

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Tomaževa proslava

Anton Stres *Fides quaerens intellectum*

Razprave

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

Glasilno Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 69

2009 • 1

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

1

**Letnik 69
Leto 2009**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2009

Acta Theologica Sloveniae

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

Znanstvena knjižnica TEOF

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

TOMAŽEVA PROSLAVA 2009 / ST. THOMAS FESTIVITY 2009

7 Anton Stres, Fides quaerens intellectum

RAZPRAVE / ARTICLES

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

POROČILO / REPORT

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

OCENE / REVIEWS

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

109 Navodila sodelavcem

Sodelavci te številke

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

Anton Stres

Fides quaerens intellectum¹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Razprave

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 69 (2009) 1, 15-30

UDK 272-144.89

Ciril Sorč

Prostor kot trinitarična kategorija

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

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

Abstract: Space as Trinitarian Category

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

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

Bog širokih obzorij

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

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

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

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

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

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

Bog razodetja v stvarstvu in stvarstvo v Njem

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

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

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

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

Šekina – božji »sestop« v stvarstvo

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

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

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

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

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

Makom – prostor v Bogu

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

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

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

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

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

Stvarjenjska modrost

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

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

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

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

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

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

Cimcum – božji »umik«

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

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

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

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

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

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

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

Kenoza – »razdalje« v Bogu

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

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

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

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

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

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

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

Perihoretična prostorja

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

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

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

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

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

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

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

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

Stvarstvo v prostranstvu trinitarične ljubezni

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

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

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

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

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

Trinitaričnost in njene zakonitosti v stvarstvu

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

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

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

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

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

Trinitarični prostor – cilj stvarstva

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

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

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

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

Seznam referenc:

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

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

Drago K. Ocvirk

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

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

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

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

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

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

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

Barbahari iz Bagdada (Cook 2000, 109)

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

Malek Chebel (2004, 29)

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

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

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

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

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

1. Sveta zgodovina pod vprašajem

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Strokovna hipoteza o nastajanju islama

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.3 Islam (Abasidi 132~290/750–903)

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

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

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

3. Dialog ob upoštevanju ved o človeku

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

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

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

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

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

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

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

Seznam referenc:

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

Stanislav Slatinek

(Ne)Sposobnost za sklenitev zakona in vzgojo otrok

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

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

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

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

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

1. Uvod

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

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

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

2. (Ne)Sposobnost za sklenitev zakona

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

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

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

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

2. 1 Psihična zrelost za sklenitev zakona

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

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

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

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

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

2.2 Psihična nezrelost za sklenitev zakona

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

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

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

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

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

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

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

3. Vzgoja otrok

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

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

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

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

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

3. 1 Psihična nesposobnost za zakonske obveznosti

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

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

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

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

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

3. 2 Psihična nezrelost za vzgojo otrok

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

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

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

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

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

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

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

3. 3 Psihična nesposobnost z vidika psihologije in psihiatrije

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Zaključek

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

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

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

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

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

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

Seznam referenc:

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

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

Nadja Furlan

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Tabuji, povezani z zakonom in poroko

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

1.1 Ulucebu

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

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

1.2 Incila

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

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

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

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

1.3 Imilio

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

1.4 Ubwali

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

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

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

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

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

2. Obred uvajanja ali iniciacije

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

2.1 Obred uvajanja v preteklosti

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

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

2.2 Obred uvajanja danes

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

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

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

⁴ Tukaj gre za upoštevanje prej opisanega tabuja *imilio*.

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

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

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

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

3. Izbira zakonskega partnerja

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

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

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

4. Lobola – nekakšna dota

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Poročni obred

Pomembnost poročnega dne in vseh dogodkov, ki se na poročni dan zgodijo, je zelo velika. Neuspeh prvega poročnega dne, po tradicionalnem verovanju neizbežno pomeni neuspeh zakona že v samem začetku, zato je bodočnost takšnega zakona obsojena na propad. Ne glede na to, ali bo nevesta odšla na ženinov dom na ta pomembni dogodek ali obratno, je ta dan poln zabave, smeha in veselja. Ob tej priložnosti je na razpolago veliko piva⁶ in mesa. Najpomembnejši del poročnega slavlja je večer. Takrat izbrana nevestina učiteljica odvede nevesto k njenemu možu. Ko nevesto pripeljejo do moževe kolibe, se prične obred plačevanja.⁷ Dekle namreč za vsak svoj »korak« zahteva moževo plačilo, ki pa predstavlja le majhne simbolične vsote, ki si jih vsakdo lahko privoščijo. Tukaj ni nujno, da gre za denarno plačilo, lahko je tudi plačilo v obliki raznih materialnih daril. Skratka, nevesta je plačana za vsak svoj korak: za vstop v kolibo, zato da sede, sleče svoja oblačila vse do tega, da sprejme zakonsko dejanje (Ngulube 1989, 19–20).

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

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

6. Poroke v mestnem svetu

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

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

⁷ Opozarjam, da tu ne gre za plačilo *lobole*.

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

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

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

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

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

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

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

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

7. Zaključek

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

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

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

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

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

Seznam referenc

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

Karel Gržan

Odreševanje ničā v dramatiki Stanka Majcna

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Zdi se, da je Majcnova dramatika¹ svojevrstna mešanica romantike in prosvetljenstva, misticizma in racionalizma, puščavništva in aktivizma, religije in zna-

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

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

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

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

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

1. Zakaj trpijo nedolžni?

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Majcnovo preizkušanje uveljavljenih tez ob vprašanju trpljenja nedolžnih

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

2. 1 Trpljenje kot znamenje božje samovolje

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

Tudi čudež – ozdravitev Vazilove hčerke – je le eden od izrazov igre, samovolje Boga, ki zadaja rane² in potem zdravi. V tem pojmovanju Boga je izročitev v veri nemogoča. Vazil se ne more izročiti v veri nekemu, ki se brezčutno poi-grava s človekovo usodo.

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

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

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

2. 2 Trpljenje kot posledica greha

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

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

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

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

Marena: *Ti torej ne veruješ?*

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

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

2. 3 Trpljenje kot sredstvo poboljšanja

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

2. 4 Potreba po žrtvi?

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

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

2. 5 Osamosvojitve od Boga in lasten boj proti trpljenju

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

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

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

3. »Ko da umrl je ljubi bog«

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Vprašanje o trpljenju nedolžnih ne prinaša zadovoljivega odgovora

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

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

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

5. Odreševanje niča kot versko dejanje

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

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

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

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

Marena: *Ti torej ne veruješ?*

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

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

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

Martin: *Kdo je to?*

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

Martin: *To je premalo.*

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

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

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

Tako govori Majcen po Martinu:

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

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

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

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

Če ne veruješ, si pogubljena...

Če ne veruješ, živiš, trpiš, čakaš zaman.

Marena: *Ti si krut.*

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

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

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

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

6. Majcen odkrije svetnike – mistike

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

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

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

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

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

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

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

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

6. 1 Terezija Avilska, Majcnova duhovna učiteljica

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

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

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

Ženska zva bi, »zapelje« moškega iz ugodja v nično točko. Obnori ga s prvin-skim, zemeljskim, izvornim – z maternico.

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

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

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

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

Poklicana iz globine bolečine

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

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

⁸ S s. Emanuelo Čertalič sem se pogovarjal 8.5.2002 v karmelu Sora.

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

Korak ljubezni...

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

... v temno noč

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

6. 2 Mistično-ljubezenski vstop v temno noč

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

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

»Mistika je preseganje ustvarjenega sveta«⁹ (Berdjajev 2000, 174–5). »Jezik mistike je paradoksen, to ni pojmovni jezik, to ni mišljenje, ki je podrejeno zakonu istovetnosti. Teološki jezik pa hoče vselej biti tako racionaliziran, da ne bi dopuščal protislovij. Zato je mistiko tako težko izraziti v jeziku teologije in abstraktne metafizike, pri tem vselej pride do popačenja« (175). »Vsaka mistika¹⁰

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Mica: *Žrtvuješ se nekako ...*

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

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

Bog kliče v nične točke za odreševanje nič

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

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

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

7. Zaključek

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

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

Seznam referenc

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

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

Osemdesetletnica Države mesta Vatikan (SCV)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bogdan Kolar

Ocene

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

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

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

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

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

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

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

Iz teh temeljnih smernic izhajajo tudi obravnave posameznih problemov.

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

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

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

trapepcija obravnava zelo prisebno in seveda skladno z naukom Cerkve.

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

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

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

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

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

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

Zakaj brati Matulića?

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

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

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

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

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

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

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

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

Janez Juhant

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Matjaž Ambrožič

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

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

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

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

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

rica pri pisanju drži objektivno distanco do ostalih obravnavanih tematik.

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

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

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

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

kov, ki ga dopolnjuje imensko kazalo avtorjev.

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

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

Matjaž Ambrožič

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Miran Špelič OFM

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Anton Mlinar

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Anton Mlinar

Navodila sodelavcem

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

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

Impressum

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



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

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

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

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Razprave

- Jean Greisch** *»Fulgurations de la Divinité»:
le mystique, la mystique, les mystiques*
- Jože Krašovec** *Jezikovni in kulturni razlogi
za transformacijo bibličnih lastnih imen*
- Mirjana Filipič SL** *Vpliv sobesedil na pomen metafore »knjiga življenja«*
- Janez Vodičar SDB** *Poetičnost vzgoje in pouka o veri*
- Bogdan Kolar SDB** *Zgodovinske okoliščine praznovanja 50-letnice
Teološke fakultete v Ljubljani*
- Roman Globokar** *Svetopisemski temelji etike.
Prispevek dokumenta »Sveto pismo in morala«*
- Zdenka Zalokar Divjak** *Osmišljanje življenja*
- Andrej Šegula** *s prostovoljno dejavnostjo*

Glasilno Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 69

2009 • 2

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

2

**Letnik 69
Leto 2009**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2009

Acta Theologica Sloveniae

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

Znanstvena knjižnica TEOF

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

RAZPRAVE / ARTICLES

- 117 Jean Greisch**, »Fulgurations de la Divinité«:
le mystique, la mystique, les mystiques
»Fulgurations of the Divinity«: the Mystical, Mysticism, Mystics
- 135 Jože Krašovec**, Jezikovni in kulturni razlogi za transformacijo bibličnih lastnih imen
Linguistic and Cultural Reasons for Transformation of Biblical Proper Names
- 149 Mirjana Filipič SL**, Vpliv sobesedil na pomen metafore »knjiga življenja«
The Influence of Contexts on the Meaning of the Metaphor »the book of life«
- 163 Janez Vodičar SDB**, Poetičnost vzgoje in pouka o veri
Poetics of Religious Education and Instruction
- 175 Bogdan Kolar SDB**, Zgodovinske okoliščine praznovanja 50-letnice Teološke fakultete v Ljubljani
Historic Circumstances of the 50th Anniversary Celebration of the Faculty of Theology of Ljubljana
- 189 Roman Globokar**, Svetopisemski temelji etike. Prispevek dokumenta »Sveto pismo in morala«
Biblical Roots of Ethics. Contribution of the Document »The Bible and Morality«
- 205 Zdenka Zalokar Divjak, Andrej Šegula**, Osmišljanje življenja s prostovoljno dejavnostjo
Giving Meaning to Life through Volunteer Activities

POROČILO / REPORT

- 219 Bogdan Kolar SDB**, Štirideset let reško-senjske metropolije

OCENE / REVIEWS

- 223 Roman Globokar**, Josef Römelt, Christliche Ethik in moderner Gesellschaft. Zv.1: Grundlagen (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2008).
- 227 Bogdan Kolar SDB**, Marko Medved, La Chiesa Cattolica a Fiume (1920–1938): Amministratori apostolici e vescovi di una diocesi plurinazionale in epoca fascista (Roma: Università Pontificia Gregoriana, 2008).
- 229 Janez Vodičar SDB**, Hans Joas, ur., Braucht Werterziehung Religion? (Göttingen: Wallstein Verlag, 2007).

NAVODILA SODELAVCEM

- 233 Navodila sodelavcem**

Sodelavci te številke

- doc. dr. Mirjana Filipič SL** za biblični študij Nove zaveze, TEOF UL
naslov: Apnenik 6, 7310 Šentjernej
e-naslov: *mirjana.filipic@guest.arnes.si*
- prof. dr. Jean Greisch** Guardini Professur
Theologische Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin
Burgstrasse 26
D-1078
- doc. dr. Roman Globokar** za moralno in duhovno teologijo, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-naslov: *roman.globokar@guest.arnes.si*
- prof. dr. Bogdan Kolar SDB** za zgodovino Cerkve, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-naslov: *bogdan.kolar@guest.arnes.si*
- akad. prof. dr. Jože Krašovec** za biblični študij Stare zaveze, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-naslov: *joze.krasovec@guest.arnes.si*
- as. dr. Andrej Šegula** za oznanjevalno teologijo, TEOF UL
naslov: Sostrska 1, 1210 Dobrunje
e-naslov: *andrej.segula@rkc.si*
- doc. dr. Janez Vodičar SDB** za didaktiko in pedagogiko religije, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-naslov: *janez.vodicar@guest.arnes.si*
- doc. dr. Zdenka Zalokar Divjak** za oznanjevalno teologijo, TEOF UL
naslov: Na Dorcu17, 8280 Brestanica
e-naslov: *zdenka_zalokar@siol.net*

Razprave

Objavljeni znanstveni prispevek na konferenci (vabljeni predavanje) (1.06)

BV 69 (2009) 2, 117-133

UDK 27-587-144.896

Prejeto: 5/09

Jean Greisch

»Fulgurations de la Divinité«: le mystique, la mystique, les mystiques

Povzetek: »Fulguracije božanstva«: mistično, mistika, mistiki

Prispevek opredeljuje fenomen mistične izkušnje z vidika treh gramatikalnih oblik: mistično, mistika, mistiki. Mistično kaže na neizrekljivo, ki ga je glede na jezik razčlenjeval Wittgenstein v *Logično-filozofskem traktatu*. Zdi se, kakor da je tišina edina prava drža pred mističnim. Mistika je fenomen, ki se na različne načine kaže v religijskih in zunajreligijskih izročilih in ga je zato treba obravnavati v sklopu fenomenologije življenja. V mistiki se kaže mistično kot čista zastonjskost življenja. Mistik/mistikinja je človek, ki ga ni mogoče razumeti zunaj njegove življenjske poti; to je duhovni popotnik, ki živi vsak trenutek kot trenutek večnosti.

Ključne besede: mistično, mistika, mistik, Wittgenstein, Janez od Križa, sv. Bernard iz Clairvauxa, Surin, Eckhart, Hoseyn Hallâj

Abstract: »Fulgurations of the Divinity«: the Mystical, Mysticism, Mystics

The paper defines the phenomenon of mystical experience from the point of view of three grammatical forms: the mystical, mysticism, mystics. The mystical points to the inexpressible as analyzed, with regard to the language, by Wittgenstein in his *Tractatus Logico-Philosophicus*. Silence seems to be the only right attitude before the mystical. Mysticism is a phenomenon appearing in different ways in religious and extra-religious traditions and therefore has to be dealt with within the framework of the phenomenology of life. In mysticism the mystical appears as the pure gratuitousness of life. A mystic as a person who cannot be understood outside his/her journey through life; he/she is a spiritual traveller living every moment as a moment of eternity.

Key words: the mystical, mysticism, a mystic, Wittgenstein, St John of the Cross, St Bernard of Clairvaux, Surin, Eckhart, Hoseyn Hallâj

Notre Colloque¹ se tient quelques jours après la fête chrétienne de la Pentecôte, qui nous rappelle que »l'Esprit souffle où il veut«. Ceux qui s'imaginent pouvoir domestiquer son énergie en construisant des moulins à vent doctrinaux, ont intérêt à se laisser instruire par ceux dont la vie a été bouleversée de fond en comble par ce vent tempétueux, c'est-à-dire les hommes et les femmes que, faute de mieux, on désigne du vocable générique de »mystiques«.

¹ Jean Greisch je imel to predavanje na kolokviju s temo *Les mystiques: visions et images de l'expérience mystique*, ki ga je organiziralo društvo *Culture et Théologie* v dneh od 4. do 6. junija 2009 v Sredozemskem univerzitetnem centru (Nica, Francija).

Dans les innombrables colloques universitaires auxquels il m'a été donné de participer, je n'ai jamais rencontré quelqu'un qui se soit déclaré »mystique« ou qui, fut-ce en privé, m'ait confié avoir eu des »expériences mystiques«.

Ce constat est doublement rassurant.

D'abord parce qu'il suggère que les »mystiques«, s'ils existent, ont mieux à faire que de fréquenter des colloques ou des congrès; ensuite, parce que, face à cette matière volatile, il nous rappelle que nous autres intellectuels sommes tous logés à la même enseigne: il nous faut laborieusement et à tâtons nous approcher d'aussi près que possible d'un phénomène, dont nous n'avons pas l'expérience directe.

L'intellectuel, écrit le psychanalyste Didier Anzieu (1985), est »intraitable dans l'affirmation, pour lui essentielle, que ses idées sont indépendantes de ses désirs comme de ses peurs, de ses affects comme de ses fantasmes«. Sa grande force, qui est aussi une faiblesse, est qu'il est constamment sur la défensive. Ses défenses sont d'autant plus fortes qu'elles peuvent cacher une fascination inavouable que l'intellectuel éprouve comme une tentation contre laquelle il ne cesse de lutter. Nous en trouvons un exemple émouvant dans un aphorisme des *Remarques mêlées* de Ludwig Wittgenstein (1990, 68 trad. mod.): »Je ne puis me mettre à genoux pour prier, mes genoux étant pour ainsi dire raides. Je crains la dissolution (ma propre dissolution), si je commençais à fléchir.«

Jamais sans doute, ce système de défense ne fut-il mieux organisé qu'à l'âge des Lumières, où les rationalistes et les piétistes se livraient un combat impitoyable, chacun au nom de son propre système de défense, dont Hegel a proposé une analyse dans le long chapitre de sa *Phénoménologie de l'esprit*, intitulé: »La foi et les Lumières«.

Avec beaucoup de perspicacité, Hegel, pour rationaliste qu'il fût, a discerné la tache aveugle de nombreux débats dans lesquels la rivalité mimétique, telle que la décrit René Girard, joue un rôle non négligeable. Ce qui est occulté, ou perdu de vue, c'est d'une part, la capacité d'une autocritique implacable dont ont su faire preuve certains mystiques et, d'autre part, la possibilité que la raison elle-même puisse se transformer en »raison ardente« (Lagrée 1991).

Pour illustrer la première possibilité, on peut se rapporter à Plotin, Maître Eckhart, certains maîtres du Bouddhisme Zen ou Jean de la Croix. En ce qui concerne la seconde possibilité, il suffit d'évoquer ce que Spinoza écrit sur l'amour intellectuel de Dieu à la fin de son *Éthique*, ou de se rappeler la définition leibnizienne de la monade comme »vivant miroir de l'univers« et sa thèse d'après laquelle toutes les monades créées ou dérivatives naissent »par des fulgurations continues de la Divinité« (*Monadologie*, § 47). Il faut bien que ces fulgurations laissent des traces dans l'expérience humaine, qui apparaît alors, elle-même »convulsée de fulgurations«, comme le postulait Jean Baruzi, qui n'a jamais cessé de s'interroger sur la valeur noétique de certaines expériences mystiques.

Dans ce qui suit, je me propose d'examiner ce dossier complexe en prenant pour fil conducteur trois déclinaisons grammaticales: »le mystique«, »la mystique«, »les mystiques«.

1. Le premier terme sera pris au sens neutre qu'il a sous la plume du premier Wittgenstein: »le mystique« (*das Mystische*), conformément à l'étymologie grecque du mot, est le domaine de l'ineffable ou de l'indicible, dont »la mystique«, telle qu'on l'entend habituellement, n'est qu'une province particulière. La meilleure attitude devant »le mystique« et devant »la mystique«, ne serait-elle pas un silence intégral?

2. »La mystique« est un phénomène susceptible de connaître de multiples manifestations, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de la sphère religieuse. Pour souligner la place qu'il occupe dans une phénoménologie de la vie, je l'aborderai en référence au motif de la »fontaine scellée«, que Bernard de Clairvaux utilise dans un de ses sermons sur le Cantique des Cantiques qui est la source littéraire de bien des trajectoires mystiques aussi bien dans le judaïsme que dans le christianisme. Il résonne également dans l'un des plus beaux poèmes de Saint Jean de la Croix, dont je cite simplement les quatre premières strophes que j'aimerais placer en exergue de ces réflexions:

*Je sais bien la source qui jaillit et qui coule,
Bien que ce soit la nuit.
Cette source éternelle est cachée.
Je sais bien, moi, où elle a son repaire,
Bien que ce soit la nuit.*

*Son origine, je ne la sais, puisqu'elle n'en a pas;
Mais je sais que toute origine vient d'elle,
Bien que ce soit la nuit.*

*Je sais bien qu'elle ne trouve aucun fond,
Et que nul ne peut la guérir,
Bien que ce soit la nuit.*

*Sa clarté jamais n'est obscurcie,
Et je sais que toute lumière est venue d'elle,
Bien que ce soit la nuit.*

L'interprète d'un tel poème peut-il y comprendre quelque chose, même s'il n'a pas lui-même à cette source invisible, et n'est pas entré dans cette nuit étrange des sens et de l'esprit qu'ont connu certains mystiques?

3. Enfin, »le mystique« – homme ou femme – est un individu singulier dont l'expérience ne devient intelligible que si on prend en vue l'itinéraire de toute une vie qu'on peut aussi bien envisager comme un »parcours de la reconnaissance« au triple sens du mot que distingue Paul Ricœur. Le mystique, ainsi compris, est un homme et une femme d'expérience, qui sait de quoi il ou elle parle, même si son dire est scandé, comme dans le poème cité à l'instant, par le bémol indépassable d'un »Bien que ce soit de nuit«.

Le terme d'expérience conserve ici encore son ancienne connotation d'itinéraire et de cheminement, qui trouve une résonance particulière dans l'*Itinerarium mentis in Deum* de Saint Bonaventure et dans le *Scivias* de la grande Hildegarde de Bingen (Greisch 2005). Le mystique est un voyageur spirituel, pour qui »chaque instant est une parcelle de vie dérobée à l'éternité, un moment de confrontation du cœur à l'absolu« (Ruspoli 2005, 9).

1. «Ce dont on ne peut parler»: «le mystique»

La raison, surtout quand elle se veut aussi rigoureuse que possible, peut-elle parler de tout, ou doit-elle consentir à ses propres limites? A-t-elle les moyens de tracer ses limites pour ainsi dire de l'intérieur, ou doit-elle se laisser intimé le silence par une instance externe?

C'est la question de Kant qui, très tôt déjà, s'est livré à une critique impitoyable des songes du visionnaire danois Swedenborg. Elle ne lui fournissait pas seulement l'occasion de récuser les délires d'un mysticisme échevelé, mais également de critiquer une métaphysique spéculative trop ambitieuse.

Un siècle plus tard, la même question est relancée, avec une rigueur encore renforcée, par Ludwig Wittgenstein dans son *Tractatus logico-philosophicus*. Les aphorismes contenus dans cet ouvrage sont, dit Gilles-Gaston Granger, l'expression d'une «exceptionnelle conjonction d'un rationalisme radical et dévastateur, et d'un sentiment vif et profond des limites de la pensée, l'un et l'autre s'exerçant, non pas à vrai dire sur un monde d'êtres et d'événements, mais sur l'univers du langage» (Wittgenstein 1997, 7).

La tâche que Wittgenstein assigne à la philosophie est purement «analytique»: analyser de manière aussi précise que possible l'usage que nous faisons de nos concepts. Elle a pour corollaire un travail de délimitation, poursuivant plusieurs objectifs: «délimiter le territoire contesté de la science de la nature» (T. 4.113), «délimiter l'impensable de l'intérieur par le moyen du pensable» (T. 4.114) et, finalement, «signifier l'indicible en figurant le dicible dans sa clarté» (T. 4.115).

Ce qui préoccupe Wittgenstein, c'est l'ombre portée des exigences de rigueur analytique propres à la logique moderne. Précisément parce qu'elle réussit à figurer le domaine du dicible en toute clarté, elle découvre – ou elle devrait découvrir, ce dont tous les logiciens ne sont pas capables – qu'il y a également quelque chose qui lui échappe: «l'indicible», ou ce que, à la fin du *Tractatus*, Wittgenstein appelle: «le mystique» (*das Mystische*).

Le silence auquel aboutit Wittgenstein à la fin du *Tractatus* a des enjeux considérables pour l'approche philosophique de l'expérience éthique, esthétique et religieuse. Le dénominateur commun qui relie toutes ces expériences est la notion du «mystique». On pourrait soupçonner l'indicible d'être ineffable par défaut, comme la matière chez les néoplatoniciens: pure dissémination, elle ne donne pas prise au langage qui a besoin d'un minimum de repères fixes (Breton 1993). Dans cette hypothèse, le «mystique» s'approcherait dangereusement de l'inconsistance du Néant, ce qui est, peu ou prou, l'idée que s'en font les néo-positivistes. Mais, de même que chez les néoplatoniciens, l'Un ou l'absolu est ineffable par excès, on peut dire que le «mystique» au sens de Wittgenstein, est, lui aussi, indicible par excès.

