življenje, seveda v okviru naravnih danosti, v odvisnosti od Stvarnika in ob upoštevanju objektivnega naravnega zakona. Ta zakon je sicer »zapisan« v človeško srce, a vendar tako, da ga človek ne sprejema slepo in nagonsko, ampak pri tem sam aktivno sodeluje, presoja in vrednoti in v nekih mejah v naravne zakonitosti tudi posega in jih spreminja³². Ravno ta vidik, kako si more in mora človek sam ustvarjati svoj moralni red in zakon, v kakšnem smislu in v katerih mejah je moralno avtonomen, v kakšnem smislu in kako je mogoča spremenljivost, razvoj in prilagodljivost

Akademie-Schriften 49, herausgegeben von F. Henrich, 55—87; F. Furger, Zur Begründung eines christlichen Ethos. Forschungstendenzen in der katholischen Moralthologie. Theologische Bericht IV, 55—57.

³¹ F. Böckle, Das Naturrecht im Disput, 140.

³² J. Gründel, Naturgeschichtliche Voraussetzungen sittlichen Handelns. Conc 12 (1976) 620—123.

moralnih zakonov, kako vse to pravilno razložiti, utemeljiti in spraviti v sklad z razodetjem in z naukom Cerkve, je drugi bistveni vidik v razpravljanju sodobne moralne teologije o naravnem zakonu.

Temeljna teza se glasi, da človek ni le pasivno urejen in naravnani na svoj cilj, ampak da je aktivno deležen božjega zakona in v odgovornosti skrbi zase in za druge (fit providentiae particeps, sibi et aliis providens I-II 91,2). Bog je dal človeku razum, da si sam oblikuje moralni zakon. Svoj večni zakon je promulgiral po naravnem zakonu v človeškem razumu. Zato pomeni naravni zakon zakon secundum rationem. Naravno dobro je, kar ustreza pameti, kar je pametno. »Nravne norme morajo biti pametne, to je, morajo ustrezati človeški naravi, kolikor jo sestavlja človeški um«. ³³ »Moralne norme niso dane v biološki ali metafizični človeški naravi, ampak so izdelki človeškega razuma. Stopnja njihove obveznosti se ravna po stopnji njihove pametnosti«. ³⁴ »S tem je postavljena istovetnost med človečnostjo, nravnostjo in pametnostjo (humanitas, moralitas, rationalitas). Vse tri menijo isto in so med seboj izmenljive«. ³⁵

To istovetenje naravnega, človečnega, nravno dobrega in pametnega ter uvidevnega igra v današnjem moralnoteološkem razpravljanju veliko vlogo. Po mnenju nekaterih teologov je krščanska etika bistveno človečna etika. »Nravno ni nič drugega kakor obveznost človečnosti. Človečnostnemu ničesar ne dodaja, človeku ničesar ne nalaga, kar bi mu ne pristajalo že samo ob sebi«. ³⁶ Kar ustreza človeku, kar pospešuje njegov razvoj, kar napravlja njegovo življenje bolj človečno, je nravno dobro, vse drugo je nravno slabo. Seveda je treba razumeti človeka celotnostno, v vseh njegovih razsežnostih.

S tem je razjasnjeno tudi vprašanje avtonomije. Krščanska etika je avtonomna v tem smislu, da je človek kot oseba in kot družbeno bitje sam sebi zakon, da s svojim razumom spoznava in oblikuje naravni zakon, da v globljem spoznanju narave sam sebi daje zakone, seveda vedno kot ustvarjeno in od Boga odvisno bitje. Človekova nravna avtonomija ni absolutna, ampak relativna, teonomna. Če pri Tomažu ni najti izraza avtonomija, je nauk sam zelo jasen. Današnja moralna teologija spet išče pot nazaj k Tomažu in se hoče osvoboditi enostranskih razlag naravnega zakona in etične heteronomije. »In boljšega modela, kakor je Tomažev, do danes ni našla«. ³⁷

³³ A. Ruf, Entstehung und Verbindlichkeit sittlicher Normen. Normen im Konflikt, 89.

³⁴ Prav tam, 93.

glauben und handeln, 33, s številnimi citati iz Tomaža.

³⁵ A. Auer, Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin. Christlich

³⁶ Prav tam, 33.

³⁷ Prav tam, 54.

Prav tako je Tomažev nauk o naravnem zakonu odgovor na vprašanje o racionalnosti, uvidnosti in pametnosti in razumljivi utemeljenosti naravnega zakona. Če je moralno dobro to, kar je pametno, je moralne norme mogoče tudi uvidno utemeljiti, se pravi navesti razloge, ki jih more sprejeti vsak razumen človek dobre volje. Naravni zakon ne obsega nobenih nerazumljivih in človeškemu razumu nasprotujočih norm³⁸. Zato tudi za razlago in utemeljitev naravnega zakona samo na sebi ni potrebna pomoč razodetja, čeprav razodetje dejansko vsebuje naravni zakon in ga cerkveno učiteljstvo razlaga ter brani³⁹. Seveda pa razodetje in cerkveno učiteljstvo naravni zakon na nekaterih področjih dopolnjuje z normami, ki presegajo naravo, in za izpopolnjevanje naravnega zakona dodaja nove nagibe in razloge in odkriva novo smiselno obzorje⁴⁰.

3. Tretji posebni pogled sodobne moralne teologije na naravni zakon je vprašanje njegove spremenljivosti in nespremenljivosti⁴¹. Kolikor se naravni zakon opira na metafizično naravo, na bistvo človeške narave, je nujno nespremenljiv. Zato je klasična moralna teologija med lastnostmi naravnega zakona naštevala notranjo in zunanjo nespremenljivost. Tudi danes vsi teologi priznavajo osrednje jedro naravnega zakona, ki je nespremenljivo; kar skušajo na novo razjasniti in določiti, je vsebina in obseg nespremenljivosti. Ta nespremenljivost temelji na strukturah človeške narave, ki so zanjo bistvene. Sem spadajo: duhovnost, dostojanstvo osebe in relativna samostojnost v svobodi, nagonška nedoločenost, telesnost notranji enoti z duhovnostjo, v zvezi s telesnostjo spolnost, dalje odvisnost od družbe, kontingentnost, zgodovinskost in transcendentna navezanost na Svarnika oziroma odvisnost od njega⁴². Teh struktur pa ne smemo pojmovati statično, ampak moramo nanje gledati dinamično, ker se stalno razvijajo. Človeku je naložena naloga, da se razvija in uresničuje sam sebe.

Naravni zakon, ki je utemeljen v bistvenih strukturah človeške narave, vsebinsko pomeni bolj nekatere splošne negativne meje in prepovedi kakor pa pozitivne norme. Temeljna prepoved je pravzaprav le ena, da namreč človeka kot osebo nikdar ni dovoljeno uporabljati kot sredstvo. Kakor hitro pa hočemo pozitivno določiti nespremenljive norme kot sestavni del

³⁸ F. Böckle, *Glauben und Handeln. Mysterium salutis V*, 102.

³⁹ W. Korff, *Der Autoritätsanspruch von Normen, seine Wirkgesetzlichkeiten und Geltungsgründe. Handbuch der christlichen Ethik I*, 144.

⁴⁰ A. Auer, *Die Bedeutung des Christlichen für die Normfindung. Normen im Konflikt*, 29–54; J. Fuchs, *Autonome Moral und Glaubensethik. Ethik im Kontext des Glaubens*, 46–74; H. Halter, *Taufe und Ethos. Paulinische Kriterien für das Proprium christlicher Moral*. Freiburg i. Br. 1977.

⁴¹ J. Gründel, *Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie*. Düsseldorf 1967; W. Brugger, *Bemerkungen zur Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit der menschlichen Natur und des Sittengesetzes*. ThPh 46 (1971) 554–556.

⁴² J. Gründel, n. d., 37.

naravnega zakona, se pokažejo težave. Kar se iz nespremenljive človeške narave da ugotoviti kot nespremenljivi naravni zakon, je bolj smer, v katero je treba iskati, kakor pa že natančno formulirane norme. Za njihovo določitev ne zadošča logična dedukcija, ampak je treba upoštevati tudi zgodovinsko situacijo. Mogoče je sicer govoriti o nespremenljivem jedru naravnega zakona, a prav takó je treba govoriti o spremenljivih plasteh okrog tega jedra. Naravni zakon je torej hkrati nespremenljiv in spremenljiv. Kot se človek, ki sicer vedno ostane človek, hkrati spreminja, tako da je obenem isti in drugi, spremenljiv in nespremenljiv, podobno je tudi z naravnim zakonom. Sodobne znanosti o človeku, kot so biologija, medicina, psihologija, fiziologija, sociologija, genetika in druge, odkrivajo, da ne gre povsod le za zunanje in nebitvene spremembe pri človeku in družbi, ki ostanejo le na površju, ampak da te spremembe prizadenejo veliko globlje človeško naravo. Temu primerno se spreminja tudi naravni red. »Zgodovinskost in sposobnost za razvoj je posebnost (proprium) človeške bitnosti. Zato ni nobene »dogotovljene«, same v sebi zaključene človeške narave. Zato tudi ni nobene absolutne človečnosti (humanum)«⁴³.

Za spremenljivost narave in naravnega zakona pridejo v poštev predvsem trije dejavniki. Prvi je razširitev in poglobitev človeškega spoznanja. Bolje in globlje spoznanje, kaj pomeni, da je človek oseba, je npr. omogočilo novo razumevanje in uporabo načela celotnosti (principium totalitatis), drugačno upoštevanje medsebojnih odnosov za presojanje moralnih obveznosti, za določanje krivde in greha, za opredelitev smisla človeške spolnosti in njenih notranjih zakonitosti, za vlogo osebne ljubezni v zakonskem življenju⁴⁴. Pod metodičnim vidikom sta napredek in razvoj spoznanja moralno teologijo opozorila na potrebo večje včlenitve posameznih spoznanj v celoto, s tem pa dobijo marsikateri dosedanji pojmi novo vsebino, če ne celo nov pomen. K. Rahner govori v tej zvezi o »metamorfozi« teoloških npravnih pomembnih pojmov, kot so npr. narava, zakon, svoboda, vest, krivda, odgovornost, kazni in drugi⁴⁵. Moralna teologija se zaveda, da ne more vsega za vedno veljavno dognati in natančno razjasniti, ker je človeška oseba vedno globlja in večja, kot pa se da izraziti v pojmi in besedah po starem načelu: *individuum est ineffabile*. Zato tudi ni mogoče dati na vsa vprašanja dokončnih odgovorov, ampak jih je treba vedno znova iskati, in to na podlagi izkustva. Na tem področju imajo laiki, kot poudarja drugi vatikanski cerkveni zbor, svojo posebno nalogo (CS 43).

Drugi dejavnik, ki vpliva na razumevanje narave in naravnega zakona ter njegovo uporabo, so spremenjene življenjske razmere. Ne gre samo za

⁴³ A. Hertz, *Das Naturrecht. Handbuch der christlichen Ethik I*, 337.

⁴⁴ J. Gründel, n. d., 49–55.

⁴⁵ K. Rahner, *Schuld — Verantwortung — Strafe in der Sicht der katholischen Theologie. Schriften zur Theologie VI. Zürich-Einsiedeln-Köln 1965*, 239.

klasični nauk, da je za presojo npravnega dejanja treba upoštevati poleg stvari vedno tudi okoliščine in namen, marveč tudi za spoznanje, da spremenjene življenjske razmere, ki so zgodovinsko, kulturno in družbeno pogojene, lahko spremenijo v nekem smislu tudi naravo samo oziroma moralne dolžnosti, ki iz nje izvirajo. Za zgled je mogoče navesti razumevanje spolnosti in zakonske skupnosti, zasebne lastnine, obresti pri izposojanju denarja, pravične vojne in upravičenosti smrtne kazni⁴⁶.

Tretji dejavnik so spremembe človeka samega. Današnje pojmovanje človeka je mnogo bolj dinamično in upošteva razvoj posameznika, družbe in človeštva kot celote ter vedno nove možnosti, da človek sam dejavno posega v razvoj. Kot zgled je mogoče omeniti podaljšanje človeškega življenja zaradi napredka higijene in medicine, zgodovinsko-kulturni razvoj človeštva in njegove posledice za človeka in družbo in odtod zgodovinska prilagodljivost naravnega zakona na nekaterih področjih, razvoj in napredek človeka kot osebe in kot družbenega bitja in s tem prilagoditev nekaterih zahtev naravnega zakona⁴⁷.

Ker je človek v svoji eksistenci zgodovinsko bitje, ki se kot oseba kljub svojemu vedno istemu bistvu v zgodovinskem razvoju stalno razvija, je treba tudi pri naravnem zakonu upoštevati zgodovinske spremembe. Splošno veljavni naravni zakon ne pomeni v vsem absolutno in nespremenljivo veljaven, ampak veljaven in obvezen ustrezno zgodovinski resničnosti človeške narave, ki je nespremenljiva in spremenljiva hkrati. Kolikor se spreminja zgodovinska resničnost človeške narave, toliko se spreminjajo in se morajo spreminjati tudi posamezne norme, ki izvirajo iz naravnega zakona, čeprav zakon sam ostaja formalno in v svojem jedru vedno isti⁴⁸.

4. Kdo pa je pristojen, da ugotavlja spremenljivost in nespremenljivost naravnega zakona oziroma spremembe človeške narave in katere metode in sredstva je treba pri tem uporabljati? To vprašanje je četrti vidik, kateremu sodobna moralna teologija posveča svojo pozornost. Če je zadržanost do metafizike in filozofsko-logične dedukcije na področju naravnega zakona danes večja kakor v preteklosti, s tem še nikakor ni rečeno, da bi filozofska in teološka antropologija za moralno izgubila svoj pomen. Nasprotno, najbrž dobiva spet večji vpliv in večjo vlogo, čeprav v nekoliko drugačni obliki in terminologiji. Dokaz za to so novejši poskusi temeljne moralke, ko gre za ugotovitev in utemeljitev moralnih norm⁴⁹.

⁴⁶ J. Gründel, n. d., 59—65.

⁴⁷ J. Gründel, n. d., 66—73.

⁴⁸ W. Korff, *Naturale und geschichtliche Unbeliebigkeit menschlichen Normativität*. *Hanbuch der christlichen Ethik I*, 158—164.

⁴⁹ E. Feil, *Auf der Suche nach einer Fundamentalmoral. Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion in der katholischen Moralthologie*. *Herder Kor* 33 (1979) 97—102, 209—214.

Kar se tiče vloge cerkvenega učiteljstva pri razlagi naravnega zakona, je treba bolje razjasniti, kako je mogoče utemeljiti pristojnost cerkvenega učiteljstva, kar se tiče avtentične ali celo nezmotljive razlage naravnega zakona samega v sebi. Razlikovanje, ki ga je hotel uvesti J. David⁵⁰, da je Cerkev za naravni zakon pristojna v svoji pastirski, ne pa učiteljski službi, ni našlo posebnega odmeva. Vedno bolj je poudarjena zahteva, da mora tudi cerkveno učiteljstvo, kadar govori o naravnem zakonu kot takem in ne o njegovi notranji povezavi z razodetjem ali o vplivu razodetja na moralno spoznanje in odločanje, upoštevati metodo, utemeljevanje in dokazovanje, ki ustreza naravnemu zakonu⁵¹. Če cerkveno učiteljstvo o naravnem zakonu pove več, kot je z naravnim razumom, dejstvi in dokazi mogoče utemeljiti, ali pa če ga razlaga drugače, mora to tudi ustrezno iz razodetja povedati in utemeljiti⁵².

Vedno večji pomen za spoznavanje, ugotavljanje, določitev in utemeljitev naravnega zakona pa dobivajo pozitivne znanosti o človeku in izkustvo. Poznanje naravoslovnih znanosti, tako poudarjajo danes teologi, je temeljnega pomena za razumevanje naravnega zakona⁵³. Seveda nobena dognanja pozitivnih znanosti niso sama v sebi zadostna utemeljitev za etične norme. Njihova spoznanja se tudi stalno razvijajo in si večkrat med seboj nasprotujejo. Moralna teologija mora na eni strani njihove izsledke sicer poznati in upoštevati, na drugi strani pa ohraniti svojo nadrejenost. Nekateri govorijo v tem smislu o etiki in moralki kot »integracijski znanosti«, ki hoče upoštevati posamezna spoznanja pozitivnih znanosti za moralno teologijo⁵⁴. Drugi hočejo iti še korak dalje in govorijo o »splošni in za določeno delovanje odločilni integracijski teoriji«, ki jo označujejo tudi kot kombinatorko.⁵⁵ V pošte v naj bi prišlo predvsem razlaganje resničnosti narave v luči Darwinove razvojne teorije, razlaganje resničnosti družbe v luči ekonomske kritike K. Marxa in poznanje resničnosti človeške duše v smislu analitične psihologije S. Freuda.

Poleg pozitivnih znanosti o človeku dobiva za moralno teologijo, posebno za spoznanje naravnega zakona, vedno večji pomen izkustvo⁵⁶. Kot

⁵⁰ J. David, *Naturrecht in Krise und Läuterung. Eine kritische Neubesinnung*. Köln 1967, 65—72.

⁵¹ J. Gründel, *Naturgeschichtliche Voraussetzungen sittlichen Handelns*. Conc 12 (1976) 6—21.

⁵² F. Böckle, *Fundamentalmoral*, 329; C. Frey, *Die Bedeutung der säkularen Wissenschaft für die Ethik*. Handbuch der christlichen Ethik I, 297—311.

⁵³ Prav tam, 261.

⁵⁴ W. Schöllgen, *Konkrete Ethik*. Düsseldorf 1961, 31—45; A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf 1971, 44—47, 189—191.

⁵⁵ W. Korff, *Wege empirischer Argumentation*. Handbuch der christlichen Ethik I, 96—104.

⁵⁶ R. Egenter, *Erfahrung ist Leben. Ueber die Rolle der Erfahrung für das sittliche und religiöse Leben des Christen*. München 1974; D. Meith, *Die Bedeutung der*

življenjsko izraženo prepričanje ali kot navada je imelo izkustvo v etiki vedno svoj pomen. Če danes na novo govorijo o izkustvu, pri tem ne gre za kakšno osebno doživetje, tudi ne le za posameznikovo življenjsko izkušnjo, temveč za splošno veljavno spoznanje etičnih vrednot in norm, v katerem se človeku posreči iz doživetja izluščiti za etično vrednotenje pomembno in odločilno izkustvo. Iz delnega izkustva pride do notranje uvidnosti in iz uvidnosti v stvarnost do etično obveznega prepričanja. Življenjsko izkustvo more dobiti tak pomen za moralno teologijo, če smo si na jasnem o njegovem izvoru in socialni pogojenosti, o njegovi avtonomiji in dinamiki; izkustvo je mogoče posredovati tudi drugim in ga tako objektivirati.⁵⁷ Izkustvo ima svoj pomen zlasti v treh razsežnostih: kot izkustvo nasprotja med dobrim in slabim, kot izkustvo smisla, posebno v nevarnosti in ogroženosti, in kot izkustvo zadolženosti in obveznosti v vesti.⁵⁸

Iz teh ugotovitev sledi, da je spoznanje naravnega zakona mogoče le v medsebojnem pogovoru in sodelovanju filozofije in teologije, razodetja in vere, cerkvenega učiteljstva in cerkvenega občestva, pozitivnih znanosti o človeku in ob upoštevanju splošnega človeškega izkustva. Če so v preteklosti poudarjali predvsem filozofijo in metafiziko, hoče sodobna moralna teologija hkrati upoštevati tudi zgodovino in pozitivne znanosti o človeku ter izkustvo. Prav takó pa ima in mora imeti svojo posebno skrb in nalogo transcendentala antropologija, ki naj odkrije to, kar nujno spada k človeški naravi, kakor jo je človek dolžan uresničiti, in se ne zadovolji samo z ugotavljanjem splošnih dejstev.⁵⁹

Zaključki

Če skušamo povzeti nekatere nove poglede sodobne katoliške moralne teologije in krščanske etike na naravni zakon pod praktičnim vidikom, je mogoče poudariti tele stvari:

1. Prepričanje, da je naravni zakon za moralno življenje nujno potreben, nikakor ni oslabilo, temveč nasprotno, vedno bolj raste. Vprašanje, kako naj človek odloča, je neločljivo povezano z vprašanjem, kaj človek je.

menschlichen Lebenserfahrung. Plädoyer für eine Theorie des ethischen Modells. *Conc* 12 (1976) 623—633; B. Schüller, Die Bedeutung der Erfahrung für die Rechtfertigung sittlicher Verhaltensregeln. *Christliche glauben und handeln*, 261—286; K. Demmer, *Sittlich handeln aus Erfahrung*. *Greg* 59 (1978) 661—690.

⁵⁷ D. Mieth, n. d., 624—626.

⁵⁸ Prav tam, 627—628; F. Böckle, *Fundamentalmoral*, 274—278.

⁵⁹ K. Rahner, *Heutige Aufgaben hinsichtlich des Naturrechts*. *LThK* VI, 827; G. W. Hunold, *Wege transzendentaler anthropologischer Argumentation*. *Handbuch der christlichen Ethik* I, 46—67; K. Demmer, *Moralische Norm und theologische Anthropologie*. *Greg* 54 (1973) 263—305.

Brez utemeljitve nraavnih norm iz stvarnosti, brez naravnega zakona ne gre. »Dejansko nam ne ostane nobena druga izbira«⁶⁰. Le tako je moralni red obvarovan pred samovoljno manipulacijo, ker naravni zakon zahteva, da človek ne sme delati vsega, kar more. »Trajni pomen naravnega zakona je najbrž manj v tem, da hoče sam v sebi dajati veljaven zasnutek in utemeljitev prava, temveč v stalnem prizadevanju za to, da presoja pravo ob merilih vrednot in norm, ki presegajo golo dejanskost, in da mu s tem daje tisto etično strukturo, ki si jo sam od sebe ne more dati«⁶¹.

2. Nraavna avtonomija, ki je dana s človeško naravo in njenim razumskim spoznanjem, ima svoj pravi smisel in pomen. Tudi katoliška moralna teologija danes bolj poudarja, da je naravni zakon človečnosti, da je njegova vsebina »humanum«, to, kar ustreza človeški naravi kot osebi in kot druženemu bitju. Táko poudarjanje avtonomije in človečnosti ima na eni strani za posledico, da je naravni zakon tista skupna podlaga za etični pogovor, ki jo morejo sprejeti verni in neverni, pri njem pa odloča uvidna utemeljitev. Na drugi strani pa je govorjenje o nraavni avtonomiji vedno znova vzrok in povod za nesporazume, ker pojmujejo verni človeško naravo bistveno drugače kot neverni. Za vernega kristjana je avtonomija le relativna, teonomna, ali avtonomija v krščanskem kontekstu⁶². e torej verni in neverni porabljajo iste izraze »avtonomija«, »narava« in »naravni zakon«, je njihov pomen odvisen od njihove filozofske in teološke antropologije.

3. V zvezi z vprašanjem avtonomije je vprašanje o specifični posebnosti krščanske etike. Tisti moralni teologi, ki branijo etiko iz vere in hočejo nraavnost utemeljiti predvsem z razodetjem božje volje v stari in novi zavezi ter vidijo povzetek vseh moralnih norm v hoji za Kristusom, sorazmerno malo govorijo o naravnem zakonu in odklanjajo govorjenje o etični avtonomiji. Druga skupina moralnih teologov pa poudarja samostojnost naravnega zakona tudi v okviru krščanske etike. Po njenem mnenju razodetje, kar zadeva razmerje človeka do sveta, sočloveka in samega sebe, vsebinsko ne prinese nič novega. Za kristjana veljajo iste norme in dolžnosti kakor za vsakega drugega človeka. Te norme so utemeljene v specifično človeški naravi in so vsem dostopne ter uvidne. Specifična posebnost krščanske moralke pa obstaja v novem smiselnem obzorju, v novi utemeljitvi, v novi radikalnosti in v novem načinu uresničenja naravnega zakona⁶³.

⁶⁰ W. Korff, *Wege empirischer Argumentation. Handbuch der christlichen Ethik I*, 88.

⁶¹ A. Hertz, *Das Naturrecht. Handbuch der christlichen Ethik I*, 338.

⁶² A. Auer, *Die Bedeutung des Christlichen bei der Normfindung. Normen im Konflikt*; 50–54, kjer avtor odgovarja tudi na ugovore proti etični avtonomiji.