C'est un champ très vaste d'expériences et de phénomènes auxquels il applique le terme «le mystique» qu'il qualifie également, sans doute en écho à Kant, de «transcendental». Nous sommes en présence du «transcendental», dès que

nous parlons un autre langage qu'un discours purement propositionnel faisant état de faits, d'états de chose et d'objets, c'est-à-dire tout »ce qui est le cas«.

Pour illustrer cette différence, Wittgenstein se sert volontiers de la comparaison suggestive de l'œil et du champ visuel. Le langage propositionnel ressemble aux objets du champ visuel. Tout y est observable, à une différence capitale près: l'œil qui voit tout ne se voit pas lui-même. Appréhendé comme fait parmi d'autres faits, le sujet cesse d'exister en tant que sujet. La distinction essentielle entre le domaine du dicible et le domaine de ce qui peut seulement être »montré« conduit Wittgenstein à l'aveu »qu'il y a assurément de l'indicible. Il se montre, c'est le Mystique« (*T.* 6.522).

Le mystique dont il est question ici, déborde de loin le domaine de »*la mystique*«, telle que la définissent habituellement les philosophies de la religion ou les théologies négatives. La notion wittgensteinienne du »mystique«, qui se rattache directement à la distinction *dire/monttrer*, nous oblige à nous poser au moins deux questions fondamentales: que veut-elle dire exactement? Oui ou non, peut-elle avoir une incidence sur l'approche de la mystique?

Rien ne nous permet d'attribuer à Wittgenstein une expérience mystique personnelle, ni même de penser qu'il ait voulu faire la théorie de cette sorte d'expérience spirituelle. Pour la même raison, il faut se garder de faire appel trop vite à la notion de »mysticisme«, comme le font certains interprètes. Si l'on définit le mysticisme en référence à ce que Romain Rolland appelle le »sentiment océanique«, rien ne suggère que ce sentiment, où le sujet se dissout dans l'absolu, comme une goutte d'eau dans l'océan, soit le dénominateur commun des expériences que Wittgenstein a en vue, lorsqu'il parle du »mystique«.

À plus forte raison, il faut nous méfier des rapprochements incongrus avec d'autres théories contemporaines du mystique, qui mettent l'accent sur le »manque«, la »défaillance«, l'»absence« et le »vide« constitutifs du langage. Ce que Maurice Blanchot décrit comme »le problème de Wittgenstein« (Blanchot 1969, 487-493), est en réalité le problème de Blanchot, de Michel de Certeau, de Jacques Lacan, peut-être, mais certainement pas de Wittgenstein!

Parmi ses sources de réflexion, il faut plutôt penser à l'ouvrage de William James sur les variétés de l'expérience religieuse qui avait fortement impressionné le jeune Wittgenstein. Du mysticisme et de son rapport possible à la logique, il fut également question dans un ouvrage de Bertrand Russell intitulé: *Mysticism and Logic*, paru en 1914. Pour Russell, à toutes les époques et dans toutes les parties du monde, le mysticisme se définit par quatre croyances fondamentales: 1. La conviction qu'il existe un mode de connaissance transrationnel, non analytique, de type visionnaire ou intuitif, permettant d'accéder à une réalité plus haute ou plus profonde 2. un postulat »moniste« ou hénologique, qui ramène toute pluralité et toute dualité conflictuelle à une unité d'ordre supérieur; 3. le désir de s'élever à une vision du monde *sub specie aeterni*, affranchie de la temporalité; 4. enfin la négation de la réalité du mal. À supposer que Wittgenstein ait eu connaissance de cet ouvrage au moment où il rédigeait le *Tractatus*, il est probable que sa conception du mystique en ait été influencée, comme cherche à le montrer Brian McGuiness.

Mais au sein même du *Tractatus*, le «mystique» est d'abord une invitation au silence, comme le proclame le célèbre aphorisme final: «Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence.» (T. 7) Ce silence concerne aussi bien l'expérience éthique, esthétique et religieuse, que l'expérience métaphysique, entendue comme l'étonnement devant le fait que quelque chose soit plutôt que rien.

Aucune de ces expériences ne se laisse exprimer en un langage rigoureusement propositionnel. Les différents contenus qu'énumère Wittgenstein (le sens de la vie; la volonté éthique; la croyance en une vie après la mort; la foi en un Dieu, etc.) ont en commun d'envisager le monde d'un point de vue qui est extérieur à la somme de tout ce qui est le cas. Vu *sub specie aeterni*, le monde apparaît comme une *totalité bornée*.

Cette compréhension du monde, qui n'est peut-être pas sans rapport avec le «sentiment d'absolue dépendance» de Schleiermacher, nous offre une première fenêtre sur le mystique (T. 6.45). La même thèse vaut pour le discours *éthique* (peu importe que celui-ci soit qualifié religieusement, ou non). Si le seul langage sensé que nous avons à notre disposition concerne ce qui est le cas et ce qui n'est pas le cas, toute question relative au «sens» ou à la «valeur» de notre vie et de nos expériences vécues est nécessairement indicible. C'est pour cette raison que Wittgenstein peut dire que le sens du monde doit se trouver *l'extérieur* du monde. Et ce qui vaut pour le domaine du sens vaut également pour celui de la valeur (T. 6.41).

L'expérience éthique et l'expérience religieuse sont logées à la même enseigne, car on peut leur appliquer la déclaration bourrue de Wittgenstein que nous rapporte Paul Engelmann: «Surtout pas de bavardage transcendantal, quand tout est aussi clair qu'une giflé!» (*Nur kein transzendentes Geschwätz wenn alles klar ist wie eine Watschen*). Il est impossible d'exprimer en langage rationnel le sens et la valeur des choses ou leur dépendance de l'Absolu. Si, comme le postule Levinas, le cœur de l'expérience éthique est formé par «l'épiphanie» du visage d'autrui («Autrui me regarde») nous avons affaire à une expérience «aussi claire qu'une giflé», qui ne tolère aucun «bavardage transcendantal» et qui n'a ni besoin de justification rationnelle, ni ne saurait en recevoir une.

Nous sommes alors placés devant l'alternative suivante: si toute tentative de tenir un discours «scientifique» (factuel) sur la religion et l'éthique se heurte inéluctablement aux limites du monde, le silence final du *Tractatus* a-t-il une signification purement négative? Nous interdit-il simplement tout bavardage transcendantal sur des choses dont, de toute façon, nous n'avons guère le moyen de parler? Ou bien peut-il également avoir une signification plus positive?

Dans la première hypothèse, le vocable «mystique» a une signification purement négative, comme le terme «irrationnel» dans d'autres contextes. C'est ainsi que les néo-positivistes ont compris le *Tractatus*. C'était un malentendu probablement inévitable, que Jacques Bouveresse (1985, 22) caractérise ainsi: «Là où Wittgenstein se pose un problème topique de *délimitation*: assigner sa place à l'indicible en représentant clairement le dicible (T. 4.115), les néo-positivistes logiques peuvent donner l'impression de se proposer une tâche polémique d'*élimination*, transformant une asymétrie en une différence de di-

gnité et une caractérisation purement négative en une négation pure et simple.»

Or, rien n'indique que le terme »mystique« n'ait qu'une signification négative chez Wittgenstein et que son affirmation d'après laquelle »la solution du problème de la vie, on la perçoit à la disparition de ce problème« (T. 6.521) aboutirait à une consigne du genre: Ne vous souciez plus de ce problème, puisque je vous ai montré que cela n'a guère de sens! Wittgenstein savait pertinemment qu'on ne peut pas éviter de se poser la question du sens de la vie. C'est pourquoi il s'empresse d'ajouter: »Nous sentons que, à supposer même que toutes les questions scientifiques *possibles* soient résolues, les problèmes de notre vie demeurent encore intacts. À vrai dire, il ne reste plus alors aucune question; et cela même est la réponse.« (T. 6.52) La seule chose qu'il faut savoir, et ne jamais perdre de vue, c'est que ces questions nous »font sortir du monde« (du »monde« comme objet d'un discours »scientifique« se rapportant à tout ce qui est le cas).

Les aphorismes des *Remarques mêlées*, rédigés à l'époque du retour de Wittgenstein à Cambridge, confirment cette interprétation, d'après laquelle »le bien se trouve en dehors de l'espace des faits«:

»Si quelque chose est bon, alors c'est également divin. Voilà qui, étrangement, résume mon éthique.

Seul quelque chose de surnaturel peut exprimer le Surnaturel« (Wittgenstein 1990, 12).

Devant certaines questions éthiques ou religieuses, qui concernent le sens ultime de la vie, il est impossible de maintenir une attitude sceptique. Non seulement le scepticisme est moralement indécent, il est aussi logiquement inacceptable:

»Le scepticisme *n'est pas* irréfutable, mais évidemment dépourvu de sens, quand il veut élever des doutes là où l'on ne peut pas poser de questions.

Car le doute ne peut subsister que là où subsiste une question; une question seulement là où subsiste une réponse, et celle-ci que là où quelque chose peut être *dit*« (T. 6.51).

D'après Wittgenstein, ce n'est pas seulement la question du sens de la vie qui est indicible, mais également la réponse qu'on pense avoir trouvée: »N'est-ce pas la raison pour laquelle les hommes qui, après avoir longuement douté, ont trouvé la claire vision du sens de la vie, ceux-là n'ont pu dire alors en quoi ce sens consistait?« (T. 6.521).

La même idée est exprimée de manière encore plus explicite dans un aphorisme des *Remarques mêlées*, qui montre clairement que la notion du »mystique« est à cheval entre l'instance »logique« et l'instance éthico-religieuse«:

»Si quelqu'un croit avoir trouvé la solution du problème de la vie et qu'il voulût se dire: 'tout est facile à présent', il suffirait, pour réfuter sa conviction, qu'il se rappelle qu'il y eut un temps où cette 'solution' n'était pas encore trouvée. Pourtant, même *en ce temps-là*, il fallait bien que l'on pût vivre, et par rapport à lui, la solution trouvée apparaît comme contingente. Il en

va de même pour nous en logique. S'il y avait une 'solution' des problèmes logiques (philosophiques), il suffirait de nous objecter qu'il fut un temps où ces problèmes n'étaient point résolus (et qu'en ce temps-là aussi il fallait bien que l'on pût vivre et penser)» (Wittgenstein 1990, 13 trad. mod.).

Si nous appliquons cette formule aux *Confessions* de saint Augustin, nous nous apercevons aussitôt de la différence entre la manière dont Augustin évoque le caractère indicible de certaines extases mystiques, comme celle d'Ostie, et »le mystique« dont parle Wittgenstein.

»Et parfois tu me fais entrer dans un sentiment tout à fait extraordinaire au fond de moi, jusqu'à je ne sais quelle douceur qui, si elle devient parfaite en moi, sera je ne sais quoi que cette vie ne sera pas«: voilà comment saint Augustin évoque son expérience mystique au livre X des *Confessions* (X, 37, 64). Wittgenstein nous oblige à aller plus loin, en disant que, du début jusqu'à la fin, les *Confessions*, livre qui le fascinait profondément, relèvent de l'indicible.

Dans une lettre à Ludwig von Ficker, il déclarait que l'intention fondamentale de cet ouvrage était »éthique«. Et il ajoute que son propos était de tracer une limite de l'éthique, »pour ainsi dire de l'intérieur«. Ce qui vaut pour l'éthique vaut également pour le religieux: de part et d'autre, il s'agit de tracer la limite »pour ainsi dire de l'intérieur«. Paul Engelmann (1967, 97) souligne que la différence essentielle entre les membres du Cercle de Vienne et Wittgenstein consiste en ceci que les premiers n'ont rien à taire, parce qu'ils pensent que ce dont nous pouvons parler est la seule chose qui importe dans la vie. Wittgenstein au contraire croit passionnément que tout ce qui importe réellement dans la vie humaine, est précisément ce qui, à son avis, doit être tu. Engelmann illustre la différence à l'aide de la comparaison suivante: le néo-positiviste campe sur une île, entourée de tous les côtés par l'océan. La seule chose qui l'intéresse, c'est de faire le »tour du propriétaire«, afin de prendre la mesure de l'étendue du territoire qui est le sien, pour voir comment il peut l'exploiter à ses fins. Wittgenstein habite la même île; mais la seule chose qui l'intéresse, lui, c'est de découvrir où commence l'océan, c'est-à-dire le »mystique«. Ce qui est insupportable à ses yeux, c'est tout bavardage transcendantal sur l'immensité de cet océan, dont personne ne sera jamais le propriétaire.

Alors qu'assez souvent les interprètes ont rattaché les vues de Wittgenstein relatives au »mystique« exclusivement à l'héritage »logiciste« de Frege et de Russell, des recherches récentes ont montré que des conceptions analogues étaient répandues dans la culture autrichienne du début du siècle, chez des écrivains comme Karl Kraus ou des architectes comme Adolf Loos. Hudson cite une boutade célèbre de Kraus à propos de l'importance de savoir distinguer entre une urne et un pot de chambre. Ceux qui méconnaissent cette différence, dit-il, sont condamnés à utiliser l'urne comme pot de chambre, ou le pot de chambre comme urne (Hudson 1975, 90). Le même dégoût envers l'incapacité à reconnaître certaines différences, à ses yeux essentielles, caractérise la probité intellectuelle dont fait preuve Wittgenstein. Pour lui, il est capital d'accepter les termes dans lesquels s'énonce un problème éthique ou religieux, au lieu de vouloir l'analyser coûte que coûte comme un énoncé pseudo- ou para-scientifique.

Comme le fait la morale, la religion nous introduit elle aussi dans une vision du monde différente, en nous apprenant, par exemple, à ne pas confondre ur-

nes funéraires et pots de chambre, les roses qu'on achète chez les marchands de fleurs, ou qu'on cultive dans son jardin, et la rose »mystique«, dont parle Angelus Silesius dans un distique célèbre de son Pèlerin Chérubinique:

»La rose est sans pourquoi. Elle fleurit parce qu'elle fleurit
Ne fait pas attention à soi, ne demande pas si on la voit.«

Même si la croyance en une vie après la mort ne change rien aux faits intramondains, elle modifie le *sens* du monde (T. 6.4312). La croyance en l'immortalité n'a pas pour objet une durée temporelle infinie, mais l'absence de temps, la vie éternelle dans le présent:

»La mort n'est pas un événement de la vie. On ne vit pas la mort.

Si l'on entend par éternité non pas une durée temporelle infinie, mais l'intemporalité, alors celui-là vit éternellement qui vit dans le présent.

Notre vie est tout autant sans fin que notre vision est sans limite.

L'immortalité de l'âme humaine, c'est-à-dire sa survie éternelle après la mort, non seulement n'est en aucune manière assurée, mais encore et surtout, elle n'apporte nullement ce qu'on a toujours voulu obtenir en en recevant la croyance. Car quelle énigme se trouvera résolue du fait de mon éternelle survie? Cette vie éternelle n'est-elle pas aussi énigmatique que la vie présente?« (T. 6.4311-6.4312).

Ces affirmations, et les interrogations qui les accompagnent, suggèrent que la religion, tout comme la morale est une *activité* qui a son sens en elle-même. Parmi les caractérisations du mystique, deux affirmations méritent une attention particulière dans la perspective d'une philosophie de la religion.

D'une part, la déclaration d'après laquelle »Dieu ne se révèle pas *dans* le monde« (T. 6.432). Cela ne signifie pas la négation de la transcendance divine, mais que, dans une vision du monde qui se contente d'énumérer des faits et leurs enchaînements, il n'y a guère de place pour l'énonciation de Dieu. D'autre part, pour Wittgenstein, l'élément mystique correspond au »sentiment du monde comme totalité bornée«:

»La saisie du monde *sub specie aeterni* est sa saisie comme totalité bornée. Le sentiment du monde comme totalité bornée est le Mystique.« (T. 6.45)

On n'oubliera pas de s'interroger sur les enjeux existentiels, pour la vie de Wittgenstein lui-même, de l'exigence de faire silence sur laquelle s'achève le *Tractatus*. Cette conclusion n'équivaut en aucun cas à un constat d'échec, comme si Wittgenstein se rendait compte subitement qu'il avait fait fausse route. Si cela était le cas, il suffirait de changer de cap et d'écrire un nouveau *Tractatus!* Il nous faut au contraire prendre au sérieux l'indication de la lettre à Ludwig von Ficker, en nous demandant si les décisions existentielles de Wittgenstein survenues aussitôt après la publication du *Tractatus* (son désir, non réalisé, de se faire moine; son engagement d'instituteur à en Basse-Autriche) ne correspondent pas à autant de tentatives, plus ou moins désespérées, de mettre en pratique sa doctrine du mystique, en tentant de *faire* ce qui ne se laisse pas *dire* mais seulement *montrer*.

2. La «fontaine scellée»: la mystique comme phénomène et ses manifestations

En optant pour une entrée en matière wittgensteinienne, j'ai couru le risque de m'enfermer dans une impasse: celle d'un silence irrévocable. Avant d'aller plus loin, il nous faut d'abord nous interroger sur le sens exact du silence wittgensteinien, en méditant l'avant-dernier aphorisme du *Tractatus*:

»Mes propositions sont des éclaircissements en ceci que celui qui me comprend les reconnaît à la fin comme dépourvues de sens, lorsque par leurs moyen – en passant sur elles – il les a surmontées. (Il doit pour ainsi dire jeter l'échelle après y être monté.)

Il lui faut dépasser ces propositions pour voir correctement le monde.« (T. 6.54)

Cet aphorisme a l'allure d'un «mode d'emploi», qui n'est pas sans rappeler les modes d'emploi que certains maîtres spirituels transmettent à leurs disciples dans le contexte d'exercices spirituels qui, comme le souligne Pierre Hadot, furent également pratiqués par les philosophes d'autrefois.

L'image de l'échelle qu'il faut rejeter après qu'on s'en est servi pour se hisser à une certaine manière de voir le monde, est directement tirée des écrits du sceptique Sextus Empiricus. On peut également penser à certains *koan* des maîtres Zen, dont la forme paradoxale, frisant le non-sens, est l'étincelle qui déclenche l'illumination.

Tout dépend, en dernière instance, de ce qu'il faut entendre par «voir correctement le monde». Si l'on refuse l'hypothèse d'après laquelle la science seule soit qualifiée pour mener à bien cette tâche, on a de bonnes raisons de se demander comment les mystiques voient le monde. La «mystique», entendue en ce sens, est un phénomène universel qui, en raison même de son universalité, présente une multiplicité de formes qu'il importe de ne pas réduire trop vite à un pâle dénominateur commun.

Le silence wittgensteinien n'aurait le dernier mot que si la distinction entre «dire» et «montrer» ne pouvait pas également s'appliquer au phénomène mystique. Il se peut que les plus grands mystiques aient préféré le silence à la parole; mais nous n'en savons rien. Heureusement pour nous, certains ont choisi de parler, fut-ce de la nécessité de préférer le silence à la parole, ou de leur lutte avec les limites du dicible. Cela les conduit à des énoncés aussi paradoxaux que cette sentence des Upanishad: »Celui qui n'a pas compris, a compris; celui qui a compris ne sait rien.«

»La philosophie«, écrivait Bergson le 28 août 1907, »n'est que la résolution, une fois prise de regarder naïvement en soi et autour de soi. » J'ai tendance à remplacer le terme générique de «philosophie» dans cette citation, par le terme un peu plus technique de «phénoménologie».

La «mystique» est un «phénomène» de plein droit, si nous prenons le terme au sens technique que lui a donné Husserl, en respectant la consigne méthodo-

logique du »principe des principes« de la phénoménologie, d'après lequel *»toute intuition donatrice originare est une source de droit pour la connaissance«*. Il a pour conséquence que »tout ce qui s'offre à nous dans l'intuition de façon originare (dans sa réalité corporelle pour ainsi dire) doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors« (Hua III/1, 52; 78).

Nul doute que la »mystique« se »montre« elle aussi, même si, à la différence de la fausse mystique qui veut nous en mettre plein la vue, en alléguant visions, prodiges et extases, elle le fait rarement de façon spectaculaire. L'un des signes distinctifs de la vraie mystique est la discrétion qu'évoque le magnifique poème »Love« de George Herbert, qui avait ébloui Simone Weil:

Love bade me welcome, yet my soul drew back,
 Guilty of dust and sin.
 But quick-ey'd Love, observing me grow slack
 From my first entrance in,
 Drew nearer to me, sweetly questioning
 If I lack'd anything.

'A guest,' I answer'd, 'worthy to be here';
 Love said, 'You shall be he.'
 'I, the unkind, the ungrateful? ah my dear,
 I cannot look on thee.'
 Love took my hand and smiling did reply,
 'Who made the eyes but I?'

'Truth, Lord, but I have marr'd them; let my shame
 Go where it doth deserve.'
 'And know you not,' says Love, 'who bore the blame?'
 'My dear, then I will serve.'
 'You must sit down,' says Love, 'and taste my meat.'
 So I did sit and eat.

Exemple, parmi des milliers d'autres, qui attestent que la discrétion qui se montre d'abord à travers des gestes et des attitudes, n'est pas totalement réfractaire au langage. Elle peut également se montrer dans des mots qui ont la forme de poèmes, de psaumes ou de chants qui assument entièrement le paradoxe d'un dire irréductible au dit.

»J'ai un Bien-aimé que je visite en mes retraites,
 Il est présent bien qu'invisible aux regards.
 Tu ne peux me voir tendre l'oreille vers Lui
 Alors que je capte les paroles qu'Il murmure;
 Paroles muettes, non épelées ni prononcées,
 Qui ne ressemblent pas à la musique des voix.
 On dirait que l'interlocuteur c'est moi-même
 M'adressant par mon essence à mon essence.
 Il est présent et absent, proche et éloigné,
 Et les traits pour le décrire ne sauraient le contenir.

Il est plus proche de ma pensée que la conscience,
Et plus insaisissable que l'éclair des regards.»

Ce poème du *Diwân* du mystique soufi Hoseyn Hallâj, crucifié à Bagad en 922 parce qu'il avait eu l'audace de proclamer la souveraineté de l'amour divin sur l'autorité de la Sharia, devenant ainsi le premier martyr mystique de l'Islam, nous offre un excellent exemple d'un dire adossé à une expérience où tout se passe d'abord au niveau du langage intérieur, du *verbum mentis*, comme le dirait Saint Augustin. Hallâj, qui ne cessait d'invoquer Dieu comme le »tout de mon tout« (Ruspoli 2005, 114), investissant entièrement son cœur, son esprit, ses pensées et son dire, affirme haut et fort que son expérience d'union au divin, pour intime et personnelle qu'elle soit, ne le coupe pas des autres:

»Dès que je t'invoque, l'étreinte du désir est près de m'anéantir,
Et la pensée d'être distrait de toi m'afflige et me fait souffrir.
Alors je deviens en toi la coalescence de tous les cœurs implorants,
Afin que tu soulages leur affliction et abrèges leurs tourments.
Si je parle, mon être en toi devient toutes langues,
Et si j'écoute, mon être en toi devient toutes oreilles.« (122)

Avons-nous encore les »oreilles pour entendre« la portée de ce qui est dit ici et sommes-nous en mesure de comprendre l'expérience sous-jacente?

Une chose est sûre en tout cas: en cette matière, plus qu'en d'autres, le principe des principes de la phénoménologie nous interdit de nous précipiter immédiatement vers des explications historiques, psychologiques, ou sociologiques du phénomène en question. Non qu'il faille récuser leur utilité, en se réfugiant dans une stratégie d'immunisation. En phénoménologie, la question primordiale n'est jamais la question »pourquoi?« (pourquoi en est-il ainsi?), mais d'abord la question: »comment?« (comment le phénomène se présente-t-il à nous?).

Je serais tenté à cet égard d'établir un certain rapprochement entre l'un des thèmes les plus profonds de la mystique féminine médiévale qu'on trouve chez Béatrice de Nazareth, Mechthild de Magdebourg et Hadewijch d'Anvers, celui de l'amour sans raison ou »sans pourquoi«, qui a également laissé des traces importantes dans la mystique spéculative de Maître Eckhart et dont on trouve encore l'écho lointain chez Angelus Silesius, et le primat que la phénoménologie accorde à la question: »Comment?« sur la question: »pourquoi?«.

Non qu'il faille confondre les deux »sans pourquoi«.