⁶³ Te teze je razvijal in utemeljeval predvsem A. Auer v številnih delih in najdejo danes vedno več zagovornikov, čeprav še niso razjasnjena vsa vprašanja.

4. Kar zadeva praktičen pomen naravnega zakona in njegove uporabe v oznanjevanju in moralni vzgoji, velja poudariti, da brez naravnega zakona sploh ne gre. A tudi ne gre tako preprosto kot nekdanj. Nekdanji jasen in trden nauk o naravnem zakonu je postal pod marsikaterim vidikom *quae-
stio disputata*. Mimo tega ne more iti znanstvena moralna teologija in nje-
gove posledice se kažejo tudi v praksi. Naravni zakon zahteva danes več
študija, strokovnega poznanja dognanj različnih znanosti o človeku, raz-
mišljanja in pogovarjanja med zastopniki teologije, filozofije in antropolo-
gije ter humanih znanosti. Toda ravno tako spoznavanje, utemeljevanje in
uporaba naravnega zakona ustrezajo človeku, ki je duhovno in svobodno
bitje, ustvarjen po božji podobi in je v svojem umu deležen božje modrosti.

Povzetek: Alojz Šuštar, Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon

Po uvodu o pomenu naravnega zakona v moralni teologiji je v prvem delu infor-
mativno govor o današnjem kritičnem presojanju dosedanjega nauka o naravnem
zakonu. Drugi del oriše štiri glavne probleme: 1. Različni pojmi narave; 2. človek kot
oseba; 3. spremenljivost in nespremenljivost narave in naravnega zakona; 4. vloga
teologije, pozitivnih znanosti in izkustva pri določitvi moralnega zakona. Zaključek
opozarja na nekatere praktične posledice teološkega razpravljanja o naravnem zakonu.

**Zusammenfassung: Alojz Šuštar, Neuere Gesichtspunkte in der moraltheologischen
Diskussion über das sittliche Naturgesetz**

In der Einleitung wird auf die Bedeutung des sittlichen Naturgesetzes in der
Moraltheologie hingewiesen. Der 1. Teil behandelt die heutige kritische Beurteilung
der traditionellen Lehre und ihre Gründe. Der 2. Teil umreißt vier Probleme: 1.
verschiedene Auffassungen von Natur; 2. der Mensch als Person; 3. Wandelbares und
Unwandelbares in der Natur und im Naturgesetz; 4. Die Rolle der Theologie, der
Humanwissenschaften und der Erfahrung bei der Bestimmung des Naturgesetzes. Zum
Schluss werden einige praktische Folgerungen aus der heutigen Diskussion erwähnt.

**Résumé: Alojz Šuštar, Les points de vue actuels de la théologie morale sur la
loi naturelle**

Dans l'introduction l'auteur explique quelle est la signification et la place de la
loi naturelle dans la théologie morale. Dans la première partie il passe en revue les
jugements des théologiens, généralement critiques, sur la loi naturelle, telle qu'on la
concevait jusqu'ici. Dans la deuxième partie il aborde quatre grands problèmes: a) les
différentes conceptions de la nature; b) l'homme en tant que personne; c) le caractère
variable ou invariable de la loi naturelle; d) le rôle de la théologie, des sciences posi-
tives et de l'expérience dans la détermination de la loi naturelle. Dans la conclusion
il tire quelques conséquences pratiques à partir de la réflexion sur la loi naturelle.

Stanko Ojnik

Naravno pravo kot osnova družbenega življenja

1. Vprašanje osnovnih vrednot

V zadnjem času se je v svetu razvnela razprava o vprašanju osnovnih vrednot, ki naj utemeljujejo državo in družbo. Vsi so si edini v tem, da so neke osnovne vrednote, medtem ko so vprašanja, kaj so te vrednote in koliko jih je, zelo različna.¹

Nekateri menijo, da je osnova pravičnost. Drugi naštevajo tri: svoboda, pravičnost in solidarnost, po triadi francoske revolucije: svoboda, enakost in bratstvo. Nekateri gredo v naštevanju še dlje: dostojanstvo in svoboda osebe, ljubezen, resnica, mir, pravičnost, skupna blaginja in načelo subsidiarnosti. Naštevajo tudi osnovne človekove ustanove, kot npr. zakonsko skupnost, pravni red in demokracijo. Še bi lahko naštevali vrednote, ki so lahko namen ali pa sredstvo za dosego namena.²

Pojem osnovnih vrednot je še sorazmerno mlad in ga v leksikonih še vedno pogrešamo. Ta pojem je tesno povezan z etiko, čeprav je nastal v ekonomskem področju. Že pri stoikih najdemo pojem vrednota povezan z etiko. Istega mnenja so tudi Kant, Beneke, Nietzsche in Heidegger.

Danes lahko rečemo, da naš pojem izhaja iz etike in so ga po drugi svetovni vojni prevzeli juristi, da bi osvetlili osnove prava, ki sta jih fašizem in nacizem popolnoma zmaličila. K današnji zmedi je veliko pripomogel tudi nauk »o dveh kraljestvih«, ki je dovoljeval diktaturam izigravanje osnovnih vrednot.

Seveda pa je vprašljivo, ali o osnovah družbe lahko razpravljamo samo pod vidikom osnovnih vrednot. Za mnoge je osnova dostojanstvo človekove narave. V zvezi s tem pa se upravičeno vprašujemo: Kaj je človekovo dostojanstvo? Utemeljevanje človekovega dostojanstva je lahko teološko ali pa ontološko.

¹ E. Feil, Grundwerte in Naturrecht, Stimmen der Zeit, 1977, 652.

² D. Seeber Menschenrechte — eine neue Moralität? Herder Korrespondenz, 1977, 217—221.

Teološka utemeljitev

Biblija še ne pozna pojma človekovo dostojanstvo, čeprav je vsebina prav pesniško polnokrvno izpovedana v osmem psalmu: »... kaj je človek, da se ga spominjaš. Ustvaril si ga skoraj kakor angela, s slavo in častjo si ga ovenčal.« Razodetje nam pove, da je človek ustvarjen po božji podobi in sličnosti (Gen 1,26; 5,3; 9,6). To pomeni, da je odlikovan z razumom in s svobodno voljo ter je gospodar zemlje.

Izraz človekovo dostojanstvo, ki izhaja iz bogupodobnosti, najdemo pri Avguštinu, vendar ne kot načelo za urejanje medčloveških odnosov. Zanima ga predvsem vprašanje, ali je z grehom uničena v človeku božja podoba.

Tomaž v Sumi I,9,93 večkrat citira Avguština in pojasnjuje razliko med podobo in prapodobo. V človekovi razumni naravi prehaja Beseda iz razuma in Ljubezen in volje. Ker človek že na začetku prejme razum in voljo, je že od vsega začetka obdarjen z neizrekljivim dostojanstvom bogupodobnosti.³ Sveti Tomaž omenja tudi Janeza Damaščana, kjer poudarja, da so človekov razum, svobodna volja in ustvarjalnost človekovega dela izraz človekove podobnosti Bogu, ki bi jo danes lahko imenovali človekovo dostojanstvo.

V Summi contra Gentiles pravi Tomaž, da se ateist ne more sklicevati na bogupodobnost kot merilo svobodnosti vseh ljudi. Za tiste, ki ne verujejo v Boga, ostanejo samo razumski razlogi. Seveda pa Tomaž takrat še ni mogel uvideti, kolikšno moč imajo ideologije, da lahko zameglijo celo najboljše razumske dokaze.

Razumska utemeljitev

1. Človekova samouresničitev ne more biti samo delo instinktov, pač pa v prvi vrsti zadeva človekove odgovornosti in svobode. Zavest odgovornosti je v človekovi razvidnosti, da so njegova moralna dejanja v območju njegove odločitve veliko odvisna od njegove volje. Človekova svoboda v družbi pa ni neomejena. So vrednote, ki jih mora upoštevati, ki jih ne more samovoljno spreminjati, če hoče uresničevati svoje človeško dostojanstvo. Zavest odgovornosti usmerja nagonsko teženje in prav to ga odlikuje in dviga nad živalski svet.

2. Zavest odgovornosti zahteva spoznanje pogojev in posledic človekovih odločitev. Človek mora spoznati danosti in okolje, v katerem izpolnjuje dolžnosti, ki jih zahtevajo medčloveški odnosi. To spoznanje se mora ozirati na družbene, gospodarske, tehnične, politične in kulturne de-

³ J. Messner, Was ist Menschenwürde? Internationale Katholische Zeitschrift, 1977, 233—241.

javnike, ki soustvarjajo družbeno okolje. Vse to pa je zopet dokaz za človekovo dostojanstvo.

3. Izkustveno je poleg zavesti odgovornosti pomemben dejavnik človekov metafizični nemir. Mišljena so vprašanja o človekovem nastanku, smislu življenja in namenu bivanja. To je lastno samo človeku. Stiska tega nemira in beg pred njim so vidne značilnosti naše kulture. Zaradi tega nemira človek ne zaupa sebi, meče se v življenjski ritem podjetnosti, poslovne uspešnosti, v plejado nadomestnih dobrin, kot so npr. kino, televizija, športni rekordi, senzacije, češčenje uspeha in seksualnosti. Zagnanost, s katero ljudje hlastajo po vsem tem, samo dokazuje praznoto, ki jo čutijo, obenem pa moč metafizične usode in stiske. Čeprav na videz ta beg nekaterim uspeva, pa vseeno spoznavamo, da to ni pot k samouresničitvi človeka.

Najboljše, kar je v človeku, se vedno uresničuje v odprtosti do sočloveka, v medsebojni ljubezni. Ljubezen nam vliva spoštovanje do drugega in do sebe. Ideja človekovega dostojanstva vsebuje vedno tudi zakon ljubezni do bližnjega. Lahko rečemo, da gre za naravni zakon, ki je nadvse podoben krščanskemu moralnemu zakonu. »Vse, kar hočete, da bi ljudje vam storili, storite tudi vi njim« (Mt 7,12). Kristus pravi: Zakaj to je postava in preroki. To navodilo nam pove, kaj človek hoče v urejeni ljubezni do sebe. Ljubezen do sebe je urejena, če spoštuje enakost telesnih in duševnih zahtev vseh ljudi ter priznava enakost osnovnih zahtev kot obvezno pravilo ravnanja.

Človek ima odgovornost do soljudi, ker ima vsak človek razum in vest in zato pravice in dolžnosti, ki jih ne more izgubiti in se jim ne more odreči. Človekovo dostojanstvo je ravno v tem, da se čuti odgovornega za vse in vsi zanj.

Današnja antropologija ponovno odkriva odvisnost popolnega človekovega razvoja od njegove družbene odvisnosti in povezanosti z družbeno ureditvijo, ki vsem omogoča svobodo. To dvojje nam odpira nove možnosti za rast zavesti o človekovem dostojanstvu in njegovem vsesplošnem priznanju.

Izkustvo v družini

Človeški otrok je mnogo bolj in dalj časa odvisen od družine kakor katera koli živalska vrsta. Žival se hitro osamosvoji in usposobi za samostojno življenje. Otrok tega ne zmore, vse dokler se ne razvijejo njegove razumske in telesne sposobnosti. Do takrat živi človek v družinski skupnosti, spoznava medsebojno naklonjenost družinskih članov, spoštovanje, potreben obzir do svobode posameznika v okviru družinske blaginje in mirnega sožitja.

Otrok kmalu spozna, da so v družini neka pravila vedenja, ki so obvezna za vse, in da je to edina pot do samouresničitve družinskih članov.

Pravila vedenja vključujejo resnicoljubnost, poštenost in pravičnost, zvestobo dani besedi, poslušnost in avtoriteto. Telesne in duševne potrebe nam kažejo, kaj potrebujemo za uresničitev svoje osebnosti, po tej poti pa spoznamo tudi vrednote, potrebne za dosego namena. Tukaj ne mislimo na filozofsko odkrivanje in opredeljevanje vrednot, temveč to, kako se človekova narava vede v družinski skupnosti, ki je neposredno izkustvo vsakega človeka.⁴

Izkustvo svetovnih pretresov

Omenil bi predvsem vzroke, zaradi katerih je Organizacija združenih narodov izdala leta 1948 deklaracijo človekovih pravic. Po dveh svetovnih vojnah so hoteli preprečiti katastrofalne izbruhe brutalnosti. Rešitev so videli v splošnem priznanju človekovega dostojanstva in v njem utemeljenih enakih pravic za vse ljudi. Spoštovanje neodtujljivih človekovih pravic so hoteli utrditi tudi s paktom o človekovih pravicah iz leta 1966, kjer je izrečno povedano, da te pravice slonijo na človekovem dostojanstvu: »Vsi ljudje se rodijo prosti in imajo enako dostojanstvo in enake pravice. Obdarjeni so s pametjo in z zavestjo in bi morali ravnati drug z drugim kakor bratje.« (čl. 1) Izpovedana je bila vera »... v temeljne človekove pravice, v dostojanstvo in vrednost človekove osebnosti«.

2. Razvoj naravnega prava

Na težko vprašanje, kako utemeljiti osnovne vrednote, na katerih sloni družbeno življenje, je dolga stoletja veljal odgovor, da moramo utemeljitev iskati v Bogu. V novejšem času se vedno bolj uveljavlja prepričanje, da je temelj človekova narava. Najbolj pereče je postalo vprašanje, ko so začeli trditi, da so te vrednote utemeljene samo v pozitivni zakonodaji. Pravni pozitivizem se je do absurda izrodil v nacističnem tretjem rajhu.

Danes smo si edini, da država ne more ustvariti osnovnih vrednot. Če bi dopustili možnost, da jih je država sprejela od družbe, bi bila družba nad njimi gospodar, lahko bi jih spreminjala pa tudi odpravljala. Vendar pa so osnovne vrednote ravno tiste, ki so nedotakljive in jih tudi z demokratičnim volilnim mehanizmom ni dovoljeno odpravljati, ker bi s tem prizadeli človekov razvoj in tudi obstoj. Ostane nam torej samo, da jih iščemo v človekovi naravi.

⁴ J. Messner, o. c. 234.

V španski pozni sholastiki šestnajstega stoletja vidimo prvi poskus prehoda od srednjeveškega teološko naravnega prava k avtonomnemu, ki utemeljuje pravni red v naravi sami, in ne več neposredno v božji volji. Ta koncept je bil sorazmerno abstrakten, čeprav so botrovale njegovemu nastanku zelo otipljive potrebe. To je bil čas, ko so odkrili nove celine in nova ljudstva in jim za urejanje mnogih javnih zadev tradicionalni teološki koncept ni mogel več zadostovati. Gre za razreševanje vprašanj, ki niso nastala znotraj srednjeveškega krščanskega sveta, pač pa pod vplivom zunanjih dejavnikov.

Drugo obdobje označujejo verske vojne, ki sta jih sprožili reformacija in protireformacija. Vera ni več zagotavljala mirnega sožitja narodov, ampak so jo zlorabljali in je bila celo vzrok za razprtije in vojske. Protestantski avtorji so razširili racionalni koncept naravnega prava (Hobbes), da bi našli osnovo za razreševanje razprtij in pokolov, nastalih zaradi različnega verskega prepričanja. V tem času se sklicujejo na naravno pravo za reševanje težav, ki so nastale v sami krščanski skupnosti narodov. Vendar pa ta koncept naravnega prava ni bil mišljen ateistično, ampak v pomenu, kot je rekel H. Grotius, da ima to pravo veljavo, tudi če bi trdili, da ni Boga, česar pa brez velike škode (Frevel) ni mogoče trditi.

Na naravno pravo se sklicuje tudi obdobje francoske revolucije. Tukaj pa ne gre za reševanje sporov, ampak za opravičilo revolucionarnega preloma s preteklostjo. Razredi, ki so se uprli takratni družbeni ureditvi, se niso mogli sklicevati na pozitivne verske predpise in zakone, ampak so utemeljevali upravičenost nove revolucionarne zakonodaje v naravnem pravu.⁵

Iz naravnopravnega koncepta so izvajali človekove pravice tudi avtorji ameriške deklaracije o neodvistnosti, po kateri so povzete tudi človekove in državljanske pravice francoske revolucije. Tukaj pa je naravnopravna utemeljitev že povsem odtrgana od vere v Boga (Rousseau).

Konec prejšnjega stoletja se je neosholastika spet navezala na protestansko pravo sedemnajstega stoletja. Naravno pravo naj bi spet rabilo urejanju političnih in družbenih sporov. Versko različna, pluralistična družba lahko samo na tej osnovi najde utemeljenost družbenega in pravnega reda. Razvoj pa ni šel premočrtno. Na naravno pravo so se sklicevali najrazličnejši nasprotujoči si koncepti. V razpravah pa so se vedno jasneje oblikovale osnovne vrednote in osnovne pravice. Pojem naravnega prava ni postal nič bolj jasen in razumljiv, vendar pa lahko iz zgodovinskega razvoja vidimo, da so vsi naravnopravni koncepti utemeljevali osnovna pravila družbenega življenja in sožitja v najrazličnejših razmerah, vse do današnjih dni. Na

⁵ M. Weber, *Rechtssoziologie*, Neuwied 1960, 265.

osnovi, ki nam osvetljuje temelje prava, se lahko vprašujemo o pravičnosti prava, čeprav razprave po drugi vojni naravnemu pravu niso prinesle posebnega ugleda.

Mnogi zavračajo pojem naravnega prava, vseeno ostajajo odprta vprašanja, ki so jih skušali utemeljevati v različnih konceptih naravnega prava.

Reševanje vprašanj, na osnovi katerih so se oblikovale osnovne pravice, človekove pravice in končno osnovne vrednote, lahko v glavnem strnemo v tri smeri: teonomska ali božjeppravna, pozitivistična in naravnopravna smer.

a) Božjeppravna utemeljitev se je sklicevala neposredno na božje zapovedi. Dolgo časa so utemeljevali etične, politične in pravne norme neposredno z božjo voljo. Bog je dal zapovedi in izročil oblast svetnim in verskim oblastnikom. Edino na vprašanje, kako naj žive pogani, so iskali zakonitosti, ki jih je Bog položil v naravo (Rimlj 2,15). S pokristjanjenjem Zahoda pa je še to vprašanje utionilo v pozabo.

Odkar eksegeti razlagajo, da poročilo o desetih zapovedih ni zgodovinsko, nastajajo novi problemi o celotnem pripovednem opusu o normah, ki določajo družbeno življenje v svetu.

b) Pozitivistični model je nastal kot model proti teonomemu. Konec stoletja so začeli trditi, da si mora človek sam postaviti vrednote in pravila za svoje in družbeno življenje, celo smisel svojega življenja si določa sam. Etične norme in smisel človekovega življenja so po tej razlagi v človekovih rokah. Človek je svoboden v svoji samoodločitvi in v svoji osnovni usmeritvi.

Človek je gotovo svoboden v izbiri prepričanja. Nihče ga ne sme siliti, da bi sprejel vero ali nevero. Vendar je več kot vprašljivo, da bi si ljudje sami določali osnovne vrednote in svobodno oblikovali njih vsebino. Ves civilizirani svet danes jasno spričuje, da imamo »nedotakljive in neodtujljive človekove pravice«. Pozitivizem, liberalistična zakonodaja ima tukaj svoje meje. Druga svetovna vojna nam jasno spričuje, kam nas pripelje dosledni pravni pozitivizem.

c) Naravnopravni modeli se ne sklicujejo na Boga, vendar poudarjajo, da osnovne vrednote in osnovne pravice niso v izključni pristojnosti države ali družbe, pa čeprav s tem ne želijo zanikati človekove avtonomije.

Utemeljevanje tega skupnega izhodišča pa gre spet v dve smeri. Ena gre posredno po človekovi naravi do Stvarnika, druga pa to možnost izključuje. Zgodovinsko gledano, lahko tukaj govorimo o sekularizaciji, v prvem primeru pa iščejo globlje utemeljitve. Pomemben je proces zato, ker daje možnost za utemeljitev svetovnonazorske nevtralne države, v kateri lahko državljani različnih prepričanj med seboj mirno živijo, kolikor sprejemajo skupne osnove take ureditve.

3. Kristjani in naravno pravo

Povedati moramo, da ne sprejemajo vsi kristjani naravnopravne utemeljitve družbe. V ospredju je še vedno vprašanje o zgodovinskosti vere in krščanske etike. Vrtimo se okrog vprašanja »spremenljivosti morale« in »spremenljivosti norm«. Najtežje je to, da zgodovinskost enačimo z relativizmom.

Absolutni in nespremenljivi Bog s svojim nespremenljivim razodetjem, absolutnimi resnicami za mnoge diktira nespremenljivo naravno pravo, ki postane s tem absolutno, nadzgodovinsko, ki obvezuje enako v vsakem trenutku. Kakorkoli rešujemo ta vprašanja, je treba reči, da spoznanje absolutnih resnic z učlovečenjem Sina božjega ni nekaj absolutnega, ampak zgodovinska resničnost. Živimo v zgodovini in samo zgodovinsko pogojeno lahko verujemo in po veri živimo. Odgovorno življenje po veri ni zato nič manjše in lažje kakor v časih, ko so domnevali, da je Bog sam napisal na table deset božjih zapovedi v obliki, ki velja za vse čase. Zgodovinskost razodetja še zdaleč ne pomeni relativizma.

Profesor W. Kluxen meni, da je bilo naravno pravo preobremenjeno z vprašanji metafizične narave. Preobremenili so razum z zahtevami po večnih resnicah in normah, ki naj bi imele veljavo tudi v vsakem posameznem primeru⁶. Iz naravnega prava so naredili ideologijo.

Primer teologizacije naravnega prava najdemo v knjigi T. Herra. Pravi, da so naravnopravne ideje že »pred razodetjem v človekovi naravi in njenih socialnih odnosih materialno položene in iz teh naravnih danosti s pomočjo človeškega razuma spoznane.«⁷ Vendar pa kljub temu prihaja do sklepa, da mora biti naravno pravo po razodetju nove zaveze zveličavno in dinamično, eshatološko in kritično, konkretno in dejavno⁸. Z drugo besedo, gre za teološko argumentacijo. Veličina naravnega prava v preiščljivi in odgovorni raziskavi človekove danosti priznava in razkriva vrednote, ki so položene v človekovo naravo. Le po tej poti se lahko za vse ljudi razumljivo sprašujemo, ali imajo določene pravne ureditve tudi resnično prav. Vsaka državna zakonodaja že predvideva, da vemo, kaj je pravično in kaj ni, kaj je dolžnost in kaj odgovornost. Ti nujni pogoji so tisto, kar opravičuje naravnopravne raziskave.

V pluralistični družbi ne moremo človekove svobode izvajati iz metafizičnih trditev, ampak iz analize pravne norme. Zakoni se lahko obračajo na ljudi le tedaj, če hočejo uravnati človekovo svobodo. Pravo predvideva

⁶ W. Kluxen, Was kann uns heute das Naturrecht bedeuten? Herder Korrespondenz 1979, 79.

⁷ T. Herr, Naturrecht aus der kritischen Sicht des Neuen Testaments, Wien 1976, 11—12.

⁸ T. Herr, o. c. 277.

svobodnega človeka, ker je lahko le svoboden odgovoren. Tega prvega pogoja pa tudi pozitivno pravo ni ustvarilo, ampak ga je našlo. Subjekt prava je svoboden človek, ali kakor danes rečemo »dostojanstvo osebe«.

Dostojanstvo človekove narave je nosilec prava. Ohranjevati in varovati dostojanstvo človeka je osnovni namen prava. Čeprav mnogi pravni redi tega niso posebno uresničevali, so si pa vsaj zagotovili pravne subjekte. »Ne ubijaj protizakonito« je najvišje naravnopravno načelo, ki ohrani svojo veljavo, tudi če ga v določenih pravnih ureditvah ne spoštujejo.

V zgodovini najdemo veliko pravnih predpisov, ki bolj ali manj varujejo osnovne vrednote. Naravno pravo pa je izziv pozitivni zakonodaji, da najde primerne norme za uresničitev naravnopravnih načel. Povedati moramo, da pravna načela še niso pravo, ampak samo spodbuda in obveznost za posamezne pravne ureditve.

Pomembnost naravnega prava je nadalje v tem, da nam nakaže položaj — stališče, s katerega lahko presojava zakone. Daje impulze in smer za pravne norme, da se človekovo dostojanstvo utrjuje in razvija.

Le naravnopravna načela nam lahko dajo kriterije za etično in politično izkaznico pozitivnega prava.

Največja težava je dojeti vsebino pojma človekove narave. Lahko rečemo, da so določene stalnice — konstante, ki jih najdemo v vsakokratnem človekovem bivanju. Te stalnice pa lahko dojamemo le zgodovinsko — razvojno. Stalno je na primer to, da smo moški in ženske, spremenljiva pa ureditev medsebojnih odnosov. Stalna je sposobnost govora, spremenljiv pa način govorjenja itd.

Ustaviti se moramo tudi ob biološki človeški naravi, ki je osnova za človekovo bivanje in njegovo svobodo. Človek kot posameznik in kot biološka vrsta je rezultat naravnega razvojnega procesa. Človek gre skozi neko dozorevanje, postopoma postaja »odrasel«, se pravi razumen in svoboden. Človekova biološka osnova ali narava pa ni samo material, s katerim bi lahko razum razpolagal. Ta »narava« ni človeku nekaj dodanega, ampak je osnova človekovega obstoja in svobode. Človek je ravno po tem človek, da mu je razum v naravi. To velja tudi za svobodo.⁹ Biološka narava nima samo biološko vlogo, ampak personalni pomen, ker je sestavni del človekove integritete in identitete. To pa ima pomembne posledice za zakonodajo. Zakoni se morajo v prvi vrsti ozirati na meje človekovih zmožnosti, pravo mora vedeti, da je človek samo človek. Obenem pa mora varovati potrebe in šibkost narave tudi zaradi svobode. To moramo poudariti zato, ker večkrat srečamo vprašanje: kaj pa je vredno človekovo animalno življenje? Ali nima človekovo življenje vrednosti šele po razumu? In kaj je lahko logična posledica takega modrovanja? Da postane nosilec prava samo tista

⁹ W. Kluxen, o. c. 81.

biološka narava, ki je dejansko obdarjena z razumom. To vodi v zločine. Človekovo življenje je nosilec razuma in svobode, zato mora biti vedno varovano. Življenje je treba varovati tudi tam, kjer še ni ali ni več obdarjeno z razumom. Le če odločno vztrajamo pri tem, da je človek razum v naravi, lahko zahtevamo pravno varstvo in zaščito življenja.

Človek je bitje, v katerem je narava povezana z duhom, zato potrebuje pravo. Človek bi bil lahko tudi drugačen, žival ali angel, ampak ni. In zato potrebuje pravo norme. Človekova eksistenca je pogojena po naravnih danostih. Razum ne more biti samo sredstvo za ohranitev življenja v boju za obstanek. Naloga razuma je tudi, da se v življenju orientira in uresničuje smisel svojega življenja. Če pa razum odpove, če sam sebe najde kot absurd (eksistencializem ipd.), potem s tem dokazuje, da je pač usmerjen k nekemu cilju, ki človeka presega; tukaj smo že v metafizičnih dimenzijah, ki pa prav tako spadajo k celoti človekove narave in jih noben pravni red ne sme izključevati. Integriteta človekove narave je podlaga pravičnemu pravnemu redu.

Zgodovinskost naravnega prava.

Povedali smo že, da se zgodovina in naravno pravo dopolnjujeta. Naravno pravo raziskuje neko absolutno smiselnost človekove narave v določenem razvojnem procesu. V posameznem človeku najdemo stalnice-konstante, ki jih odkrivamo skozi vsa zgodovinska obdobja. Šele zgodovina nam razodeva bogastvo bivanjskih možnosti, ki so v človekovi naravi. Na vsakem zgodovinskem kraju je tudi nekaj absolutnega.

Če pogledamo na primer svobodo vesti, vidimo, da je bila le redko uresničena. V Evropi je prišla jasneje v zavest šele v času verskih vojn. Ljudem je postalo jasno, da je edino svoboda vesti in tolerantnost do bližnjega primerno načelo, ki lahko pravno oblikuje in uresničuje človekovo svobodo in njegovo dostojanstvo. To, kar je bilo skrito že v naravi, prehaja počasi v človekovo zavest in voljo. Ali pa je tudi potrebno sklicevanje na naravo? Ali ne zadostujejo pragmatični vidiki? Dokler to gre, je vse v redu. Če je v družbi jasna lestvica vrednot, razprave o naravnem pravu niso potrebne. Toda v današnjem času je to še kako potrebno. Ob vsaki priložnosti moramo poudarjati in osvetljevati osnovne vrednote, ker nas zgodovina uči, kako hitro lahko le-te izginejo v pozabo. Naravno pravo se ravno v kritičnih obdobjih izkaže kot nuja in osnova za personalno in zgodovinsko identiteto človeštva.

Naravno pravo, ki ga danes potrebujemo, mora imeti pred očmi resnico, da ima človeška eksistenca brezštevilne možnosti za uresničitev osnovnih vrednot družbenega življenja. Človek živi v najbolj mnogovrstnih hotenjih, težnjah in odnosih, v nepregledni vrsti zgodovinskih možnosti. Naravno pravo se mora ozirati na vse mogoče bivanjske možnosti in omogočati optimalni izbor pravnih predpisov. Naravnopravna načela niso kriterij prav-

nih sistemov zato, ker so izpeljana iz kakšnega naravnopravnega sistema, ampak zato, ker so ta načela osnovna za človekovo blaginjo. Vprašanje o uresničitvi človeka, o njegovem razvoju ob upoštevanju novih družbenih danosti pomaga naravnemu pravu osvetljevati tista načela, ki jih zahteva resnični blagor človeštva.

4. Dolžnosti države

Prepričanje o vrednotah in lestvica vrednot je lastna samo fizičnim osebam, ki v tem soglašajo, se lahko združujejo v družbene skupnosti. Ker pa vsi ljudje nimajo enakega prepričanja, sta možni dve rešitvi: ali ljudje z družbeno ali državno prisilo vsilijo svoja prepričanja drugim ali pa spoštujejo drugačna prepričanja. Z odločitvijo za demokratično državo smo izbrali načelo tolerance in strpnosti¹⁰.

Splošno prepričanje, da imamo nekatere osnovne vrednote, o katerih ni mogoče glasovati, je pogoj za tako imenovani »minimalni konsenz«. V avtoritarnih državah nosilec oblasti svoja prepričanja kratko malo vsili (*cuius regio-eius religio*). V demokratičnih državah pa različne družbene skupnosti na osnovi skupnega prepričanja posredujejo tudi svoja posebna prepričanja za osnovo javnega življenja.

Država teh vrednot ne ustvarja, ampak jih samo sprejema. Na osnovi prepričanja in moralnega zadržanja ljudi se oblikujejo politične odločitve. Na tej osnovi snuje demokratična država skupno blaginjo in se ozira na etos, katerega nosilci so posamezniki in združenja posameznikov.

Svetovnonazorska država je pravo barbarstvo in nasilje nad človekovim dostojanstvom. Nekaj podobnega pa velja tudi za spolitizirane verske skupnosti.

Verske skupnosti ne smejo klicati na pomoč države, da bi s prisilo branila kakšne vrednote proti volji večine, ampak morajo oznanjati osnovanost teh vrednot v človeški naravi in tako ustvarjati etos, na katerem slonijo politične odločitve. Vrednote pa lahko tudi presegajo naravni red, ker tudi neverni ljudje iščejo odgovor na osnovna bivanjska vprašanja, in so le-ta v najtesnejši zvezi s človekovo srečo. Cerkev pa mora biti sposobna odgovarjati na izziv časa¹¹. Kant upravičeno trdi, da naloge našega delovanja presegajo naše spoznavne možnosti¹².

¹⁰ O. Nell-Breuning, *Der Staat und die Grundwerte, Stimmen der Zeit* 1977, 380.

¹¹ E. Feil, *Trennung von Ethos und Recht, Herder Korrespondenz* 1976, 419—422.

¹² H. Kohl, *Politische Rechenschaft über die Werte, Herder Korrespondenz* 1976, 360.

5. Naloga Cerkve

Cerkev je sorazmerno pozno našla pozitiven odnos do demokracije, čeprav je bilo vedno povedano, da si ljudje morajo prosti voliti vero in povere, ki naj ustrezajo pravičnosti in skupni blaginji.

Za Cerkev je bila toleranca le nujno zlo, šele zadnji papeži in drugi vatikanski cerkveni zbor so se priborili do prepričanja, da je načelo tolerance resnična vrednota. Za pravo tolerantnost se zahteva pravilna etična klima — spoštovanje drugačnega prepričanja. Spoštovati je treba prepričanje drugega, čeprav menimo, da je napačno. Vedeti moramo, da si ga je drugače misleči pošteno oblikoval na osnovi informacij in resnega premisleka. Spoštovanje lastnega prepričanja lahko zahtevamo le, če menimo, da uživamo toliko poštenja pri drugače mislečih, da smo si tudi mi izoblikovali prepričanje na osnovi skrbnega in vestnega razmišljanja. Mislim, da je pravilneje, če dvom usmerjamo na lastna prepričanja kot pa na prepričanje drugih.

Osnovne vrednote niso tako razvidne kot matematične formule. Če bi bilo tako, bi lahko osnovne vrednote v pravni obliki osnovnih pravic zabetonirali za vse večne čase. Tej preprosti želji pa nasprotuje vsakdanja izkušnja, da vrednot, kot na primer zakonska skupnost in družina, ne moremo z abstraktnimi predpisi dokončno in izčrpno opredeliti. Naša gledanja so zgodovinsko pogojena. Vrednote se uresničujejo v spremenljivi obliki in ta forma-oblika jih celo sooblikuje. Naloga Cerkve je, da varuje bistvo nad zgodovinsko pogojenim, toda iz zgodovinskosti izluščiti nedvoumno, nadkrajevno in nadčasno jedro se nam le redkokdaj posreči.

Svoboda, enakost, pravičnost, solidarnost nam gredo kaj lahko z jezika. Vendar je treba vedeti, da svoboda marsikdaj pomeni le svobodo za majhne skupine, enakost in bratstvo za enako misleče. Za konservativce so ekonomske, socialne in kulturne svoboščine namenjene le manjšini. Liberalizem pridiga svobodo in pravičnost v družbi kričeče neenakosti in v boju vseh proti vsem brez vseobsegajoče solidarnosti¹³.

Poleg tega pa moramo omeniti še izredno vlogo, ki jo ima lestvica vrednot. Prav tako harmonijo-skladnost vrednot, da ne poudarjamo enih na račun drugih¹⁴.

Prav tako ne more pomeniti svoboda v Cerkvi absolutne svobode vesti in veroizpovedi. Tudi to je treba povedati: enakost ni prizadeta, če Cerkev izbira na vodilna mesta ljudi, ki cerkveno mislijo in čutijo¹⁵.

¹³ W. Maihofer, *Dialektischer Austrag von Zielkonflikten*, Herder Korrespondenz 1976, 366.

¹⁴ E. Feil, *Grundwerte und Naturrecht*, Stimmen der Zeit 1977, 664.

¹⁵ J. Messner, o. c.

a) Osnovne pravice in cerkveno učiteljstvo

Omeniti moramo vsaj okrožnico *Pacem in terris*, pastoralno konstitucijo Cerkev v sedanjem svetu in koncilsko izjavo o verski svobodi in najnovejšo okrožnico Janeza Pavla II. »*Redemptor hominis*«.

Pacem in terris.

Janez XXIII. je naslovil okrožnico o miru med narodi, ki mora sloneti na resnici, pravici in ljubezni, na vse ljudi dobre volje. Mnogi menijo, da je to razglas katoliške Cerkve o človekovih pravicah. Okrožnica nadaljuje in razvija osnovne smernice deklaracije o človekovih pravicah Združenih narodov (10. decembra 1948), evropsko konvencijo (4. novembra 1950) ter evropsko in socialno deklaracijo (18. oktobra 1961). Človekove pravice utemeljuje na dostojanstvu človekove narave. Gre za očiten prehod od individualističnih zasnov človekovih pravic k razvojnim in ekonomskim pravicam človeka. Jasno je osvetljena tudi pravica posameznikov, skupin in ljudstev do aktivnega sodelovanja in soodločanja. Podana so pravila za urejene odnose med posamezniki, med državljani in državo ter med državami.

Človek in ljudske skupnosti žive v danem naravnem redu, na katerega ne smemo gledati kot na nesprenljivo, od večnosti določeno usodo. Nasprotno naravne danosti so izziv in naloga, da urejamo vse to po zdravi presoji. Osnovno merilo za pravično in plodno sodelovanje je človek, obdarjen z razumom in s svobodno voljo. Človeška narava pa ima tudi nadnaravno razsežnost (9—11).

Vsak ima pravico do človeka vrednega življenja že pred državno zakonodajo in te neodtujljive pravice moramo vsi spoštovati. Tukaj se enciklika izrečno sklicuje na naravno pravo, v katerem so osnovna načela družbenega življenja (28—30).

Ako hoče človeštvo preživeti in ohraniti osnovno človekovo dostojanstvo, se mora zavzeto boriti za popustitev napetosti, za varnost, sodelovanje in mir. Usmerjati je treba pretirano gospodarsko rast, polarizacijo industrijskih držav in tretjega sveta, preprečevati ropanje surovin, onesnaževanje okolja, kričeče razlike v življenjskem standardu. Ustaviti vrtooglavo oboroževanje, vojaške konfrontacije super sil. Delo za mir je naloga vsakega človeka.

Mir na svetu je pogoj za uresničevanje človekovih pravic. Za to je treba po mirni poti reševati vprašanja narodnih manjšin, beguncev, neenakosti med ljudmi, med bogataši in reveži. Pravično obravnavati dežele v razvoju in uveljaviti nov gospodarski red v svetu.

Upoštevanje državljanskih, socialnoekonomskih in razvojnih pravic je nujen pogoj za odpravo napetosti in učinkovito politiko miru.

Enciklika še posebej zahteva, da se kristjani borijo za bolj human svet in za bolj pravične družbene odnose (147—153).

Poglavar Cerkve je prvič nedvoumno podčrtal nujnost človekovih pravic, ne samo pravic vernikov. Povedano pa je tudi, da se je ravno iz verske svobode počasi razvila svoboda misli, govora in združevanja, ki jo sedaj uveljavljajo vse demokratične zakonodaje.

Cerkev v sedanjem svetu

Koncil je z veliko večino sprejel konstitucijo Cerkve v sedanjem svetu, kar potrjuje odločno in dosledno zavzetost za človekove pravice (CS 91). V središču konstitucije je človek v različnih družbenih strukturah. Povedano je, da človek ni zaradi države, ampak država zaradi človeka (CS 73—75). V luči razodetja je nato prikazana podoba človeka, ki ni samo zaprt v to stranost, ampak je tudi odprt za nadnaravno poklicanost (CS 12—18).

Napredek v družbi je mogoč samo ob spoštovanju človekovih pravic. Cerkev pa se čuti zaradi svojega poslanstva še posebej poklicana za znanilko in varuhinjo razodetega poslanstva (CS 40—43). Kristjani morajo biti pričevalci tudi s svojim gospodarskim in političnim življenjem. Dostojanstvo človekove narave v svobodi in enakosti, ki ga še posebno osvetljuje stvarjenjski in odrešitveni red, nam nalaga dolžnost, da to vidno uresničujemo v vsakdanjem življenju (CS 31).

Izjava o verski svobodi

Poseben pomen ima koncilsko izjava o verski svobodi (7. decembra 1965). »Ta vatikanski cerkveni zbor izjavlja, da ima človeška oseba pravico do verske svobode. Ta svoboda je v tem, da morajo biti vsi ljudje prosti pred siljenjem tako od posameznikov kakor tudi od družbenih skupnosti in katere koli človeške oblasti.« (VS 2).

»Resnico pa je treba iskati po poti, ki je primerna dostojanstvu človeške osebe in njeni družbeni naravi, to se pravi s svobodnim iskanjem, s pomočjo pouka in vzgoje, z medsebojnim občevanjem in pogovorom.« (VS 3).

Nato nadaljuje: »Skupna blaginja družbe, to je vsota tistih razmer družbenega življenja, v katerih morajo ljudje bolj in lažje dosegati svojo popolnost, obstoji predvsem v varovanju pravic in dolžnosti človekove osebe. Zato skrb za uveljavljanje pravice do verske svobode pripada tako državljanom kakor tudi družbenim skupnostim . . .« (VS 6).

Cerkev ne zahteva več verske svobode samo zase, ampak kot eno izmed človekovih pravic za vse ljudi. Zahteva družbo, zgrajeno na resnični svobodi, pravičnosti in solidarnosti, kajti edino tako je mogoče dostojno razpravljati o verskih resnicah.

To je pa tudi edino pravilna podlaga za dialog s svetom. Angažiranost kristjanov za človekove pravice sledi iz evangelija in krščanskega socialnega nauka, ki zahteva enakopravno angažiranost vseh ljudi dobre volje.

Redemptor hominis

Okrožnica papeža Janeza Pavla II. (15. marca 1979) je dosledno nadaljevanje koncilskega nauka. Papež hvali veličastno prizadevanje Združenih narodov za utrditev stvarnih in neodtujljivih človekovih pravic. Mir sloni na spoštovanju osnovnih pravic, ker je mir delo pravičnosti. Vojne nastajajo zaradi kršitev teh pravic in povzročajo še večje krivice in kršitve. »Človekova blaginja je osnovni dejavnik skupne blaginje in mora biti merilo vsem programom, sistemom in režimom.« (17) Nato pravi, da je Cerkev vedno učila dolžnost dela za skupno blaginjo in tako vzgajala svoje vernike v dobre državljane. »Uresničevanje te pravice (o verski svobodi) je izmed temeljnih potrditev resničnega ljudskega napredka v vsakem režimu, v vsaki družbi, sistemu in okolju.« (17).

b) Pereče dolžnosti Cerkve

Za konec naj povemo, da Cerkev nima nikakršnih nadčasovnih receptov za urejanje osnovnih družbenih vprašanj. Njena naloga je osvobajati človeka, varovati dostojanstvo njegove narave v določenem času in okolju, osvetljevati vprašanja o smislu bivanja in delovanja posameznika in družbe. Marsikaj bo treba še premisliti, »predelati« in marsikaj zamujenega dohiteti (pa ne samo Cerkev).

Nekoliko shematično bomo našteali nekaj nalog iz tega področja.

1. Približati se moramo družbenim ustanovam po radikalno novi poti. Zgodovinske spore in predsodke do demokratičnih držav je treba na novo premisliti in spet prevzeti prastaro nalogo gojiti in ohranjevati osnovna etična prepričanja. Posebej pa se je treba varovati politizacije Cerkve in ideologizacije države.

2. Premagati kompleks družbene nepomembnosti in občutka pregnanosti v mišjo luknjo. Zavzeta odgovornost za osnovne vrednote, ki so temelj vsake družbe, pa ne sme voditi v integralizem.

3. Mnoge osnovne vrednote, kot so pravičnost, svoboda, mir, solidarnost, so za marsikoga postale prazne besede, brez motivacijske moči. Večkrat prazno plavajo po zraku in so prava vaba za ideologizacijo. Krščansko prepričanje jim mora vrniti duhovno etični potencial in upoštevati njihovo časovno pogojenost.

4. Premisliti pojme narave, pa tudi pojme osnovnih vrednot, odkrivati pravo vsebino in jih času in razmeram primerno uporabljati.

5. Poudarjati ekumensko naravnost razprav o osnovnih vrednotah. Resnico je treba iskati povsod, kjer so ljudje.

6. V pluralistični sekularizirani družbi bo naše prizadevanje uspešno le tedaj, če bomo ločevali med splošnimi osnovami človeške narave in

zahtevami razodete vere. So področja, kjer se to prekriva: marsikje se »humanum« odkrije s pomočjo razodetja, vendar take resnice ostanejo v veljavi, tudi če odmislimo pogoje vere. Pretirano teologiziranje razuma je treba obrzdati, in sicer v korist človečnosti in razodetja¹⁶. To lahko vodi v ohromitev teologije ter frustracijo filozofije, socialnega nauka in stvarjenjske teologije. Ločiti je treba med »humanum« in nedoumljivimi verskimi resnicami, sicer ni mogoče priti do skupne politične etike, ki nam je danes nujno potrebna.

7. Razprave o osnovnih vrednotah pa nas ne smejo zanesti v dnevno politiko. Brez primerne razdalje ne bo mogoče učinkovito opraviti nadvse pomembne naloge pri oblikovanju etosa »Le eno je potrebno«. Primerna razdalja prinaša svetu gotovo več koristi kot pa mrzlično brodenje po čisto svetnih izkustvenih zadevah, kjer so nas laiki že zdavnaj prerasli.

Cerkev se mora vedno zavedati, da se njena sredstva za doseg cilja ločijo od političnih. Premisliti bi morali prvenstveni vrstni red pastoralnega dela. Če naštejemo nekaj primernih sredstev v cerkvenem poslanstvu, je to predvsem boljši pouk ljudi o pomenu in daljnosežnosti človekovega dela, podpora veljavnim pravilom družbenega vedenja, odkrivanje še neodkritih dejavnostnih teženj (Handlungsweisen, Verhaltenweisen, Handlungstendenzen). Nadvse pomembno pa je temeljito oblikovanje vesti po evangelijskem oznanilu.

Vse te možnosti, ki so obenem naše prvenstvene naloge, moramo izkoristiti v veri in poslušnosti Duhu.

Literatura

- O. v. Nell-Breuning, Der Staat und die Grundwerte, Stimmen der Zeit 1977, 387—385
Grundwerte, Gesellschaft und Staat, SdZ 1978, 158—170
G. Fussenegger, Über die Menschenwürde, SdZ 1977, 513—526
E. Feil, Grundwerte und Naturrecht, SdZ 1977, 651—666
W. Kerber, Die Werte der Demokratie, SdZ 1978, 219—230
K. J. Rivinius, Kirche und Menschenrechte, SdZ 1978, 314—324
K. Lehmann, Grundwerte in Staat und Gesellschaft, Herder Korrespondenz, 1977, 13—18
H. Büchele, Kirche und demokratischer Sozialismus, HK 1977, 201—206
D. A. Seeber, Menschenrechte — eine neue Moralität? HK 1977, 217—221
E. O. Czempel, Entwicklungspolitik und Menschenrechte, HK 1977, 550—556
Nem. škof.: Grundwerte verlangen Grundhaltungen, HK 1977, 614—617
H. Rapp, Zum Stand der Grundwerte — Auseinandersetzung, HK 1978, 244—252
W. Kluxen, Was kann uns heute das Naturrecht bedeuten? HK 1979, 78—83
J. Coriden, Die Menschenrechte in der Kirche, Concilium 1979, 234—240

¹⁶ K. Lehmann, Grundwerte in Staat und Gesellschaft, Herder Korrespondenz 1977, 17.

W. Huber, Menschenrechte: Ein Begriff und seine Geschichte, Concilium 1979, 199—204

J. Rief, Regensburg: ocena: T. Herr, Naturrecht aus der kritischen Sicht des Neuen Testaments, Wien 1976, v Theologische Revue, 1978, 320—322

Povzetek: Stanko Ojnik, Naravno pravo kot osnova družbenega življenja

Osnovne vrednote in iz njih izvedene osnovne pravice so podlaga družbenemu življenju. Pri razmišljanju o osnovnih vrednotah pridemo do ugotovitve, da je osnova vsemu dostojanstvo človekove narave. To so ključna vprašanja, o katerih so razpravljale različne naravnopravne teorije. V članku so poudarjene tudi nekatere dolžnosti države in Cerkve. Cerkev mora s pomočjo in v luči evangeljskega izročila odgovarjati na izziv časa.

Zusammenfassung: Stanko Ojnik, Das natürliche Recht als Grundlage des Gemeinschaftslebens

Die Grundwerte und aus ihnen abgeleitete Grundrechte sind die Grundlage des Gemeinschaftslebens. Über die Grundwerte nachdenkend stellen wir fest, dass man in der Würde der menschlichen Natur die Grundlage allem anerkennen soll. Dies sind die Schlüsselfragen, die verschiedene naturrechtliche Theorien behandelt haben.

Im Absatz sind auch einige Pflichten des Staates und der Kirche betont. Die Kirche soll mittels der evangelischen Überlieferung und in ihrem Lichte auf die Herausforderung der Zeit Antworten vorlegen.

Résumé: Stanko Ojnik, Le droit naturel, fondement de la vie sociale

Les valeurs fondamentales de la personne humaine et les droits essentiels qui en découlent constituent la base de la vie sociale. Elle a son fondement dans la dignité de la personne humaine. C'est l'opinion des théoriciens du droit naturel. Dans la présente étude on examine certaines obligations de l'État et de l'Église envers la personne humaine.