Le premier est fondé sur une découverte que Béatrice de Nazareth décrit dans les termes suivants: »Un jour une découverte se fait: ce n'est pas nous qui avons aimé la première, Dieu nous a aimée d'abord et il continue dans un amour parfait qui attend avec patience. Si donc nous n'avons pas la priorité, nous ne donnons rien, nous ne faisons que rendre. Et quand l'on saisit ce qu'est l'amour, on comprend bien qu'il n'y a aucune cause ou raison, si ce n'est de rendre notre amour humain à l'Amour infini divin.«

Parce que l'amour est gratuit et désintéressé, il se répand sans nul pourquoi. C'est pour cela que l'âme mystique aime, elle aussi, »sans pourquoi, sans récompense de grâce ou de gloire«, et ose pénétrer, comme le dit Hadewijch d'Anvers

(Nouveau Poème II, Mgd XVIII), »dans la Nudité de l'Un, au-dessus de l'intelligence, où nous fait défaut tout secours de lumière, où le désir ne trouve que la ténèbre: un noble je ne sais quoi, ni ceci, ni cela, qui nous conduit, nous introduit et nous absorbe en notre Origine.«

Quant au »sans pourquoi« du phénoménologue, il résulte de la ferme décision de mettre entre parenthèses toutes les explications causales qui en appellent à des savoirs positifs constitués et à leur appareil de catégories, pour accueillir et décrire le phénomène tel qu'il se donne à nous, en respectant strictement les modalités propres à sa donation. En ce qui concerne l'approche phénoménologique, on peut y voir, comme l'écrit Heidegger dans ses notes en vue d'un cours sur la mystique médiévale, mais qui n'a jamais vu le jour, l'invitation à lire directement »dans le livre de l'expérience« que nous ont laissés les mystiques. »*Hodie legimus in libro experientiae*«: la formule est tirée d'un des Sermons de Bernard de Clairvaux sur le Cantique des Cantiques.

Pour Heidegger, elle signifie que les écrits des mystiques ne deviennent lisibles et intelligibles que si l'on postule qu'ils sont enracinés dans une expérience fondamentale. La seconde citation empruntée au même sermon sur le Cantique des Cantiques: »C'est une 'source scellée' 'où l'étranger n'a pas accès'« (*Est fons signatus, cui non communicat alienus*), est une mise en garde adressée à tous ceux qui se risquent à interpréter la même expérience. Ils ne peuvent éviter de se demander quelles sont les conditions minimales requises pour accéder à cette source, ou, plus modestement encore: quel »parcours de la reconnaissance« herméneutique il faut accomplir pour y accéder.

»L'homme est arrivé, en notre époque bouleversée«, disait Jean Baruzi dans une conférence sur »Le problème de la vie et les formes les plus hautes de l'expérience religieuse«, prononcée en 1951 à Genève, »à ne plus penser la 'vie' aussi bien en sa signification temporelle qu'en l'obscur perspective que toute notion d'éternité lui confère. Il joue de façon sinistre avec cette chose merveilleuse qu'il reçoit, et donc une méditation, ramenée à son essence, lui ferait interroger la durée possible. L'aberration qui le conduit à envisager la destruction, par ses propres techniques, de ce qui lui est offert et de ce que la pensée humaine a édifié constitue un nouveau problème que ne résoudront pas des objections de caractère affectif. Mais un effort difficile est requis, consistant à redonner au mot 'vie', du point de vue religieux, un sens où seraient rejoints tout ensemble ce qu'il nous appartient de construire en nous, et ce que la pensée théorique considère comme ne pouvant pas être exprimé par un autre terme« (Baruzi 1986, 213).

Si c'est bien cet »effort difficile« qui est requis même de notre génération, nous avons intérêt à méditer à neuf l'une des occurrences les plus remarquables du »sans pourquoi« dans les *Sermons* de Maître Eckhart: »Vous demanderiez mille ans durant à la vie: 'Pourquoi vis-tu?', si elle pouvait répondre, elle ne dirait rien d'autre que: 'Je vis parce que je vis.' La raison en est que la vie tire sa vie de son propre fond et jaillit de ce qui lui est propre: c'est pour cela qu'elle vit sans demander pourquoi, parce qu'elle ne vit que d'elle-même« (Eckhart 1993, 256).

Sans autre forme de commentaire, je conclurai le second temps de mes réflexions par une citation de Michel Henry qui montre sous quelles conditions le »sans pourquoi« mystique et le »sans pourquoi« phénoménologique

peuvent se rencontrer: »La vie est sans pourquoi et cela parce qu'elle ne tolère en soi aucun hors de soi auquel elle devrait de se manifester et ainsi d'être ce qu'elle est – auquel elle aurait à demander pourquoi elle est ce qu'elle est – pourquoi, à dessein de quoi elle est la vie. Seulement, si la vie ne laisse hors de soi aucune réalité extérieure à elle, à laquelle elle aurait à quémander la raison de sa manifestation et ainsi de son être, aucun horizon d'intelligibilité à partir duquel il lui faudrait revenir sur soi pour se comprendre et se justifier elle-même, c'est uniquement parce qu'elle porte en elle ce principe ultime d'intelligibilité et de justification. C'est parce qu'elle se révèle elle-même de telle façon que dans cette révélation pathétique immanente de soi, c'est elle aussi qui est révélée. L'auto-révélation de la vie est son auto-justification. Si la vie est sans pourquoi, si elle ne demande rien ni à personne, ni à aucun savoir ek-statique, à aucune pensée intentionnelle en quête d'un sens quelconque, à aucune science, le pourquoi de sa vie, c'est parce que, s'éprouvant elle-même, ce n'est pas seulement ni d'abord ce qu'elle éprouve quand elle s'éprouve elle-même, mais le fait de s'éprouver soi-même, le bonheur de cette épreuve est sa jouissance de soi qui lui dit qu'elle est bonne« (Henry 2000, 320).

3. Voyageurs sans bagages: les mystiques

Pour conclure, essayons brièvement de décliner le terme »mystique« au pluriel. Mon meilleur allié en cette matière est Jean Baruzi, le successeur d'Alfred Loisy au Collège de France, et qui définissait son attitude fondamentale comme celle d'une »angoisse chrétienne indiscernable que contredit immédiatement une 'skepsis' non moins indiscernable«. Lors de la mémorable séance du 2 mai 1925 que la Société française de philosophie consacrait à la mystique, il défendait une série de sept thèses qui, aujourd'hui encore, méritent d'être méditées. Elles se rapportent toutes à Saint Jean de la Croix. Aux yeux de Baruzi, cet »exemple souverain d'une mystique dépouillée et nue« n'atteste pas seulement la possibilité d'une expérience et d'une connaissance mystique, mais même d'une »pensée critique de l'expérience mystique«.

Sa première thèse, qui commande toutes les autres, stipule que »l'expérience mystique, en sa phénoménologie, de même qu'en sa valeur noétique possible, n'a chance d'être atteinte avec sûreté que si elle est scrutée en des individus où elle s'exprime« (Baruzi 1985, 60). Elle fait directement écho à ce que Baruzi avait déjà écrit dans sa thèse sur Jean de la Croix: »la mystique, en tant que vie, aboutit à des individus, et à eux seuls« (32).

En affirmant que, tout au long de l'histoire de l'humanité, et jusqu'à aujourd'hui, on rencontre des individus, hommes ou femmes, à qui on peut appliquer le terme générique de »mystique«, il semblerait qu'on enfonce des portes ouvertes. L'important est de s'entendre sur le sens de ce pluriel.

Wittgenstein, encore lui, mais cette fois-ci le »second« Wittgenstein qui, dans ses *Investigations philosophiques*, se voue à la description fine des jeux de langage et des formes de vie correspondantes, aurait voulu placer en exergue d'un de ses ouvrages une citation tirée du *Roi Lear* de Shakespeare: »*It'll teach you differences.*« Pour cocasse que soit le contexte immédiat de la citation – un no-

ble y roue de coups un valet pour lui apprendre à respecter la hiérarchie sociale en vigueur à la cour royale –, elle jette une lumière significative sur le véritable thème de la tragédie. La folie du roi sénile se manifeste, dès le départ, dans le fait qu'il veut extorquer à ses trois filles des preuves irréfutables de l'amour inconditionnel qu'elles vouent à leur père.

En extrapolant, je dirai qu'à la différence du roi fou, incapable d'admettre que l'amour puisse être »sans pourquoi«, la grande leçon des mystiques, qui est bien plus qu'une leçon morale, est qu'ils nous apprennent à discerner les différences les plus essentielles, ce qui les amène bien souvent à relativiser des différences qui ont un grand prix à nos yeux.

C'est également pour cela qu'ils ont parfois pu être perçus comme de dangereux trouble-fête, non seulement aux yeux de l'orthodoxie religieuse, mais aussi des pouvoirs établis et, plus généralement, des bien-pensants, par exemple ceux qui se scandalisent du fait qu'une âme aussi dévouée que Mère Thérèse de Calcutta ait pu faire état, dans des lettres publiées après sa mort, de ses doutes persistants quant à l'existence de Dieu.

De ce qui vient d'être dit, il ne faut évidemment pas conclure, comme Ernst Bloch tend à le faire, qu'il suffit d'être un trouble-fête pour mériter le qualificatif de mystique, car ce serait encore se tromper de différence!

Nous qui sommes de simples interprètes et herméneutes des écrits mystiques, nous devons nous laisser instruire par leur art subtil de discerner les différences qui se manifestent précisément là où, à première vue, toutes les différences semblent abolies dans l'expérience de l'union. Le même Hallâj, qui proclame dans l'allégresse: »Je suis devenu Celui que j'aime et Celui que j'aime est devenu moi«, et qui dit à ses futurs lecteurs et interprètes: »Toi qui t'interroges sur notre histoire, si tu pouvais nous voir ensemble, tu ne nous distinguerais plus l'un de l'autre« (Ruspoli 2005, 129), confesse avec angoisse: »Ton esprit s'est mêlé à mon esprit dans une épreuve de rapprochement et d'éloignement« (133). Là où il y a épreuve de rapprochement et d'éloignement, il y a nécessairement différence, dont la nature et les modalités ne peuvent être qualifiées que si on se laisse instruire par le dire mystique lui-même:

»Je ne suis pas moi et je ne suis pas Lui.
 Qui donc est moi et qui donc est Lui?
 Ce n'est pas moi qui suis moi,
 Ni moi qui suis Lui.
 Si c'était Lui, nos regards ne pourraient
 Le contempler par Lui pour Lui.
 Il n'existe rien d'autre que nous deux:
 Moi, et Lui et Lui et Lui.
 C'est pour nous, par nous, pour nous,
 Comme c'est pour Lui, par Lui, pour Lui.« (161)

Il nous faut aussi apprendre patiemment à discerner les différences et les ressemblances entre les modalités métaphysiques (Plotin, Maître Eckhart), religieuses et poétiques de l'expérience mystique, ce qui ne peut se faire que moyennant une herméneutique appropriée des attitudes spirituelles, qui reste

encore à élaborer. Peut-être convient-il également de distinguer, dans le champ religieux lui-même, plusieurs types d'expérience spirituelle, en réservant le terme d'expérience «théologique» à une mystique dans laquelle les trois vertus théologiques de la foi, de l'espérance et de l'amour jouent un rôle central.

Avec Jean Baruzi, je partage la conviction, qui est aussi un pari herméneutique, que les différences qui importent véritablement ne deviennent visibles et lisibles que si, au lieu de se focaliser sur tel ou tel épisode extraordinaire – vision, extase, ravissement, etc. –, on prend en vue la totalité de la vie du ou de la mystique. Jacques Scheuer de Louvain, excellent connaisseur du bouddhisme, dit que les religions sont des itinéraires de vie, et non des systèmes doctrinaux ou idéologiques. Il en tire la maxime herméneutique suivante: il faut les examiner dans leurs meilleurs et leurs plus mauvais jours. Je n'hésiterai pas à appliquer la même maxime aux vicissitudes du désir mystique: lui aussi doit être envisagé en ses meilleurs et des mauvais jours, en lien avec un singulier «parcours de la reconnaissance»! S'il fallait illustrer la portée de la maxime sur un seul exemple, on pourrait citer le singulier itinéraire de Jean-Joseph Surin qu'il relate lui-même dans son autobiographie spirituelle: *Triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'enfer et science expérimentale des choses de l'autre vie: suivi de Jean-Joseph Surin* (par Michel de Certeau), que Michel de Certeau n'a cessé de scruter (Surin 1990; de Certeau 1982, 245–256; Breton 1985, 9–88).

Cette maxime nous met en garde contre deux écueils.

Le premier, vigoureusement dénoncé par William James, est la tentation de n'envisager le phénomène mystique que sous l'angle de la pathologie, comme le font volontiers les petits «maîtres du soupçon» auto-désignés. Avec son franc-parler habituel, James affirme que, même si Sainte Thérèse d'Avila avait eu un système nerveux aussi solide et aussi placide que celui d'une vache normande, cela ne dit rien pour ou contre la valeur de ses expériences! L'écueil opposé serait de se voiler la face devant les dérives pathologiques que peut connaître le désir mystique (y compris quand il revêt la forme paradoxale du désir d'être délivré des chaînes du désir!), en oubliant que ces dérives peuvent, elles aussi, nous apprendre quelque chose sur la nature de ce désir.

Apprendre à discerner les différences, cela signifie enfin se méfier d'un comparatisme superficiel qui méconnaît la complexité des rapports que chaque mystique entretient avec la tradition spirituelle à laquelle il se rattache la plupart du temps, et dont il se nourrit souvent, comme le montrent les lectures mystiques du Cantique des Cantiques. Ici aussi, l'art de voir les différences nous oblige à nous méfier de deux tentations également fortes.

La première est d'élever le mystique tellement au-dessus des contingences culturelles qu'il se transforme en un déraciné qui a pour seuls interlocuteurs d'autres déracinés de la même espèce. La variante «post-moderne» de cette tentation est un syncrétisme qui fait feu de tout bois.

La seconde tentation est de faire du mystique simplement le porte-parole d'une culture déterminée et l'enfant de son siècle. Même si l'expression «expatrié» correspond bien à certaines trajectoires mystiques, il faut se garder de le tenir pour synonyme de «déraciné».

Ce qui est admirable, ce n'est pas que le mystique soit un déraciné culturel, ni qu'il reflète certains traits d'une époque et d'une culture déterminée, mais la manière créatrice et illuminatrice dont il a su transformer un héritage, en inventant une nouvelle manière d'être au monde, qui peut aussi être une nouvelle manière de vaincre la contingence de celui-ci.

C'est peut-être cela que voulait dire Simone Weil, témoin admirable d'une »mystique dépouillée et nue« au 20^e siècle, quand elle écrivait: »Seule la lumière qui tombe continuellement du ciel fournit à un arbre l'énergie qui enfonce profondément dans la terre ses puissantes racines. L'arbre est en vérité enraciné dans le ciel.«

Références

- Anzieu, Didier. 1985. Du fonctionnement psychique particulier à l'intellectuel. *Topique* 34 (janvier): 75-87.
- Baruzi, Jean. 1986. *L'Intelligence mystique*. Paris: Berg.
- Blanchot, Maurice. 1969. *L'entretien infini*. Paris: Gallimard.
- Bouveresse, Jacques. 1985. *Wittgenstein, la rime et la raison*. Paris: Éditions de Minuit.
- Breton, Stanislas. 1985. *Deux mystiques de l'excès: J.-J. Surin et Maître Eckhart*. Paris: Ed. du Cerf.
- - -. 1993. *Matière et dispersion*. Grenoble: Jérôme Millon.
- de Certeau, Michel. 1982. *La Fable Mystique*. Paris: Gallimard.
- Eckhart, Maître. 1993. *Traité et Sermons*. Trad. Alain de Libera. Paris: Garnier-Flammarion.
- Engelmann, Paul. 1967. *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir*. Oxford: Blackwell.
- Greisch, Jean. 2005. Les multiples sens de l'expérience et l'idée de vérité. In: Philippe Capelle, éd. *Expérience philosophique et expérience mystique*, 53-76. Paris: Ed. du Cerf, 2005.
- Henry, Michel. 2000. *Incarnation: une philosophie de la chair*. Paris: Éditions du Seuil.
- Hudson, Donald W. 1975. *Wittgenstein and religious belief*. London: Macmillan.
- Lagrée, Jacqueline. 1991. *La raison ardente. Religion naturelle et raison au XVII^e siècle*. Paris: Vrin.
- Ruspoli, Stéphane. 2005. *Le message de Hallâj l'Expatrié*, Paris: Ed. du Cerf.
- Surin, Jean-Joseph. 1990. *Triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'enfer et science expérimentale des choses de l'autre vie*, suivi de *Jean-Joseph Surin* par Michel de Certeau. Grenoble: Jérôme Millon.
- Wittgenstein, Ludwig. 1990. *Remarques mêlées*. Mauvezin: T.E.R.
- - -. 1997. *Carnets: 1914-1916*. Trad., introd. et notes de G. G. Granger. Paris: Gallimard.

Jože Krašovec

Jezikovni in kulturni razlogi za transformacijo bibličnih lastnih imen

Povzetek: Na sedanje oblike svetopisemskih lastnih imen so vplivale fonetične spremembe, ki sta jih pogojevala njihov prenos in transliteracija iz hebrejščine in iz aramejščine v grščino, v latinščino in v druge stare jezike. Prek prevoda Svetega pisma so mnoga svetopisemska lastna imena prešla v splošno rabo. Ljudska imena so bila veliko manj izpostavljena fonetičnim spremembam kakor tista, ki so se uporabljala redkeje. Se pravi, da poenotene oblike lastnih imen izkazujejo poenoteno splošno izgovarjavo in pravopisno izročilo v živem izročilu, to pa je pomagalo ohranjati fonetično stabilnost kljub težavi fonetičnega branja hebrejskega soglasniškega besedila v času, ko hebrejščina ni bila več govoreni jezik. Odsotnost nekaterih črk in glasov v grščini in v latinščini je bila glavni razlog za številne fonetične menjave v prenašanju imen iz hebrejščine in iz aramejščine v grščino, v latinščino in v druge nesemitske jezike. V antiki hebrejska in aramejska besedila še niso bila opremljena s samoglasniki in izgovarjava izvirnih oblik imen ni imela podpore v živem izročilu, ker grška in latinska abeceda ni omogočala transliteracije nekaterih črk. Poleg tega prevajalci in prepisovalci niso mogli zlahka doseči poenotenega fonetičnega sistema, ker je soglasniški hebrejski sistem sam po sebi dovoljeval različice v črkovanju imen.

Ključne besede: transliteracija, semitski soglasniki, semitski samoglasniki, hebrejščina, grščina, latinščina, Septuaginta, Vulgata

Abstract: **Linguistic and Cultural Reasons for Transformation of Biblical Proper Names**

The current forms of biblical proper names have been influenced by the phonetic changes necessitated by their transfer and transliteration from Hebrew and Aramaic into Greek, Latin and other ancient languages. Through Bible translation many biblical proper names have passed into general usage. Popular names were much less exposed to phonetic changes than those used more rarely. This means that the uniform proper names reflect a uniform common pronunciation and an orthographic tradition in a living tradition which maintained phonetic stability in spite of the difficulty of phonetically reading the Hebrew consonantal text when Hebrew was no longer a spoken language. The absence of some letters and sounds in Greek and Latin was the main reason for many phonetic changes in the transfer of the names from Hebrew and Aramaic into Greek, Latin and other non-Semitic languages. In the antiquity, the Hebrew and Aramaic texts were not yet provided with vowels, and pronunciation of original forms of names was not sustained by a living tradition because the Greek and Latin alphabets could not transliterate some Semitic characters. In addition to this, translators and copyists could not easily reach a uniform phonetic system because the consonantal Hebrew itself allowed variations in spelling of names.

Key words: transliteration, Semitic consonants, Semitic vowels, Hebrew, Greek, Latin, Septuagint, Vulgate

Svetopisemska krajevna in osebna imena so najočitnejša jezikovna in kulturna pričevanja o tem, da je Sveto pismo kmalu postalo glavni vir evropske civilizacije in pozneje svetovnih kultur. Z ustnim in pisnim prenašanjem svetopisemskih besedil sta se hranili živo versko in kulturno izročilo in v širokem kulturnem okolju so se svetopisemska lastna imena izročala iz roda v rod v prevodih Svetega pisma, v ljudskih literarnih stvaritvah, v najvišjih standardih narodnega slovstva in v jezikovnih študijah o fonologiji, morfologiji, skladnji in o semantiki. Tako so se svetopisemske oblike lastnih imen ne le ohranile, temveč so postale glavni vir nadaljnjega razvoja v procesu preoblikovanja fonetičnih in semantičnih potez v skladu s preoblikovalnimi pravili med hebrejskim, aramejskim, grškim, latinskim in drugimi evropskimi jeziki. Glavni antični prevodi Svetega pisma so za raziskovanje transformacije bibličnih lastnih imen posebne pomena. V tem predavanju se omejujem na razmerje med hebrejskim, aramejskim, grškim in latinskim besedilom Svetega pisma.

Upravičeno lahko govorimo o sorazmerni individualnosti zgodovine in izročila vsakega prevoda, vendar so individualne oblike svetopisemskih lastnih imen samo do neke mere rezultat zgodovinskih okoliščin in obstoječih izročil. Pomembnejša se zdi individualnost fonetičnih sistemov najvplivnejših starih jezikov v prenašanju svetopisemskih besedil, to je hebrejščine/aramejščine, grščine in latinščine. Po eni strani sta grška in latinska abeceda neustrezni za prevajanje nekaterih semitskih glasov, kolikor tidve abecedi nimata natančnih ustreznic za semitske goltnike ali sičnike. Po drugi strani pa je predmasoretsko besedilo hebrejskega Svetega pisma povzročalo prevajalcem številne fonološke probleme, ker prvotno ni vsebovalo samoglasnikov. Fonetično razmerje/sorodnost med hebrejskim/aramejskim in grškim jezikom ima posebne implikacije za oblike svetopisemskih lastnih imen v Novi zavezi.

1. Zgodovinski in jezikovni dejavniki oblik svetopisemskih lastnih imen

Antični prevajalci včasih različno navajajo iste hebrejske oblike imena v različnih svetopisemskih knjigah ali celo znotraj iste knjige. Tudi najslavnejši prevajalci in razlagalci, kakor sta Jožef Flavij in Hieronim, niso vedno transkribirali istega imena na isti način. Iz tega dejstva lahko sklepamo, da prvotno hebrejsko besedilo Septuaginte ni moglo biti del poenotenega izročila. Codex Alexandrinus (A) in Codex Vaticanus (B) Septuaginte na primer sta sestavljena iz različnih deležev, od katerih vsak sodi v različna obdobja, čeprav so te verzije genetsko povezane. Eno najpomembnejših meril del iz antike je njihov mešani tip. Kompilatorji, pregledovalci in prepisovalci antičnih prevajalcev niso imeli dosti razlogov za spreminjanje oblik lastnih imen ali odstranjevanje očitnih razhajanj in notranjih protislovij oblik. Kljub temu znana svetopisemska imena kažejo osupljivo transkripcijsko poenotenost. To pomeni, da poenotenost v pisanju znanih imen lahko prej pripišemo poenotenosti ustnega izročila v majhni skupnosti ali tudi v celotni judovski ali krščanski skupnosti kakor pa poenotenosti izvirnika ali aktivnim poskusom harmonizacije. To dejstvo lahko najbolj osvetlijo oblike imen najsplošnejše rabe med judovskim in krščanskim prebivalstvom. Osupljivo je, da navadno obdržijo isto obliko skoz vse Sveto pismo, ne

samo znotraj tega ali onega razdelka. Motrenje različic je pomembno v vsakem kritičnem preučevanju oblik svetopisemskih lastnih imen v izvirniku in v starih prevodih. Hebrejsko Sveto pismo vsebuje značilne variantne oblike istega imena ali celo iste osebe. Po drugi strani pa v Novi zavezi večina imen ne kaže značilnih različic. Omembe vredno je tudi, da so znana lastna imena na splošno praktično nespremenjena.

Na sedanje oblike svetopisemskih lastnih imen so vplivale fonetične spremembe, ki sta jih pogojevala njihov prenos in transliteracija iz hebrejščine in iz aramejščine v grščino in v latinščino; iz prav teh pa so si spet drugi jeziki izposojali svoje oblike. Prek prevoda Svetega pisma v grščino, v latinščino in v druge stare jezike so mnoga svetopisemska lastna imena prešla v splošno rabo. Znotraj grščine in latinščine je očitno, da so bila ljudska imena veliko manj izpostavljena fonetičnim spremembam kakor tista, ki so se uporabljala redkeje. Se pravi, da poenotene oblike lastnih imen izkazujejo poenoteno splošno izgovarjavo in pravopisno izročilo v živem izročilu, to pa je pomagal ohranirati fonetično stabilnost kljub težavi fonetičnega branja hebrejskega soglasniškega besedila v času, ko hebrejščina ni bila več govorni jezik.