Pred 25 leti je umrl liturgični pisatelj in vzgojitelj Pius Parsch

Pius-Parsch-Institut v Klosterneuburgu, ustanovljen 1969, je začel 1975 načrtno založniško dejavnost tako na bibličnem (prim. ocene knjižic institutovega voditelja N. Höslingerja v BV 1978, št. 4) kot na liturgičnem področju. Iz zbirke »Schriften« smo tudi pri nas že spoznali Emminghausovo knjigo o maši (ocena v BV 1978, št. 1) in Pacikovo študijo o skladatelju Gollerju (ocena v Cerkvenem glasbeniku 1977, št. 7—9), lani pa je izšla Reifbergova »Fundamentalliturgie«, ki še čaka na pregled za naše bralce. Letos je kot 4. zvezek v zbirki izšel spominski zbornik »Mit sanfter Zähigkeit«*, v katerem so zbrali članke ob petindvajsetletnici smrti pionirja »ljudske liturgije« Piusa Parscha.

Vsebina knjige je v precejšnji zvezi tudi z našo liturgično preteklostjo pred petdesetimi leti, zato so jo na tem mestu oglejmo nekoliko podrobneje, kot smo sicer navajeni.

Parschev učenec Norbert Höslinger (r. na Dunaju 1930, posvečen za duhovnika v Klosterneuburgu v letu Parscheve smrti 1954) je kot urednik in voditelj Parscheve dediščine v glavnem prispevku prikazal življenje svojega vzornika, v krajših sestavkih pa še njegove zasluge za obnovitev krščanske pobožnosti, življenje liturgičnega občestva v cerkvi sv. Jedrte (St. Gertrud), razvoj revije Bibel und Liturgie, na koncu knjige pa je zbral nekaj pričevanj Parschevih sodobnikov o njegovem delu in popisal nove naloge ter nadaljevanje bibličnoliturgičnega dela v sedanjih oblikah.

Drugi sourednik, Theodor Maas-Ewerd (r. 1935 v Westfaliji in 1961 posvečen za duhovnika, zdaj docent za liturgiko v Münstru), ki Parscha ni več osebno poznal, pa je raziskal njegove vezi z drugimi liturgičnimi delavci v nemškem območju, posebej Parschevo reakcijo 1947 ob izidu li-

* Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung. Uredila Norbert Höslinger in Theodor Maas-Ewerd. Schriften des Pius-Parsch-Instituts 4. Klosterneuburg 1979, 336 str.

turgične okrožnice Mediator Dei papeža Pija XII. in njegov prispevek za prenovitev velikonočne vigilije.

Parschevo delo za biblično gibanje je opisal Alois Stöger, zdaj pomožni škof v St. Pöltenu, njegove vezi s katoliškim mladinskim gibanjem je prikazal Hubert Lendl, referent za ljudsko prosveto v Gradcu, njegovo pastirovanje v dunajski župniji Floridsdorf pa Markus Bittner, šolski svetnik na Dunaju. Naštejemo še naslednje prispevke: o sodelovanju in nasprotovanju domačega samostana (Floridus Röhrig, knjižničar in arhivar v Klosterneuburgu), zveze z benediktinci v Maria-Laach in z njihovim opatom Ildefonsom Herwegenom (Emmanuel v. Severus, prior te opatije), zveze s šlezjskim liturgičnim delavcem župnikom Stanislavom Stephanom (Walter Dürig, profesor liturgike v Münchnu) in naključno srečanje in sodelovanje s poznejšim etnologom p. Wilhelmom Schmidtom (Winfried Glade, profesor liturgike v misijonišču St. Gabriel).

Za naše bralce naj zadošča, če so vsi ti prispevki naštet, bolj bo pa koristno, če iz vseh skupaj bolj izčrpno povzamem glavna dejstva in skušnje iz Parschevega dela.

Johann Parsch se je 18. maja 1884 rodil nemškimi staršem v kraju Neustift pri moravskem mestu Olomoucu. Dva strica je imel duhovnika, v gimnaziju je hodil v domačem mestu, pred maturo pa mu je umrl oče. Tudi za šport in gledališče se je tedaj zelo zanimal, zato je nekam nepričakovano stopil k avguštinskim regularnim kanonikom v samostan Klosterneuburg. Tam je bilo tedaj veliko klerikov, zlasti Nemcev, iz čeških in moravskih krajev. Ker je stopil v samostan prav tedaj, ko je bil izvoljen novi papež, Pij X., je Johann postal Pius, seveda tedaj nihče ni slutil, da bosta oba, novi papež in mladi pater, vse naredila za večjo dejavno udeležbo vernikov pri bogoslužju, piše Höslinger na str. 18. Študiral je na domači bogoslovni šoli, na Dunaju pa še za doktorat iz teologije (disertacija biblična, promoviran 1912). Po novi maši 1909 je štiri leta deloval kot pomožni duhovnik v dunajski župniji Maria Treu v 8. okraju, kjer se je ves posvetil pastirovanju, zlasti vzgoji za pogostno obhajilo, kakor je Pij X. takrat spodbujal. Ko je 1913 prevzel poučevanje pastoralke v domači teologiji, je ohranil tudi nekaj praktičnega pastoralnega dela, zlasti pa je v pismih še dalje vzgajal bivše dunajske »varovance«. S srcem pa je bil vendarle vedno bolj pri sv. pismu, zato je zlasti psalme razlagal novincem, ko jih je vzgajal k molitvi oficija.

Pastoralna vnema ga je vodila tudi v letih prve svetovne vojne, ko je bil 1915—1918 vojaški kurat pri 93. pehotnem polku. S svojimi vojaki je bil večinoma v Galiciji, vmes (1915) na soški fronti pri Oslavju, nato spet v Bukovini in Moldaviji. V vojnem času pa je našel tudi čas za študij, pripravljal se je na prihodnost zlasti s študijem sv. pisma. Po premirju 1917 in po miru v Brest-Litovskem (1918, v knjigi je napačna letnica 1919) je pri-

šel celo v Kijev. Tam se je podobno kot že prej drugod zanimal za vzhodno cerkveno prakso in liturgijo, srečal pa se je tudi z drugim kuratom, p. dr. Wilhelmom Schmidtom iz misijonske družbe božje besede. Sobrat mu je mimogrede zaupal svoj načrt, kako bo po vojni izdajal liturgične knjižice s prevodi mašnih besedil. Drobna ideja se je res uresničila, vendar Schmidtove, izobražencem namenjene izdaje, niso dosegle posebnih uspehov, pač pa poznejše Parscheve ljudske. Na poti iz Rusije v Srbijo je Parsch izgubil svoje rokopise, ki jih je pripravil za objavo po vojni.

Po vrnitvi je v Klosterneuburgu spet začel predavati pastoralko, ob sv. pismu pa je vzgajal redovne novince. Biblične ure pa je imel tudi za različne druge skupine od služkinj do akademikov (študentov). Sv. pismo je obravnaval povezano z njegovim mestom v bogoslužju: »mi prihajamo k bibliji po liturgiji, protestanti pa od biblije k liturgiji«, je zapisal 1935 (nav. v knjigi na str. 170).

To ga je privedlo do tega, da je 1922 v svoji liturgični skupini, ki se je zbirala v stari cerkvi pri sv. Jedrti, uvedel tudi sodelovanje vernikov v obliki občestvene maše. Skupaj s samostanskim organistom in skladateljem Gollerjem je pripravil preproste mašne speve v nemščini (prim. omenjeno oceno Pacikove knjige o Gollerju). Tedaj je izšla tudi njegova prva knjižica s prevodom liturgičnega besedila za praznik sv. Leopolda. Kmalu je začel redno izdajati komentirane prevode nedeljskih in prazničnih maš v drobnih zvezkih, da so jih verniki lahko vlagali v svoje molitvenike. Naslednje leto so ga že vabili tudi na Dunaj, kjer je mogel ustanoviti več liturgičnih središč in je z njimi 1924 obhajal na Kahlenbergu »liturgično praznovanje sv. Rešnjega telesa«. Na sestankih in zborovanjih je duhovnikom govoril o maši, cerkvenem letu in brevirju. Izšlo je (1923) 5 njegovih nekoliko večjih knjižic, v katerih je razlagal osrednja liturgična opravila božiča, velike noči, telovega in liturgične molitve.

Leta 1927 in 1928 je kot pripravo na veliki šmaren v samostanu priredil javno zborovanje (seminar) za ljudsko liturgijo z različnimi predavatelji in z udeležbo pri bogoslužju. Za izraz »Volksliturgie« je vedel, da je logično vzeto nesmisel, saj že beseda liturgija pomeni ljudsko opravilo, toda s svojim delom je hotel doseči, da bi mogli sodelovati pri bogoslužju res vsi, tudi neuki in preprosti. Tudi v Münchnu je 1927 za praznik Kristusa Kralja imel podobno uvajanje v liturgijo v župniji Sv. Pavla. V tem je čutil svoj poklic, kakor je pustil drugim, da so si prizadevali bolj za izobražene in za znanstveno raziskovanje. Zlasti nemški liturgični delavci so z »recitirano« mašo in s slovesno mašo (Hochamt) ubirali drugačna pota.

V teh letih je Parsch že začel izdajati liturgični koledar (1925), ki je pozneje prerastel v njegovo najbolj znano in povsod, tudi pri nas, razširjeno delo: *Das Jahr des Heiles* (do leta 1952/53 kar 14 izdaj in prevodi v 9 jezikov). Kdo bi mogel vedeti, koliko rodovom vernikov in duhovnikov po

vsem svetu (tudi sam sem bil med njimi) je njegova preprosta, a globoka razlaga mašnih tekstov in cerkvenega leta pomagala k boljšemu sodelovanju pri bogoslužju. Leta 1926 je začel izdajati revijo *Bibel und Liturgie*, ki je prav tako kmalu segla prek mej Avstrije. Redno je izdajal tudi zveščice z mašnimi besedili. Samostan si je 1928 na njegovo pobudo kupil tiskarno, da je zmožgal naraščajoče delo, saj je z adventom tega leta začel izdajati še mali praktični tednik *Lebe mit der Kirche* s prilogo nedeljskih in prazniških mašnih besedil. Vedel je, in tudi skušnje so ga pri tem podpirale, da ni mogoča resnična prenova liturgije (v njegovi dobi je to bila le udeležba pri liturgiji, saj na spremembo častitljivih obredov ali besedil ni upal niti pomisliti) brez vztrajnega vzgajanja, razlaganja in navduševanja. Zdi se mi, da je prav v tem prizadevanju za liturgično vzgojo Parschev največji pomen, saj so celi rodovi prihodnjih škofov 2. vatikanskega koncila, ki so uzakonili prenovitev bogoslužja, »šli« skozi njegovo liturgično šolo.

Leta 1929 in 1930 je Parsch na potovanjih po Nemčiji in Holandiji v osebnem stiku svoje delo primerjal z delom drugih liturgičnih »preroditeljev«, presojal je svoje uspehe in pomanjkljivosti, pa tudi širil svoje ideje s predavanji. V Antwerpnu je poročal o skušnjah svojega oltarnega občestva. Zanimivo je, da so slovenski duhovniki to poročilo lahko brali razmeroma zgodaj, saj je mariborski spiritual Anton Karo objavil prevod v reviji *Duhovni vestnik* (1932, št. 1, str. 8—9). Ne škoduje, če ga ponatisnemo tudi v okviru tega pregleda:

»Liturgični krožek v Klosterneuburgu obstaja že 10 let ter je vzor za druge, obenem pa vadnica za liturgično prakso. Po številu članov ni ravno velik, ne šteje več ko 150 oseb; sestoji pa iz vseh razredov in stanov, otrok in mladeničev, mladenk in žen ter nekaterih mož. Imamo lastno kapelo, obdano od vrtov in igrišč ter dvorano za predavanja, agape in zabavo. Pridemo večkrat na teden skupaj k liturgičnim razlagam, bibličnim večerom, pevskim vajam, latinskim in otročjim uram; poleti se zbiramo vsak večer. Imamo tudi liturgičen dom za goste. Imamo deško in žensko šolo za cerkveno petje.

Vsak dan imamo skupno sv. mašo (*Chormesse*) s petjem in dnevnim nagovorom. Obhajamo vse čase in praznike cerkvenega leta. Štiridesetdanski post npr. z dnevno procesijo v križnem hodniku in štacijsko božjo službo. Posebno slovesno se obhaja pri nas nedeljska božja služba. V kapeli stoji oltar *versus populum*, *crux gemmata* visi pod triumfalnim obokom; božja služba se navadno začne z *Laudes*, ki jih deloma pojemo, deloma recitiramo, s čitanjem martirologija ter diptihov (krstni dnevi, godovi in smrtni dnevi naših članov). Sv. maša se daruje s čim večjim aktivnim sodelovanjem *omnium circumstantium*, *non circumgenuflectentium* po vzoru stare krščanske cerkve. Sv. maša je navadno od strani mašnika *missa*

lecta, a ljudstvo poje v domačem jeziku. Ordinarium se poje pogosto latinsko v gregorijanskem koralu.

Cilj te sv. maše je čim tesneje pritegniti vse pričujoče k aktivnemu sodelovanju. Oživili smo vse štiri procesije in spremljajoče pesmi pojemo neskrajšane, to so: vstopna pesem, pesem med berili, pesem pri darovanju in obhajilna pesem. Med vstopno pesmijo pride mašnik z deško sholo, ministranti in akoliti, večkrat do 20 oseb, v slovesni procesiji od zadaj skozi cerkev k oltarju. Za evangelij gre procesija k ambonu med tem ko se poje pesem med berili z Aleluja. Imamo tudi darovanje okrog oltarja med sveto mašo. Verniki prinesejo naturalije, ki jih razdelijo ubogim. Med petjem obhajilne pesmi prihajajo verniki zopet k oltarni mizi, da prejmejo posvečeni dar.

Po vsaki nedeljski maši imamo skupen zajtrk, starokrščanske agape — obred ljubezni. Nato se otroci igrajo, odrasli pa se zabavajo. Tudi v teh rečeh gledamo liturgijo; ne govorimo toliko o njej, pač pa jo živimo. Zvečer molimo ali pojemo completorium.

V splošnem iz pedagoških razlogov zelo pospešujemo v liturgiji domači jezik, ker pač ni mogoče, da bi približali liturgijo ljudstvu v tujem latinskem jeziku. Zato tudi nismo za odpravo naših lepih cerkvenih pesmi, samo skušamo doseči, da bi te domače pesmi čim bolj odgovarjale duhu dotičnega liturgičnega dneva, praznika ali vsaj dobe cerkvenega leta. Tako prinaša npr. letošnji ‚Lebe mit der Kirche‘ za vse nedelje in praznike spremenljive pesmi v nemškem jeziku sestavljene v verzih po misalu in uglasbene v preprostih melodijah že znanih cerkvenih pesmi.«

Naši starejši bralci se ob teh besedah živo spomnijo, kako so tudi pri nas poskušali v tistih letih napraviti mašo bolj liturgično, mlajši pa komaj morejo zaslutiti, kako daleč smo že od tega, saj imamo vse možnosti za domači jezik, obred pa je splošno tak, kot je bil tedaj Parschev bolj mimo »rubrik«.

Parscheve skušnje z oblikovanjem udeležbe pri maši so bile tako dobre, da je 1933 lahko pri nemškem katoliškem dnevu na Dunaju prvič oskrbel sodelovanje pri skupnem opravi kot zborna maša s petjem 200.000 ljudi v nemškem jeziku. Kardinal Innitzer je odtlej takšno mašo ukazal po enkrat na mesec v vsaki župniji. S tem so se v Avstriji pripravili na čas po Hitlerjevi »priključitvi« (1938), ko je bilo cerkveno življenje vedno bolj mogoče samo v cerkvi.

Tudi njegova biblična vzgoja je ljudi pripravljala na čas preskušnje. Pri tem delu je sicer zelo cenil delo eksegetov, tudi je študiral njihove spise, vendar se je zavedal, da mora voditelj bibličnih krožkov sicer veliko vedeti, da pa vsega tega ne sme ponujati svojim vernikom: tem to strokovno znanje ni potrebno, če hočejo vzljubiti biblijo. Pomagati jim je hotel predvsem tako, da bi sv. pismo res tudi sami imeli in redno prebirali, kajti med

katoličani tedaj to še ni bilo nekaj samo po sebi umevnega. Zato je pripravil prvo nemško katoliško ceneno izdajo celotne biblije, stare in nove zaveze (1934). Bila je tako poceni, da je po knjigarnah sploh niso mogli in hoteli prodajati. »Pri bibliji ne sme nihče nič zaslužiti« je zapisal ob koncu svojega življenja (navedeno na str. 13z). Duhovnikom, voditeljem bibličnih krožkov, pa je s članki in knjigami svetoval, kako naj delajo z ljudmi. To njegovo delovanje podrobneje opisuje škof dr. Alois Stöger.

Vzporedno z delom biblično in liturgično vzgojo se je Parsch trudil tudi za vzgojo k pravi pobožnosti. Od preveč subjektivne, ki smo jo posedovali iz srednjega veka in poznejših neliturgičnih obdobjih, naj bi se ob bibliji in liturgiji oprijeli bolj objektivnih oblik, ki jih posreduje zlasti liturgična molitev, življenje s cerkvenim letom in udeležba pri zakramentih. Že v svojih zgodnjih duhovniških letih si je prizadeval, da bi priljubil in osmislil molitev psalmov, izdajal je spise o liturgični molitvi (1923), prevod cerkvene molitvene knjige za laike (od 1923 dalje v 4 izdajah) in končno tik pred vojno prevod celotnega brevirja (1938—1939). N. Höslinger, ki opisuje to delo svojega učitelja, opozarja na številne vzporednice, ki jih lahko najdemo med Parschevim in koncilskim gledanjem na pobožnosti.

Gestapo je 1941 zasedel samostan, vzeli so mu tiskarno, prepovedali revijo *Bibel und Liturgie*, prenehalo je vse bogato založniško delo, saj je *Lebe mit der Kirche* moral ustaviti že 1939. Sam se je moral preseliti na Dunaj, kjer je spet živahno pastoralno deloval, od tam pa je hodil k sv. Jedrti, kjer je še imel nedeljske maše za svoje liturgično občestvo. Pisati pa ni nehal in je po vojni izdal 10 zvezkov liturgičnih pridig.

Povojno delo je bilo iz različnih vzrokov težko. Imel je že prek šestdeset let, zdravje se mu je občasno poslabšalo, vodstvo samostanske župnije je bilo bolj malo veselo tega, da je v bližnji cerkvi živelo zelo samostojno občestvo. Župnik je celo dosegel, da so Parschu s škofije predpisali nekatere omejitve. Polagoma pa je le obnovil predavanja, vzgojo svojih naslednikov in tudi pisanje. Po prvem letu stiske je 1946 spet lahko začel izdajati list *Lebe mit der Kirche*, ki je prevzel vlogo *Bibel und Liturgie*, od leta 1949 pa izhaja spet pod tem imenom.

V prvi številki aprila 1946 je obnovil svoj program, ki bi lahko še danes bil program vsakega liturga: poglobiti bogoslužje, skrbeti za ljudsko liturgijo z mašo v središču, pritegniti ljudstvo k liturgični molitvi, branju sv. pisma in življenju s cerkvenim letom, gojiti pobožnost, ki se zaveda, da je delo milosti, seznanjati se z dogajanjem v svetu, povezovati se z ločenimi brati, poskrbeti, da bo čim manj preprirov, saj bo novi duh kmalu ustvaril tudi nove oblike.

Parschu v teh letih niti nekateri zelo pomembni liturgični dogodki niso prinesli pravega veselja. Ob izidu liturgične okrožnice Pija XII. *Mediator Dei* (1947) je bil precej prizadet. Čeprav je bil v letih pred vojno in po njej

precej povezan z drugimi liturgičnimi delavci v Nemčiji, je stanje vendarle premalo poznal in je mislil, da je Rim ob naštevanju napak mislil samo nanj. Zato ni bil sposoben videti tisto, kar je Pij XII. zares velikopotezno začel s to okrožnico. Maas-Ewerd v svojem prispevku poskuša analizirati ta nesporazum v luči prejšnjih in poznejših dogodkov. Slovencem so ta vprašanja še težje umljiva, ker nič ne vemo o tem, kar se je v Nemčiji in drugod liturgično pomembnega dogajalo v vojnih in prvih povojnih letih, saj smo v letu, ko je izšla ta okrožnica, živeli v popolni izoliranosti od sveta (slovenski prevod je ciklostiran izšel šele deset let pozneje!).

Drugi nesporazum je nastal v zvezi s Parschevim najljubšim obredom, velikonočno vigilijo. Že od začetka svojega delovanja je razlagal njen pomen za liturgično občestvo, in sam že dolga leta ni obhajal vigilije v soboto zjutraj, kot je bilo predpisano, ampak v zgodnjih jutranjih urah velikonočne nedelje. V majski številki svoje revije je 1950 odkritosrčno zapisal, da bi bil že zdavnaj čas za prestavitev obredov velikega tedna na večerne (veliki četrtek) ali popoldanske (veliki petek) ure, a so »čuvarji Siona preveč daleč od pastorage in ljudstva« (nav. na str. 65). Hkrati je opisal, kako smiselno obhajajo v njegovi cerkvi velikonočno vigilijo šele ob 5. uri zjutraj v nedeljo. Čeprav je podobno prostodušno pisal tudi že pred vojno (npr. 1937), takrat s svojimi poskusi in članki ni zadel na obsodbe, saj so ga predstojniki pustili pri miru, pa tudi sam je vedno izjavljal, da noče drugih napeljevati k upornosti zoper rubrike.

Zdaj pa je bilo stanje drugačno. V teh letih je posebna komisija Pija XII. v kongregaciji svetih obredov v največji tajnosti, kot je bil to običaj, pa morda ni bilo najbolje, že pripravljala reformo obredov velikega tedna in najprej velikonočne vigilije. Parscheve bolj odkrite besede so tedaj zato imele za draženje cerkvene oblasti; celo tisti, ki so enako mislili, so se bali, da bo s tem pisanjem utegnil preprečiti nadaljnji razvoj. Papež je kljub vsemu dovolil preureditev velikonočne vigilije, najprej (1951) le kot poskušnjo (ad experimentum) za eno leto, zaradi ugodnega sprejema pa nato še za tri leta. Parsch tega ni hvalil kot nekaj izrednega, saj je sam delal tako »illegalno« že enainvajset let (kot se je spet neprevidno pohvalil v svoji reviji). Tudi to tedanje občutje nam je tuje, saj v letu 1951 pri nas sploh ni bilo mogoče pravočasno dobiti uradnega teksta iz Rima, zaradi obvezne latinščine pa niti v prihodnjih letih ni bilo posebnega navdušenja.

V zvezi z rastočim zanimanjem za liturgično obnovo po drugih deželah so v teh povojnih letih izdali vrsto prevodov Parschevih temeljnih del, doma so izhajali ponatisi pa tudi nova dela (npr. priročnik za biblične ure). V letu 1950 je po vzoru Britanske in inozemske biblične družbe ustanovil Klosterneuburški biblični apostolat, da bi tudi bibličnemu delu svojega poslanstva omogočil življenje v prihodnosti.

Parscha so spet vabili v inozemstvo: 1950 je predaval na prvem povojnem nemškem liturgičnem kongresu v Frankfurtu o krščanski renesansi, kot splošno znanega pionirja so ga 1952 poslušali v Barceloni na prvem povojnem mednarodnem evharističnem kongresu. Takoj nato pa ga je zadel kap, ki je pomenila naznanilo konca. V svoji sobi je sicer lahko še delal, uvajal sodelavce in prihodnje naslednike v svoje liturgično in biblično delo, opomogel si pa kljub veliki volji ni več do smrti 11. marca 1954. Tako ni več doživel Pijeve reforme obredov velikega tedna (1955 za uporabo v letu 1956), niti ne veličastnega ljudskega bogoslužja ob evharističnem kongresu 1960 v Münchnu, čeprav so bili to v veliki meri sadovi njegovega prizadevanja.

Za sklep tega pregleda si preberimo odlomek Parschevega pisanja iz povojnih let (1946/47, v knjigi str. 298—300), ki dobro označuje tedanje stanje liturgičnega gibanja in njegovo miselnost:

»Ljudsko liturgično gibanje je šele na začetku. Kar je doslej prihajalo od spodaj, je moralo računati z obstoječim cerkvenim bogoslužjem. Zdaj stopa v novo dobo, ko ga vodi cerkvena oblast in bo lahko obnovilo in poživilo klasično liturgijo . . . Klasična liturgija se je zaradi konservativnosti Cerkve ohranila skoraj nespremenjena, postala pa je v zadnjih stoletjih zaradi tega skoraj okamenela. Dolgo časa so jo samo ‚opravljali‘, ne da bi bila mogla vplivati na življenje. Kristjani so imeli drugačno pobožnost. Liturgija je bila kakor žuželka, ki je zaprta in ohranjena v jantarju. Ljudska liturgija pa hoče to žuželko s svojim dihom oživiti kot Elija mrtvega dečka. Okamenelo liturgijo hoče zbuditi v življenje, da bi postala izraz krščanske pobožnosti. Kako bi se čudili, da hoče napolniti z življenjem okrnjene in odmrle oblike in besedila, npr. vstopni spev, obhajilo, poljub miru, celotni prvi del maše. Pomislimo samo na slavje velike noči zjutraj na veliko soboto. Vsak poskus, da bi jo premaknili na pravi čas, so imeli za nepokorščino do Cerkve. Zdaj čutimo, da se žuželka v liturgičnem jantarju že giblje in oživlja, morda bodo čez petdeset let majali z glavo, kako je bilo mogoče velikonočno vigilijo obhajati že v soboto zjutraj. Take reforme si bo lahko privoščila klasična liturgija, vendar bo to res reforma, ožvitev starih oblik. Lahko čakamo in pripravljeni smo čakati.

Sicer razumemo Cerkev, konservativna je, dolgo sapo ima. Ne plane kar takoj na vsako spodbudo. Razumemo, da ne sme kar vsak šariti po liturgiji in jo oblikovati po svoji pameti.

Mogoče tega ne bomo več doživeli, toda smo sejavci cvetoče dobe liturgije, smo v službi predhodnika, za nami pa pride za vse, duhovnike in laike, liturgija v duhu in resnici. Lahko čakamo. Zdaj smo na boljšem kot prej. Prej smo bili nepokorni in sumljivi reformatorji, če smo se le lotili kakega dela za ljudsko liturgijo. Pred približno dvema letoma pa so delo za ljudsko liturgijo vzeli v roke škofje sami (kar moremo šteti za velik

napredek). Pustijo si svetovati od tistih, ki so se trudili za ljudsko liturgijo. Lahko jim popolnoma zaupamo.

Toda premislek nam pove, da v tem prizadevanju nikakor nismo prišli do mirovanja. Še zelo velike in težke naloge nas čakajo. Vprašanja bo treba osvetliti z vseh strani, treba bo sprožiti kamen, da se bo začel valiti, škofijske komisije pa bodo odločile, ali so stvari že zrele za razsodbo ali ne. Zdaj lahko govorimo bolj sproščeno, ker povemo le svoje mnenje, cerkveni oblasti pa prepuščamo odločitev. Verujemo pa v pomoč Svetega Duha tako za tiste, ki mislijo, kot za one, ki imajo oblast.«

Tudi iz teh besed lahko čutimo, kar je večkrat zapisal kot način svojega dela in sta urednika porabila za naslov knjige: »Mit sanfter Zähigkeit« — s krotko vztrajnostjo je vedno zastopal svoja stališča, za katera je bil prepričan, da so pravilna, in je veroval, da bodo zmagala.

Norbert Höslinger, ki je zdaj v večini stvari Parschev naslednik v Klosterneuburgu, je v knjigi opisal tudi to, kako se je delo za biblično in liturgično obnovo nadaljevalo po ustanoviteljevi smrti. Občestvo pri sv. Jedrti vodi Peter Tschinkel, ki je bil kot klerik še Parschev učenec in sodelavec. Revija in založba sta nekaj časa bolj životarili, ko pa so že med koncilom 1964 avstrijski škofje samostanski biblični apostolat priznali kot ustanovo za celo pokrajino, so se začeli boljši časi. Leta 1967 je vodstvo tega apostolata prevzel biblicist in sedanji pomožni škof dr. Alois Stöger, 1969 je bila ustanovljena katoliška biblična zveza (World Catholic Federation for Biblical Apostolate WCFBA), evropski biblični delavci pa so se še posebej povezali leta 1970. a liturgično delo so 1969 ustanovili Pius-Parsch-Institut.

Marijan Smolik

Aktualnost »teologije križa«

1. Ob dvestoletnici smrti »karizmatika križa«

Pred kratkim je izšla knjiga, posvečena osrednjim duhovnoteološkim mislim, ki so prežemale življenje in duhovni nauk »karizmatika križa«, kakršen je bil ustanovitelj pasijonistov.¹ Ta mož velja za največjega duhovnega učitelja in mistika Italije v 18. stoletju. Globoko srečanje s križanim Kristusom ga je nekako samo od sebe vodilo k vnetemu služenju soljudem svojega časa, čeprav je bil predan predvsem kontemplativnemu življenju, ki pa je njegovemu delu dajalo posebno moč in rodovitnost. Red pasijonistov, ki ga je sv. Pavel od Križa ob velikih ovirah in nasprotovanju ustanovil, naj bi imel trpečega in križanega Kristusa za središče življenja in delovanja. Pasijonisti napravijo četrto zaobljubo: da bodo premišljevali in v ljudskih misijonih med revnim, preprostim ljudstvom oznanjali predvsem Jezusovo trpljenje in smrt.

Na prvi pogled bi se zdelo, da takšno osredotočanje duhovnoteološke misli na Jezusov »križ« ne more voditi k zdravemu in res plodovito dejavnemu življenju in delovanju v apostolatu, temveč le k nenaravnemu in hromečemu dolorizmu. V resnici je stvar čisto drugačna. P. M. Bialas, sam pasijonist, nam ob preučevanju okoli 2000 pisem, svetnikovih dnevniških zapiskov, ki v tisku obsegajo 4 obširne zvezke, in še drugih virov kaže, kako je Pavel od Križa v Jezusovem trpljenju in njegovi smrti gledal predvsem delo božje ljubezni. Ko se človek potopi v »morje Jezusovega trpljenja«, pride v območje neskončne božje ljubezni. Meditativno in kontemplativno poglobljanje v skrivnost križa je najboljša pot do zedinjenja z Bogom, pri čemer ni mogoče odmisлити od soljudi. »Temeljna usmerjenost duhovnega življenja pri Pavlu od Križa je polna veselja in upanja. Čeprav

¹ Martin Bialas, *Das Leiden Christi beim hl. Paul vom Kreuz (1964—1775). Eine Untersuchung über die Passionszentrik der geistlichen Lehre des Gründers der Passionisten mit einem Geleitwort von Prof. Jürgen Moltmann, P. Pattloch V., Aschaffenburg 1978, 544 str.*

je duhovnoteološko mišljenje svetnika tako trajno oblikovano od poglobljanja v ‚trpečega in križanega Kristusa‘, so vendar njegovi duhovni nauki daleč od vsega, kar bi bilo podobno žalostnemu dolorizmu. Pri vsem govorjenju in naglašanju trpljenja, bolečine in smrti gre izkušenemu duhovnemu voditelju navsezadnje za to, da bi človeka vodil k najbolj prisrčnemu srečanju in zedinjenju z Bogom. Takšna globoka povezanost z Bogom, bolj prisrčno življenjsko zedinjenje s Kristusom po veri pa pomeni, da človek izkuša notranje zadovoljstvo, spokojnost, veselje, srečo. Ta temeljna življenjska razpoloženja postanejo — če jih človek izkuša v globoki religiozni plasti človeške eksistence — neusahljivi izviri moči in zaupljivega življenjskega veselja« (445).

Kdor bi le površno bral spise sv. Pavla od Križa, bi tudi mislil, da svetnik na noben način ne upošteva tiste *teologije vstajenja*, ki jo danes tako močno osvetljuje npr. 2. vatikanski koncil v svojih besedilih. Res je, da pojmi in besede »vstajenje« in »vstati« nastopajo pri Pavlu od Križa sorazmerno redko. Navzlic temu pa je v njegovih duhovnoasketičnih navodilih in spisih mnogo takega, kar je v teološki refleksiji treba oceniti kot prvine za teologijo vstajenja. Osredotočenost na Kristusovo trpljenje temelji tukaj navsezadnje vedno na živi veri v vstalega Kristusa; to je vera, ki kliče k deležnosti pri Jezusovem trpljenju zaradi tega, ker ve za »moč njegovega vstajenja«. »Eksistencialno izvrševana vera v Vstalega je pravi temelj za to, da svetnikova pasijonska mistika ne obtiči v negativnosti (v bolečini in trpljenju), marveč vodi verujočega k večjemu zaupanju v Boga in k večji ljubezni do njega, kar pomeni za človeka notranjo prežetost z globokim veseljem« (446). Namen vsega prizadevanja ni bolečina, marveč višja stopnja ljubezni. Ta usmerjenost sv. Pavla od Križa se kaže tako v njegovih pridigah, ki jih je imel na okoli 180 judskih misijonih, ali pa pri vodstvu 70 tečajev duhovnih vaj, kakor v njegovih pismih in osebnih zapiskih (prim. str. 67, 190 in večkrat). Bialasovo delo, ki je bilo 1977 sprejeto kot doktorska disertacija na regenburški univerzi, ima dva oddelka. *Prvi* prikazuje *osebnost Pavla od Križa in njegovo odvisnost od teološkega izročila* (29—138), *drugi* pa *Kristusovo trpljenje kot središče* (zentrierende Mitte) *njegovega duhovnoteološkega mišljenja*.

Oba odelka, zlasti pa prvega, bo mogel s pridom upoštevati, kdor bo npr. hotel dobro razumeti slovenske baročne pridigarje, pa tudi razmere, kakršne so vladale v naših krajih za časa b. služabnika Friderika Baraga, saj je sv. Pavel od Križa skupaj s svojo redovniško ustanovo deloval v severni Italiji, ki se je srečavala z istimi političnimi, kulturnimi in cerkvenimi tokovi, kot so delovali tudi v naših krajih tedanjega časa. Pa tudi Bialasove analize v drugem oddelku bodo zelo koristne tistemu, ki bo hotel objektivno in globlje presoditi miselnost in izražanje, kakršni srečujemo pri naših baročnih pridigarjih in v nabožnem slovstvu tudi še v pobaročnem času.

Prikaj duhovnoteološke misli sv. Pavla od Križa je pomemben še z nekega drugega stališča, s takšnega, ki napravlja tega svetnika v nekem pogledu za našega sodobnika, čeprav je umrl pred dvesto leti. Danes namreč spet prihaja do močnejše veljave »teologija križa«, in sicer tako pri evangeličanih kakor pri katoličanih. To se je med drugim pokazalo tudi na kongresu, ki je pod geslom »*La Sapienza della Croce Oggi*« za dvestoletnico smrti sv. Pavla od Križa zbral celo vrsto teologov in drugih mislecev v Rimu v dneh od 13.—18. oktobra 1975, da so z raznih strani osvetlili tisto témo, ki je bila središče celotne miselnosti in dejavnosti ustanovitelja pasijonistov. Na tem kongresu je bilo 218 predavanj. Kongresni akti so izšli 1976 v italijanščini in obsegajo skoraj 2000 strani.² Nad 160 prispevkov z raznih vidikov obravnava Kristusov križ in pa človekovo trpljenje. Med avtorji so tudi npr. Ch. Duquoc, K. Rahner, francoski filozof St. Breton, dunajski »logoterapevt« V. E. Frankl in evangeličanski teolog J. Moltmann.

2. J. Moltmann o »ekumenizmu pod križem«

Evngeličanski teolog J. Moltmann je na tem kongresu imel predavanje, ki je v italijanskem prevodu naslovljeno kot *Ecumenismo sotto la croce* (I. zv., 526—537). Moltmann je napisal tudi Spremno besedo Bialasovi knjigi, o kateri tukaj govorimo (str. 15—22). Tu med drugim pravi Moltmann, ko omenja svojo udeležbo na kongresu v Rimu 1975: »Predavanja, diskusije, življenje v samostanu in spisi redovniškega ustanovitelja so mi pokazali, kako globoko ekumensko občestvo je vedno obstajalo in je za vselej ostalo v srcu krščanske pobožnosti in v središču krščanske vere v Križanega, in to kljub vsem nesporazumom in razklanostim. ‚Čim bliže pridemo h križu, tem bliže pridemo drug k drugemu‘: od te resnice živi Cerkev in v tej resnici je Cerkev že tako vedno ena. Zato ničesar ne potrebujemo tako nujno kakor ‚modrosti križa‘. Da se je naučimo, je dobro poslušati glasove velikih teologov križa. Sv. Pavel od Križa je eden od njih. Sicer je v Nemčiji in še posebno v evangeličanski Cerkvi in teologiji precej nepoznan. A ima nekaj povedati. Kar pove o Kristusovem trpljenju kot

² B. Rinaldi (ed.), *La Sapienza della Croce Oggi*, Elle Di Ci (Leumann), Torino 1976. To je skupen naslov za vse tri zvezke. — 1. zv. obsega na 670 straneh 54 prispevkov k okvirni temi: »*La Sapienza della Croce nella Rivelazione e nell' Ecumenismo*«. Tu je poleg Moltmannovega tudi Rahnerjevo predavanje: »*Morte di Gesù e definitività della rivelazione cristiana*« (50—58). — 2. zv. govori na 551 str. o »*La Sapienza della Croce nella Spiritualità*«, in sicer v 44 prispevkih (tudi o karmeličanski, frančiškanski in drugih duhovnostih). — 3. zv. ima za okvirno temo »*La Sapienza della Croce nella Cultura e nella Pastorale*«; med 66 prispevki na 636 str. sta tukaj zastopana tudi St. Breton z »*La Croce del non-essere*« (21—35) in V. E. Frankl z »*Annotazioni sul significato della sofferenza*« (36—44).

„čudežu vseh čudežev božje ljubezni“, govori onkraj stoletij, ker je to osvobodujoča in odrešujoča resnica Boga in človeka. Patru Martinu se je treba zahvaliti, da je s to knjigo pred nami prva, obsežna monografija o sv. Pavlu od Križa v nemškem jeziku. In njemu se je treba tudi zahvaliti, da je — kakor njegov redovni ustanovitelj — pisal v dobrem in razumljivem jeziku. Ne le zgodovinarji in teologi, temveč tudi drugi bodo segali po tej knjigi. Kdorkoli teološko razmišlja o „Krstusovem trpljenju“, bo z dobičkom bral to monografijo« (15—16).

Nato Moltmann omenja, kako je v 17. stoletju in še pozneje nastopil »konfesionalni absolutizem« skupaj s strašnimi verskimi vojnami ter bojevitimi »baročnimi ortodoksijami« (te so pa pozabljale, da resnična pravovernost ne more mimo iskrenega prizadevanja za resnično »novo zapoved« medsebojne ljubezni prav do vsakega človeka, pa naj bo kakršnekoli vere ali neveren in veri sovražen). Mistična gibanja tistega časa pa so — pri vsej preziranosti, katere so bila deležna — šla tako pri evangeličanih (zlasti G. Tersteegen in N. von Zinzendorf) mimo vseh neevangeljskih fanatizmov in rasla iz najglobljih korenin Kristusove skrivnosti. Pri največjih zastopnikih poglobljenega krščanskega življenja tistega časa, posebej tudi pri sv. Pavlu od Križa, moremo ugotoviti tri vidike: globoko verskomiščiško izkustvo; dejavni obrat k preprostemu, trpečemu ljudstvu; osredotočenost na Kristusovo trpljenje in smrt in s tem izkustvo križa. »Mistično izkustvo baze in izkustvo križa spadajo skupaj v enoto. Križani sestavlja pri tem središče: kdor spozna njega, spozna brezno bridko trpeče božje ljubezni; kdor spozna to brezno, spozna ljudstvo, za katero je Križani trpel in umrl. Mistika križa ni pridržana izbrancem, marveč vodi v solidarnost z zapuščenim ljudstvom. Bližina ljudstva ne postane potem pupulistična, če prihaja iz Kristusove bolečine in sprejema nase delež njegovega trpljenja.

Avtor je po pravici na mnogih mestih pokazal na pomembnost pajsijonske mistike in teologije križa za današnji čas. Tudi jaz menim, da je „tema križa“ tema današnjega časa. „Karizmatik križa“ iz 18. stoletja nam more pomagati, da ostanemo ekumensko, etično in teološko „pri stvari“ (bei der Sache). In to vsaj v treh pogledih« (16—18).

Nato se Moltmann ustavlja ob teh treh vidikih, ki so: 1. *Ekumena pod križem*;³ 2. *hoja za Križanim danes* (Kreuzes-Nachfolge heute); 3. *teologija križa*. — Glede prvega npr. pravi: »Edinost Cerkve na svojem dnu ni vprašanje političnega in cerkvenopolitičnega preračunavanja. Ta ekumena navsezadnje tudi ni vprašanje oportunisti. Seveda potrebuje svet, ki je raz-

³ Tu Moltmann uporablja izraz »*Oekumene* unter dem Kreuz«, ne »*Oekumenismus*«; to pa zaradi tega, ker odklanja »-izem«, ki bi hotel iz prav pojmovanega ekumenizma napraviti ideologijo, odtrgano od Kristusa in njegovega evangelija, ter se predati nekakšni gnozi (v kateri ni več naslanjanja na božjo besedo razodetja, marveč samo na človeški razum ali na svojo »eksistenco«).

cepljen in se smrtno sovraži, danes skupnega krščanskega pričevanja za en sam božji mir. In gorje Cerkvi, ki bi spričo te jasne naloge še naprej vzdrževala razcepitve in trmasto samovoljo. Seveda postajajo za mnoge kristjane konfesionalna čudaštva vedno bolj nerazumljiva, zlasti v tako imenovanih ‚konfesionalno mešanih‘ deželah. Toda ne šele zunanja stiska zahteva edinost kristjanov v eni Cerkvi, ki je predmet vere vseh. Resnična *edinost (Einheit)* Cerkve obstaja tam, kjer je tudi njen resnični *izvor (Ursprung)*: v Kristusovi daritvi na križu, v predanosti do smrti (Hingabe zum Tod am Kreuz) v spravo sveta. Kristusove smrtne bolečine so porodne bolečine njegove Cerkve, ki izkuša spravo z Bogom in se daje na voljo služenju spravi sveta. Iz Mesijevega trpljenja se rodi mesijansko ljudstvo. Naj bo tisto, kar sicer vzdržuje Cerkev pri življenju in določa njeno občestvo, kakorkoli, vendar je temeljna skrivnost Cerkve skrivnost odrešilne Kristusove smrti na križu. Čim globlje torej različne Cerkve in krščanske skupnosti razumejo to skrivnost križa, tem bolj razumejo tudi skrivnost svojega občestva v eni Kristusovi Cerkvi. Modrost Cerkve in njenega vodstva ne more in ne sme biti v ekumenskem vprašanju nobena druga kakor ‚modrost križa‘, pa naj se razumu, kakršen je dejansko je, zdi še tako ‚nespametna‘. Na Križanem leži obljuba vstajenja in (božjega) kraljestva. To velja tudi za ekumeno in mnoge majhne ter velike bojazni, pomisleke in odpore, na katere ekumena naleti: Ave Crux — unica Spes!« (18—19).

Pri drugi točki Moltmann omenja, kako je naše stoletje spet stoletje preganjanja kristjanov in mučeništva in kako si morajo »kristjani, ki od tega še niso prizadeti, biti na jasnem, da krščanska vera tudi pomeni hoditi za Kristusom, vzeti nase njegov križ in izgubiti zaradi Kristusa svoje življenje: (19). Pri tretji točki pa Moltmann zatrjuje: »Ne nazadnje bo križ stopil v središče ekumenske teologije. Tako stvarno kakor v veroizpovedih je Kristusov križ tisto, kar je za *krščanskost razločilnega pomena (das Unterscheidend-Christliche)*. Je tudi mera krščanske teologije. Vsi povedki krščanske teologije o Bogu, človeku in svetu morajo dobiti opravičenje v pogledu na križanega Kristusa, ker jih sicer njegova smrt na križu spodbije. Kaj to pomeni za nauk krščanstva o odrešenju, to je bilo v zgodovini krščanske teologije vedno znova prikazano. Kaj to pomeni za *nauk krščanstva o Bogu*, to še ni bilo zadostno premišljeno. Iz teologije križa sledi nauk o sv. Trojici. Ali sledi iz nje tudi nauk o trpljenju in čustvovanju Boga (von dem Leiden und von der Leidenschaft Gottes)? Na tem mestu najdemo danes v nemški teologiji pozornost vzbujajočo konvergenco katoliških in evangeličanskih teologov, konvergenco, ki kroži okoli skrivnosti sv. Trojice in križa« (21).

Nato se Moltmann posebej dotakne tudi *antropologije*, ki bi — zlasti še v zvezi s »teologijo osvoboditve« — morala pač postati »*anthropologia crucis*«; pa tudi *eshatologije*; njo bi bilo treba povezovati z »Jagnjetom, ki je bilo žrtvovano«. Končno ugotavlja Moltmann, da je Bialasova knjiga o

Kristusovem trpljenju pri sv. Pavlu od Križa pomemben in zelo koristen prispevek k razumevanju »besede o križu«.

3. *Kristusov križ kot »ključ za krščansko razlago sveta in človeka«*

Zanimivo za usmeritev, kakršno je treba pač pričakovati v teologiji (s tem pa tudi v oznanjevanju) za čas, ki prihaja, je dejstvo, da tudi pri kardinalu J. H. Newmanu, ki ga nekateri označujejo kot »prihodnjega cerkvenega učitelja«, nastopajo izrazite prvine »teologije križa«.

Omenimo samo Newmanovo pridigo še iz anglikanske dobe, z dne 9. 4. 1841, z naslovom »Kristusov križ, mera za svet«. Tu pravi med drugim: »Kateri je pravi ključ, katera je krščanska razlaga za ta svet? . . . To je smrt večne učlovečene Besede Boga, ki nas uči, kako naj mislimo in govorimo o svetu. Križ učlovečene božje Besede je postal resnično merilo vseh reči, ki jih vidimo, vseh bogastev, vseh koristi, vseh stopenj, vseh časti, vseh radosti . . . To daje vsemu tistemu, kar je polno nasprotij in se zdi brez-ciljno, enoto in medsebojno povezavo. To nas uči, kako naj živimo, kako naj uporabljamo svet, kaj je treba pričakovati, kaj želeti, kaj upati. To je tisti zvok, v katerega se morajo navsezadnje izliti vsi zvoki muzike tega sveta . . . Nauk o križu uči, čeprav neskončno močnejše in silnejše, navsezadnje isti nauk, kakršnega tudi ta svet podeljuje tistim, ki dolgo v njem živijo . . . Nauk o križu moremo imenovati srce vernosti. Srce je sedež življenja; srce je izvor gibanja, toplote in dejavnosti; iz njega kroži kri prav do skrajnih delov telesa. Srce ohranja človeka pri njegovih močeh in zmognostih; usposablja možgane, da mislijo; in če je srce prizadeto, človek umrje. In enako je sveti nauk o Kristusovi spravi žrtvi pratemelj, iz katerega kristjan živi in brez katerega ni nikakršnega krščanstva. Brez tega se ne držimo nobenega drugega nauka uspešno; verovati v Kristusovo božanstvo ali v njegovo človeškost ali v sveto Trojico ali v poslednjo sodbo ali v vstajenje mrtvih je napačna vera, ni nikakršna krščanska vera, če ne sprejmemo tudi nauka o Kristusovi daritveni smrti. Z druge strani predpostavlja sprejem tega nauka tudi sprejem še drugih visokih resnic evangelija; vključuje vero v Kristusovo resnično božanstvo, v njegovo učlovečenje in v naravno človekovo grešno stanje; in pripravlja pot veri v sveto evharistično večerjo, v kateri se on, ki je bil svoj čas križan, za vedno daje dušam in telesom, resnično in stvarno, v svojem mesu in svoji krvi . . .«

In nato Newman pristavlja: »Ne smemo pa misliti, da je zaradi tega, ker nas, kakor se zdi, nauk o križu napravlja žalostne, evangelij žalostna religija. Psalmist pravi: ‚Kateri žanjejo v solzah, bodo želi v veselju‘; in naš Gospod govori: »Kateri žalujejo, bodo potolaženi.‘ Nihče naj ne odhaja z vtisom, da nam evangelij posreduje mrko naziranje o svetu in življenju . . .