Veliko fonoloških in slovničnih pravil narekuje transliteracijo svetopisemskih lastnih imen v grščino in v latinščino. Odsotnost nekaterih črk in glasov v grščini in v latinščini je bila glavni razlog za številne fonetične spremembe v prenosu imen iz hebrejščine in iz aramejščine v grščino in v latinščino. Najpomembnejši vir za transliteracijo svetopisemskih imen v grščino so Septuaginta, fragmenti grških prevodov Stare zaveze izpod peres Akvila, Simaha in Teodotona in Nova zaveza. Drugi viri so pomembnejša literarna dela tistega časa, kakor so razni napisi, dokumenti iz Judejske puščave, dela Jožefa Flavija (Schalit 1968), rabinska literatura, Origenova Heksapla (Field 1964), Vetus Latina, Evzebijeva knjiga o legah in imenih hebrejskih krajev,¹ latinska Vulgata in Hieronimova dela o krajevnih imenih v Sveti deželi.² V primerjavi s Septuaginto teži Jožef v

¹ Gl. izdajo Paul de Lagarde, *Onomastica sacra* (Göttingen 1870; 2. izd. 1887; ponatis v Hildesheimu: Georg Olms, 1966). V tej izdaji grška in latinska besedila niso razvrščena vzporedno, ampak si sledijo: najprej latinska, nato grška. Izdajatelj oskrbuje gradivo glede na svetopisemske in druge vire, brez uvodnih opomb in komentarja. Vse bolj dragocena je prva znanstvena izdaja *Onomasticon*, ki jo je objavil Erich Klostermann, *Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1904; ponatis v Hildesheimu: Georg Olms, 1996). Nedavno je bilo objavljenih nekaj prevodov tega dela: hebrejski prevod je objavil Ezra Zion Melamed, *The Onomastikon of Eusebius* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1966). Angleški prevod tako Evzebijevega grškega besedila kakor Hieronimovega latinskega prevoda so pripravili in objavili G. S. P. Freeman-Grenville, Rupert L. Chapman III in Joan E. Taylor, *Palestine in the Fourth Century A.D.: The Onomasticon by Eusebius of Caesarea* (Jerusalem: Carta, 2003). Trijezično izdajo (grško, latinsko in angleško) z opombami in komentarjem sta objavila R. Steven Notley in Ze'ev Safrai, *Eusebius, Onomastikon: The Place Names of Divine Scripture* (Boston – Leiden: E. J. Brill, 2005). Večina študij o tej knjigi se ne osredotoča na njen literarni vidik, ampak bolj na identifikacijo krajev. Gl. tudi P. Thomsen, *Palästina nach dem Onomasticon des Eusebius* (doktorska disertacija, Tübingen, 1903); isti, *ZDPV* 26 (1903): 145–188; Ezra Zion Melamed, *The Onomastikon of Eusebius, Tarbiz* 3 (1932): 314–327; 393–409.

² Posebej zanimiv je Hieronimov latinski prevod Evzebijeve knjige o legah in imenih hebrejskih krajev, ki ima različne naslove glede na različne rokopise in tiske: *Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum*, *Liber de distantibus locorum*, *Liber locorum oder locorum et nominum*. Ta latinski prevod Evzebijevega dela *Onomasticon* je postal glavni vir za preučevanje Palestine na zahodu. Izdaja Paula de Lagarda vključuje to delo pod naslovom *Hieronymi de situ et nominibus locorum hebraicorum liber*. Poleg prevoda Evzebijeve knjige o legah in

svojem pravopisu k posnemanju uradnega črkovanja. Po drugi strani pa se Nova zaveza včasih zelo približa Septuaginti in se ravna po splošni izgovarjavi.

Široko sprejeto je gledanje, da morajo Hieronimove transliteracije temeljiti na izvirnikih, ki so sodili v različna obdobja. Drugo gledanje je, da Hieronimovi prispevki niso pristne transliteracije hebrejskih oblik imen v latinske črke, ampak gredo nazaj do izvirnikov v grških črkah – da so le latinska transliteracija grških besedil. Sem in tja razlaga Hieronim svojo izgovarjavo hebrejščine, ali bolje: izgovarjavo svojih judovskih učiteljev. Njegova nedoslednost v transliteriranju hebrejskih lastnih imen in v rabi primerov za njegove razlage odseva stanje virov, ki so bili na voljo v njegovem času. Glede neverjetnega števila različic svetopisemskih lastnih imen je položaj podoben v Septuaginti v celotnem okviru posameznih knjig in obstoječih rokopisov. Pravopis in fonetiko v hele-nistični grščini in v pozni klasični latinščini obdajajo velike težave, ker so bili soglasniki in posebej samoglasniki podvrženi obširnim spremembam, to pa se je postopoma pokazalo v pisavi. V času od leta 330 pr. Kr. do leta 200 po Kr. ni bilo zanesljivega/stalnega pravopisa. Ta situacija bi mogla biti veliko pomembnejši razlog za osupljivo nedoslednost v navajanju transliteracije svetopisemskih imen.

V tej raziskavi bi radi orisali temeljna slovnična načela, ki določajo transliteracijo svetopisemskih imen v grščino in v latinščino. Da bi napravili razvidne ustreznice in različice iz grških transliteracij, bomo vse primere navedli v hebrejski, v grški in v latinski obliki. Ugotovljamo, da so se razvile mnoge alternativne oblike v črkovanju imen, ker so bili prevajalci zelo svobodni v svojih transliteracijah svetopisemskih imen. V tej povezavi ugotovljamo: temeljno fonetično razmerje med semitskimi jeziki na eni strani in nesemitskimi, kakor sta grščina in latinščina, na drugi je tako kompleksno, da je bilo komaj mogoče vzpostaviti poenoteno izročilo v pisanju oblik svetopisemskih lastnih imen znotraj grške in latinske kulture. Ker sta grška in latinska abeceda neustrezni za transliteracijo, so bili avtorji grških in latinskih Svetih pisem popolni slovnični in kulturni inovatorji.³

imenih hebrejskih krajev (Betlehem 388) je Hieronim sam sestavil (Betlehem 388) knjigo o hebrejskih imenih ali Glosar lastnih imen v Stari zavezi. To knjigo je izdal Paul de Lagarde, *Onomastica sacra*, pod naslovom: *Hieronymi liber interpretationis hebraicorum nominum* (26–116). Za nedavno izdajo gl. CCh.SL 72, Pars I. Obsežno študijo o tem delu je napravil Franz Wutz, *Onomastica sacra: Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum hebraicorum des Hl. Hieronymus* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1914).

³ Številna pomembna odkritja o fonetičnem razmerju med hebrejščino/aramejščino, grščino in vsaj delno latinščino so zajeta v monografijah ali člankih: Henry St. John Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek* (2. izd. Cambridge 1909; ponatis v Hildesheimu – Zürichu – New Yorku: Georg Olms, 1987); Franz Wutz, *Die Bedeutung der Transkriptionen in der LXX*, *BZ* 16 (1924): 194–203; isti, *Die Transkriptionen von der LXX bis zum Hieronymus* (Stuttgart 1933); Wilhelm Borée, *Die alten Ortsnamen Palästinas* (Leipzig 1930; ponatis v Hildesheimu: Georg Olms, 1968); Alexander Sperber, *Hebrew Based upon Greek and Latin Transliterations* (Off-print from Hebrew Union College Annual, zv. 12–13; Cincinnati 1937–1938); Gerhard Lisowsky, *Die Transcription der hebräischen Eigennamen des Pentateuch in der Sptuaginta* (Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde an der Theologischen Fakultät der Universität Basel; Basel, 1940); Joseph Ziegler, *Transkriptionen in der Ier.-LXXX: Transkription der Eigennamen* (EN), v: *Beiträge zur Ieremias-Septuaginta* (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens VI; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958), 59–86; A. Murtonen, *Hebrew in Its West Semitic Setting: A Comparative Survey of Non-masoretic Hebrew*

2. Transliteracija semitskih soglasnikov v grščino

Zgodovina transliteracije semitskih pisnih znakov je v vzročnem razmerju z razvojem grškega alfabetu na semitskih temeljih. Arheologija in klasična filologija se navadno strinjata, da so Grki svoj alfabet, ki je prišel do nas, prejeli od Feničanov, najverjetneje pred 12. stoletjem pr. Kr. To potrjuje ne le izročilo, ampak tudi pomembno dejstvo: kar zadeva obliko, ime in vrstni red, kažeta oba alfabetu presenetljivo podobnost. Vendarle obstaja pomembna razlika med feničanskim in grškim sistemom. Medtem ko prvi nima znakov za samoglasnike, ima pa veliko število pridišnikov in sičnikov, drugi celo v najzgodnejših najdenih primerkih kaže že polno razvit sistem samoglasnikov in se zadovolji z enim predstavnikom sičnikov in z enim pridišnikom. Tako so Grki verjetno iz feničanskih soglasnikov alef, he, jod, ajin potegnili samoglasnike α , ϵ , ι , \omicron in povrh iznašli υ kot triindvajseto črko (Jannaris 1987, 21). V vseh semitskih jezikih so abecede sestavljene samo iz soglasnikov, od katerih imajo nekateri tudi samoglasniško moč. Hebrejska/aramejska abeceda ima dvaindvajset znakov, ki predstavljajo soglasniške foneme.

Grški alfabet v svoji končni stopnji razvoja pa po drugi strani sestoji iz štiriindvajsetih grških znakov, od katerih je sedem (α , ϵ , η , ι , \omicron , υ , ω) samoglasnikov, preostalih sedemnajst pa soglasnikov. Črk υ , ϕ , χ , ψ ni najti v feničanski abecedi; so grška iznajdba. Do 5. stoletja pr. Kr. je bilo nekaj razlik med atiškim alfabetom, ki predstavlja v glavnem Atene, in vzhodnim ali jonskim alfabetom. Stari atiški alfabet je vseboval dva različna samoglasnika in dva različna soglasnika: namesto dolgih samoglasnikov η in ω sta se uporabljali drugi črki, namreč črka E, ki je predstavljala ϵ , η in dvoglasnik $\epsilon\iota$, in črka O, ki je predstavljala \omicron , ω in dvoglasnik $\omicron\upsilon$; in namesto soglasnikov ξ in ψ sta bila v rabi diagrafa $X\Sigma$ ($K\Sigma$) oziroma $\Phi\Sigma$ ($\Pi\Sigma$). Šele leta 403 se je utrdila sedanja sestava grškega alfabetu tudi v sprejetem ali atiškem alfabetu.

Fonemski sistem hebrejskega in grškega alfabetu ni zadosten, da bi razlikoval med nekaterimi znaki v svoji jezikovni družini in/ali njihovo fonetično medsebojno povezavo. Hebrejski znaki ne morejo razlikovati med nekaterimi splošnimi semitskimi črkami, kakor na primer med šin in sin, med ajin in ġajin ali med ħeth in ħeth. Samoglasniki niso bili nakazani, razen za sporadično rabo samoglasniških črk vav, jod in končni he. Po drugi strani pa grščina ni imela laringalov in samo dva sičnika, medtem ko je imela hebrejščina štiri laringale in pet sičnikov. Zato je transliteracija lastnih imen pogosto nehote nenatančna.

Dialects and Traditions (SSLL 13; Leiden: E. J. Brill, 1986); Ran Zadok, *The Pre-hellenistic Israelite Anthroponymy and Prosopography* (OLA 28; Leuven: Peeters, 1988); Emanuel Tov, Loanwords, Homophony, and Transliterations in the Septuagint, v: *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint* (VTS 72; Leiden – Boston – Köln: E. J. Brill, 1999), 165–182; isti, Transliterations of Hebrew Words in the Greek Versions: A Further Characteristic of the Kaige-th Revision?, *The Greek and Hebrew Bible*, 501–512; Tal Ilan, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part I: Palestine 330 BCE–200 CE* (TSAJ 91; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002); Pietro A. Kaswalder OFM, *Onomastica Biblica: Fonti scritte e ricerca archeologica* (Jerusalem: Franciscan Printing Press, 2002); Yoel Elitzur, *Ancient Place Names in the Holy Land: Preservation and History* (Jerusalem: Hebrew University Magnes Press; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2004).

Grški avtorji prevajajo semitske soglasnike z naslednjimi grškimi črkami: κ nima svoje soglasniške veljave, ampak nakazuje *spiritus lenis* in se uporablja za prenašanje ustreznega samoglasnika; β = β , π , φ ; λ = navadno γ , včasih κ (zlasti na koncu imena); τ = navadno δ , včasih τ , θ ; η je brez soglasniške veljave, kakor κ ; ι = υ ; ζ = navadno ζ , včasih σ ; π = navadno preveden s samoglasnikom (pogosto z ϵ na začetku, v sredini in na koncu imena), včasih transliteriran s χ ; υ = navadno τ , včasih δ , θ ; ι = ι ali nič; geminata ϑ = κ , $\kappa\chi$ (LXX), $\chi\chi$ (različice in Origen); ς = χ ; λ = λ ; μ = μ in ν (na koncu imena); ν = ν in μ (na koncu imena); σ = σ/ς ; υ = navadno ni izražen, včasih transliteriran z γ ; geminata ϑ = π , $\pi\varphi$ (LXX), $\varphi\varphi$ (različice in Origen); φ = φ ; ς = σ ; κ = κ , $\kappa\chi$ (LXX), $\kappa\kappa$ (različice in Origen); ρ = navadno κ , včasih χ , γ ; ρ = ρ ; ψ/ω = σ/ς , znotraj imena navadno dvojni σ ; geminata θ = τ , $\tau\theta$ (LXX), $\theta\theta$ (Origen); θ = navadno θ , včasih τ , δ . Omembe vredno je, da mehkonebniki, zobniki in ustničniki niso jasno razločljivi v izgovarjavi. Razvoj oblik svetopisemskih lastnih imen v evropskih jezikih pomeni velik izziv za pojasnitev – v večjih podrobnostih in na podlagi uporabljivih primerov – problema fonetične veljave črk v semitskih, v grški in v latinski abecedi.

3. Transliteracija semitskih samoglasnikov in samoglasniških znakov v grščino in v latinščino

Prvotni samoglasniki v semitskih jezikih so samo za tri čiste glasove: *a*, *i*, *u*. Glasova *e* in *o* vedno nastaneta iz otemnitve ali kontrakcije teh treh glasov: \hat{e} z modifikacijo iz \check{r} ali \check{a} ; \hat{o} iz \check{u} ; \hat{e} s kontrakcijo iz *ai* (pravzaprav *ay*); \hat{o} včasih z modifikacijo (otemnitvijo) iz \hat{a} , včasih pa s kontrakcijo iz *au* (pravzaprav *aw*; Kautsch-Cowley 1980, § 7, 1 a.). Posebno zanimiv je delni izraz samoglasnikov s soglasniki κ , η , ι , υ . Znak κ in η sta se ustalila kot samoglasnika, ko nakazujeta končne samoglasnike: $\kappa\tau\eta$, $\kappa\eta$, $\iota\eta$, $\upsilon\eta$. Znak ι se je obdržal kot samoglasnik za označitev vsakokratnih dolgih samoglasnikov \hat{o} in \hat{u} , znak υ pa za označitev \hat{e} in \hat{i} : $\iota\eta$, $\upsilon\eta$, $\kappa\tau\eta$, $\kappa\eta$, $\iota\eta$, $\upsilon\eta$ itd. Nekdanji soglasnik ι se je obdržal kot samoglasnik za označitev vsakokratnih dolgih samoglasnikov \hat{o} in \hat{u} , znak υ pa za označitev \hat{e} in \hat{i} : $\iota\eta$, $\upsilon\eta$, $\kappa\tau\eta$, $\kappa\eta$, $\iota\eta$, $\upsilon\eta$ itd. Sedanje stanje kombiniranja soglasnikov in samoglasnikov za označitev dolgih samoglasnikov je morda rezultat kontrakcije soglasnika ι in poprejšnjega *a* v *au* in nadalje v \hat{o} ali poprejšnjega *u* v \hat{u} in kontrakcije υ s poprejšnjim *a* v *ai* in nadalje v \hat{e} ali s poprejšnjim *i* v \hat{i} (Kautsch-Cowley, § 7, 2 e).

Transkripcija lastnih imen v grških in v latinskih prevodih Svetega pisma zelo jasno kaže dejstvo, da ni bil mogoč in dopusten samo en način izgovarjave posameznih slovniških oblik. Ker so se želeli izogniti nevarnosti, da bi se pravilna izgovarjava končno izgubila, ko sta hebrejščina in aramejščina izumrli, so palestinski judovski slovničarji v 6. in 7. stoletju po Kr. postopoma razvili znake ali pike za samoglasnike, da bi ustalili izgovarjavo. V prizadevanju, da bi ohranili starejše izročilo, so iznašli natančen fonetični sistem, ki je močno izpričal zvestobo izročilu. Masoreti iz Tiberije se niso ubadali z vprašanjem kvantitete, ampak s kolikor mogoče zvestim določanjem izročene izgovarjave z uporabo pisanja samoglasnikov, ki jih predstavlja običajna punktuacija. Nekatere samoglasnike predstavljajo samo znaki ali pike za samoglasnike, druge pa samoglasniki. Kljub temu se v mnogih primerih primerjalni študij starejših izročil, ki temelji na notranjih razlogih in na analogiji sorodnih jezikov, dokazuje kot prvo pravilo v prizadevanju za dejansko izgovarjavo zgodnje hebrejščine.

Samoglasniški sistem masoretskega besedila sestoji iz polnih samoglasnikov in polsamoglasnikov. Polni samoglasniki so razvrščeni po treh glavnih samoglasniških zvokih: zvok črke A, zvoka črk I in E ter zvoka črk U in O. Čeprav so znaki ali pike za samoglasnike številni, »vendarle niso popolnoma ustrezni za izražanje vseh različnih modifikacij samoglasniških zvokov, zlasti glede na dolžino in kračino« (Kautzsch-Cowley 1980, § 7, 2 e). Po drugi strani pa je res, da sta grška in latinska abeceda še manj ustrezni za izražanje vseh različnih modifikacij samoglasniških zvokov v transliteraciji hebrejskih/aramejskih oblik lastnih imen. Drugi problem je pomanjkanje poenotenja jezikovnih izročil in ustaljenih pravopisnih pravil v helenističnem in v grško-rimskem obdobju, ko so bili opravljeni grški in latinski prevodi Svetega pisma in napisani naši najstarejši rokopisi v unciali. Kar zadeva Septuaginto, je kodeks B verjetno starejši od kodeksa A, kajti na splošno je B bližji izvirnikom tako v pravopisu kakor v besedilu kakor A; zato ima A drugotno mesto v primerjavi z B.

Na splošno velja, da semitski in grški sistem samoglasnikov v prvi vrsti označujeta samo razlike v kvaliteti in ne toliko vprašanja kvantitete, to je: razlike med dolgimi in kratkimi samoglasniki. Za transliteracijo splošno sprejetega semitskega fonološkega sistema samoglasnikov je bilo pisarjem na voljo sedem samoglasnikov grškega alfabeta – α, ε, η, ι, ο, υ, ω. Grški samoglasniki ustrezajo jasni večini masoretskega sistema samoglasnikov. Latinska transkripcija hebrejskih/aramejskih lastnih imen temelji na grškem besedilu in zato odseva isti hebrejski sistem samoglasnikov. Ujemanje med grškimi in latinskimi samoglasniki je takole: α = a; ε = e; ει = e; η = e; ι = i; ο = o; ου = u; υ = y; ω = o. Da bi čimbolj razjasnili razmerja med temi jeziki, bodo posamezni samoglasniki ilustrirani s primeri iz masoretskega besedila in v grških in latinskih transliteracijah.

4. Transliteracija iz hebrejščine oziroma aramejščine in grščine v latinščino

Naravno je, da so avtorji latinskih prevodov Svetega pisma motrili jezikovne in kulturne dejavnike v transliteriranju svetopisemskih lastnih imen – to je latinskih, grških in semitskih fonetičnih znakov in njihovih glasov in ustaljenega helenističnega izročila črkovanja svetopisemskih imen. Fonetične posebnosti so: zgodovinski razvoj jezikov; narečne značilnosti jezikov; različni viri glede izvirnega besedila (*Vorlage*); pomanjkljiv samoglasniški sistem v semitskih jezikih v antiki; razpon rabe svetopisemskih imen med ljudmi. Vsaka primerjava med semitsko predlogo (*Vorlage*) ter grško in latinsko transliteracijo svetopisemskih lastnih imen pokaže, da tako grški kakor latinski prevajalci včasih različno prevajajo iste semitske oblike imen, ki nastopajo v različnih svetopisemskih knjigah ali celo v isti knjigi. To je možno le zato, ker njihove predloge niso mogle pripadati poenotenemu izročilu. Bolj logičen razlog je: te spremembe je nedvomno povzročilo dejstvo, da soglasniški sistem semitskih jezikov ni imel natančno določenega samoglasniškega sistema, to pa pomeni, da je obstajala več kakor ena možnost transliteriranja posameznega soglasnika v grščino in v latinščino itd. V prenašanju hebrejskega/aramejskega besedila je bila uporaba ustaljenih zakonov za vse primere hotena, vendar – če se niso vse napake in zmeda priplazile vanje pozneje – ti zakoni niso bili dosledno izpeljani v nadalj-

njem prenašanju besedila. Vrh tega je marsikaj ostalo negotovega celo v besedilih, v katerih so bili samoglasniki številni. Izročilo črkovanja svetopisemskih lastnih imen je bilo zagotovo vodnik za pravilno branje, vendar so bili tudi primeri, v katerih se je od mnogih možnih načinov izgovarjave kakega imena zdel sprejemljiv več kakor eden tudi v kontekstu obstoječih izročil (Kautzsch-Cowley 1980, § 7, 2 g). To dejstvo najbolje dokazuje Hieronimova natančnost v transliteriranju svetopisemskih lastnih imen iz Evzebijeve grške knjige o legah in imenih hebrejskih krajev v latinščino in njegova očitna nenatančnost ali nedoslednost v transliteriranju istih imen iz hebrejščine v latinščino v njegovem prevodu Svetega pisma.

Hieronimovo lastno pričevanje o njegovem stališču do izvirnega besedila upravičuje občudovanje strokovnjakov do njegovega dela. Res je, da Hieronimov prevod hebrejskega Svetega pisma ohranja v latinščini obliko in poteze hebrejščine in grščine.⁴ To navaja k sklepu, da je bil edini način odločanja med različnimi oblikami svetopisemskih lastnih imen, izpričanih v grškem in v latinskem izročilu, vrniti se k hebrejskemu izvorniku, pa čeprav Hieronimove izjave ne vključujejo razpravljanja o problemu oblik lastnih imen. Večina njegovih pripomb o fonetičnih problemih je razsejana po njegovem prevodu Evzebijeve knjige o legah in imenih hebrejskih krajev, v njegovi lastni knjigi o hebrejskih imenih, v knjigi Vprašanja o Genezi in v nekaterih drugih predgovorih in komentarjih. Vendar Hieronim ne odobrava tekstokritičnih vprašanj, kar zadeva izvorna hebrejska/aramajska in grška besedila in grške prevode. Značilno za njegovo delo je tudi, da ne razpravlja o vlogi izročila v prenašanju svetopisemskih lastnih imen. Zato je naša sodba o transliteriranju lastnih imen v latinščino odvisna od različnih drugih virov in od primerjalnega študija slovnice. Stanje transliteracije svetopisemskih lastnih imen v starolatinskih prevodih (*Vetus Latina*) in v Vulgati kaže veliko večjo pestrost transliteracijskih oblik kakor *Onomastica sacra*. Stanje različic v Vulgati je podobno kakor stanje oblik svetopisemskih lastnih imen v grških prevodih. V Vulgati najdemo različice, ki so razločljive predvsem zaradi nekaterih možnosti izgovarjave hebrejskih/aramajskih imen, ki so bila tedaj prenašana v soglasniškem sistemu. *Vetus Latina* in Hieronim prevajata semitske soglasnike z latinskimi črkami: \aleph nima svoje soglasniške vrednosti, ampak rabi za nosilca ustreznega samoglasnika; \beth = b; \daleth = g; δ = d; η je brez soglasniške vrednosti in zato zanemarjen, redko je preveden s h; ι navadno rabi za nosilca samoglasnikov o ali u, včasih pa ima vrednost soglasnika v (podvojitvev ni upoštevana); κ = z, včasih s; λ je navadno nadomeščen s samoglasnikom (v začetku imena v veliki večini), včasih pa preveden s h ali (zelo redko) s ch ali celo c; podvojitvev τ = tt; υ je na začetku navadno t in izjemoma th, v sredi navadno th; φ = i, v kombinaciji s samoglasniki je zanemarjen ali (v začetku imena) včasih kombiniran z dodatnim h (gl. *Hieremias*, *Hierusalem*); podvojitvev σ = cch; κ/γ = ch, včasih c (gl. *Carmelus*); ι = l; μ = m in n (na koncu imena); ν = n in m (na koncu imena); \omicron = σ/ζ ; ψ navadno ni izražen, včasih transliteriran z g ali h; podvojitvev ϕ = pph; ϕ = ph, včasih p in f (zlasti kadar stoji med samoglasnikoma); ξ = σ ; podvojitvev π = cc; π = c, včasih ch; ρ = r; $\omega/\\upsilon$ = s, znotraj imena sem in tja

⁴ Gl. izjavo É. Dhorma, ki jo je dal v uvodu v *La Bible: Ancien Testament* (Paris: Éditions Gallimard, 1956), xxv: »Vsi, ki Hieronimovo besedilo soočajo s hebrejskim izvornikom, izkazujejo čast zvestobi in moči tega prevoda, ki v latinščini poskuša ohraniti fizionomijo hebrejskega jezika.«

dvojni s; podvojitve $\text{ṣ} = \text{navadno tth}$, včasih thth ; $\text{ṣ} = \text{navadno th}$, včasih t . V tej zvezi naj omenimo Hieronimovo izjavo, da ni vpeljal črke q v transliteracijski sistem svetopisemskih imen, ker je to specifično latinska črka in se ne uporablja v hebrejščini in v grščini.⁵

V latinščini semitske skupine soglasnikov niso preoblikovane s težnjo po blagoglasju do takšne mere kakor v grščini. Obstaja nekaj sprememb: $\text{ṣ} = \text{ss}$ v imenu Iessihel (4 Mz 26,26); b se vstavlja med m in r v imenu Mambre (1 Mz 13,18). Latinska transkripcija hebrejskih/aramejskih lastnih imen temelji na grškem besedilu in zato izkazuje isti hebrejski sistem samoglasnikov. Ujemanje med grškimi in latinskimi samoglasniki: $\alpha = a$; $\varepsilon = e$; $\varepsilon\iota = e$; $\eta = e$; $\iota = i$; $o = o$; $ou = u$; $v = y$; $\omega = o$.