Prepoveduje nam samo to, da bi postavljali veselje na *začetek*. Samo to pravi: če začnete z veseljem, boste končali z bridkostjo. Poziva nas, naj začnemo s Kristusovim križem — in v tem križu bomo najprej našli bolečino, čez nekaj časa pa bosta iz te bolečine zrastle veselje in tolažba . . . Vsa bridkost se ne bo le končala; ne, sprejeli jo bomo kot srečo, ki je veliko večja kakor vse veselje, ki ga daje svet — čeprav lahko miselno in posvetno usmerjeni ljudje tega nočejo verjeti, čeprav že predstavo o tem zasmehujejo, ker niso nikoli okusili tiste sreče . . .⁴

Vsekakor bomo, tudi pri nas, morali več prostora posvetiti »teologiji križa«. Neposredno po 2. vatikanskem koncilu je tu in tam pač preveč stopila v ozadje ena od obeh prvin velikonočne skrivnosti, to je Kristusovo smrtno trpljenje na križu, brez katerega vstajenje ne bi bilo resnična odrešenjska zmaga nad najglobljim zlom, s katerim se človeštvo srečuje. Glavni pospeševalec izvajanja sklepov 2. vatikanskega cerkvenega zbora papež Pavel VI. je spet močneje začel poudarjati »modrost križa«, o kateri tako živo govori apostol Pavel. In sedanji papež Janez Pavel II. gotovo ni kar brez premisleka sprejel v svoj grb podobo križa. Pot na papeški prestol, ki je že po virih razodetja neločljivo povezan s »prestolom« križa (prim. Mt 16,18—28; Jan 21,15—19), danes pa še prav posebej združen s težkim križem »skrbi za vse Cerkve« in celo za ves svet (saj je Cerkev »vesoljni zakrament odrešenja«), so Karlu Wojtyłu pripravile — človeško gledano — ravno njegove duhovne vaje pred papežem Pavlom VI. Te pa so bile do cela osredotočene na Kristusov križ, čeprav seveda osvetljen z vstajenjskim jutrom.⁵

Ali ni »teologija križa«, ki spet prihaja do močnejše veljave⁶, izredno pomembno »znamenje časa«, znamenje, ki ga pač še posebno ne smemo prezreti, saj ima svoje korenine v neskončno rodovitnih koreninah večnega odrešenjskega božjega načrta?

Seveda pa mislimo na takšno teologijo križa, na kakršno misli sv. Pavel — na takšno, ki bi bila prazna brez povezave s teologijo vstajanja, ka-

⁴ Povzeto iz J. H. Newman, *Ausschau nach Gott. Ausgewählt und eingeleitet von W. Strolz, Herder, Freiburg i. Br.* 1961, 88—96, tu 89 in 93 sl. Podobnih misli je pri Newmanu zelo veliko; najizrazitejša mesta nav. J. Rickaby, *Index to the Works of J. H. Cardinal Newman*, Longmans, Bombay—Calcuta—Madras 1914, 49—50.

⁵ K. Wojtyła, *Segno di contraddizione. Meditazioni, Vita e Pensiero, Milano* 1977, 224 str.; prim. 100 ss., 110, 131, 139 ss., 143, 151, 156 ss., 166 ss. Navzočnost izrazitih prvin teologije križa razodevajo zlasti razni nagovori, ki jih je imel papež Janez Pavel II. v letošnjem postnem času; prim. posebej nagovor pri »Angelus« na cvetno nedeljo, 8.4., o »Smrti Boga« kot studentu življenja«, v: *Oss. Rom. (deutsch)* z dne 13. 4. 1979, 1 in 12.

⁶ Prim. M. Flick—Z. Alszeghy, *Il mistero della croce. Saggio di teologia sistematica*, Queriana, Brescia 1978, 468 str.: P. F. Momose, *Kreuzestheologie. Eine Auseinandersetzung mit Jürgen Moltmann. Mit einem Nachwort von J. Moltmann, Herder, Freiburg—Basel—Wien* 1978, 198 str.

kor bi bila vera prazna, če bi Kristus ne bil v resnici vstal od mrtvih. Tudi J. Moltmann, ki tako zelo poudarja pomembnost »teologije križa«, to jasno priznava in izrečno trdi, da moramo za »spoznavno počelo vzeti veliko-nočna prikazovanja Vstalega«, če hočemo dojeti smisel križa. Obenem naglašča, da osredotočenost teologije na Kristusov »križ« (osvetljen z lučjo vstajenja) ne postavlja v senco (kaj šele da bi izločala) ostale vsebine evangelija. »Vsako središče je konstitutivno za tisto, kar je okoli središča, za *obzorje*. Če Kristusov križ stoji v središču krščanske teologije, potem odpira obzorje za celotno stvarstvo in za polno kraljestvo veličastva. Kajti v globini Kristusovega trpljenja in umiranja na križu ni pozabljeno, spodrinjeno in zapuščeno nič od tistega, kar je bilo ustvarjenega in se je bilo izgubilo. Vse je privzeto v milost in je napolnjeno z upanjem na vstajenje in novo stvarjenje. Ker je Sin pretrpel smrt, *to* smrt zapuščenosti, zato je vse sprejeto: ‚Kako nam torej ne bo z njim tudi *vsega* podaril?‘ Osredotočenje na eno, središčno témo zato ne nasprotuje odprtosti za svet in njeno prihodnost, marveč to odprtost omogoča.«⁷

Anton Strlè

⁷ J. Moltmann, v: Momose, Kreuzestheologie (op. 6!), 177 in 175.

»Zaradi zakasnitve nastala škoda«

Ko sem pred leti bral knjigo z naslovom *Ali je mogoče danes biti kristjan?*, knjigo, ki jo je napisal francoski sociolog (več ali manj tudi teolog) J. M. Paupert¹, me je z ene strani pritegnila, z druge strani pa odbila. Pritegnila me je živa slika duhovnega okolja, v kakršnem je živel v letih študija J. Paupert v Rimu na jezuitski univerzi Gregorijani in nato še na dominikanskem Angeliku ter v dominikanskem noviciatu, iz katerega je pozneje izstopil. Odbijala pa me je nekakšna fantastičnost, ki se — vsaj po mojem izkustvu — ne sklada z resničnim človekom in človeštvom, kakršnega nosimo v sebi in se z njim srečujemo. Morda je ta nerealističnost Paupertovega gledanja na Cerkev povezana z mladostjo, ki jo je preživel, kakor je videti iz njegovega prikaza, zares v »topli gredi« vzorne krščanske družine in izredno dobrega okolja, kjer je teklo naprej vse kakor v nekakšni lepi pravljici.

V Paupertovo živo slikanje spadajo zlasti Zappelena, Tromp, Ch. Boyer, Garrigou-Lagrange, Congar, Daniel-Rops, Chenu in še druge znane osebnosti; pa tudi Paupertov duhovni voditelj v dominikanskem noviciatu, voditelj, ki je Paupertu nujno svetoval, naj izstopi, »ker je iskanje razumske resnice zamenjal z iskanjem Jezusa Kristusa, ne da bi to dvojno iskanje kdaj v sebi pretopil v eno samo enoto« (str. 59). K fantastičnosti pa je pač treba šteti Paupertov nasvet, naj Cerkev (vodstvo Cerkve) »krščansko skrivnost vključi v ozračje modernega sveta«. Teologija naj uveljavi »prehod na pozitivno stališče«, naj govori tako, da bodo krščanstvo mogli sprejeti tudi tisti ljudje, ki se oklepajo (Comtovega) pozitivizma in torej priznavajo le to, kar je »empirično« dano, tj. dojemljivo s čuti ali dano v zavesti, zato pa dostopno izkustvu in poizkusom. Drugače povedano: teologija (v zvezi z njo pa tudi oznanjevanje) naj bi izhajala iz sedanjega položaja kulture in

¹ Jean Marie Paupert, *Kann man heute Christ sein?*, Herder, Freiburg i. Br. 1966, 235 str.; v izvirniku *Peut-on être chrétien aujourd'hui?*, Grasset, Paris 1966 (pri rokah mi je le nemški prevod, ki ga bom navajal).

naj bi za krščansko oznanilo našla takšno razlago, da bi ga mogli sprejeti današnji ljudje s svojo pozitivistično miselnostjo, ne da bi se bilo treba tej miselnosti kakor koli odpovedati.²

Priznati pa je treba, da Paupert pove v tej knjigi tudi polno takega, kar bi bilo v teologiji in oznanjevanju res treba sprejeti in upoštevati. Toda če bi teologija jemala za svoje izhodišče »današnjega človeka« (metodično to seveda mora, tudi vsebinsko v nekem smislu — toda njeno odločilno merilo to ne sme biti), bi si izpodrezala korenine in bi ravno zaradi tega, ker bi se ihtavo prizadevala za »prilagajanje času«, vedno capljala daleč zadaj za časom, kakor je to zelo prepričljivo pokazal npr. H. Schlier³.

Paupert je že prej (1965) objavil delo *Pour une politique évangélique*, ki mu je predgovor napisal p. M. D. Chenu. Knjigo so uvrstili med »petere religiozne knjige leta« in l. 1966 znova izdali v žepni zbirki, nato pa prevedli v več svetovnih jezikov. V njej npr. beremo: »Jutri bodo naši otroci spoznali gospodarsko strukturo, bližjo evangeliju, pravičnejšo, svobodnejšo, bolj zares bratsko.« — Gotovo je to »lepa knjiga o težkem vprašanju«, kakor so tedaj poročali z navdušenjem. Da bi se napovedi le izpolnile! Več kakor dvom o tem je izrazil J. Maritain v svoji knjigi *Le paysan de la Garonne*, v kateri je z vso jasnostjo in ostričtvo zavrnil med drugim tudi Paupertove in podobne nazore, zlasti v zvezi s »klečeplazenjem klera pred svetom«.⁴

Zoper to Maritainovo knjigo je še v letu njenega izida (1967) Paupert objavil svoje delo *Vieillard de chrétienté et chrétiens de l'an 2000*. Maritaina Paupert tukaj naziva starega malika in naravnost triumfalistično zavrača njegova opozorila na zablode neredkih cerkvenih ljudi (in tudi teologov) po koncilu; sam pa skuša očrtati tisto, kar naj bi bilo krščanstvo l. 2.000, pri čemer navaja kot zgled »močno in dinamično Cerkev Holandije« (tedaj namreč še ni bilo tako znano, kaj je s to Cerkvijo, kakor pa je to danes, čeprav seveda še ni vse tako jasno).

Paupert pa tudi tukaj — kakor že v prej navedenih delih — izraža svojo privrženost veri in Cerkvi. Nekdaj je pisal: »Cerkev je moja mati, njej dolgujem vse, kakor svojim staršem, učiteljem in prijateljem, ki so mi kot kristjani vse dali spet v *Cerkvi*: dolgujem ji ne le svojo vero, marveč tudi celoto od teh maloštevilnih človeških vrednot, ki jih imam«.⁵ Pri tem tudi še naprej vztraja. Vendar pravi, da je zdaj človeštvo »v mutaciji« in da vsi

² Prim. zlasti str. 154—166, 175—177, 211—213, 231—234.

³ H. Schlier, *Christliche Existenz*, v: *Besinnung auf das Neue Testament*, Herder, Freiburg i. Br. 1967, 131; Schlier o tem govori večkrat tudi drugje.

⁴ J. Maritain, *Der Bauer von Garonne*. Ein alter Laie macht sich Gedanken, Kösel, München 1969, 57, 62, 65, tudi 152, 162 (»kronolatrija«). V izvirniku je knjiga izšla pri Desclée de Br., Bruxelles 1967, z naslovom *Le Paysan de la Garonne* (pri rokah imam le nem. prevod).

⁵ J. M. Paupert, v op. 1 n. d., 235.

gremo »novemu humanizmu nasproti«. »Že se kaže na obzorju sonce totalnosti, planetarizacije, edinosti narodov, poenotene znanosti ali znanosti enega, rekapitulacije«. Cerkev se bo seveda prilagodila tej neizbežni in blagodejni »mutaciji«. Papež npr. bo postal »brat, škof Rima in kamen Cerkve, prvi med enakimi, prebujevalec duha, »animator« medsebojnih izmenjav, »spiker« skupnostne vesti božjega ljudstva.« Itd. Duhovnik bo le še poverjenec krajevnega občestva z nalogo, da predseduje obhajanju evharistije in pospešuje »pastorale v gibanju, inkarnirano, občestveno pastorale . . . Liturgija bo pritekala iz vsakdanjosti . . . Povsod in v vsem bo to zmagoslavje življenja in vedno znova začeta pomlad mladine . . .«

Paupert tedaj še ni bil doživel dogodkov iz l. 1968, ko so viseli na pariški Sorbonni napisi »Prepovedano je prepovedovati«; ti napisi so kajpada napovedovali vse kaj drugega kakor pa »zmagoslavje življenja«.

Pred temi dogodki je Paupert objavil še dve manjši deli: eno o Humanae vita papeža Pavla VI. in drugo o Taizéju in jutrišnji Cerkvi. Nato je nehal pisati o vprašanih Cerkve in vere. Namesto tega je napisal dva romana, ki pa sta že povsem tuja njegovemu »krščanskemu progresizmu«.

Po dolgem molku se je J. M. Paupert zdaj znova oglasil. Pri založbi France-Empire je letos izdal 380 strani obsegajočo knjigo z naslovom *Péril en la demeure. Récits et rétractations* (Zaradi zakasnitve nastala škoda. Priprave in preklici). Tu nam avtor brez ovinkarjenja pove: Motil sem se; nisem imel prav; brez dvoma sem napravil mnogo hudega, ko sem vnašal med ljudi zmedo; kesam se; preklicujem; in povem, zakaj to delam.

To je dejanje poguma in krščanske ponižnosti, kakršne zlepa ne najdemo. Vendar pa ta knjiga ne pomeni sramotnega »renegatstva«, marveč je prej knjiga zvestobe, znova najdene zvestobe najgloblji koreninam skromne, ubožne, v podeželju preživete mladosti, preživete v eni od tistih krščanskih družin, ki so najboljša podlaga zdravega razvoja Cerkve in svetne družbe. Ob opazovanju stvarnega življenja v Franciji in po svetu je Paupert polagoma znova odkril pristno duhovno bogastvo, ki ga je Cerkev navzlic vsem mnogoterim slabostim v vseh stoletjih, in to celo v njenem osrednjem tkivu, posredovala evropskim narodom, posebej Francozom. To bogastvo je poleg evangelizacije in skupaj z njo tisto, kar Paupert označuje kot »civilisation des trois capitales«, kot kulturo treh prestolic, marveč Jeruzalema, Aten in Rima.

Paupertu se je v zadnjih letih odkrila ravno huda bolezen te izročene kulture in mu dala veliko misliti — toliko, da noče biti več »krščanski progresist«, čeprav seveda tudi ne »tradicionalist«. Biti hoče marveč res kristjan, in sicer katoliški kristjan, skupaj s Cerkvijo in v Cerkvi usmerjen na tisto veseljnost, na kakršno misli sv. Pavel, ko pravi: »Vse je vaše, vi pa Kristusovi, Kristus pa božji« (1 Kor 3,22.23). Kultura — pravi Paupert —, ki nas je napravila za to, kar smo, nima danes več zaupanja vase; zdi

se, da se hoče usmeriti k »nečemu drugemu, kar v svojem jedru ne bo več in ni več razsvetljeno s soncem judovsko-krščanske mistike«; k nečemu, kar ne bo več vsebovalo tistega reda, ki je pogoj resnične svobode; k nečemu, kar hoče povsod izločiti »dolžnost, disciplino, molk, individualno odgovornost, zakoreninjenost, zvestobo, osebnostno izpopolnjevanje, prepoved«; k nečemu, kar hoče biti »hrupnost, kolektivno življenje, odklanjanje odklanjanja, prepoved prepovedovanja, razbrzdanost svobode, zatekanje k zakonom džungle«. V kaj takega seveda ni mogoče »vdihniti krščanskega duha in si je v ta namen nekoristno beliti glavo s karkšnimi koli umskimi akrobacijami«.

Paupert v tej zadnji knjigi obžaluje, da je leta in leta v sebi in drugih spodkopaval smisel za sleherno »institucijo«. Seveda mora institucija služiti življenju. A brez institucije ne more biti pravega življenja, kakor ne more biti nikakršne zdrave rasti in življenjske moči v človeku, ki so se mu zmehčale kosti. Brez primerno krepkega ogrodja je življenje zapisano propadu. Treba se je — pravi Paupert — vrniti k studencem naše resnične kulture. Treba je znova najti smisel za institucijo (ne totalitaristično!) in ji dati življenje. Zlasti je treba utrditi in obnoviti moč družine in ji pomagati s primernimi pomožnimi institucijami, ki bodo opravljale nujno potrebno funkcijo posredovanja med posamezniki in družbo. Ne pa uničevati sploh vsako institucijo že kar »iz naslade, lagodnosti in lahkomišelnosti«.

»Zakaj ločitve zakona? Ker neuspeli zakonci ne smejo biti nesrečni. Zakaj množične prevedbe v laiški stan in zakaj razbijanje cerkvenega celibata? Ker ne sme biti tega, da bi bili ‚zaradi tega duhovniki nesrečni‘ . . . Zakaj prepoved prepovedovati? Ker se ne sme dogajati, da bi bil kateri koli posameznik, ki bi rad delal, kar in kadar se njemu zljubi, pri tem oviran in zaradi tega nesrečen . . .« — Včasih je bila institucija zdrava in zaradi nje je ostalo zdravo celotno socialno telo. Samo nekateri posamezniki so bili nesrečni. »Zdaj morajo ti nesrečneži zavzemati našo izključno pozornost; zaradi tega je treba za teh nekaj ubogih tipov, ki ne vedo kaj delajo, ali so sposobni samo za polovičarstvo, ali pa so v življenju imeli smolo oziroma ljubijo krajo, ubijanje, vlamljanje in budalnosti, institucijo napraviti nesrečno — in zaradi njih morajo biti nesrečni tudi ostali ljudje.«

J. M. Paupert tudi v tej knjigi razgrinja pred bralca celo množico francoskih katoliških intelektualcev zadnjih dvajsetih let, tudi več znanih teologov, npr. tudi p. J. Pohiera, čigar knjigo *Quand je dis Dieu (Le Seuil 1977)* je letos kongregacija za verski nauk označila za zmotno. O Pohieru pravi J. M. Paupert, da je »žal, ves zagledan v psihoanalizo in zagovornik splava« (*Peril en la demeure*, str. 147). Eno od šestih poglavij svoje knjige nato Paupert posveča zablodam Cerkve v Franciji, prav tistim zablodam, ki so dolgo tudi njega slepile. Obenem pa kaže na znamenja upanja — to so zlasti številni verniki, ki molijo in vedro živijo iz vere, ne da bi počenjali

hrup; podpirajo pa jih duhovniki, ki tudi zares živijo po evangeliju v Cer-
kvi. Upanje pa prebuja tudi izvolitev K. Wojtyła na Petrov prestol, papeža,
ki je »prišel«, pravi Paupert, »iz dežele, kjer Cerkev veruje in moli, »prak-
ticira« in se bori« za uveljavitev vesele novice o odrešenju, ki je namenjeno
vsem ljudem, tudi tistim, ki bi radi evangelij udušili.⁶

Seveda bi bilo povsem zgrešeno, če bi kdo sklepal, da nas Paupertovo
»spreobrnjenje« odvrača od vnetega in neobotavljivega prizadevanja za
pristno prenovu, h kateri nas poziva 2. vatikanski koncil. Ravno nasprotno!
Pač pa nam je svarilo, naj se ne vdajamo slepilom o »odrešilnem« prilaga-
janju svetu za vsako ceno. Saj je po pravici tudi J. B. Metz, ki je zavzet za
vse kaj drugega kakor »getoiziranje« Cerkve in teologije, na skupni nemški
sinodi z vsem poudarkom izjavil: »Cerkvi ne očitajo premalo prilagoditve
svetu, temveč preveč prilagoditve.«⁷ Prilagoditi in vedno znova se je treba
»prilagajati« evangeliju, pa se bomo znali in hoteli najpraviše in celo
edino pravilno prilagoditi tudi svetu. In nimamo pravice s tem odlašati ter
napravljati »zaradi zakasnitve škodo«, ki bi je pozneje sploh ne mogli nič
več popraviti.

Anton Strlè

⁶ J. M. Paupert, *Peril en la demeure*, France-Empire 1979. Vsebinsko te knjige po-
vzema Georges Daix, *Les rétractations d'un chrétien progressiste*, v: *L'homme
nouveau*, 18. 2. 1979, 4; prim. tudi G. Daix, *La sentence romaine contre livre du Père
Jacques Pohier*, v: *L'Homme nouveau*, 15. 4. 1979, 4.

⁷ Gl. Manfred Plate, *Das deutsche Konzil. Die Würzburger Synode. Bericht und
Deutung*, Herder, Freiburg i. Br. 1975, 74.

Kaj je »katoliško«?

Pred seboj imamo po obsegu majhno knjigo, ki pa je vsebinsko zelo bogata. Celotno snov zajema v sedem skupin kratkih oddelkov, ki nočejo nadomestiti strokovnih razprav, napisanih o témah, katere H. U. von Balthasar tukaj osvetljuje s prebliski večkrat čisto nepričakovane luči.

Naslovi skupin so: *Uvod: Položaj; Katoliški* (npr. Jezus kot katoliški; Duh dokazuje . . . tisto, kar je nedokazljivo; Ljubezen božja kot katoliškost; Katoliškost in odrešenjska zgodovina; Križ kot središče katoliškega . . .); *Cerkev: Poslanstvo in struktura; Občestvo svetnikov; Apostolsko; Incarnatus est; Oikoumene.*

V predgovoru pravi Balthasar: » . . . Gre nam le za tiste vidike, ki razlikujejo skrivnost (»rimsko«-)katoliške Cerkve od ostalih krščanskih veroizpovedi, za tisto torej, o čemer katoličani v ekumenskem dialogu mnogokrat radi govorijo in kar kot manj pomembno skušajo razvrednotiti. Storiti nekaj nasprotnega, namreč pokazati, kako mnogokrat so ti vidiki nekaj središčnega, je mogoče na dva načina: »protireformatorično«, ko kdo polemično postavlja stavek zoper stavek, in zares katoliško, ko skuša misliti na temelju skupno sprejete skrivnosti in iz nje pokaže na tisto, kar je razločilno katoliškega, tako da more sogovornik tudi s svojega stališča videti medsebojne notranje povezave. Torej ne gre ne za »kontroverzno« ne za diplomatsko »ujemanje« (Konkordanz) ne za nevtralno »znanost o veroizpovedih, marveč za takšno mišljenje, ki se sme imenovati ekumensko, ker je katoliško.«

Naj navedem vsaj nekatere Balthasarjeve misli dobesedno, da si bo mogel ustvariti vsaj blede sodbo tudi, kdor knjige ne bo mogel dobiti v roke.

1. V odstavku »*Vera in rodovitnost*« beremo: »*Vera* je od milosti podarjeno gibanje človeka stran od sebe; gibanje, v katerem se človek oprije ma božjega usmiljenja, ki mu je bilo v Kristusu podarjeno — kot odpu-

H. U. von Balthasar, *Katholisch (Kriterien 36)*, Johannes Verlag, Einsiedeln² 1975, 96 str.

ščanje grehov, opravičenje, posvečenje. V tem gibanju stran od sebe je človek izvršil vse, kar z milostjo zmore in kar Bog od njega zahteva. Ker gre njegova namera nasproti temu, da bi se brez premisleka zanesel na Boga in se mu predal, so v tem gibanju vključno vsebovana tudi vsa morebitna poznejša ‚dela‘; ta dela niso nič drugega poleg vere, marveč so, če so storjena krščansko, le oblike uveljavitve te vere.

Vera ima kot dejanje celotne osebe smer, ki gre stran od sebe k Bogu; zato ji je razmišljanjsko sklanjanje na samo sebe, poskušanje samozavarovanosti nekaj tujega. In če je v evangeliju takšni veri, ki človek iz nje zares živi, obljubljenost — ‚plačilo v nebesih‘, potem tej veri ne prihaja na misel, da bi pretehtavala ‚zaslužnje‘, ki bi moglo njej ali kateremu njenih del prinesiti plačilo.