Vloga izročila se kaže v glavnem v latinskih oblikah dobro znanih imen, ker je njihova oblika veliko bolj poenotena kakor tiste, ki se manj splošno uporabljajo. Tukaj se primerjava med oblikami svetopisemskih lastnih imen v starolatinskih prevodih (Vetus Latina) in v Vulgati izkazuje za ilustrativno. Fragmenti starolatinskih prevodov pričujejo za podobno pestrost oblik kakor Septuaginta in Vulgata, vendar ne vselej v istih imenih. Razmerje med grščino in latinščino: $\alpha = a$; $\beta = b$; $\gamma = g$; $\delta = d$; $\varepsilon = e$; $\zeta = z$, v klasičnih časih je bil verjetno izgovarjan kot zd , v helenističnem in v grško-latinskem obdobju pa je imel šibkejši glas zvonečega s; $\eta = e$; $\theta = \text{th}$, redko t ; $\iota = i$, j ; $\kappa = c$, ch , pri podvojitvi cch (gl. Macchabeus); $\lambda = l$; $\mu = m$; $\nu = n$; $\xi = x$; $o = o$; $\pi = p$, ph ; $\rho = r$; $\sigma = s$; τ (enoten ali podvojen) = t , redko th ; $v = y$; $\varphi = \text{ph}$, redko p ali f ; $\chi = \text{ch}$, redko c (verjetno temelji na hebrejskem צ); $\psi = \text{ps}$; $\omega = o$; $ou = u$. Ujemanje soglasnikov v grščini in v latinščini v latinskem zapisu imen (Onomasticon): $\alpha = a$; $\beta = b$; $\gamma = g$; $\delta = d$; $\varepsilon = e$; $\zeta = z$; $\eta = e$; $\theta = \text{th}$; $\iota = i$ in j ; $\kappa = c$; $\lambda = l$; $\mu = m$; $\nu = n$; $\xi = x$; $o = o$; $ou = u$; $\pi = p$; $\rho = r$; $\sigma = s$; $\tau = \text{t}$; $v = y$; $\varphi = \text{f}$; $\chi = \text{ch}$; $\psi = \text{ps}$; $\omega = o$.

Grška in latinska abeceda sta si dovolj blizu, da so težave v transliteriranju imen iz semitskih jezikov večinoma enake v obeh jezikih. Vendar ima izgovarjava antične grščine tudi svoje lastne značilnosti, če jo primerjamo z današnjo grščino; to dejstvo se kaže v zgodovini transliteracije nekaterih grških soglasnikov, samoglasnikov in dvoglasnikov v latinščino.

5. Razlogi za obstoj različnih oblik svetopisemskih lastnih imen

V uvodu je bilo omenjeno, da je v uradnem besedilu (*Textus receptus*) hebrejskega Svetega pisma precej malo različnih branj oblik svetopisemskih lastnih imen. Sorazmerna poenotenost svetopisemskih lastnih imen v hebrejskem Svetem pismu je pomenljiva, če imamo pred očmi izredno pestrost njihovih oblik v raznih antičnih prevodih. Poenotenost ali variantni pravopis svetopisemskih imen tako v izvirniku kakor v prevodih je treba pripisati več dejavnikom.

⁵ *Liber interpretationis Hebraicorum nominum* 29:25: »Q litteram, quam neque Graeci resonant nec Hebraei, exceptis Latinis nulla alia lingua habet. Unde et a nobis hic penitus praetermissa est.« (de Lagarde 1870, 59)

Kar zadeva izvirno hebrejsko in aramejsko besedilo, razvoj jezika do neke mere vključuje razvoj oblik svetopisemskih imen. Razvoj jezika implicira, da so tudi imena deležna različnih preoblikovanj v poznejših časih. Najprej opozarjamo, da so se alternativne oblike razvile v pisavi imen. Nekatera imena so zapisana s kratko ali daljšo obliko. V času drugega templja se je na primer svetopisemsko ime יוסף skoraj vedno pisalo יהוסף. V nekoliko poznejšem času so za to ime očitno imeli rajši skrajšano obliko יוסי. Razlike so nepomembne, ker sta v Svetem pismu večkrat rabljeni dve obliki istega imena. Eden od razlogov za to je bil obstoj dveh ali več neodvisnih izgovorjav ali narečij. Transliteracija oblik svetopisemskih lastnih imen v antičnih prevodih v nesemitske jezike pa po drugi strani posebno jasno priča o dejstvu, da je glavne razloge za variantna branja v teh delih mogoče v prvi vrsti pripisati različnim fonetičnim sistemom nesemitskih jezikov.

Razloge za različice svetopisemskih lastnih imen v hebrejskem Svetem pismu lahko razvrstimo v pet večjih skupin: v pravopisno, fonološko, morfološko, semantično in v teološko skupino (Zadok 1988, zlasti 6–12). Najvidnejša značilnost je obstoj dveh ali več različnih imen za isto osebo ali kraj. Različice v hebrejskem Svetem pismu imajo dolgo zgodovino in kličejo po obsežni primerjalni študiji. V okviru te študije je dovolj, če ugotovimo, da so hebrejske in aramejske različice sestavni deli uradnega besedila (*Textus receptus*). Enako pomembno je dejstvo, da je poleg očitnih napak, ki nastopajo v različnih rokopisih, njihovo črkovanje na splošno dobro ustaljeno in večinoma ne povzroča večjih problemov. Čeprav predmasoretsko besedilo nima samoglasniških znakov, slovnična struktura imen vsaj nakazuje verjetni način branja imen. Dodatna pomoč pri vzpostavljanju črkovanja sta izročilo dobro znanih imen in etimološki pomen številnih imen. Zato je branja masoretov težko imeti za nevzdržna. Iz vseh teh razlogov je jasno, da mora biti vsaka sodba o oblikah svetopisemskih lastnih imen v prevodu tesno povezana s koreninami izvirnega besedila. V luči izvirnega besedila je mogoče vzpostaviti najprej razpon fonetičnih možnosti in določila za črkovanje v hebrejski/aramejski slovnici. Po sodbi na teh temeljih šele lahko motrimo upravičenost izročila.

Ker so bili prevajalci in pisarji zelo svobodni v transliteriranju svetopisemskih imen, opazimo veliko drugih transliteracijskih variacij. Transliteracijski sistemi in prenašanje grških in latinskih oblik svetopisemskih imen niso poenoteni – doslednosti se v glavnem izogibajo – in tako so se razvile alternativne oblike v transliteriranju imen. Ustaljeno izročilo je posledica prenašanja fonetične transkripcije lastnih imen. Na splošno so oblike lastnih imen prenašali, kakor so jih slišali. Spričo teh meril je mogoče razločevati, katere oblike so posledica kakršnekoli napake. Pri vsakem ocenjevanju oblik imen v grškem, v latinskem in v drugih prevodnih jezikih je najbolje začeti z obliko imena v hebrejščini ali aramejščini. Revizija oblik lastnih imen se začne s korensko obliko v izvorniku. Vsak sodoben znanstveni pristop k oblikam svetopisemskih imen mora razlikovati med nastankom izvirnega besedila ali prevodi in prenašanjem besedila skozi zgodovino do danes.

Mnoga fonološka in slovnična pravila narekujejo transliteracijo svetopisemskih imen v grščino in v latinščino; na nekatera vplivajo semitske pisarske prakse, druga pa so lastna grščini ali latinščini. Znotraj fonetičnih transliteracij, ki

so načeloma možne, pregled različic znotraj korpusa rokopisov omogoča vzpostavitev stopnje upravičenosti glede na pogostnost nastopanja: posamično branje, družinsko branje, ljudsko branje ali večinsko branje. Primerjava med oblikami lastnih imen, vsebovanih v najpomembnejših obstoječih rokopisih, kakor sta na primer kodeksa A in B, je že zgovorna v mnogih pogledih. Očitno je, da je okoli ena tretjina lastnih imen v kodeksih A in B različnih. Poleg tega je veliko oblik lastnih imen različnih celo v istem kodeksu glede na posamezne knjige. Na splošno je variacija oblik odvisna od razpona mogoče svobode med posamezno strogo edino možno obliko in nekaterimi transliteracijskimi možnostmi na pravopisni in fonetični podlagi. V antičnih časih sistem transliteracije nikakor ni bil dosleden v modernem smislu te besede. Očitno je, da noben antični prevod ni temeljil na poenotenem in načrtovanem sistemu transliteracije.

6. Splošni sklepi

Zgodovina semitskih oblik svetopisemskih lastnih imen je enako kompleksna kakor zgodovina hebrejskega Svetega pisma od njegovega ustnega prenašanja do osnovanja poenotene sistema masoretskega teksta (MT). Pripominjamo, da oblike lastnih imen v MT ne kažejo večjih spreminjanj v izgovarjavi. Zgodovinski zapisi razlik med oblikami lastnih imen niso toliko kronološki, zaradi jezikovne spremembe, kakor narečni, ki odsevajo različno jezikovno ozadje. Doslednost v prenašanju hebrejskih in aramejskih oblik lastnih imen kaže naravo hebrejskega in aramejskega jezika in nepretrgano rabo lastnih imen v svetnem in v verskem izročilu.⁶ Isto velja za antične prevode Svetega pisma v semitske jezike. Targumi na primer so bili deležni majhne fonetične spremembe hebrejskih oblik lastnih imen. Semitski jeziki temeljijo na mnogih skupnih fonetičnih zakonih in zato oblike semitskih lastnih imen veliko bolj odsevajo pomenljivo enotnost v obliki in vsebini kakor oblike, ustvarjene v prevodih Svetega pisma v grščino, v latinščino in v druge nesemitske jezike.

Dežela Izrael je postala Sveta dežela ne le za jude, ampak tudi za kristjane in za muslimane. Zato so imeli judje, kristjani in muslimani malo razloga, korenito spreminjati oblike zemljepisnih imen svetopisemskega izvora, kakor so jih na primer rimski okupatorji, ko so uvedli popolnoma nova imena celo za glavne kraje v Sveti deželi.⁷ To dejstvo je pomembno glede na oblike svetopisemskih imen v grščini in v latinščini. Grško Sveto pismo stare in nove zaveze je kombinacija ohranitve in spreminjanja semitskih oblik svetopisemskih lastnih imen.

⁶ Med mnogimi posebnimi študijami in slovnici nekatere sintetične monografije razlagajo na splošno in podrobno zgodovinski pojav hebrejskega in aramejskega jezika: Carl Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen I–II* (Berlin, 1908; ponatis v Hildesheimu: Georg Olms, 1966); Hans Bauer and Pontus Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments* (Halle, 1922; ponatis v Hildesheimu: Georg Olms, 1962); Eduard Yechezkel Kutscher (izdal Raphael Kutscher), *A History of the Hebrew Language* (Jerusalem/Leiden: Magnes Press, Hebrew University/E. J. Brill, 1982); Edward Lipiński, *Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar* (OLA 80; Leuven: Peeters, 1997).

⁷ Wilhelm Borée (1968, 122–123) izjavlja, da obstaja presenetljiva enotnost v poimenovanju krajev v vseh delih Palestine skozi zgodovino kljub spremembi vladarjev. Vendar ni razlage za to dejstvo glede na enkratni položaj Svete dežele.

V prevodu hebrejskega Svetega pisma je precejšnje število lastnih imen, skoraj izključno zemljepisnih, prevedenih na podlagi domnevnega etimološkega pomena, večina od njih transliterirana v skladu z njihovimi semitskimi oblikami. Že površna primerjava med hebrejskimi, aramejskimi, grškimi in latinskimi oblikami svetopisemskih lastnih imen jasno kaže, da so oblike hebrejskih in aramejskih lastnih imen veliko bolj poenotene in dosledne kakor oblike lastnih imen v grških in v latinskih prevodih. Poleg tega devterokanonični/apokrifni del Stare in Nove zaveze vsebuje veliko lastnih imen, ki nastopajo v helenističnih oblikah kot posledica ustaljenega kulturnega izročila grških in rimskih vladarjev.

Kompleksno fonetično razmerje med semitskimi, grškimi in latinskimi oblikami svetopisemskih lastnih imen zastavlja različna vprašanja, ki zadevajo pluralnost oblik v grškem in v latinskem izročilu. Številni strokovnjaki sklepajo, da viri, ki so jih uporabljali grški in latinski prevajalci, niso mogli biti del poenotenega izročila. Ta sklep je prepričljiv, če imamo pred očmi variantne oblike svetopisemskih imen, ki imajo nesporen zemljepisni in zgodovinski pečat, ne pa v primerih skoraj brezštevilnih variantnih branj istega imena, ki nastopa v istem rokopisu, v različnih svetopisemskih knjigah ali celo v isti knjigi. V tej točki najpomembnejše odkritje primerjalnega preučevanja oblik svetopisemskih imen skoz zgodovino, vsebovanih v hebrejskem Svetem pismu in v grških in v latinskih prevodih, je pomenljivo dejstvo, da so znana imena praktično brez različic in da navadno obdržijo isto obliko skoz vse Sveto pismo, medtem ko nastopa večina redkih imen v številnih variantnih branjih. To dejstvo dovoljuje sklep, da so bila znana imena del ustaljenega živega izročila in zato nenapisano pravilo tako v hebrejščini, v aramejščini, v grščini in v latinščini kakor v drugih kulturnih okoljih. Postala so del splošne in mednarodne kulturne zgodovine. V tej luči so manj znana imena postala največji izziv za vse prevajalce skoz vso zgodovino iz treh glavnih razlogov: prvič, imena, ki nastopajo redko, niso mogla postati del ustaljenega izročila – niti v krajevni razsežnosti, kaj šele mednarodno; drugič, hebrejska in aramejska besedila še niso bila vokalizirana in izgovarjave izvornih oblik imen ni podpiralo živo izročilo, ker sta bili hebrejščina in aramejščina govorjena jezika samo v redkih krogih; tretjič, grška in latinska abeceda sta neustrezni za transliteriranje semitskih znakov – dejansko nobena nesemitska abeceda ni povsem ustrezna za prevod semitskih imen.

Vsaka ocena razlogov za razlike med oblikami lastnih imen v izvorniku in v prevodih je veljavna samo, če so ti razlogi upoštevani kot celota. Fonetična različnost v prevajanju oblike istih imen v različnih knjigah in celo v isti knjigi je v Septuaginti in v Vulgati tako velika, da je treba predpostavljati več vzročnih okoliščin: prvič, pomanjkanje nekaterih soglasnikov, značilnih za semitski sistem soglasnikov; drugič, pomanjkanje sistema samoglasnikov v rokopisih, ki so jih uporabljali antični prevajalci; tretjič, pomanjkanje poenotene in ustaljene izročila v izgovarjavi večine svetopisemskih lastnih imen; četrto, pomanjkanje avtoritativnega seznama ali slovarja svetopisemskih lastnih imen; petič, pomanjkanje volje po poenotenju sistema oblik lastnih imen v prevodih. Transkripcija samoglasnikov ni lahko napovedljiva, niti pri splošno znanih imenih, katerih vokalizem je dobro ustaljen. Sočasna raba splošno znanih imen je bila zato prevajalcem v veliko pomoč. Pri neobičajnih ali enkratnih imenih je verjetno, da so obstajala variantna izročila. Izredna različnost v imenih zagotovo do-

kazuje pomanjkanje enotnosti v zgodnjih semitskih besedilih in nekaj različnih razvojev v grških izročilih.

Reference in literatura

- Dimitrov, Ivan Z., James D. G. Dunn, Ulrich Luz in Karl-Wilhelm Niebuhr, ur. 2004. *Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht*. WUNT 174. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Borée, Wilhelm. 1968. *Die alten Ortsnamen Palästinas*. Hildesheim: Georg Olms.
- Fabry, Heinz-Josef in Ulrich Offerhaus, ur. 2001. *Im Brennpunkt: Die Septuaginta: Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel*. BWANT 153. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Field, Fridericus. 1964. *Origenis Hexapla quae supersunt sive Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta* I. Hildesheim: Georg Olms.
- Freeman-Grenville, G. S. P., Rupert L. Chapman III in Joan E. Taylor. 2003. *Palestine in the Fourth Century A.D.: The Onomasticon by Eusebius of Caesarea*. Jerusalem: Carta.
- Jannaris, Antonius N. 1897. *A Historical Greek Grammar*. London – New York: Macmillan. Ponatis, Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms, 1987.
- Kautzsch, E., in A. E. Cowley. 1980. *Gesenius' Hebrew Grammar*. Oxford: Clarendon Press.
- Klostermann, Erich. 1904. *Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen*. Leipzig: J. C. Hinrichs. Ponatis, Hildesheim: Georg Olms, 1996.
- Krašovec, Jože. 2007. *Svetopisemska lastna imena: Fonetika, etimologija, prevajanje in transliteriranje*. Ljubljana: SAZU – ZRC SAZU.
- Kreuzer, Siegfried, in Jürgen Peter Lesch, ur. 2004. *Im Brennpunkt: Die Septuaginta: Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel*. Zv. 2. BWANT 161. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- de Lagarde, Paul. 1870, 1887. *Onomastica sacra*. Göttingen. Ponatis, Hildesheim: Georg Olms, 1966.
- Melamed, Ezra Zion. 1966. *The Onomastikon of Eusebius*. Jerusalem: Israel Exploration Society.
- Notley, R. Steven, in Ze'ev Safrai. 2005. *Eusebius, Onomastikon: The Place Names of Divine Scripture*. Boston – Leiden: E. J. Brill.
- Schalit, Abraham. 1968. *Namenwörterbuch zu Flavius Josephus: A Complete Concordance to Flavius Josephus*. Supplement, zv. 1. Leiden: E. J. Brill.
- Schenker, Adrian, ur. 2003. *The Earliest Text of the Hebrew Bible: The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered*. SCSt 52. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Seeligmann, Osac Leo. 2004. *The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies*. Ur. Robert Hanhart in Hermann Spieckermann. FAT 40. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Siegert, Folker. 2001. *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament: Eine Einführung in die Septuaginta*. MJSt 9. Münster – Hamburg – Berlin – London: LIT.
- Zadok, Ran. 1988. *The Pre-Hellenistic Israelite Anthroponymy and Prosopography*. OrLo-vAn 28. Leuven: Uitgeverij Peeters.

Mirjana Filipič

Vpliv sobesedil na pomen metafore »knjiga življenja«

Povzetek: Članek obravnava pomen metafore סֵפֶר הַחַיִּים, »knjiga življenja«, v štirih izbranih kontekstih, ki sredi konkretne življenjske situacije izpostavljajo lik molivca glede na odvečni božji odrešenjski načrt. V 2 Mz 32,32 in v Ps 69,29 oba molivca v hudi osebni stiski skušata vplivati pri Bogu na izbris imen iz te božje knjige, zaradi navzočnosti zla in greha, vendar Bog obakrat odlašča s kaznijo in raje ljudstvu izkaže usmiljenje. Oba molivca skrivnostno pripomoreta k temu: Mojzes, ko je pripravljen vzeti nase krivdo ljudstva (2 Mz 32); psalmist, ko sam vdano prestaja trpljenje po nedolžnem zaradi nasprotnikov (Ps 69). Ta model uporabljene metafore dosega polnost v dveh novozaveznih kontekstih (Lk 10,20; Flp 4,3), kjer postane zapis imen v »knjigo življenja« razlog za krščansko veselje, utemeljeno v božjem usmiljenju zaradi Kristusove daritve. V Flp 4,3 pa je ta razlog za veselje podprt še z bratsko skupnostjo, saj zapis imen zavezuje k medsebojni pomoči in odgovornosti za rešitev drugega. Človekovo spraševanje o vnaprejšnji določenosti njegove usode na podlagi izbrane metafore najde torej odgovor v spoznavanju usmiljene ljubezni nebeškega Očeta, razodeti v daritvi Sina, to pa ostaja edina trdna vsebina božjega zapisa imen v »knjigo življenja«. Ta raziskava tudi potrjuje, da je primerjava kontekstov, kjer metafora nastopa, smiselna.

Gljučne besede: knjiga življenja, metafora, kontekst metafore, vnaprejšnja določenost človekove usode, izbrisati ime, veselje

Abstract: **The Influence of Contexts on the Meaning of the Metaphor *the book of life***

The paper examines the meaning of the metaphor סֵפֶר הַחַיִּים, *the book of life*, within four chosen contexts, which in concrete life situations bring out the figure of the prayer with regard to God's plan of redemption. In the two OT contexts (Ex 32:32; Ps 69:29), both prayers try to influence the Lord concerning the blotting out of certain names of *the book of life* owing to evil and sin, yet in both instances God delays punishment and rather shows mercy to his people. In a mysterious way, both prayers contribute to this outcome: Moses by his readiness to take over the guilt of the people (Ex 32), the prayer of the psalm by submitting to unjust suffering caused by his adversaries (Ps 69). This metaphoric model reaches its fullness in the two NT contexts (Lk 10:20; Phil 4:3) where the recording of names in *the book of life* becomes a reason of Christian joy that is based on God's mercy shown by Christ's sacrifice. In the context of Phil 4:3, this reason of joy is further supported by fraternal community because the recording of names in *the book of life* obliges to mutual help and to responsibility for the salvation of the other. Thus, man's questions about the predetermination of his destiny on the basis of the described metaphor find their response in recognizing the compassionate love of Father revealed in the sacrifice of his Son, which remains the only fixed content of God's recording of the names in *the book of life*. This research also confirms that it makes sense to compare the different contexts of the metaphor.

Key words: the book of life, metaphor, context of metaphor, predetermination of human destiny, blotting out of names, joy

Splošno uveljavljena metafora »knjiga življenja« izhaja iz hebrejske besedne zveze סֵפֶר הַחַיִּים, ki dobesedno pomeni »knjiga živih, živečih« in je uveljavljena tako v judovskem kakor v krščanskem liturgičnem življenju.¹ Tradicionalni okvir te metafore tvori miselnost, da je Bog pred stvarjenjem sveta zapisal imena ljudi v nebeško knjigo, ob koncu časov pa jim bo na podlagi tega seznama sodil. Ob tej metafori se je zato vedno odpiralo vprašanje vnaprejšnje božje določenosti človekove usode in možnosti vplivanja nanjo. Ob tem pa se je razvijal lik posrednika, ki je pogosto navzoč v sobesedilih metafore.

V tej raziskavi bomo na podlagi dveh starozaveznih sobesedil metafore (2 Mz 32,32; Ps 69,29) osvetlili lik posredništva in iz njega iskali povezave z Lk 10,20, kjer nastopa metafora v kristološkem smislu, in to primerjali še s Flp 4,3. Pri tem bomo skušali odgovoriti na vprašanje, koliko lahko govorimo o poenoteni dinamiki sobesedil te metafore. Ali novozavezni avtor izbere metaforo zato, ker v njeni podobi najde nekaj, kar živo ponazarja nekatere vidike vsebine, poprej že izražene v starozaveznih besedilih, ali pa je neodvisen od njih. Ob iskanju tega odgovora se bo pokazalo tudi, koliko je smiselno primerjanje raznih sobesedil za interpretacijo metafore same. Najprej pa utemeljimo omejitve na izbrana besedila, saj metafora nastopa še večkrat.

1. Uvodna predstavitev metafore in kriterij omejitve

Ob analizi vseh mest, ki posredno ali neposredno zadevajo metaforo »knjiga življenja«, vidimo, da poznamo dvojno rabo (Frettlöh 2005, 140), vezano na dva različna para glagolov: »odpreti/zapreti«; »zapisati/izbrisati«. Prvi par glagolov se navezuje na sklepni, apokaliptično obarvani obred božje sodbe,² ki se začneja z odprtjem božjih knjig, med katerimi je »knjiga življenja«.³ Ta pomen metafore, ki sega v eshatološko prihodnost, smo izključili iz obravnave in s tem tudi opustili primerjavo z apokrifno in z rabinsko literaturo, kjer ima metafora pogosto apo-

¹ V judovskem obredju ima prošnja, da bi bili zapisani v »knjigo življenja«, pomenljivo mesto. V molitvi *Amidah* se med novim letom in velikim spravnim dnem, v dneh spokorjenosti, tri dni moli prosilna molitev *Abinu malkenu*: »Spomni se nas ..., zapiši nas v knjigo živih«, saj nihče nima gotovosti, da je že zapisan. Judovsko novo leto je praznik, na katerega se spominjajo stvarjenja, hkrati pa tudi božje sodbe ob koncu časov. Zato na ta dan Bog v knjigo zapisuje usodo, na spravn dan jo pa zapečati, ko sodi svetu. V vmesnem obdobju je še mogoče vplivati na usodo, saj Bog lahko še kaj popravi, če vidi spokorjenost. V krščanskih molitvah nastopa metafora v prošnji za umrle: »Podeli večno življenje vsem, ki so zapisani v knjigo živih.«

² To je tipična apokaliptična scena, ki opisuje božji prestol, Vzvišenega na njem in nebeško vojsko, ki mu služi, zbor, ki sedi okoli njega, in pa božje knjige, ki se morajo odpreti pred njim. Takšno sceno zasledimo v Dan 7,9–10, čeprav so tu najbrž mišljene le knjige, ki vsebujejo dela pravičnih in ne njihovih imen. Po tem vzoru je predstavljeno tudi videnje v Raz 5,1–5: omenja knjigo, ki jo je vredno odpreti samo Jagnje in ima obliko zvitka (Ezk 2,9), zapečatenega in popisane z obeh strani; to pomeni, da je število zapisanih doseglo popolnost. Odprte knjige življenja, ki pomeni začetek poslednje sodbe, pa je opisano v Raz 20,12.15, po uničenju velike Babilonije. Vzporedno temu je v 21,27 predstavljena nagrada za tiste, ki so zapisani v Jagnjetovi knjigi življenja, to je vstop v novi Jeruzalem.

³ V svetopisemski literaturi je omenjenih več tipov nebeških knjig, v raziskavi metafore pa se omejimo samo na »knjigo živih«, ki zajema božji seznam vseh oseb, zapisanih za večno življenje. Razlikujemo predvsem med tremi: knjige dejanj, dobrih in slabih, ki bodo ob koncu krojila človekovo usodo; knjige usode v Dan 7,10; nebeške knjige v Raz 20,12.15.

kaliptični kontekst.⁴ To pa zato, ker nas zanima predvsem dinamika človekovih poskusov poseganja v vsebino te knjige v tem času, kakor to izraža drugi par glagolov. Človek, ki poskuša vplivati na zapisanost oziroma izbrisanost določenih oseb pri Bogu, ima vlogo posrednika, to je neke vrste advokata. Zanimivo je, da dejstvo posredništva ob tem metaforičnem izrazu potrjujejo tudi dosedanje zgodovinske študije o izvoru te metafore, ki jih lahko povzamemo v dveh linijah:

- v egipčanski ali babilonski mitologiji, kjer je navzoča vera v vnaprejšnjo določenost usode človekovega življenja, zapisano na tablah, ki pripadajo bogu Marduku;⁵

- v državnih kodeksih, v seznamih imen prebivalcev, ki so jih poznali tako Judje kakor Grki.⁶

V obeh primerih nastopa lik pisarja, ki po nareku beleži imena v knjigo in ima neko avtoriteto nad vsebino knjige, to pomeni, da lahko posreduje pri Bogu glede zapisanosti.⁷ V različnih življenjskih situacijah prihajajo na dan različni tipi posredništva, ki po svoje skušajo vplivati na to, da bi Bog že sedaj vzpostavil pravičen božji red. Pozornost bomo torej namenili vlogi posredništva in dinamiki odnosa z Bogom, ki jo lahko razberemo iz konteksta metafore in kaže na to, kako je človek od nekdaj doživljal vnaprejšnjo določenost svoje usode pri Bogu.

Metaforo obravnavamo v njeni razvejani literarni obliki, upoštevajoč tudi različice. Splošno uveljavljena besedna zveza מִן הַחַיִּים, »knjiga živih«, je namreč v hebrejski Bibliji enkratnica in nastopa samo v Ps 69,29. V LXX se prevod te metafore glasi βίβλος τῶν ζώντων, »knjiga živih/živečih«. V Novi zavezi nastopi izraz βίβλος ζωῆς, »knjiga življenja«, le v Flp 4,3 in pa v Raz.⁸ V nepopolni obliki najdemo to metaforo v 2 Mz 32,32 in v Lk 10,20. V 2 Mz 32,32 je besedna zveza »knjiga živih« izražena opisno: »iz tvoje knjige (קְטִיבְךָ), ki si jo zapisal (כָּתַבְתָּ)« in zadeva Boga. Iz konteksta sklepamo, da je mišljena ista metafora nebeške knjige, omenjena je le z večjo osebno noto. Tudi stavek v Lk 10,20: »Vaša imena so za-

⁴ V 1 Hen je omenjena »knjiga živih«, ki je odprta pred poglavarjem dni v 89,61; 90,17,20; 104,1,7; 108,3,7. V Vojnem zvitku (1 QM) je ista metafora v 12,2-3. Pisec tu govori o seznamu imen angelov, ki začenejo božjo vojno. Najbrž so mišljena imena sinov luči, ki v zadnjem obdobju poslednjih časov bojujejo boj in jim pomagajo angeli, imenovani vojske (Ibba 1998, 42-46).

⁵ M. Dahood razlaga, da izraz »knjiga življenja« izhaja iz ugaritskega besedila, kjer naj bi bilo z besedo מִן הַחַיִּים mišljeno »večno življenje«. V ugaritskem besedilu 2 Aqht: VI: 26-29 je zapisano: »Prosi za *večno življenje* in dal ti ga bom, podaril ti bom večnost. Dal ti bom številna leta z Baalom, z bogovi boš štel mesece.« (Dahood 1968, 91)

⁶ Zvitek z imeni državljanov se je imenoval κατάλογος, »seznam, popis«. Ideja o »knjigi živih« se navezuje v zgodovinskem smislu na genealogije družinskih seznamov in narodnih registrov v Izraelu (Neh 7,5-6,64; 12,22-23; Ps 87,6). Vsi Izraelci, ki so prišli iz Egipta, so bili vpisani v knjigo Izraelove hiše (Ezk 13,9). Ta knjiga je vsebovala seznam izraelskih državljanov. Tisti, ki so umrli, so bili iz knjige izločeni. Knjigo so vsako leto prepisovali. Tudi za grške atenske registre je znano, da so bili zločinci takoj izbrisani iz njih.

⁷ Ta ideja posredništva je torej ob metafori ohranjena tudi v kanonu; vzporedno z njo nastopa celo njen nasprotni pol, to je motiv ustreznega zagovarjanja pred tožnikom, hudim duhom (Crump 1992, 51-65).

⁸ V Raz nastopita dve obliki te metafore: ἡ βίβλος τῆς ζωῆς (3,5; 20,15) in το βιβλίον τῆς ζωῆς v 13,8; 17,8; 20,12; 21,27. V Raz 13,8 in 21,27 je metafori dodan še izraz τοῦ ἀρνίου »Jagnjeta«, ki odpira poseben novozavezni pomen metafore. Pisec Raz raje uporablja besedo βιβλίον (triindvajsetkrat) kot βίβλος, to pa bolj izpostavlja starozavezni pomen besede.

pisana v nebesih« razlagamo na podlagi te metafore. Poglobljeno primerjavo sobesedil bomo torej predstavili le ob omenjenih štirih navedkih (2 Mz 32,32; Ps 69,29; Lk 10,20; Flp 4,3).⁹

2. Poenotena dinamika starozaveznih sobesedil metafore

Starozavezno življenjsko okolje, kjer nastopa metafora, je v obeh izbranih primerih bivanjska stiska molivca, ki se je sam kot nedolžen znašel v brezizhodni situaciji zaradi greha drugih in se zelo osebno obrača na Gospoda, ko ima v mislih celotno ljudstvo, zato je v vlogi posrednika. Iz sobesedil vidimo, da je to izrazito kontekst osebnega zaupnega odnosa z Bogom, ki je daleč od hladne predanosti vnaprej določenemu, v knjigo zapisanemu božjemu načrtu, kakor bi drugače metafora, privzeta iz babilonske mitologije, lahko izzvenela. Vendar odkriva skrivnostne razsežnosti zaupne božje ljubezni, ki ima na cilju rešitev vseh. Molivec izraža z metaforo svoj predlog rešitve, ko skuša vplivati na čimprejšnjo vzpostavitev pravičnega božjega reda ob zavesti dolgoročnih posledic greha – zato predlaga takojšen poseg v »knjigo življenja«. Bog pa mu presenetljivo odgovarja tako, da odpira novo pot prihodnosti in poseg v knjigo hrani za konec časov. Ob metafori se tako izraža kontrast med človeškimi predstavami, kako naj pride človek do rešitve, in med božjim pogledom na rešitev. Prav ta kontrast nam lahko največ pove glede vsebinskih poudarkov metafore.

2.1 Prošnja za lastno izbrisanost v 2 Mz 32,32

Mojzes ima v poglavjih 32–34 na poseben način vlogo posrednika za ljudstvo in njegov dialog z Bogom je zelo osebne narave, vsebuje pa dinamiko, ki iz priznanja greha vodi v odpuščanje.¹⁰ Mojzes v teh poglavjih dvakrat oblikuje prošnjo za odpuščanje greha ljudstvu. Prva prošnja, v kateri nastopa izbrana metafora, se glasi:

»Vendar zdaj, če bi ti odpustil (אם תשׁא) njihov greh!
Če pa ne (ואם אין), izbriši (מחני), prosim,
mene iz svoje knjige (מספריך), ki si jo zapisal (אשר כתבת).«

⁹ Naj samo omenimo nekatera mesta v hebrejski Bibliji, ki zadevajo izbrano metaforo v širšem smislu. V Est 6,1 je predstavljena »knjiga spominov«, ki se navezuje tudi na Mal 3,16, posredno pa še na Iz 65,6; Ps 56,9; 87,6; Dan 7,10. Misel o popisu imen je navzoča tudi v Ezr 2; Neh 7; 11; 12,22–23. Vsa ta mesta so v tesni zvezi z idejo, da ima tudi Bog svoj seznam imen; poleg omenjenih štirih izbranih mest je navzoča še v Iz 4,3; 34,16–17; Ezk 13,9; 1 Sam 25,29; Ps 139,16; Dan 10,21.

¹⁰ Za boljše razumevanje celotnega konteksta metafore pogledjmo, kako je v širšem sobesedilu 32–34 med prvo in drugo prošnjo za odpuščanje greha razvita tematika vodenja ljudstva. Dinamika vseh treh poglavij je še najbolj zaznamovana s postopnim, vedno bolj intenzivnim božjim vodenjem ljudstva prek Mojzesovega posredništva. Bog najprej pošlje angela, da hodi »pred njimi« (32,34; 33,2), nato se sam strinja, da bi hodil »z njimi«, na koncu pa hodi že »sredi med njimi«. Čeprav z odpuščanjem krivde za greh odlaša, vendarle počasi stopnjuje svoj način navzočnosti med ljudstvom, ko ljudstvo obžaluje greh (33,4). Ob tej dinamiki vidimo, kako je Bog pripravljen spremeniti svoje mnenje, ko odpira novo pot po zaupni Mojzesovi molitvi. Usmiljenje se kaže v tem, ko odlaša s kaznijo in podarja še nekaj časa, preden bo kazen izvršil, saj le napove dan, v katerem se bo to zgodilo.

Odprti pogojni stavek, ki izraža prošnjo za odpuščanje, se nadaljuje z velelnikom, kaj naj Bog stori v nasprotnem primeru, če prošnje ne bo mogel uslišati. Mojzes postavlja kot protiutež prošnji za odpuščanje greha predlog, naj bo drugače on sam izbrisan¹¹ iz božje knjige. Mojzes vidi samo ti dve možnosti rešitve. Struktura stavka (»če ... če pa ne«) učinkovito izraža Mojzesovo čutenje brezizhodnosti zase, če se božji načrt glede ljudstva ne bi mogel uresničiti zaradi zaslužene kazni, hkrati pa tudi zavest skupnostne razsežnosti greha, ki pade tudi nanj kot voditelja ljudstva. Iz Mojzesovega predloga, naj bo drugače on sam izbrisan iz božje knjige, lahko tudi razberemo, kakšna je v njegovih očeh mera, s katero je sploh mogoče oblikovati Gospodu prošnjo za odpuščanje, saj se sam popolnoma zastavi, kljub temu da se doživlja nedolžnega pred Bogom, kakor vidimo iz konteksta (prim. 32,30). Če ga Bog izbriše iz knjige, to zanj pomeni smrt (Barbiero 2002, 72). Zato ima drugi del prošnje posebno ganljiv učinek in ga lahko razumemo tudi v smislu Mojzesovega izpovedovanja ljubezni do ljudstva, do svojega poslanstva za ljudstvo, ki mu je bilo zaupano. Dejstvo je, da ob vprašanju zaslužene božje kazni za greh ljudstva izpostavi raje sebe, izgubi raje svoje življenje, če Bog ljudstvu greha ne bi mogel odpustiti. Tako se vnaprej približa podobi božjega služabnika, ki nosi na sebi greh ljudstva. Logika, s katero je zasnovana Mojzesova prošnja, nakazuje novozavezno razumevanje, da je bila za odpuščanje greha človeštva potrebna daritev božjega Sina.

Iz božjega odgovora, ki sledi v 32,33–34, razumemo, da greha ljudstvu ni mogoče kar takoj odpustiti, Bog bo vsakogar kaznoval za greh šele ob svojem prihodu; tudi nasprotni Mojzesov predlog Bogu ni sprejemljiv, ker je nekdo lahko izbrisan le zaradi lastnih grehov, Mojzes pa je brez krivde. Kljub temu pa Bog prisluhne Mojzesovi ljubezni do ljudstva, s katero oblikuje svojo prošnjo, in jo – presenetljivo – usliši, ko odpre novo, nepričakovano pot prihodnosti z besedami: »Pojdi zdaj, vodi ljudstvo tja, kamor sem ti rekel.« (32,34) Bog tako nagradi Mojzesovo pripravljenost na izgubo lastnega življenja za ceno rešitve ljudstva, saj ga pritegne v še večjo bližino in mu na poseben način podari izkustvo božje dobrote (33,17) ter s tem pripravi prostor za obnovitev zaveze z ljudstvom.

Poglejmo še Mojzesovo drugo prošnjo za odpuščanje greha ljudstvu (34,7), čeprav v njej izbrana metafora ne nastopa. Podlaga drugi prošnji so Gospodove besede ob njegovem mimohodu: »usmiljen in milostljiv ..., odpušča krivdo (עֲוֹנוֹתָם), upornost in greh, toda nikakor ne oprostí krivde (עֲוֹנוֹתָם), ampak obiskuje krivdo očetov na sinovih in na sinov sinovih, na tretjih in na četrtih«. Opazimo namreč, da se v drugi prošnji Mojzes poenoti z ljudstvom tudi v grehu, saj pravi: »Če sem našel milost v tvojih očeh, odpusti našo krivdo in naš greh (וְלֹא אֶשְׂחָתוּתָם) ...« (prim. 34,9)¹² To je prošnja za odpuščanje skupne krivde in se navezu-

¹¹ Koren hebr. glagola מחה pomeni dobesedno »obrisati« posodo, usta ali tudi solze ali metaforično »izbrisati, uničiti« ime ali spomin (2 Mz 32,32–33; 4 Mz 5,23; 5 Mz 9,14; Ps 109,14), greh ali prestopok iz božje knjige. Gr. glagol »izbrisati«, ἐξάλειψω zelo pogosto najdemo v kontekstu registrov državljanov in je tehnični pojem za izbris nekoga iz seznama državljanov. Glagol je tudi v LXX uporabljen v 5 Mz 9,14; 25,19; 29,19, v metaforičnem smislu (»izbrisati ime, spomin, nekoga izpod neba«; prim. 2 Mz 17,14) in velja za kontekst sodbe. Nekaj primerov iz klasične grške literature, kjer je opisan takšen postopek: Ksenofont, *Hellenica* 2,3,51; Aristofan, *Equites*, 1369 (Aune 1997, 1:225).

¹² Mojzes že v 33,16 govori v svojem imenu in v imenu ljudstva, ko pravi: »Po čem naj spoznam, da smo našli milost v tvojih očeh, jaz in tvoje ljudstvo?«

je na prošnjo, naj Gospod hodi sredi med njimi, kakor je prej že šel mimo Mojzesa (Widmer 2004, 184–185). Prošnja ne vsebuje več drugega dela, kaj naj Bog stori v nasprotnem primeru z Mojzesom samim, če mu je odpuščanje ljudstvu nemogoče. Mojzes se sedaj, nasprotno, že sklicuje na to, kar je Gospod že storil njemu, in prosi, naj stori to še vsemu ljudstvu. Zato je tudi pomenljivo, da se Mojzes v tej drugi prošnji v vsem poenoti z ljudstvom, saj naj bi milost božje bližine, ki jo je sam že doživel, prešla na vse ljudstvo. Tudi ta primerjava med prvo in drugo Mojzesovo prošnjo nam kaže, da je predlog, naj bo drugače Mojzes izbrisan iz božje knjige (prim. 32,32) razumljen kot svojevrstna izpoved velike Mojzesove ljubezni, ki je v nadaljevanju nagrajena.¹³ Druga prošnja za odpuščanje greha ljudstvu pomeni v poglavjih 32–34 tudi vrh Mojzesovega pogovora z Bogom, ki mu sledi potem še obnovitev zaveze, opisane v 34,10–28 (Timmer 2007, 98–99).

2.2 Prošnja za izbrisanost sovražnikov v Ps 69,29

Celotni psalm 69 je individualna izpoved trpljenja nedolžnega človeka, ki pa na samem koncu prehaja v hvalnico. Izbrana metafora nastopa kot sklep tistega dela (v. 23–29), kjer molivec, potem ko je predstavil razloge za svoje trpljenje, v zavesti, da je nedolžen, prosi Boga, naj že sedaj izvrši kazen nad krivičniki, ki so povzročili njegovo sramoto, in ga tako reši brezupnega stanja. Vrhunec te molitve (v. 29) se glasi:

»Dodaj nepostavnost (פִּי) na njihovo nepostavnost
in naj ne vstopijo v tvojo pravičnost (בְּצִדְקָתְךָ),
izbrisani naj bodo iz knjige živih (מִסֵּפֶר הַחַיִּים)
in med pravične ne zapisani (אֶל־יִקְרָבוּ).«

V vzporednih štirih trditvah v v. 29 je vodilnega pomena prva, ki v aktivnem smislu izpostavlja Boga kot tistega, ki naj doda, odmeri svojo »nepostavnost« (פִּי) na »nepostavnost krivičnikov«, to pa bo kot posledica pomenilo, da bodo iz »knjige živih« izbrisani tisti, ki zaradi svoje krivičnosti ne morejo biti deležni božje pravičnosti, saj se to dvoje izključuje. Za psalmista je torej izbrisanost iz »knjige živih« posledica božjega dejanja, božje presoje krivde, ki jo ima vsak zaradi lastnih grehov. Nepostavnost krivičnikov sama na sebi še ne določa usode glede izbrisanosti iz knjige, ampak je Gospod tisti, ki jo presoja v svojih očeh.

Molivec želi s takšno vsebino prošnje prehiteti čas poslednje božje sodbe, saj

¹³ To ganljivo Mojzesovo molitev (2 Mz 32,32) lahko v celotnem kanonu primerjamo samo še s Pavlovo željo v Rim 9,3, ko pravi, da bi bil raje sam preklet (ἀνάθεμα) in ločen od Kristusa v prid svojim bratom, ki so njegovi rojaki po mesu. Ozadje tega skoraj protislovnega Pavlovega predloga so božje obljube izvoljenemu ljudstvu, ki so večne in se morajo izpolniti (Rim 9,4–5), čeprav se je ljudstvo pred Kristusom zakrknilo. Pavel se ob tem – sorodno kakor Mojzes v svoji prvi prošnji – čuti tako globoko nagovorjenega, da se sam ponudi, naj bo raje njemu odtegnjena skupnost s Kristusom kakor pa njegovim rojakom. Tudi ta Pavlova prošnja izraža isto skrivnost ljubezni: da pride po človeku, ki se je pripravljen darovati, rešitev za vse ljudstvo. Podobno, kakor vidimo v drugi Mojzesovi prošnji, tudi Pavel pozneje v Rim 11,1 prepozna: prav on sam, ki mu je Bog že izkazal usmiljenje, je lahko garant za to, da bo Bog tudi celotno ljudstvo pritegnil v svojo bližino. Dano mu je razumevanje skrivnostne božje ljubezni, v kateri se odrešenjski načrt izpolnjuje prek usmiljenja, ki ga Bog izkazuje na način, katerega on sam izbira, kakor vidimo v Rim 9,15 (Penna 2006, 235).

prosi Boga, da bi že sedaj vzpostavil pravičen red v svetu. Njegova dolga izpoved jasno potrjuje, da se je znašel po nedolžnem v sebi nasprotnem življenjskem okolju (Ps 69,10.27a). Ker takšno stanje molivcu postaja nezno in pada sramota tudi na njegove brate, prosi, naj bi bila krivičnikom odvzeta moč delovanja, da v skupnem sobivanju njihov greh ne bi imel še dalje vpliva tudi na nedolžne. V psalmistovi želji po ločitvi krivičnikov od pravičnih je izpostavljeno trpljenje nedolžnih ljudi in ne zlonamernost, zato je ta želja upravičena. Hkrati pa to lahko razumemo tudi iz prepričanja, da je za krivičnike mogoča vrnitev k Bogu le prek zavedanja njihovega greha in priznanja posledic, to pa se bo zanje lahko zgodilo le, ko jih bo zadela božja kazen. Dopuščanje zmage nasprotnikov nad nedolžno trpečimi pa omogoča nadaljnje prikrivanje njihovih grehov. Psalmistovo prošnjo, da bi bili krivičniki izbrisani iz »knjige živih«, razumevamo torej na podlagi dejstva, da ima greh posameznika mnogo širše posledice in skupnostno razsežnost ter pogosto povzroča trpljenje nedolžnih (Krašovec 1999, 651).

V nadaljevanju psalma (v. 30–37) pa se zgodi presenetljiv preobrat. Pozornost se od psalmistove prošnje, ki izraža, kaj naj Bog stori z nasprotnikom, obrne v izpoved oziroma notranje doživljanje molivca, zelo kontrastno poprejšnjemu izpovedovanju velike notranje stiske. Prek v. 30 – prehodna je in izraža, da je božja pomoč tista, ki spremeni vzdušje v molivcu – se psalm prevesi v hvalnico, v izpovedovanje veselja ob vnaprejšnjem zrenju Gospodove rešitve, v dojetanju, da poveljevanje Bogu bolj ugaja kakor vsaka daritev živali. Molivec torej v sebi doživi, da rešitev ni v takojšnji odstranitvi krivičnikov, kakor je poprej sam predlagal Gospodu, ampak v vnaprejšnjem gledanju odrešilnega božjega delovanja, v spoznavanju, da Bog posluša uboge in jih bo bogato nagradil, rešil bo Sion, ponovno jim bo dal v lastnino Judovo deželo (v. 33–37). Rešitev, ki jo psalmist napoveduje, izhaja iz sprejetja nedolžnega trpljenja na način, ki napoveduje rešitev na ravni vsega ljudstva. V kontekstu izbrane metafore se torej zopet srečujeta človeški predlog rešitve, ki je izražen z metaforo, in pa presenetljivi uvid nove prihodnosti, ki jo daje Bog, ko z novo logiko prerašča poprejšnji predlog po takojšnji vzpostavitvi pravičnega reda v božji sodbi. Skrivnostnost božjega posega v stanje nedolžno trpečega molivca ni v odstranitvi krivičnikov, ampak v osmišljanju nedolžnega trpljenja, v razodevanju, kaj to pomeni v božjih očeh. Tej psalmistovi hvali se pridružuje tudi celotno stvarstvo (v. 35).