Kolikor beseda ‚zaslužnje‘ pomeni vrednost, ki daje pravico do kake zahteve, je to teološko nesrečna beseda, ki bi jo bilo bolje opustiti. (V izročilu ima ta beseda zelo pogosto čisto drug pomen, namreč ta, da Bog koga napravi ‚za vrednega‘ nečesa: tu quae meruisti portare . . .) Toliko bolj se moremo brez pomislekov odpovedati tej besedi, ker je na voljo biblična beseda, ki jo lahko nadomesti: beseda rodovitnost. ‚Silno silno te bom napravil rodovitnega in za očeta mnogim narodom‘ (1 Mojz 17,6). Gospodovi govori v prilikah neprestano uporabljajo ta pojem. Pri Janezu je to v zemlji umirajoče pšenično zrno, ki obrodi obilo sadu. In še razločnejše to ugotavlja govor o vinski trti. Človek brez Jezusa ‚ničesar‘ ne spravi iz sebe; če pa ostane v njem, obrodi obilo sadu. Če tega ne stori, je odstranjen; če pa stori, ga Oče ‚otrebi‘, obreže, da ‚rodi še več sadu‘.

S tem gotovo ni mišljen po zunanje preračunljiv donos. Marija ob Jezusovih nogah je za božje kraljestvo bolj rodovitna kakor prizadevna Marta. In če Marija pri obedu v Betaniji mazili Gospoda in Judež graja to ‚potrato‘ ter preračunava izkupiček vsote, je deležen odklonitve: rodovitnost potratnosti, ki ne misli na nikakršno zaslužnje, je za Jezusa neprimerno bolj pomembna kakor možno karitativno dejanje.

Ob tej točki klijejo v Catholica mnoge življenjske in pobožnostne oblike, ki so za poglede od zunaj prebudile pohujšanje. Za te zunanje oči tudi ne postanejo bolj znosne, če besedo ‚zaslužno‘ nadomestimo z ‚rodovitno‘. Seveda tudi ta beseda ostane nekako metaforična, ker človek ni drevo, ki rodi sadove; a tudi matere ali pesnike imenujemo rodovitne, in brez težave moremo videti skozi metaforo smisel: mišljena je uporabnost za božje namene, ki so vedno katoliški, vseobsežni, zajemajoči človeštvo. Ali pa če vzamemo podobo o luči, ki jo Jezus obrača nase in na učence: bolj dovršena predanost vere more sijati daleč, tudi v druga srca more razširiti luč, ne da bi ta srca vedela, odkod jim prihaja luč« (50—53).

2. Človek se še posebej vpraša, kako more biti »dogmatičnost«, kakršne se drži Cerkev s svojimi »dogmami«, skladna s »katolištvom«, z odprtostjo

nasproti vsemu, kar vsebuje katere koli vrednote. Balthasar se na ta pomislek ozira še posebno v oddelku *Dogma* (72.73):

»V osnovi obstaja le *ena sama dogma* (kakor je človek en sam kljub mnogoterosti svojih organov, stanj in naziranj); in ta je istovetna z apostolskim oznanilom: Vstali je trpel na križu ,za nas in za mnoge', zato je božji Sin, zato je rojen iz device, zato je sodnik živih in mrtvih, ki bodo skupaj z njim vstali (mitauferstehen). In ker je ta Vstali Sin božji, zato Bogu Očetu ni podrejen, in Duh, katerega je poslal svoji Cerkvi, je resnično božji Duh: Duh Očeta in Sina . . . Ti stavki ne leže drug poleg drugega, marveč drug v drugem; in izhajajo, če je Jezus vstal — ,drugače je prazna naša vera' — logično drug iz drugega.

Ena sama, praprivotna dogma, eno samo dejstvo, ki ga je postavil, je katoliška resnica. S tem da razvijemo to, kar je v njej vključenega, moremo pokazati, da so v njej vsebovane vse odrešenjske resnice, od smisla stvarjenja sveta do njegove dovršitve. Večine vidikov dogme ne izvedemo z golim razumskim postopkom, temveč jih vedno hkrati razberemo ob kakem vidiku samorazodetja Boga v Jezusu Kristusu, kakor nam ga kaže sv. pismo. Pogled na središčno dejstvo — na vstajenje, odrešenjsko smrt, božjo kvaliteto človeka Jezusa — se odpre na dve strani: k Bogu, v katerem zažari skrivnost Trojice, in k Cerkvi ter svetlu, ki v luči onega dejstva dobivata razlago svojega smisla; v tem dvojnem odprtju obsega dogma sleherno stvarnost (Wirklichkeit): je katoliška. Reči tudi moremo: je maksimalna in ima v tem v sebi izkaz (Erweis) svoje resnice ter zavrnitev vsake druge resnice (ki bi si hotela pridevati katoliškost); saj more pokazati, da tej drugi manjka ta edini vidik vseobsežne resnice. Izguba tehtnosti, obsežnosti je nastopila; in ta izguba se takoj uveljavlja skoz celoto (katoliškost) resnice. Če Sin, kakor trdi Arij, Očetu ni nič več enak po bistvu, marveč le podoben, tedaj se zruši vase celotna notranja logika odrešenja sveta, pa tudi struktura Trojice, Cerkve, eshatologije, kakor so očetje neutrudno dokazovali.

Ali je resnica razodetja katoliška, vseobsežna, in je ,to, od česar si večjega ni mogoče misliti', ali pa sploh ni resnica. In samo zaradi tega, da bi branili to katoliškost resnice zoper ponaredbe in izgube teže, so koncili v raznih časih postavljali stavke, ki naj bi preprečili zdrknjenje na levo ali desno stran od pravega razumevanja (. . .) Tako stojijo definicije vse okoli skrivnosti kakor kerubi s plamenečimi meči.«

3. Ko govori Balthasar o *zgodovini dogem in Cerkve*, navaja Chesteronove besede: »... Vedno je nekaj lahkega dopuščati, da dobi svet prevlado; vedno je težavno, ko hočemo, da sam obdržim prednost. Vedno je lahko biti modernist, kakor je lahko biti snob. Zaiti v katerokoli od teh odprtih pastí zmote in prestopanja, tistih pasti, ki jih je krščanstvu na nje-

govi zgodovinski poti postavljaj en modni tok za drugim in ena sekta za drugo — to bi v resnici bilo lahko. Nasesti kakršnemu koli koketiranju od gnosticizma pa do ‚christian science‘, to bi bilo nekaj priročnega in pohlevnega. Izogniti se vsemu temu, to je vrtočlavo pustolovščina; in v moji viziji leti nebeški voz gromovito skozi stoletja — dolgočasna krivoverstva se spotikajo in padajo po dolgem na tla, divja resnica pa se majavo drži pokonci« (76).

4. O *celibatu*, na katerega danes lete strele tudi s tiste strani, od katere bi človek prav zares ne pričakoval, pravi Balthasar s črnim humorjem: »Ugovor zoper celibat katoliškega duhovnika je, da se ga je zelo težko do kraja držati. Zmeraj znova mora duhovni sklep (Entschluss) stopiti dol v uporniško truplo (Körper), da se ta sklep nanovo inkarnira. Dan za dnem in leto za letom se mora odločitev za Kristusa, deviškega, in za prav tako deviško in zato materinsko Cerkev izkazovati kot močnejša od najbolj plavzibilnih ugovorov, ki jih ima čuten človek. Zares hoja za Kristusom v dejanju inkarnacije! In v tem tudi hoja za (Nachfolge) »nizko deklo«, ki je noter do svojih neduhovnih sposobnosti razpoložljiva in po delovanju Boga samega rodovitna. In ‚legalizem‘ pri tem? Ta ‚legalizem‘ je v tem, da je človek *smel* ta odločni sklep o hoji za Kristusom napraviti podobno za nepreklicen, kakor ostane Sinov sklep o inkarnaciji nepreklicen« (83).

5. Glede *ekumenizma* beremo: »Katoličanu, ki razume sam sebe, se ni treba dodatno izdajati za ekumenskega; on to jè, ker je katoliški. Katoliška Cerkev ni ena Cerkev poleg drugih, marveč edini izvir in edino ustje (iztočje) vseh drugih, ki so se spotoma od nje odcepile in se bodo le združene skupaj z njo vrgle v morje večnosti« (85). In še: »Kaj je *humanizem*, če mu ni nadrejeno nikakršno božje vodilo (Norm)? A celo takšno božje vodilo ni obvarovalo starih ljudstev pred globoko nečlovečnostjo, dokler Bog še ni bil postal človek in ni predložil večne mere za človeka: Visokost v ponižnosti (Hoheit in Demut), najvišjo pogumnost v poslednji predanosti. Na temelju te luči obstaja človečnost (Humanum) daleč onkraj meja nje, ki je Catholica; toda Catholica je bila tista, ki je to luč varovala in gojila« (89.90).

In čisto na koncu: »Čim silnejša postajajo s tehniko omogočena kopičenja moči na zemlji, tem bolj oropana mogočnosti bo stala tukaj Catholica. Tako se bodo apokaliptično ločili duhovi: zmaj in Jagnje. Zadnja knjiga sv. pisma skoz in skoz prikazuje nepojmljivo hkratnost med preganjanjem, zapeljevanjem, rušenjem na zemlji in zmagoslavnim vriskanjem okoli Jagnjeta v nebesih, Jagnjeta, ki stoji na prestolu ‚kakor zaklano‘«.

Ob tem kratkem, a izredno dragocenem delu lahko zaslutimo, v kako brezizhodne pokrajine zahajata takšna teologija in »prenova« Cerkve, ki hočeta svoja merila zajemati kje drugje kakor ob tistem Praizvoru in Središču,

ki je navsezadnje svobodna ljubezen Boga samega, katere ne moremo nikdar zjeti sami s svojimi močmi, »tudi ne s pnevmatičnimi molitvenimi ‚metodami‘« (19) ali z zgolj svojimi »tveganji« in odločitvami. Če se ta tveganja in odločitve ne oprejo na vnaprejšnjo božjo odločitev za nas in za svet, so vedno nevarnosti za padec v smrtnonosno praznoto, namesto v tisto polnost Ljubezni, ki presega sleherno spoznanje (prim. Ef 3,19).

Anton Strlè

Theologische Berichte VII. Zugänge zu Jesus. Herausgegeben im Auftrag der Theologischen Hochschule Chur von Josef Pfammatter und der Theologischen Fakultät Luzern von Franz Furger. Benziger Verlag. Einsiedeln—Zürich—Köln 1978. 208 str.

Kot dosedANJI zvezki Teoloških poročil prinaša tudi ta pregled najnovejšega teološkega raziskavanja, to pot o Jezusu, in tudi s tega področja le v izbiri. Profesor dogmatike na teološki fakulteti v Luzernu D. Wiederkehr nadaljuje svoje poročilo o kristologiji, ki ga je objavil v isti zbirki l. 1973. Mnenja je, da številnih novejših del na področju kristologije vsebinsko ni mogoče povzeti pod enim vidikom, da pa je zanja značilen izkustveni, refleksivni in praktični kontekst. Wiederkehr predstavlja v svojem članku Christologie im Kontext (11—62) šest različnih teologov oz. njihovih kristologij v kontekstu. Prvi je kontekst človeškega pričakovanja odrešenja. Njegov predstavnik je znani nizozemski teolog E. Schillebeeckx v obeh svojih velikih knjigah: Christus. Die Geschichte eines Lebenden (1975) ter Christus und die Christen. Die Geschichte einer Lebenspraxis (1977). Drugi je kontekst emancipacije in osvobojenja, kakor ga razvija H. Kessler v svojem delu Erlösung als Befreiung (1972). Trpljenje je tretji kontekst, o njem govori predvsem protestantski teolog J. Moltmann v znani knjigi Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theo-

logie (1972). »Krščansko razločevanje« imenuje avtor kontekst, ki je odločilen pri H. Küngu v njegovi knjigi Christ sein (1974). Za kristologijo K. Rahnerja v njegovem delu Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums (1976) je značilno človekovo transcendentno izkustvo. Izkustvo Duha ima končno Wiederkehr za posebno značilnost kristologije pri profesorju dogmatike v Tübingenu W. Kasperju v njegovi knjigi Jesus der Christus (1974). Avtor upošteva pri svojem poročilu tudi teološko kritiko, ki so jo doživela posamezna dela. Hkrati poudarja, da je njegov pregled nepopoln, ker bi bilo treba npr. govoriti tudi o kristologiji v kontekstu vprašanja o Bogu in ateizma, kakor jo razvija protestantski teolog E. Jüngel, o kristologiji v kontekstu univerzalne zgodovine, ki jo je v prvih osnutkih nakazal protestantski teolog W. Pannenberg, in o kristologiji v kontekstu cerkvene kontemplacije pri H. U. von Balthasarju.

W. Kern, profesor fundamentalne teologije v Innsbrucku, poroča, kaj pravijo o Jezusu in kako ga razlagajo nekateri marksisti in psihoanalitiki (63—100). Med marksisti govori najprej o E. Blochu, nato pridejo na vrsto V. Gardavsky, L. Kolakowski in M. Machovec in končno portugalski duhovnik F. Belo, ki se je odločil za marksizem in l. 1974 v francoščini objavil knjigo: Lecture matérialiste de l'Evangile de Marc. Récit — Pratique — Idéologie (415 str.). Med psihoanalitiki

prikazuje Kern teoriji S. Freuda in C. G. Junga, ki imata oba še danes svoj močan vpliv. Med novejšimi pa je omenjen Francoz R. Girard s svojo razlago Jezusa, ki radikalno odklanja vsako nasilnost. Kern je mnenja, da imajo marksistične in psihoanalitične razlage Jezusa tudi za teologijo pozitiven pomen.

O katoliškem raziskavanju Jezusovega življenja in njegovega poslanstva in razumevanja na nemškem jezikovnem področju govori profesor za novo zavezo na teološki visoki šoli v Churu (Švica) J. Pfammatter (101—148). Zavestna dvojna omejitev, konfesionalna in jezikovna, je bila neizogibna, da more poročilo dati vsaj kratek pregled, tako zelo je literatura narastla. Časovno upošteva Pfammatter avtorje zadnjih 35 let, po izidu biblične okrožnice Pija XII. *Divino afflante Spiritu* 30. 9. 1943. Prvi del prinaša pregled literature o metodičnih vprašanjih, drugi del o viru Jezusovih besed (*Logienquelle*), tretji del pa o monografijah, ki so posvečene Jezusu. V četrtem delu poroča o znanstvenem delu profesorja za novo zavezo v Freiburgu i. Br. A. Vögtleja, peti del pa govori o monografijah o Jezusu kot Kristusu. V kratkem zadnjem delu pa je govor o sistematičnih vprašanjih v zvezi z raziskavanjem zgodovinskega Jezusa. Avtor ugotavlja nekatere tendence, ki se kažejo danes na področju raziskavanja Jezusovega življenja in poslanstva ter izraža željo, da bi katoličani na podlagi novjših eksegetičnih spoznanj dobili celotnostno delo o Jezusu.

O judovskih pristopih k Jezusu Kristusu piše C. Thoma, profesor judaistike na teološki fakulteti v Luzernu (149—176). Thoma prikazuje v zgodovinskem prerezu žalostno razmerje med kristjani in Judi v razpravljanju o Jezusu ter ugotavlja znatne spremembe v zadnjih desetletjih. Kot zgled za nov pogovor med Judi in kristjani o Jezusu omenja Thoma tri judovske avtorje, J. Klausnerja, M. Buberja in D. Flusserja, katerim se v zadnjem času pridružuje še P. E. Lapide. Judovski avtorji, tako trdi Thoma, nimajo nobenega odkritega, neposrednega in brezpogojnega pri-

stopa do Jezusa Kristusa in nekatere krščanske resnice o njem dosledno odklanjajo. Ta judovska trdovratnost pa v zgodovini deluje kot sol, ki obvaruje krščansko oznanjevanje o Kristusu pred sprijenostjo in ozkostjo. Resnemu pogovoru med kristjani in Judi o Jezusu Kristusu se v novem obdobju odpirajo velike in bogate možnosti.

Zadnji prispevek z naslovom *Življenje z Jezusom*, ki ga je napisal K. H. Neufeld, profesor fundamentalne teologije na Gregorijani v Rimu, poroča o sodobnih duhovnih gibanjih, ki se zanimajo in navdušujejo za Jezusa, zlasti v Severni Ameriki, a vedno bolj tudi v Evropi (177 do 204). Zanja je značilno, da izražajo neko hrepenenje in pričakovanje, da se osredotočajo na Jezusovo osebo, in to v neposrednem stiku z novo zavezo, in da imajo v njih prazničnost, navdušenje in odnos do sveta veliko vlogo. Tudi ta gibanja imajo za spoznavanje Jezusa Kristusa svoj pomen, čeprav je potrebno razločevanje duhov in pravilno kritično vrednotenje s strani uradne Cerkve in teologije.

Alojz Šuštar

Formazione del missionario oggi, Atti del Simposio internazionale di Missiologia (24.—28. ottobre 1977), Roma 1978 (Paideia Editrice) pp. 438.

Kongregacija za evangelizacijo v Rimu, ki obenem z univerzo urbaniana slavi 350-letnico svojega obstoja, je med mnogimi proslavam za kongresom o misijonih in kulturah priredila še mednarodni simpozij o formaciji sedanjih in prihodnjih misijonarjev-nosilcev evangelizacije. Nanj je v uvodni besedi opozoril načelnik kongregacije *kard. A. Rossi* kot na še en izraz naprednosti in vitalnosti te kongregacije, ki je bila do nedavnega bolj statično središče misijske dejavnosti, kar pa seveda po II. vat. koncilu, po koncilskem odloku o misijonih in po spodbudi Pavla VI. o evangelizaciji, ne more biti več.

Predsednik simpozija *J. Martins* v Predgovoru opozarja, da knjiga ne bo zani-

miva in pomembna le za prave misijonarje v ožjem pomenu besede, ampak tudi za vse duhovnike in redovnike, ki tudi zaslužijo tak naziv, pa tudi vse, ki so v imenu sv. Trojice krščeni in poslani v svet. Vsi morajo na to delo biti pripravljene. Predavanja, ki so se v ta namen zvrstila v univerzitetni dvorani, so se gibala v kristološki, ekleziološki in spiritualni smeri. Med njimi je bilo prav odlično predavanje kard. Pavla Bertolija, ki je pokazal na Kristusa, ustanovitelja božjega kraljestva na zemlji. Kdor bo stopil v to kraljestvo po misteriju njegove smrti in vstajenja, bo odrešen. Kakor Kristus morajo biti tudi misijonarji popolnoma predani svojemu poslanstvu. Prek oznanila Kristusove blagovesti naj bi se vsi vključili v blagovest odrešenja. Seveda pa mora evangelizacijo z besedo spremljati zgled krščanskega življenja.

Kristusovo smrt in vstajenje kot najgloblji vir za misijonarjevo življenje in delo obravnava potem jezuit Karel Martini. Ves dinamizem misijonarjevega življenja in dela izhaja odtod. Misijonar naj svoje življenje vključuje v odrešilni misterij v popolnem predanju Bogu in ljudem. Njegovo oznanilo naj ima isto obliko kakor oznanilo prvih apostolov: visio religiosa historiae...

J. Masson z gregorjanske univerze je znan po svojih misijoloških publikacijah in nastopih. Pri srcu mu je resnica, ki jo je tudi tokrat skušal razviti, namreč, da je Cerkev po svojem bistvu misijonarska. Kristus jo je za to ustanovil in ji to poslanstvo večkrat izrecno naročil. Če pa je poslana Cerkev kot celota, so poslani v svet tudi vsi njeni udje. Po Cerkvi naj svet prejema delež pri darovanem Jag-njetu. Zato je prav naloga Cerkve, da okrog njega zbere vse človeštvo. Ozdravlja naj vse, kar je bolnega. Vključuje naj se v zgodovino ljudi in jih vodi k zveličanju.

V kakšnem jeziku pa naj jim spregovori? O tem je na simpoziju govoril Vincenc Mulago. Gotovo, v prilagojenem jeziku, da se bodo vsi narodi mogli čutiti v Cerkvi kakor doma. Govori pa naj jim tudi z govoricno ljubezni. Narodi imajo

tudi pravico do lastnih teologij (afriška, azijska), ki pa morajo črpati iz domače kulture, pa tudi iz cerkvenih odlokov in skupne teologije Cerkev. Brez omahovanja pa morajo sprejeti vse, kar jim kot trdno izročila vesolja Cerkev. Govori pa jim še posebno vidno prek liturgije. Pa tudi ta mora biti prilagojena, posebno kar zadeva daritev, zakramente in zakramentale.

P. A. Liégé, ki je nedavno umrl, je govoril o misijonarju v službi ljubezni in resnice v eni Cerkvi. Pričevanje s krščanskim življenjem je eno najbolj uspešnih sredstev evangelizacije. Sv. Duh sodeluje pri pričevanju z resnico in pri pričevanju z življenjem. Bog je »compagnon de l'aventure humaine«, božje in človeško naj bosta vedno združena. Cerkev, ki bi se brigala samo za Boga, pa nič za ljudi, je za ljudi nesprejemljiva.

Med načeli za oblikovanje misijonarja A. A. Lomené poudarja, da je treba biti absolutno zvest resnici, da je Kristus pravi Bog in pravi človek. P. Lopez Gay razmišlja kot teolog o Kristusovem misijonarskem poslanstvu. Tudi Horst Rzepkowski ostaja pri kristoloških vidikih misijonarjeve službe, ki jo je treba vršiti po Kristusovem zgledu, tako glede ciljev kakor glede metod, kajti Jezusovo poslanstvo določuje oblike poslanstva učencev. Vse skupaj naj postane »Christusereignis«. Tudi za misijonarja naj bodo kakor za Kristusa odločilni trenutki njegovega življenja: učlovečenje, popolna predanost Očetu in vstajenje, vse tesno povezano z njegovo eksistenco. Danes naj misijonar gleda na svojo službo drugače kot včasih: vse skupaj naj bo služba evangeliju in doživeta vera. Včasih so bolj zahtevali osebne kreposti, sedaj pa poudarjajo službo občestvu. Tudi misijonar bodi v službi prave osvoboditve, Kristus je odrešenik iz vseh stisk!

Iste misli na redovnice-misijonarke obravnava s. Marija Josée. Tudi po njenih mislih bi se samo doktrinalna priprava izkazala za nezadostno. Kristusa je treba sprejemati celostno: ne le oznanjevati, ampak tudi življenjsko sprejemati. Kontemplaciji

naj vedno sledi transformacija, ker gre pač za hojo za Kristusom. Tudi *s. Gertruda Stegmaier* se ustavlja pri Pavlovi misli: Življenje mi je Kristus...

Ekleziološki poudarek je razpravi o liku sodobnega misijonarja dal salezijanec *Angel Gonzales*, ker je pač Cerkev v svojem bistvu misijonarska. Za njim se je pri »malih občestvih« kot izredno primernih sredstvih evangelizacije ustavil jezuit *Feliks Pastor*, češ da se ravno v te vrste skupinah enotnost vere in evharistije še posebej vidno pokaže. *Marist J. Metzeler* je zbral iz dokumentov kongregacije za evangelizacijo narodov tista mesta, ki kažejo, kako pravilno se je v tem smislu kongregacija zavedala in delovala že od začetka. Posebno je poudaril njen dokument iz l. 1659, ki vsebuje podobne misli kakor misijonske okrožnice zadnjih papežev, koncilski odlok o misijonih in spodbuda Pavla VI. o evangelizaciji.

H. Goudreault govori o fizičnih, moralnih in spiritualnih kvalitetah, ki morajo odlikovati sodobnega misijonarja. V teh kvalitetah naj se misijonar šola ne le doma, ampak še naprej takrat, ko je že na svojem terenu, posebno v ljubezni do bližnjega. Posebej omenja še vzgojo k misijonski gorečnosti, ki mora biti razsvetljena, realistična, združena z odpovedjo, nikoli pa pretirana, pač pa vedno optimistična.