V presenetljivem preobratu je zopet na poseben način izpostavljena časovna razsežnost, saj je sedanje stanje preraščeno z vero v prihodnjo rešitev ljudstva, in to v takšni intenzivnosti, da se je kljub sedanji stiski mogoče že veseliti in slaviti Boga (v. 36–37). Psalmist tudi posebej poudarja, komu je podarjen ta notranji uvid: to so ubogi, ponižni, tisti, ki iščejo Gospoda, ki so njegovi jetniki (v. 33–34). To je v prvi vrsti tudi psalmist sam, torej tisti, ki po nedolžnem trpi. Če je v prvem delu psalma izpostavljena prošnja za lastno rešitev (»Reši me iz blata, da se ne pogreznem«, v. 15), na koncu prevlada izpoved v rešitev vsega Siona. Skrivnostno prav osebna stiska, prestajanje nedolžnega trpljenja, pripomore k uvidu božje rešitve za vse ljudstvo in k slavljenju Boga.

Psalmistova predrzna prošnja, v kateri je priklical izbrano metaforo in skušal vplivati na izbrisanost krivičnikov iz »knjige živih«, pomeni v vsebini celotnega psalma le vrhunec njegovega brezizhodnega stanja, ki potem prehaja v notranji preobrat.

3. Novozavezno okolje metafore – krščansko veselje

Novozavezna vsebina metafore pa nastopa v kontekstu resničnega krščanskega veselja: prikazuje razlog za to veselje (Lk 10,20; Flp 4,3). To deluje precej kontrastno glede na starozavezno življenjsko okolje molitve v bivanjski stiski in nakazuje kristološko novost, znotraj katere je razumljena. Tudi novozavezni kontekst izbrane metafore vsebuje preobrat, ki ga zelo sorodno izraža že Ps 69. Odpira tudi nov tip posredništva, ki ga razberemo iz Jezusove molitve k Očetu (Lk 10,21).

3.1 Dejstvo zapisanosti je razlog za krščansko veselje v Lk 10,20

Kontekst izbrane metafore predstavljata Jezusov svarilni izrek dvainsedemdeseterim učencem (10,18–20), ki se vrnejo z opravljenega poslanstva veseli, ker so jim pokorni hudi duhovi, in prizor, ki temu sledi, ko se namreč Jezus v osebni molitvi obrne na Očeta (10,21–22). Povezavo med Jezusovim pogovorom z učenci in potem z Očetom dovoljuje že časovno sovpadanje, saj se zgodi »prav tisto uro«. Kontekst je temeljno zaznamovan s temo veselja, saj se v 10,20–21 ponovijo glagoli »ne veselite se (μη χαίρετε) ...«, veselite se (χαίρετε δὲ) ...«, »razveselil se je (ἠγαλλιάσατο) ...«, ki so si vzporedni. Med njimi je zaznati kvalitativno rast treh tipov veselja, to pa lahko vzamemo za temelj sobesedilu metafore.

Prvi tip veselja, ki ga doživljajo učenci po uspešno izpolnjenem poslanstvu, je vezan na učinkovitost Gospodove moči nad hudimi duhovi. Čeprav Jezus sam podeli to moč učencem in se učenci zavedajo, da delujejo v Jezusovem imenu, jim prav on pokaže nezadostnost tega razloga za veselje in jih z izbrano metaforo usmeri v še globlje veselje, ki je zaradi zapisanosti imen v nebesih, to je, v območju nebeškega Očeta. Razliko obeh razlogov za veselje vsebuje izrek v 10,20:

»Vendar se ne veselite nad tem, da so vam duhovi pokorni, ampak se veselite, ker so vaša imena zapisana (τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγγράφαι) v nebesih.«

Izrek ima resda obliko antitetičnega paralelizma, ker v njem zaznamo nasprotno si besedne dvojice, vendar pa iz širšega konteksta bolj kakor antitezo razberemo nadgradnjo, dopolnitev prvega veselja z drugim. Prvi, negativni del izreka (10,20a) pomeni neposredni odmev na 10,17, kjer učenci jasno izrazijo zavest, da delujejo v Gospodovi moči, ne v svoji: »Gospod, celo demoni so nam pokorni v tvojem imenu (ἐν τῷ ὀνόματί σου).« Zato bi se težko zadovoljili z razlagami, da učenci pač pripisujejo uspeh v poslanstvu sebi, Jezus pa naj bi jih opozarjal v drugem delu izreka na nebeški izvor moči, v kateri delujejo (Klein 2006, 380–381). Kontrast antitetičnega paralelizma ne more obstajati v dveh tako zelo različnih si tipih veselja, saj je očitno, da Jezus sam daje učencem oblast nad nečistimi duhovi, ko jih pošilja v svet, ampak v srečanju dveh tako različnih si pogledov, kakor je z ene strani sedanje zaznavno delovanje učencev v Kristusovi moči nad svetom in z druge strani skrivnostni Očetov zapis, kako se bo to delovanje učencev prav v nemoči in trpljenju pridružilo Kristusovi daritvi in bo v

njem doseglo zmago nad svetom. Zapisanost imen v nebesih priključuje Očetov dobrohotni načrt, ki vključuje trpljenje in prav v trpljenju daje najgloblji razlog za veselje, tega pa prepričljivo izraža zadnji blagor: »Blagor vam, kadar vas bodo ljudje sovražili, izobčili in sramotili ter vaše imena zavrgli kot zlo zaradi Sina človekovega! Razveselite se tisti dan in poskočite od sreče, kajti vaše plačilo v nebesih je veliko.« (Lk 6,22–23)

Ko je Jezus poslal učence v svet, jim je dal oblast nad vsemi negativnimi silami, da bi jim v ničemer ne mogle več škodovati. Zavaroval jih je pred satanom na zemlji,¹⁴ to pa ne pomeni, da jih je zavaroval tudi pred trpljenjem. Nasprotno, s tem jih je le pripravil za trpljenje, za sprejetje nedolžnega trpljenja nase zaradi delovanja zla v svetu. Jezus torej v 10,20 nakaže učencem, v čem bo dopolnjeno njihovo poslanstvo, nakaže, da je pravo veselje tisto, ki ga nekdo živi v prestajanju zavrženosti, sovraštva, zasramovanja zaradi Kristusa. To pa je mogoče le v doživljanju pripadnosti Očetu, v zavesti, kako se takšno prestajanje trpljenja zapisuje v nebesih. Jezus torej usmeri učence v odrešenjsko skrivnost, ki se bo dopolnila tudi v njihovem življenju enako trpeče, kakor se je v njegovem lastnem življenju.

V nadaljevanju (10,21–22) zato sam daje zgled globokega veselja, ko se s slavilno molitvijo obrne na Očeta. Že samo dejstvo, da se še isto uro v tako osebnem tonu obrne na Očeta, nam govori, da želi učencem približati Očeta in jim razodeti razlog za veselje, ki ga sam živi v Svetem Duhu. Tu lahko govorimo o tretjem tipu veselja, ki je kvalitativno nekaj povsem novega, saj Jezus živi edinstven odnos z Očetom, v 10,21 ga imenuje »moj Oče«.¹⁵ Jezus izpoveduje učencem edinstvenost medsebojnega poznanja med Očetom in Sinom in to vključuje odrešenjski dogodek, kjer bo Jezus dopolnil poslanstvo. Jezusov razlog veselja je Očetov odrešenjski načrt, ko izpostavlja način umevanja odrešenjske skrivnosti; Oče jo je modrim (σοφός) in razumnim (συνετός) prikril, razodel pa otroškim (νήπιος). To posredno priključuje tudi Pavel v 1 Kor 1,19,¹⁶ kjer je v središču te protislovnosti križani Kristus.

Prav to bistveno notranjo povezavo z daritvijo Sina, v moči katere Oče odpušča, pa lahko izpeljemo le na podlagi sorodnosti kontekstov Lk 10,20 in Ps 69,29, drugače ostaja zakrita. Prav psalmistova napoved veselja, ko prestaja trpljenje po nedolžnem in mu v tem uspe vnaprej uzreti božjo rešitev za ljudstvo, se približa Kristusovemu vzkliku veselja, po katerem je rešitev za vse človeštvo že prišla, in čeprav nujnost trpljenja ni nikjer omenjena, je vendar zaradi povezave s psalmom 69 očitna.

¹⁴ Tudi Jezusov apokaliptično obarvani izrek v 10,18: »Gledal sem satana, ki je kakor blisk padel z neba« dopolnjuje to razumevanje. V apokaliptiki je pogosto navzoč bojni mit, da poteka boj med Bogom in satanom najprej na nebeški ravni, nato pa satan zamenja območje in z neba pade na zemljo (Raz 12,7–9; Aune 1996, 2:712). Posledica tega pa je, da Jezus svoje učence pripravi na boj s satanom, ko jih pošlje v svet, zato jim dá moč izganjanja hudih duhov.

¹⁵ Edinstvenost odnosa med Kristusom in Očetom prihaja do izraza ob izbrani metafori »knjiga življenja« tudi v Raz, v uvodnem delu apokaliptične drame namreč, ko je samo Kristus (v podobi zmagoslavnega Jagnjeta) vreden, da odpre knjigo in njene pečate (Raz 5,3–5).

¹⁶ To ima tudi starozavezno ozadje v Iz 29,14, kjer neposredno sobesedilo govori o vsebini zapečatenih knjige, ki ostaja zakrita, tako za tiste, ki znajo brati, kakor za tiste, ki ne znajo brati, kajti niti prvi niti drugi ne morejo do vsebine, ker si preveč po človeški presoji predstavljajo pot do nje, Gospod pa želi le njihovo srce.

Pretrpetljiv ostaja Jezusov vzklik veselja nad Očetom, saj predpostavlja trpljenje in smrt na poti v slavo, čeprav tega v ničemer ne izpostavlja. Prav popolna zazrtost Sina v Očeta izpostavlja odnos ljubezni, v kateri se kljub trpečemu načinu izpolnjevanja načrtov rojeva veselje. Človek te skrivnosti ne more dojeti s svojimi sposobnostmi, ampak mu je lahko le razodeta. Iz nadaljevanja tudi razumemo, da mu je lahko razodeta le tako, da po Sinu spoznava Očeta (10,22). Oče je Sinu vse izročil, tudi moč nad tem, komu hoče razodeti Očeta. Novozavezni tip posredništva, ki nastopa ob metafori, je torej podoba Sina, ki razodeva Očeta. Zadnja vsebina razodetja je Oče, njegova dobrohotnost (εὐδοκία), ki se izraža v ljubezni, ko daruje Sina, da zlo ne bi več imelo moči in da bi trpljenje nedolžnega v pridruženosti Kristusovemu trpljenju našlo svoj dokončni smisel, da bi bilo po Kristusovem zgledu zaznamovano z veseljem zaradi pripadnosti Očetu.

Sklep celotne enote pomeni blagor, ki ga Jezus izreče na samem učencem (v. 25) in zveni kontrastno izreku »gorje« v v. 13–15. Srečni vsi, ki vidijo Kristusa, saj glede na intenzivnost odnosa med Očetom in Sinom, izraženo v v. 22, to pomeni, da v Kristusu lahko gledajo Očeta, po Kristusu jim je razodet Oče in tako omogočeno veselje nad zapisanostjo njihovih imen v nebesih. Vsebinska tega blagra torej nekako povzema razumevanje celotnega konteksta metafore. Tako lahko sklenemo, da je v Lk 10,20 z metaforo utemeljena temeljna lastnost krščanskega veselja, ki je po posredniku Jezusu Kristusu zakoreninjena v pripadnosti usmiljenemu Očetu.

3.2 Zapisanost je razlog za medsebojno pomoč v Flp 4,3

Metafora »knjiga življenja« je omenjena tudi v korpusu Pavlovih pisem, v Flp 4,3, kjer je izražena v literarno najbolj popolni obliki (τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς).¹⁷ Njen pomen razlagamo v okviru sobesedila 4,1–4, ki je del epistolarne parreneze.¹⁸ Vrstici 1 in 4 pomenita kristološki okvir, v katerem je močno navzoča tema veselja: v v. 1 je očitno posebno Pavlovo prizadevanje, da brate poimenuje s čim bolj ljubečimi izrazi: »moji ljubi«, »tako zaželeni«, »moje veselje«, »moj venec«. Ti izrazi se navezujejo na vzklik »Stojte trdno v Gospodu«, ki ga dopolnjuje v v. 4 dvakrat ponovljeni velelnik »Veselite se« (χαίρετε). Že sama formula »v Gospodu« (ἐν κυρίῳ) spominja na vcepljenost v Kristusa, v njegovo trpljenje in smrt, to pa za naslovljence teh vrstic izpostavlja raven življenjske daritve, ki naj jo spremlja veselje. Temeljno vzdušje sobesedila je torej v splošnem pozivanju skupnosti k vztrajnosti (stanovitnosti) in k veselju v kakršnikoli situaciji, ki je na ravni podobnosti Kristusu v njegovi smrti in vstajenju.

¹⁷ Nekateri pripisujejo nastopu metafore v Flp 4,3 helenistični vpliv. Pavel naj bi se zgledoval po modelu javnih registrov mesta Filipi, ki vsebuje popis vseh rimskih državljanov. V tem smislu se odpirajo tudi notranje povezave med metaforo in omembo nebeškega državljanstva v 3,20–21 in 1,27 (Schwemer 2000, 235).

¹⁸ Dvakrat ponovljeni glagol παρακαλῶ v v. 2 poudarja osebno raven, saj je naslovljen na vsako od žena posebej. Glagol ima zelo široko semantično polje pri Pavlu, lahko pomeni rotenje, opominjanje, svarjenje v smislu apostolske avtoritete. Na tem mestu ima zaradi osebne narave lahko pomen prijateljskega spodbujanja, prošnje, s katero želi doseči istomiselnost oziroma enodušnost. Tudi izraza »kakor sem vam rekel« v v. 1 in »ponavljam vam« v v. 4 zbudjata povezovalo in tvorita okvir osrednji enoti (v. 2–3), ki vsebuje izbrano metaforo.

V v. 2–3 pa Pavel govori o konkretnih medsebojnih odnosih; svari svoje sodelavce. Ko svarilo doseže vrh, nastopi omemba metafore. Konkretna problematika skupnosti, v katero posega Pavel, je vezana na dve sodelavki, katerima je treba pomagati na poti do enodušnosti, saj sta zaslužni. Pri tem je izpostavljen čut odgovornosti za rešitev vsakega sobrata,¹⁹ to pa je pogosta tema epistolarne pareneze v Pavlovih pismih nasploh. Vrstice 2–3 imajo naslednjo strukturo:

- | | | |
|---|---|----------|
| A | <i>opomin</i> Evodiji in Sintihi | (v. 2) |
| B | <i>prošnja</i> sodelavcu, naj jima pomaga | (v. 3ab) |
| C | <i>konkretna utemeljitev prošnje</i> zaradi njune preteklosti | (v. 3c) |
| D | <i>splošna utemeljitev</i> – identiteta sodelavcev – metafora | (v. 3d) |

Z metaforo je izražena identiteta sodelavcev, ki posredujejo evangelij (vrstica D). Ko priporoča Pavel Evodijo in Sintiho²⁰ zvestemu sodelavcu (γνήσιε σύζυγε),²¹ se sklicuje na skupnost, ki jo vsi sodelavci živijo med seboj, ko se bojujejo za evangelij. Omenja Klemena²² in druge svoje sodelavce (συνεργοί), katerih imena so v »knjigi življenja«. Pridevnik γνήσιος kaže na istorodnost, pristnost, na isti izvor pri Bogu, ko govorimo o sodelovanju v naporih oznanjevanja, prav tako pa sklepna metafora opozarja na isti izvor vseh preostalih sodelavcev, saj se sklicuje na božji načrt, na vnaprejšnjo določenost in zapis pri Bogu.²³

V naštevanju imen imamo konkretne osebe. Pavel je v sklicevanju nanje stvaren, zato ni mogoče zagovarjati zgolj alegorične interpretacije, čeprav sklepna metafora presega konkretnost in je splošne narave.²⁴ Če ostaja precej odprto, na koga Pavel konkretno misli, ko z metaforo omenja še druge svoje sodelavce,²⁵ pa lahko v vsebinskem smislu metaforo razumemo kot most med izpostavo konkretnega problema skupnosti in splošno tematiko veselja, ki sledi s hvalnico veselju v 4,4–7. Samo dejstvo, da so imena sodelavcev zapisana v »knjigo življe-

¹⁹ Odnosnost in čut odgovornosti za brata se v tej enoti izražata tudi prek dodajanja predloga »z, skupaj z«, συν, k nekaterim besedam. Najdemo jo v naslednjih izrazih: σύζυγος, συλλαμβάνω, συναθλέω, συνεργός, Συντύχη.

²⁰ To sta znani grški ženski imeni, ki pa nastopata samo na tem mestu v Novi zavezi. Ženi nista Pavlovi nasprotnici, saj on teh nikoli ne navaja po imenu. To sta njegovi sodelavki pri oznanjevanju evangelija, ki sta se skupaj z njim bojevali (συναθλέω) za evangelij.

²¹ Izraz σύζυγος ima zelo široko pomensko polje: prijatelj, sopotnik v vojski, ženin, ali dobesedno: »ki si z menoj pod istim jarmom« (1 Kor 3,9), torej »sotrpin«. Nekateri ga berejo tudi kot osebno ime Szig. Na tem mestu lahko nastopa kot splošna oznaka za vsakega sobrata ali pa ima Pavel v mislih konkretnega sodelavca.

²² Po starem, a negotovem izročilu istovetimo Klemena s poznejšim rimskim škofom Klemenom (Evzebij iz Cezareje, HE III,4,9; V,6,3).

²³ Seznam imen je v apokrifni apokaliptični literaturi zadeval bojevnike. V Neh 7,5 je v tem smislu omenjena rodovniška knjiga (Ibba 1998, 45). Tudi seznam imen v Flp 4,2–3 podobno poudarja, da Pavlovi sodelavci izhajajo od Boga.

²⁴ Izključujemo torej misel, da tu ne govorimo o realni situaciji in o resničnih osebnostih Cerkev v Filipih, da imajo imena v tem kontekstu alegorični pomen. Ime Εὐδοία naj bi pomenilo »dobra pot« in Συντύχη »srečanje«. Ker sta opomnjeni, naj bosta eno v Gospodu, se to ujema s potjo kot načinom življenja, ki ga Pavel predlaga skupnosti (Carls 2001, 161–182).

²⁵ Razlaga pomena metafore je delno odvisna od tega, kako razumemo relativni zaimek ὧν, s katerim je uvedena. Lahko bi tudi nakazoval dejstvo, da obstajajo sodelavci, ki jih ni v knjigi življenja. Lahko bi bili mišljeni tisti, ki so že dali življenje za Kristusa, ali pa še živeči. Morda Pavel namenoma posploši način izražanja, da bi njegova prošnja veljala za vse različne »sodelavce« do konca časov.

nja«, priključ razlog za veselje kljub trpljenju, kljub prestajanju raznih nasprotovanj, ki bi lahko rušila notranje veselje. Metafora se tu navezuje tudi na čut odgovornosti za sodelavce, na klic k medsebojni pomoči, na dejstvo medsebojne odvisnosti v načrtu odrešenja.

4. Sklepi

Primerjava sobesedil izbranih štirih mest, kjer v različnih oblikah nastopa metafora סֵפֶר הַיְיָם, je pokazala, da obstaja v njih sorodna dinamika, še posebno če opazujemo lik posredništva. Starozavezni kontekst metafore je prosilna molitev, ki se dviga iz bivanjske stiske. Ob tem se odpira kontrast med božjim in človeškim pogledom na rešitev, v njem pa izstopa odlašanje Boga z dokončnim kaznovanjem za greh. Tako je človekovi težnji po takojšnjem posegu v »knjigo življenja« postavljena nasproti presenetljiva nova pot rešitve, ki jo samo Bog lahko odpre, in to po posredniku, ki se je pripravljen do konca žrtvovati (Mojzes), ki po nedolžnem trpi in veruje v rešitev ljudstva (psalmist). Prav v teh potezah starozaveznega posrednika, ki omogočajo odpiranje nove poti, pa je že navzoča podoba Jezusa Kristusa in njegove daritve.

Novozavezni življenjski kontekst metafore pa je, kontrastno klicu iz bivanjske stiske, predstavljen kot razlog za nenehno veselje, utemeljen v odnosu do Očeta. Bistveni pomen daje vsebini metafore zopet lik posredništva, ki ga osvetljuje edinstveni odnos med Očetom in Sinom, kjer Sin izpoveduje veselje nad Očetovim načinom ravnanja, ko vse obrača v dobro. To pa je daleč od človeškega razumevanja vnaprej določenih in zato nespremenljivih božjih načrtov v »knjigi življenja«, kjer bi odstopanja zaradi človeških slabosti vodila v pogubljenje, saj se ob tej metafori prav usmiljena Očetova ljubezen izkazuje kot edina trdna vsebina, ko človekovo krivdo za greh obravnava tako, da podaljšuje čas pričakovanja božje sodbe in s tem v moči Sinove daritve daje vsakomur možnost vrnitve. To Očetovo ljubezen, ki je odločilna za zapisanost imen v »knjigi življenja«, lahko gleda človek v Jezusu Kristusu najpolneje takrat, ko je z lastnim trpljenjem zaradi Kristusovega imena pridružen njegovi daritvi. Na poseben način se zato prek te metafore zarisuje pot iz posameznikove stiske zaradi prestajanja nedolžnega trpljenja v nenehen izraz veselja, ker je v Sinovi daritvi zmaga nad svetom že dopolnjena, čeprav se čas dokončne sodbe podaljšuje.

Z metaforo »knjiga življenja« je izražena celostnost skupnosti odrešenih in zato zaznamo tudi medsebojno odvisnost v načrtu odrešenja, saj tisti, ki po nedolžnem trpi, vnaprej zre rešitev tudi za druge. Kljub temu da je vsak posameznik zapisan v knjigo po imenu in izbrisan lahko le zaradi božje kazni za lastna dejanja, je v kontekstih močno navzoča skupnostna razsežnost osebnega greha, saj nedolžni trpi prav zaradi greha krivičnikov, veselje mu pa povzroča zanesljivost plačila, ki ga zato čaka pri Očetu in se razteza tudi na druge. Tako ima metafora tudi mesto v prošnjah za pokojne, saj priključ usmiljeni Očetov pogled na posameznikovo življenje zaradi pridruženosti daritve vernikov Kristusovi daritvi.

Ta raziskava nam torej nekako potrjuje, da je za razumevanje neke metafore v smislu njenega razvoja v kanonu pomembna obširnejša primerjava sobesedil, kjer nastopa. Čeprav je v vseh štirih obravnavanih kontekstih glavna vsebina

metafore »knjiga življenja« ista – nakazuje namreč usmiljeno ravnanje nebeškega Očeta do zapisanih, po posredniku, ki se daruje zanje –, pa je medsebojno dopolnjevanje starozaveznega in novozaveznega konteksta očitno. Starozavezni kontekst osvetlimo na novo z likom posredništva, če izhajamo iz osnovnih potez Kristusa in njegove daritve; v novozaveznem kontekstu pa te iste poteze prihajajo do izraza prek edinstvene skrivnosti odnosa med Očetom in Sinom, kjer je zmaga nad svetom že dopolnjena. To edinstvenost še posebej lahko pokažemo na ozadju starozavezne psalmistove molitve.

Reference

- Aune, David. 1997. *Revelation*. 3 zv. WBC 52. Colombia: Nelson.
- Barbiero, Gianni. 2002. *Dio di misericordia e di grazia*. Casale Monferrato: Portalupi.
- Bjerkelund, Carl J. 1975. *Parakalo. Form, Funktion und Sinn der parakalo-Sätze in den paulinischen Briefe*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Bock, Darell L. 1997. *Luke 9:51–24:53*. ECNT. Grand Rapids: Baker.
- Carbajosa, Ignacio. 2006. El uso del Salmo 69 en el evangelio de Juan. V: *Vetus in Novo. El recurso a la Escritura en el Nuevo Testamento*, 130–154. Madrid: Encuentro.
- Carls, Peter. 2001. Identifying Syzygos, Euodia and Syntyche, Philippians 4:2f.: *JHC* 8, št. 2:161–182.
- Chiala, Sabino. 1997. *Libro delle parabole di Enoc*. Brescia: Paideia.
- Childs, Brevard S. 1974. *The Book of Exodus*. OTL. Louisville: Westminster Press.
- Crump, David. 1992. Jesus, the Victorious Scribal: Intercessor in Luke's Gospel. *NTS* 38, št. 1:51–65.
- Dahood, Mitchell. 1968. *Psalms*. Zv. 2. AB 17. New York: Doubleday.
- Doble, Peter. 2004. *The Psalms in Luke-Acts*. V: *The Psalms in the New Testament*. London: T & T Clark International.
- Durham, John, I. 1987. *Exodus*. WBC 3. Texas: Word Books.
- Eisfeldt, Otto. 1960. *Der Beutel der Lebendigen*. Berlin: Akademie Verlag.
- Finlan, Stephen. 2004. *The Background and Content of Paul's Cultic Atonement Metaphors*. Atlanta: SBL.
- Frettlöh, Magdalene L. 2005. Ja den Namen, den wir geben, schreib ins Lebensbuch zum Leben: Zur Bedeutung der biblischen Metapher vom *Buch des Lebens* für eine entdualisierte Eschatologie. V: *Alles in Allem*, 133–165. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Ibba, Giovanni. 1998. Il »rotolo della guerra«. *Quaderni di Henoch* 20, št. 1:20–67.
- Jeremias, Alfred. 1905. *Babylonisches im Neuen Testament*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Klein, Hans. 2006. *Das Lukasevangelium*. KEK. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Köp, Leo. 1952. *Das Himmlische Buch in Antike und Christentum*. Bonn: Peter Hausteiner Verlag.
- Krašovec, Jože. 1998. *Pravičnost v Svetem pismu in evropski kulturi*. Celje: Mohorjeva Družba.
- – –. 1999. *Nagrada, kazen, odpuščanje*. Ljubljana: SDS.
- Murray, Gilbert. 1961. *Thespis*. Doubleday: Anchor.
- Nielsen, Kirsten. 1994. Old Testament Metaphors in the New Testament. V: S. Pedersen, ur. *New Directions in Biblical Theology. Papers of the Aarhus Conference, 16–19 September 1992*. Leiden: E.J. Brill.
- Palmisano, Maria, C. 2008. Reši nas, Bog vesoljstva! Študij evhologije v Sir 36H,1–17. *Bogoslovni vestnik* 68, št. 1:103–111.
- Penna, Romano. 2002. *Lettera ai Filippesi*. Roma: Città Nuova.
- – –. 2006. *Lettera ai Romani*. Zv. 2. Bologna: EDB.
- Reumann, John. 2008. *Philippians*. AB 33B. New Haven: Yale University Press.
- Royalty, Robert, M. 2005. Etched or Sketched?