S. Sandra Mennini je celotno svoje predavanje naslonila na Kierkegaarda, ki ga sicer moti navidezno protislovje Bog-človek, vendar pa najde v ponižanju Boga do križa razvozlanje težkega problema. Pavlova beseda: Jaz pa nočem poznati drugega kakor Kristusa križanega, naj bo misijonarju vodilo, kdaj lahko tudi on sebe in druge privede k Bogu: če res dovolj močno veruje v Kristusovo ponižanje in se mu pridruži. O pripravi misijonarjev s posebnim ozirom na Kitajsko, morebitno prihodnje obširno misijonsko polje, je govoril *Matija Lu*. Misli, da se morejo misijonarji tudi od nove Kitajske marsičesa naučiti (zavest solidarnosti, ljubezen do dela, spoštovanje ubožstva in ubogih, dinamičnost socialne zavesti in

dr.). Na novo se je treba pripraviti za vstop v nov svet. Pri tem pa po besedah *Jana Visserja* ni dovoljeno spreminjati osnovnih moralnih načel. Zopet pa je v nebitvenih rečeh treba črpati spremembe iz domačih virov, odmisлити pa vse, kar je nebitvenega, dodanega »iz zahodnega sveta«. Končno pa *L. Pizzigheli* poudarja, da je v misijonskih pokrajinah mnogo paranormalnega in parapsihološkega. Dobra priprava misijonarjev bi morala tudi ta študij vključiti. Treba bi ga bilo vključiti kot redni del sodobne misijologije v semeniščih in fakultetah.

V zadnji skupini predavanj o pripravi misijonarjev sta dve z ekumenistično mislijo prežeti predavanji. *Gonzales Valles* je govoril o misijonarjevem delu v pokrajinah, kjer vladajo nekrščanske religije, ki jih je treba kot pristen izraz domačega kulturnega ozračja zelo upoštevati, saj imajo tudi mnogo vrednega. *Fr. Verstraelen* pa je razpravljal o medcerkvenih odnosih, torej o ekumenizmu v ožjem pomenu besede. Če se ves svet združuje, se morajo v medsebojnem spoštovanju zblíževati tudi cerkve. Zglede za to je jemal iz misijonskihkušenj v Zambiji.

Navedene smernice so še nadalje obravnavali v delovnih krogih, seveda še bolj konkretno in praktično. Duhovnikom so govorili *L. Kaufmann*, *C. Bonivento* in *F. Colombo*. Redovnicam so predavali *C. Giacobelli*, *A. Mezzoletti* in *G. Stegmaier*. Z laiki so se pogovarjali *G. B. Reghezza*, *T. Federici* in *U. Gardone*. Tudi ta predavanja so v celoti objavljena. Na simpoziju sta govorila še tajnik kongregacije nadškof *Lourdusamy* in kard. *Karel Antonelli*, ki je opozoril na zgled misijonarjev — svetnikov.

Pregled obširnega teksta o formaciji misijonarjev nam daje slutiti, kako velika naloga je to, koliko truda in sodobne usmerjenosti zahteva in kje vse se kažejo njene posledice. Tudi s tem simpozijem je kongregacija za evangelizacijo narodov pridobila ugled, ki smo ga nekaj časa pogrešali.

Vilko Fajdiga

Hermann Wieh, Konzil und Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Gemeindeverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils in pastoraler Absicht, Frankfurter Theologische Studien, 25. Band, Josef Knecht. Frankfurt am Main 1978, str. 248.

H. Wieh je to študijo v zimskem semestru 1977 predložil na katoliški teološki fakulteti v Münstru kot doktorsko disertacijo. Temo monografije je zasnoval in obdelal bolj obširno, kakor bi morda kdo sklepal na podlagi naslova. Koncilске dokumente obravnava pod vidikom razumevanja Gemeinde šele v tretjem delu (str. 93—202). V prvem delu (str. 7—24) podaja zgodovino Gemeinde, v drugem (str. 25—91) pa raziskuje Gemeinde v predhodnih in v pripravljanih dokumentih koncila. Temu sledi še četrti del (str. 207 do 228), v katerem povzema izsledke svojega raziskovanja v koncilskih izjavah o Gemeinde. V uvodu avtor določa namen svoje študije, obseg teme, metodo in terminologijo.

Glede na zgodovinsko obsežnost raziskovalnega področja je H. Wieh v resnici lahko sistematično-teološko in izčrpno osvetlil pojmovanje Gemeinde. Toda v tej obsežnosti področja se je srečeval tudi z nemajhnimi težavami. H. Wieh npr. ugotavlja, da so dosedanje študije o Gemeinde napisane skoraj izključno pod pastoralnim vidikom. Eksegetično-teoloških študij je zelo malo. Druga težava je bila v tem, da niti pripravljalne komisije niti koncil niso izdali nobenega dokumenta, ki bi neposredno in sistematično obravnaval vprašanje Gemeinde. Zato je moral upoštevati vse dokumente, ki ob različnih priložnostih in različno med drugim spregovorijo tudi o tem. Dalje H. Wieh ugotavlja, da ima nemški pojem Gemeinde specifičen pomen, ki mu v drugih evropskih jezikih, tudi v latinščini, ne najde prave vzporednice. V drugih jezikih npr. ne zasledimo ustreznega razlikovanja med širšim in splošnejšim pojmom Gemeinschaft in med ožjim pojmom Gemeinde.

Ker takšnega razlikovanja tudi v slovenščini ne poznamo, bomo lahko

šele ob pregledu koncilskega pojmovanja »skupnosti, občine, občestva« iskali ustrezen slovenski pojem za Gemeinde in mu obenem določali specifičen pomen.

Zgodovinski oris pojmovanja krščanske »skupnosti, občine, občestva« nam pokaže pestrost in nejuridičnost v apostolski in poapostolski dobi (v prvih treh stol.), juridičnost in skrbno določeno hierarhičnost v času od 3. do 13. stol., pretrse in nove premike v času od 14. do 20. stol. (reformacija, protireformacija...). Kaj je Gemeinde in v čem lahko vidimo prednosti ali pomanjkljivosti v pojmovanju tega pojma v zgodovini krščanstva, je najbolj razvidno iz koncilskih poudarkov. Kaj je torej Gemeinde glede na obseg in naravo?

O tem pojmu je mogoče govoriti predvsem na osnovi novih poudarkov v pojmovanju Cerkve nasploh. Posebno še podobi »božje ljudstvo« in »skupnost verujočih« omogočata neko samostojno obravnavanje pojma Gemeinde. Zdaj ne gre več za zgolj od zgoraj navzdol strukturiran hierarhičen sestav, temveč za »božjo Cerkev«, za »od Boga poklicano novo ljudstvo« (str. 208).

Novi poudarki v eklesiologiji imajo za posledico tudi nove poudarke v pojmovanju služb v Cerkvi. Skoraj vse predkoncilsko in koncilsko obravnavanje krščanske skupnosti se osredotoči na najonovnejšo celico, na župnijo. Gemeinde je tako rekoč župnijska skupnost. Zato je pomembno predvsem mesto prezbiterija v skupnosti, njegov odnos do škofa, do vse vesoljne Cerkve in do vernikov laikov. Prezbyter je učitelj, duhovnik in pastir zaupanih mu vernikov. Višek vsake skupnosti je obhajanje evharistije (str. 208 sl.). V neki skupnosti je navzoča »božja Cerkev«, če ta živi in deluje v povezavi s škofovo delno in z vesoljno Cerkvijo. Takšna skupnost tvori vozlišče, v katerem se srečujejata osebna vera in vera Cerkve. Majhna župnijska skupnost v okviru vse Cerkve in na področju konkretnega življenjskega področja in konkretnega kraja po eni strani omogoča razvoj osebnega verskega izkustva posameznih vernikov, po

drugi strani pa posreduje versko izkustvo vse Cerkve (str. 222).

H. Wieh na koncu poudarja, da skupnost v najširšem smislu sicer obstaja povsod, kjer sta dva ali trije zbrani v Jezusovem imenu (prim. Ct 18,20), a je zaradi jasnosti bolje pojem Gemeinde nanašati le na teritorialno določeno skupnost, ki jo vodi prezbiter in so v njej oznanjevanje, evharistija in bratstvo. Ta poudarek zato ne more veljati le kot teološka definicija pojma Gemeinde, ampak še bolj kot pastoralna naloga Cerkve, ki se mora vedno znova zavedati svojega duhovnega porenja znotraj svojega zgodovinskega bivanja in delovanja.

H. Wieh z natančnim raziskovanjem zgodovine predkoncilskih in koncilskih dokumentov, in končno dokumentov skupne nemške sinode, pripravlja osnovo za sintetično teološko in pastoralno oznako pojma Gemeinde. Njegovo delo se razlikuje po jasnosti in metodični doslednosti. Zato v njem laže pogrešamo bolj izrazitih teloloških globin in intuicij.

Jože Krašovec

Marino Qualizza, Israele nella storia della salvezza secondo san Tomaso d'Aquino, Pubblicazioni del Pontificio seminario Lombardo in Roma. Ricerche di Scienze Teologiche Serie minore N. 4, Morcelliana — Brescia 1978, str. 142.

Pričujoča študija Marina Qualizza, ki je slovenski rojak iz zamejske Benečije, je delni natis njegove doktorske disertacije z gregorijanske univerze v Rimu. Natisnjeni sta prvo in tretje pogl. celotne disertacije, ki v izvorni obliki obsega daljši uvod in štiri pogl. Ti dve pogl. sta osrednji in sestavljata tematično enoto. Prvo pogl. ima naslov Izrael podoba (figura) Kristusa, drugo (v izvorni zasnovi disertacije tretje) Kristus med obema zavezama.

Že iz naslova študije in posameznih pogl. je razvidno, da si je avtor zastavil zanimivo in danes posebno aktualno temo. Vprašanje odrešenjske zgodovine, poseb-

no pa razmerje med obema zavezama, je danes v središču razpravljanja v eksegezi in v teologiji sploh. Zanimivost je dalje v tem, da avtor pri Tomažu Akvinskem odkriva vso podlago za govorjenje o odrešenjski zgodovini.

Do tega spoznanja je Qualizza došel, ker je šel po pravi poti. Ni se namreč lotil Tomaževih temeljnih filozofsko-teoloških del, temveč le njegovih eksegetičnih komentarjev svetopisemskih knjig. Če namreč filozofska načela, zlasti načelo vzročnosti, Tomaža vodijo v ciklično, nezgodovinsko razumevanje sveta, ga skrben študij sv. pisma varuje v okviru odrešenjsko-zgodovinske vizije sveta.

V svojih eksegetičnih komentarjih Tomaž dobro razgrinja svetopisemske osnove za odrešenjsko zgodovino. To mu je uspelo zlasti s pomočjo patrističnega načela o različnih pomenih sv. pisma (prim. str. 11—16). Podobno kakor cerkveni očetje se zavzema za štiri pomene sv. pisma: za dobeseden ali zgodovinski, za alegoričen, za moralen ali mističen in za anagogičen pomen. Dobeseden pomen je osnova ostalih treh, ki so razširitev dobesednega pomena. Ta razširitev gre v duhovni in eshatološki smeri. Prav v tej duhovni in eshatološki presežnosti dobesednega pomena se kaže zgodovinsko-preroška značilnost sv. pisma. Zaradi te presežnosti je staro zavezo mogoče razumeti kot podobo nove in novo zavezo kot podobo onstranosti po dovrstitvi zgodovine. Qualizza dobro poudarja, da je pri Tomažu upoštevanje štirih pomenov sv. pisma treba razumeti kot metodično načelo, ki ima svojo podlago in upravičenost v načelnem dejstvu usmerjenosti odrešenjske zgodovine v prihodnost (str. 15).

Glede tega temeljnega spoznanja se Tomaž pokaže bolj kot pripadnik že ustaljene patristične in srednjeveške tipološke razlage sv. pisma kakor inovator. O njegovih novosti bi morda smeli govoriti le v zvezi z ugotavljanjem, da Tomaž ne priznava nobenega pomena sv. pisma, ki nima osnove v dobesednem pomenu, torej zavrača vsako alegorično razlago, ki je

sad preveč svobodne eksegetove domišljije (prim. str. 16).

Ko Qualizza v predgovoru in v uvodu osvetljuje Tomaževo eksegetično metodo, v glavnem delu študije nima več priložnosti, da bi prišel do novih sintez, ki bi prinesle čisto nove vidike. V obeh poglavjih analizira različne Tomaževe komentarje in osvetljuje vedno isto osnovno

spoznanje o usmerjenosti stare zaveze v Kristusa, oziroma povzetka prejšnje zgodovine v Kristusu. Tudi sklep ostaja pri istih temeljnih ugotovitvah. Toda prav v tem je morda odlika študije, da se njen avtor ves čas zaveda svoje lastne naloge in ne zahaja na stranpota.

Jože Krašovec

Teološki tečaj 1979.

Teološka fakulteta v Ljubljani pripravi vsako leto v tednu po veliki noči teološki tečaj za svoje nekdanje slušatelje. Tako je bilo tudi letos, in sicer je bil teološki tečaj v Ljubljani 17. in 18., v Mariboru pa 18. in 19. aprila 1979. Prvi dan so predavali: dr. Anton Stres, Človekova narava — kočljivo vprašanje filozofske antropologije, dr. France Rozman, Človekova narava in nadnaravna razsežnost v Pavlovi antropologiji, in dr. Franc Plepenitaš, Dovršitev naravnega človeka v Bogu; drugi dan pa: dr. Lojze Šuštar, Novejši moralno-teološki pogledi na naravni zakon, in dr. Stanko Ojnik, Naravno pravo kot osnova družbenega življenja. Predavanja so bila sorazmerno dobro obiskana, vendar neenako. V Ljubljani je bilo povprečno okrog 240, v Mariboru pa nekaj nad 100 udeležencev tečaja.

Letošnji teološki tečaj je uvedel novost. Ni bil omejen na področje ene bogoslovne panoge, pač pa osredotočen na eno vprašanje, na vprašanje o človekovi naravi. Predavatelji so to vprašanje obravnavali z različnih zornih kotov. Vprašanje je danes zelo pereče, zato je bilo dobro, da so ga predavatelji skušali osvetliti z več strani. Vendar pa vse kljub temu ni prišlo na vrsto. Ni bilo na primer predavanja s področja osnovnega bogoslovja, kjer bi lahko bilo zelo zanimivo predavanje o razmerju med naravno religioznostjo in nadnaravno vero.

Lahko se vprašamo, če ni bil predmet letošnjega tečaja za takšen teološki tečaj

preširoko zastavljen. Kajti tudi tam, kjer so se predavatelji vprašanj lotili, navadno v enem predavanju niso mogli razčleniti vsega, kar vprašanje človeške narave odpira na področju njihove panoge. Zato tudi razprava po predavanjih ni mogla dobro steči. To je bilo še posebno vidno v Ljubljani. Lahko pa rečemo, da je vprašanje človeške narave izredno kočljivo. B. Häring ga nekeje imenuje sodobni »križ moralne teologije«. Pa to ne velja samo za moralko. Vprašanja, kaj je človeška narava, sodobna antropologija ni rešila in se ga tudi vedno manj loteva. Zato se je lahko komu zdelo, da je ostal letošnji tečaj nekako nedorečen. Vendar je bilo nujno tako. Mogoče bi bilo razglabljanje o človeški naravi v antropološkem, dogmatičnem in etičnem smislu še bolj ustrezen predmet za kakšen iskateljski, strokovni simpozij kot pa za teološki tečaj, kolikor je namen teh tečajev bolj poljudna vulgarizacija dognanih teoloških spoznanj. Tokrat pa smo se lotili vprašanj, ki še niso jasno in enoumno razrešena.

Včasih se je pokazalo, da nismo vedno zreli za poglobljeno, odprto in iskateljsko razpravo. Še vedno bi radi korakali po izhajenih poteh in ne opazimo, da nam lahko danes po njih sledi vedno manj ljudi. Njihovo mišljenje, čutenje in svet predstav so se močno spremenile. Zato je danes vsakdo nujno postavljen pred nova vprašanja, ki terjajo nove odgovore. Potrebno je osebno razmišljanje in iskanje. K temu pa je tečaj lahko pripomogel.

Predavanja so pokazala, da nekatere preveč ustaljene predstave o človeku, njegovi naravi in naravnem zakonu niso nesporne.

Udeleženci teološkega tečaja pa pričakujejo tudi od teološkega — in ne samo pastoralnega — tečaja pastoralno neposredno uporabnih spoznanj. Teh letošnji tečaj ni dal in tudi ne mogel dati. Mogoče se je tudi vprašati, kako da teološka fakulteta že med časom študija svojih slušateljev — poznejših udeležencev teh tečajev — bolj ne navadi na osebno raz-

mišljanje in iskanje. Kajti jasno je, da se moramo vsi skupaj sprijazniti s splošnim dejstvom, da živimo v svetu, kjer je več vprašanj kot pa dokončnih odgovorov. Vera pa zaradi tega ne bo nič bolj ogrožena, ampak mogoče zato še bolj vera, se pravi razumna in utemeljena, vendarle osebna odločitev. Današnji čas zahteva veliko več osebnega in manj naučenega nazora.

Anton Stres

Dr. France Debevec

Med dolgoletnimi predavatelji na teološki fakulteti v Ljubljani je bil tudi zdravnik dr. France Debevec, ki je lani 19. januarja umrl. Trideset let je ostal zvest teološki fakulteti in v tem času je mnogim slovenskim duhovnikom pomagal odkrivati skrivnosti in zakonitosti človekovega zdravja in bolezni.

Osební podatki

Dr. France Debevec se je rodil 4. oktobra 1898 na Igu pri Ljubljani. Oče je bil kot žandar kmalu upokojen in France se je moral šolati ob skromni očetovi pokojnini. Po osnovni šoli na Igu se je vpisal na klasično gimnazijo v Ljubljani. L. 1916. je šel kot prostovoljec k vojakom. V Judenburgu je zaradi hude lakote zbolel in bil vojaščine osvobojen. Maturiral je privatno 1917.

Zdravnik

France je želel študirati jezike, toda dobil je štipendijo za medicino, zato se je vpisal na medicinsko fakulteto v Zagrebu. Po dveh letih je nadaljeval študij na Dunaju. Med študijem medicine je tudi absolviral na filozofski fakulteti. Kot študent se je preživljal z instrukcijami.

Zdravniški staž je opravil v Zagrebu, prvo službeno mesto pa je dobil v zdravilišču Topolščica, kjer se je srečal s svojo prihodnjo ženo. Pozneje je prišel na Golnik in postal tu specialist za pljučne bolezni. Ko so v splošni državni bolnici v

Ljubljani odprli mesto samostojnega odseka za pljučne bolezni, je postal vodja tega odseka. Od 1927. je imel privatno prakso. Verjetno je bil prvi zdravnik v Ljubljani, ki je pri svojem delu uporabljal rentgenski aparat. Kot specialist za pljučne bolezni se je srečeval s težko problematiko tuberkuloze. Rešitev je iskal v dveh smereh. S knjigo JETIKA, ki je izšla pri Družbi Sv. Mohorja v Celju, je Slovencem pripravil priročnik za preventivo tuberkuloze. S pisanjem člankov pa si je veliko prizadeval, da bi v Ljubljani zgradili bolnico za revnejše bolnike.

Svoje bogate izkušnje je zbral v monografskem delu Splošna in diferencialna diagnoza začetne jetike zlasti pljučne (Ljubljana, 1940).

Po vojni je nekaj časa sodeloval v uredništvu Zdravstvenega vestnika. Do upokojitve (1962) je delal na šolski polikliniki. V tem času je pripravljaval knjigo Hilarne sence pri mladini. Kot upokojenec je bil v svoji ordinaciji vedno na razpolago ljudem, ki so prišli k njemu na pregled.

Predavatelj pastoralne medicine

Dr. France je začel predavati pastoralno medicino med vojno (1943), takoj za prof. dr. Brecljem. Svoje delo je vestno in z veseljem opravljaval trideset let. Ves čas je zbiral material za knjigo o pastoralni medicini, ki je pa ni mogel izdati. Slušatelji so njegova predavanja zapisali in izdali skripta Pastoralna medicina

(Ljubljana, 1963). V zaključku skript je avtor pripisal, da je »v skripta povzeta najvažnejša vsebina iz rokopisa za učbenik Pastoralno zdravstvo, ki ga doslej še ni bilo mogoče izdati«.

V skriptih se je dotaknil vseh pomembnejših vprašanj iz mejnega področja medicine in teologije. Povsem izvirne so njegove misli o »zakonu življenjskega dvotirja«, »psihofizičnih posredovalnicah« in »o odnosu med etičnim, verskim doživljanjem in živčevjem«. Pri svojih predavanjih je uporabljal tudi plakate, da bi slušateljem bolj približal nekatere anatomske in fiziološke podrobnosti.

Zaradi stika s teološko fakulteto in osebne vere so ga posebno privlačevala vprašanja mističnih doživetij svetnikov, osebna razodetja in življenje stigmatizirancev.

Človek in vernik

Dr. France Debevec je šel skozi trdo šolo pomanjkanja, odpovedi in trpljenja. Zato je bil v svojem življenju vedno zelo občutljiv za socialno ogrožene ljudi. V svoji ordinaciji je mnogim bolnikom z veseljem zastoj pomagal. Vsakemu človeku, ki se je nanj obrnil, tudi ponoči, je z veliko pripravljenostjo in dobroto priskočil na pomoč. Pri tem je znal s svojim optimizmom, prijaznostjo in šegavostjo ljudem vlivati pogum. Rad je ponavljal besede: »Kranjcev Bog ne bo zapustil!«

Zadnja leta svojega življenja je veliko razmišljal o vsebini različnih razodetij in prikazovanj. Tako je nastal tipkopis (80 strani) z naslovom Usodni boj.

Dr. France Debevec je imel tudi nekaj pesniškega talenta. Poleg različnih priložnostnih pesmi je sestavil tudi sonetni venec verske vsebine, za katerega je pripravil tudi precej obširne pripombe. Značilne misli sonetnega venca, ki izražajo tudi duhovno podobo pokojnega dr. Franceta Debevec, so zbrane v sonetu IV.

Kdor zna ljubiti, temu ni se bati,
ko zemlje zibel mu telo objame,
a Bog pravični masko duši sname,
motri njen dar: ob rojstvu vrč poda ti,

da duh ga polni tam, kjer vir je zlati,
ljubezni božje naj vsak dan zajame,
zadene breme istine na rame,
tako za raj zbero si doto (pravi) svati.

Ni lahka pot do rešnjega studenca,
posuti s križi so do zmage tiri,
zablodi, kdor ne išče tega venca.

Resnica, križ, ljubezen — temelj veri!

Vse drugo blesk varljiv je, smrtna senca,
naj duh zato življenje prav usmeri.

Marjan Šef

VSEBINA (SUMMARIUM)

Razprave (Studia)			
	Štefan Steiner	255	Osnovna ideja okrožnice Janeza Pavla II., »Redemptor hominis« Der Grundgedanke der Enzyklik Redemptor hominis L'idée centrale de l'encyclique Redemptor hominis
	Tone Stres	276	Človeška narava — kočljivo vprašanje filozofske antropologije Die menschliche Natur — eine heikle Frage der philosophischen Anthropologie La nature humaine — une question délicate de l'anthropologie philosophique
	Francè Rozman	304	Človek in njegov smoter v Pavlovi antropologiji Der Mensch und sein Ziel in der Anthropologie des hl. Paulus L'homme et sa fin dans l'anthropologie paulinienne
	Alojz Šuštar	321	Novejši moralno-teološki pogledi na naravni zakon Neuere Gesichtspunkte in der moraltheologischen Diskussion über das sittliche Naturgesetz Les points de vue actuels de la théologie morale sur la loi naturelle
	Stanko Ojnik	341	Naravno pravo kot osnova družbenega življenja Das natürliche Recht als Grundlage des Gemeinschaftslebens Le droit naturel, fondement de la vie sociale
Pregledi (Miscellanea)		357	Pred 25 leti je umrl liturgični pisatelj in vzgojitelj Pius Parsch (Marijan Smolik) Aktualnost »teologije križa« (Anton Strlè) »Zaradi zakasnitve nastala škoda« (Anton Strlè) Kaj je »katoliško«? (Anton Strlè)
Ocene (Recensiones)		384	Theologische Berichte VII. Zugänge zu Jesus (Alojz Šuštar) La formazione del missionario oggi (Vilko Fajdiga) Hermann Wieh, Konzil und Gemeinde (Jože Krašovec) Marino Qualizza, Israele nella storia della salvezza secondo san Tomaso d'Aquino (Jože Krašovec)
Poročila (Notitiae)		391	Teološki tečaj 1979 (Tone Stres)
In Memoriam		393	Dr. France Debevec (Marijan Šef)