- Inscriptions and Erasures in the Messages to Sardis and Philadelphia (Rev. 3.1–13). *JST* 27, št. 4:447–463.
- Schwemer, Ana Maria. 2000. Himmlische Stadt und himmlisches Bürgerrecht bei Paulus. V: M. Hengel in S. Mittmann, ur. *La Cité de Dieu Die Stadt Gottes*, 228–238. WUNT 129, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Shalom, Paul M. 1973. Heavenly Tablets and the Book of Life. *JANESCU* 5, št. 3:345–353.
- Szekely, János. 2008. *Structure and Theology of the Lucan »Itinerarium« (Lk 9,51–19,28)*. Budapest: Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat.
- Timmer, Daniel. 2007. Small Lexemes. Large Semantics: Prepositions and Theology in the Golden Calf Episode (Exodus 32–34). *Biblica* 88, št. 3:92–99.
- Widmer, Michael. 2004. *Moses, God and the Dynamics of the Intercessory Prayer: A Study of the Exodus 32–34 and Numbers 13–14*. FAT 8. Tübingen: Mohr Siebeck.

Janez Vodičar

Poetičnost vzgoje in pouka o veri

Povzetek: Obvezno izbirni predmet verstva in etika v zadnje triletnje obveznega izobraževanja prinaša spoznavanje religijskih vsebin. Pri tem se poudarjata objektivnost in odsotnost vsake neposredne verske izkušnje. Zapisani temeljni cilji so predvsem: strpnost, poznavanje in sodelovanje med različnimi (ne)verskimi prepričanji. Razprava poskuša ob živi metafori in poetičnosti, kakor to opredeli P. Ricoeur, ugotoviti skladnost didaktično-metodičnega pristopa s temeljnimi cilji predmeta. Premislek in sodobni avtorji s tega področja poudarjajo, da bi za uspešnost morali predmet odpreti vodeni refleksiji, ki bi izhajala iz osebne izkušnje vsakega učenca.

Ključne besede: verstva in etika, religijska izkušnja, verski pouk, P. Ricoeur, živa metafora, poetika

Abstract: Poetics of Religious Education and Instruction

In the last triennium of compulsory education, the obligatory elective subject Religions and Ethics introduces learning about religious contents. Emphasis is placed on objectivity and absence of any direct religious experience. The stated basic objectives are tolerance, information, and cooperation among various (non)religious beliefs. The paper tries to determine, with the help of the living metaphor and poetics (as defined by P. Ricoeur), to what extent the didactic-methodic approach is in accordance with the basic objectives of the subject. Reflection and modern authors in this area emphasize that for the subject to be successful it should comprise a guided reflection starting at the personal experience of each pupil.

Key words: Religions and Ethics, religious experience, religious instruction, P. Ricoeur, living metaphor, poetics

1. Izobraževanje in religija

Človekovo naravno odraščanje je povezano z vzgojo in izobraževanjem. Če vzgoja ni zgolj prepuščena spontanemu srečevanju otroka z okoljem in prevzemanju vrednot, je izobraževanje v veliki meri urejeno, sistematizirano in omejeno na nekatere izbrane cilje. Z nastopom prvih zahtev po splošnem izobraževanju so tako nastali tudi njeni bolj ali manj jasni specifični cilji. Morda se pogosto zdijo na prvi pogled zelo konkretni, v ozadju pa lahko najdemo veliko bolj zakrite idejne cilje. Če so veliki humanisti zahtevali izobraževanje v smislu branja, pisanja in računanja, lahko za tem prepoznamo predvsem vizijo, izoblikovati samostojnega in svobodnega človeka. V razsvetljski misli, ki je spodbudila prve poizkuse organiziranega splošnega izobraževanja, je mogoče razumeti splošni cilj tega procesa v dvigu dostojanstva vsakega človeka: »Ljudje se med seboj razlikujejo prav po vzgoji.« (Locke 2007, 11) Moč vzgoje in izobraževanja

bo tako dvignila vsakega na enako dostojanstvo, saj smo si po naravi enaki in težimo k svobodi.¹ Vendar je za težnjo po družbeni emancipaciji nujno nakazan tudi boj z vsem, kar je ta proces po njihovem oviralo. Humanistično idejo izobraževanja lahko strnemo v željo po tem, da bi vsakemu človeku omogočili ne-nehen proces osvobajanja od vsega, kar ga zaslužnjuje in mu jemlje možnost odločanja o lastnem življenju. »Največji projekt razsvetljenstva je bil: emancipacija razuma z ozirom na vero in emancipacija posameznika z ozirom na tradicijo.« (Lenoir 2003, 19) To pa je vodilo tako v individualizem sodobne zahodne družbe kakor v religijsko držo, kjer je Bog dobival vedno bolj intimno razsežnost in je hkrati postajal vedno bolj oddaljen (37).²

Zagotovo je institucija, Cerkev, ki je stala za konfesionalnostjo in predstavlja tudi oblastno moč, v veliki meri izzvala takšno ravnanje. Vendar je temeljni, metafizični – če smemo uporabiti ta izraz – razlog za nasprotovanje veri kot takšni v njeni antropološki predpostavki. Kar pa končno najbolj moti vse, ki se zavzemajo za človekovo svobodo, je božja moč nad človekom. V pravi verski držji je temeljna vrlina predanost Bogu.³ Človekova svoboda se poudarja le, kolikor ta svoboda omogoča zavesten vstop v odnos z Bogom. Pri verski vzgoji se je zato pogosto zanemarjal vidik svobodnega odgovora na božji poklic. To pa je privedlo do tega, da so mnogi humanisti razumeli religijo kot tisto, ki človeka omejuje, mu jemlje svobodo in s tem tudi dostojanstvo odgovornosti.⁴ Vera je le izhod v sili, za slabotnega človeka (Joas 2004, 13); ko se bo človeštvo s svojo pametjo dvignilo nad to, bo vsaka religioznost nepotrebna.

Takšno razumevanje je v preteklosti pogosto vodilo do dvojnega, v sebi nasprotujočega si razumevanja religijskega izobraževanja. Na eni strani so bili tisti, ki so trmasto vztrajali na njeni nujnosti, na drugi tisti, ki so se z vso močjo borili za osvoboditev otrok pred vzgojnim nasiljem religij. Pri nas je dilema rešena. Ustavna prepoved vsake konfesionalne dejavnosti v šolskem prostoru je privedla do edinega srečevanja za tiste, ki si to želijo, s specifičnim področjem religije pri nas v obliki enournega predmeta na teden: verstva in etika v zadnjem

¹ »Mislite si o otrocih, kar vas je volja, vendar hočejo prav tako kot najponosnejši med odraslimi pokazati, da so svobodni, da vsa njihova dejanja izvirajo iz njih samih in da so povsem neodvisni.« (Locke 2007, 63)

² Zanimivo je, da se v svojih didaktičnih izhodiščih k temu nagiba tudi učni načrt za obvezno izbirni predmet verstva in etika v zadnjem triletju osnovne šole. Za zahtevami po objektivnosti, kritičnem premisleku in samostojni, nevtralni držji posameznega učenca se skriva »stari« cilj razsvetljenstva po osvobajanju od ujetosti v konfesionalne okvire »resnice«: »Prvim in drugim pa omogoča, da postavijo svojo religiozno tradicijo in siceršnje svoje izobraževanje v nov okvir ter premišljujejo o njem z novega zornega kota, ki je lasten 'nevtralnemu' šolskemu pristopu k svetu verstev in svetovnih nazorov.« (*Verstva in etika* 2002, 6)

³ »Bogu, ki se razodeva, smo dolžni 'poslušnost vere'. Z njo se človek svobodno vsega izroči Bogu, ko razodevajočemu Bogu izkaže 'popolno pokorščino razuma in volje' in prostovoljno pritrudi njegovemu razodetju.« (*DV*, § 1,5)

⁴ Omenimo samo Sartra, ki ob dejstvu, da Bog je, ugotavlja, da potem nikakor ne more biti svobode človeka in s tem ne njegove prave odgovornosti. Pravi humanizem pozna drugačno transcendenco, transcendenco samega sebe, ki je v bistvu samouresničevanje. »Ta vez med človeku bistveno transcendenco (ne v smislu božje transcendence, marveč v smislu preseganja) in subjektivnostjo, po kateri človek ni zaprt vase, temveč vselej prisoten v človeškem vesolju, je torej tisto, kar mi imenujemo eksistencialistični humanizem. Humanizem zato, ker opominja človeka, da ni zakonodajalca mimo njega in da v svoji zapuščenosti sam odloča o sebi.« (Sartre 1968, 216)

triletju osnovne šole.⁵ Zanima nas, ali je iz razsvetljenstva izvirajoče nasprotje v učnem načrtu tega obveznega izbirnega predmeta preseženo ali lahko v njem še vedno najdemo staro omejeno humanistično pojmovanje verske razsežnosti človeka. Ob tem se bomo vprašali, kateremu globljemu cilju vzgoje in izobraževanja je to lahko danes namenjeno.

1.1 Izziv za novo iskanje

»Zdi se mi, da je s tem prikazan zgodovinski vidik, tak, kot ga danes najdemo in ob katerem se moramo vprašati: Potrebuje človek religijo? Če je večina teh, ki so imeli religijo za odvečno in škodljivo, izginilo in prav tako večina teh, ki so imeli vse, kar je zunaj vere za pogubljeno, potem je pravi čas za nov premislek o tem.« (Joas 2004, 15) Še posebno zato, ker nas k temu sili vedno večja nemoč sodobnega izobraževanja, da bi opravljalo vlogo, kakor so si jo zamislili prav pionirji humanizma. Zato bi v sodobnih šolskih programih in debatah, razen v Sloveniji in v posameznih primerih po svetu, kjer je to ideološko pogojevano, težko zasledili staro zgodovinsko nasprotje.⁶ Danes je napetost v pričakovanju do šolskega izobraževanja drugače. Po eni strani se od šol zahteva, da ob splošnem propadu vrednot prevzemajo vedno večjo storjno odgovornost (Stöbener in Nutzinger 2007, 55), po drugi strani pa tako starši in otroci kakor celotna družba od izobraževanja pričakujejo, da se bo vedno bolj usmerjalo in prilagajalo tržnemu gospodarstvu in potrebam zabavne industrije (Liesmann 2006, 53). Znanje je postalo le vir, iz katerega sodobna družba želi črpati kapital. Ne govorimo več toliko o potrebah posameznih šolarjev, konkretnega okolja, ampak o nujni mednarodni primerljivosti in konkurenčnosti. Prav zaradi konkurenčnosti in zagotovitve dovolj velike gospodarske rasti moramo, vsaj po mnenju evropske politike, spremeniti tudi visoko šolstvo. Kader, ki naj bi prihajal iz sodobnega izobraževalnega procesa, bi se moral znajti v globalni mreži, torej biti bi moral konkurenčen po vsem svetu. Izmenjava študentov in profesorjev, mednarodna primerljivost in skupno vrednotenje nimajo za cilj družbe globalne pravičnosti in miru in svobode posameznika, ampak gospodarsko uspešnost (110). Pri tem religijski pouk moti le toliko, kolikor obremenjuje urnik ali državni proračun. Od njega ne pričakujejo veliko niti tisti, ki so včasih videli v njem temelj verske vzgoje (Mendl 2008, 19).⁷

⁵ Čeprav pri opredelitvi tega predmeta predvidevajo, da se otroci srečajo s temi vprašanji tudi pri drugih predmetih: »Ustrežno znanje o tem potrebujejo vsi, zato je sestavina tudi obveznih predmetov: zlasti zgodovine, slovenščine, etike in družbe in že prej 'družbe' (*Verstva in etika* 2002, 5)«, je dejstvo o znanju s tega področja drugačno. Dovolj je, da vprašamo likovne in glasbene pedagoge o nemoči pri uvajanju učencev v osnovno abecedo zgodovine umetnosti.

⁶ Prav učni načrt za *verstva in etiko* poskuša na vsak način rešiti in opravičiti videz nekonfesionalnosti tega predmeta, čeprav je to obvezni izbirni predmet, ki že sam po sebi ni za nobenega otroka obvezen. Če bi bil ta predmet nekaj normalnega v našem okolju, ne bi bilo treba v splošnem opisu, v didaktičnih navodilih in še v spremni študiji zagovarjati tega izhodišča.

⁷ Avtor prikazuje vedno večjo konfesionalno neopredeljenost še vedno konfesionalno pogojenega pouka o veri v Nemčiji. Večina učencev v Nemčiji (70 %), ki obiskujejo ta pouk, ni cerkvena, tako v izražanju pripadnosti kakor v načinu življenja. Leta 2000 je samo 16 % učencev povedalo, da so bili v zadnjih štirih tednih vsaj pri enem bogoslužju v svoji verski skupnosti. Od takrat dalje ne sprašujejo več o tem. Avtor navaja, da to ni potrebno, saj je že to dovolj, »da v nedeljo pogledamo po cerkvah!« (Mendl 2008, 19).

Poenotenje in merjenje konkurenčnosti naj bi zagotovilo evropskemu gospodarstvu uspešno ustvarjanje družbe prihodnosti. Malo verskih skupnosti je v javnosti dovolj močnih, da bi zmogle učinkovito poseči v logiko sodobnega sistema potrošnje. Prostor upanja, horizont, kakor bi rekel Ricoeur,⁸ ni več odprti prostor neke mesijanske skupnosti, ampak je to postala prihodnost. »Boljše vedno šele pride (Lenoir 2003, 21)« – je geslo, ki vedno bolj uveljavlja imperativ nenehnih sprememb. Včerajšnje je že pozabljeno, današnje zastarelo, jutrišnje pa mora biti zelo podobno današnjemu, vsaj današnjim predstavam in pričakovanjem. Jutrišnji dan sme imeti le to razliko, da si bomo lahko jutri potrošniki privoščili več, kakor si moremo danes. Prav ta zahteva po odprtosti v boljšo prihodnost skriva v sebi globok nesmisel sodobnega časa. Če je prihodnost res prava, potem o njej ne moremo vedeti veliko, to je nekaj, kar šele pride, nanjo se ne moremo pripraviti. Šola, ki uči, kar je preizkušeno in zasidrano v tradiciji, ne more iti v korak s temi pričakovanji. Prav tako so pod pritiskom demokratične družbe, ki želi vedno višji standard, politični forumi. Politika je postala ujetnik mednarodnih korporacij, ki določajo, kje in kdaj se bo želeno prihodnost uresničila, celo ustvarjajo podobe, kakšna naj bi bila. Saj je domovina mnogih danes le tam, kjer jim dobro gre, v smislu potrošništva in kapitala (Safranski 2006, 71). Volitve vedno bolj postajajo podobne nekakšnemu »voting spektaklu«, ki ga s podporo kapitala vodijo medijske korporacije. Sodobne ljudske množice se tako ne vzgajajo h kritičnemu branju, kjer je subjekt prvi in zadnji razsodnik, ampak k zmožnosti sledenja sodobnemu trendu. Imaginacija, razsodnost, ustvarjalna zmožnost so toliko zaželeno, kolikor se vključujejo v pričakovane podobe prihodnosti, ki se pogosto omejujejo na zviševanje standarda. Sklicevanje na človekove pravice, ki ga zasledimo tudi v učnem načrtu za predmet verstva in etika,⁹ je vedno bolj omejeno na sodne postopke. Ti postopki postajajo formalnost, ki si jo lahko privoščijo tisti, ki jim uspe najeti dovolj uspešno odvetniško pisarno.

Kljub ogromnim potencialom in možnostim, ki jih odpira sodobna družba, se zdi, da za pravo in želeno prihodnost obstaja samo ena pot: nenehna rast proizvodnje na eni in potrošnje na drugi strani in s tem nujno tudi rast družbenega dohodka. V imenu napredka so ljudje pripravljeni storiti skoraj vse. Vsaka politična stranka obljublja napredek, in ko je na oblasti, s tem hkrati opravičuje svoje nepriljubljene ukrepe. Ob tem ni časa in potrebe po verskem diskurzu. Človek živi v večni zaposlenosti s potrošnjo in z vedno večjo zmožnostjo trga, da prebudi nove potrebe in ponudi tudi njihovo potešitev, je že otopel za odprtost horizonta in utopično napetost v procesu družbenega razumevanja. Resno lahko vzamemo Ricoeurjevo tezo o komplementarnosti ideologije in utopije, ki na socialni ravni prevzame vlogo karakterja in horizonta: »Prav tako kot ideolo-

⁸ Horizont je v Ricoeurjevi misli nedosegljivo, teleološko v človekovi danosti – karakterju. Horizont vedno odpira človeku možnost udejanjanja, identifikacije. Brez odprtega prostora ni niti etičnega ravnanja. Človek v horizontu tudi zre »boljše« življenje, ki je posamezniku glavni motiv za etičnost, saj si tega želi, hkrati pa se zaveda, da to lahko doseže samo prek po-trditve in pomoči drugega v okviru pravičnih institucij (Ricoeur 1988).

⁹ »Za te vrednote in norme, kot so predstavljene v temeljnih dokumentih o človekovih pravicah in povzete v ciljih prenove šolskega izobraževanja, pouk ne pomaga samo razvijati kompetence (znanje, senzibilnost, zmožnost presoje), ampak k njim tudi usmerja in zanje vzgaja z vsemi sredstvi, ki so v skladu s temi vrednotami, skupaj z zavestnim angažiranjem in zgledom učiteljev.« (Verstva in etika 2002, 6)

gija deluje na treh nivojih – razlikovanju, legitimiranju, identificiranju – prav tako utopija deluje na vseh treh.« (Ricoeur 1997, 406) Zdi se, da je ideologija trga uporabila prav utopijo vedno večje potrošnje. Potrošnja nas ločuje od drugih, nam daje družbeni status in samopodobo. Ob tem imamo neuresničene predstave, kako si bomo lahko kaj privoščili, tako pridobili določene pravice, določeno mesto v družbi, si izboljšali samopodobo. Zaželeno, ki se nam zdi dosegljivo v okvirih trga in smo prepričani, da izvira iz nas samih, čeprav nam je to umetno ustvarjeno prek medijev, razširi ideološko moč potrošnje v njeno utopično poanto.¹⁰ Pri tem človekove pravice in iz tega izhajajoče vrline ne pritegnejo, naj učitelj še tako kljubuje utopično-ideološki naravnosti potrošništva s svojim pozitivnim zgledom.

1.2 Med ideologijo in utopijo

Če je vsaka ideologija, ki je zavzela celotni družbeni prostor, vedno izzvala nasprotujočo si utopijo, se zdi, da potrošništvo ne zmore niti v trenutkih globalne ekonomske krize ustvariti poštenega nasprotja. Ideološko-utopična prepletanost potrošništva onemogoča vsak resen poizkus nastanka utopije, ki bi bila njena ustrezna alternativa. Še manj je funkcija utopične imaginacije uspešna pri vzpostavljanju vrednostne lestvice. Vrednote so vedno tiste, ki so kaj vredne, ker si jih želimo že vsaj v nekaterih obrisih. Te predstave se ponavadi združijo v upanje. Upanje, ki je bilo vedno tudi v obliki splošnih socialnih razsežnosti bistvena sestavina verskih prepričanj in je »pozitivna vloga utopije vedno raziskovanje možnega« (Ricoeur 1965, 44), se je popolnoma omejilo na blago, na večjo tržno moč in na ustvarjanje predstav za novo ponudbo. Religije so uporabne le toliko, kolikor so lahko uporabne kot tržno blago. Vsako takšno blago se prodaja v smislu nujnega za takšen ali drugače zaželeni način življenja. Ob tem se z Ricoeurjem lahko vprašamo, ali v tej disciplini realnega, v tej askezi nujnega ne manjka milost imaginacije, nastop možnega. In ta milost imaginacije, ali nima ničesar skupnega z Besedo kot Razodetjem?

Zato bi danes težko rekli, da šolski sistem, ki hoče slediti družbenim potrebam, pripravlja ustvarjalne osebe, sposobne vedno znova prisluhniti razkrivajoči se sedanjosti in postavljati alternativo trenutni situaciji. Samostojnost in ustvarjalnost mišljenja in obremenjenost z vrednotami religije, vse to je bolj ovira kakor usposobljenost v boju za večni napredek, saj je napreden le tisti korak, ki ima za posledico povečanje sposobnosti za nove korake, iz gibanja v gibanje za zvišanje gibanja (Sloterdijk 2000, 32). Utopija uspešne prihodnosti poganja ta »perpetuum mobile«, ki pa je hkrati že okostenel v ideologijo. V to je vključeno tudi izobraževanje. Učimo se za varno in zanesljivo prihodnost, vsaka politična in ekonomska organizacija igra na to karto. Prihodnost je postala magična in nedotakljiva beseda (Liessmann 2007, 15ss). Znanje, ki bi bilo v smislu klasičnega izobraževanja del samostojne in svobodne odrasle osebe, bi bilo v sodobnem tržnem boju le ovira. V globalnem svetu je tako otrok ujet v vnaprej

¹⁰ Večina dijakov bi tudi ob vprašanju, zakaj so pripravljeni trdo delati za uspeh na maturi, v prvi vrsti navedla možnost zaželenega študija in pozneje dobro plačane službe, saj si le tako lahko kaj privoščiš v življenju. Šole so vedno bolj ujele v isti preplet ideološke uspešnosti in utopičnega ustvarjanja upanja.

določena pričakovanja prihodnosti, ki bi morala biti prepuščena ustvarjalnosti njega in njegove generacije. Kljub poudarjanju svobode je te svobode vedno manj, saj so otroci že od malega izpostavljeni velikim pričakovanjem že vnaprej izoblikovane podobe uspeha. Zato so pogosto tudi religijski momenti v izobraževalnem procesu prodajani kot tisti, ki okrepijo uspešnost posameznika. Meditacije, duhovne vaje, počitnice v samostanu se tržijo kot možnosti, ki posamezniku dajejo konkurenčno prednost na globalnem trgu. S tem pa se vračamo iz »druge kopernikanske revolucije, ki decentralizira subjekt v odprtosti za biti«, k prvi, »ki je omogočala subjektivnosti in svobodi privilegiranost nad objektivnostjo narave« (Thomasset 1996, 65). Človek je prepričan in res samo prepričan, da vse služi njemu, čeprav ob tem izgublja boj tako z naravo kakor s samim seboj. Lestvica vrednot je vedno bolj zakoličena v pravicah in v zmožnosti, doseči te pravice na sodišču, in vedno manj v odprtosti do tistega, kar so vedno verstva dajala: presežnost vsakega človeka, ki ga je treba spoštovati v vsem, kar je, tudi v tem, kar se še odpira biti – božjemu načrtu z vsakim posameznikom.

2. Poetika kot možna pot

Šolniki so danes postavljeni pred nenehne izzive, saj je edino merilo uspešnost, ki je odvisna od trga, ta pa se hitro spreminja, zato ni nobenih trdnih vrednot.¹¹ Vendar je prav v soočenju s temi izzivi zopet postavljena v ospredje človekova zmožnost razumevanja, predstavljanja, domišljije. Nikakor ne moremo trditi, da sodobni človek kljub tržnemu »poneumljanju« deluje v svojih predstavnih zmožnostih zgolj šablonsko. Ogromne vsote denarja, ki jih trg namenja reklamam in ustvarjanju novih predstav, so velik dokaz, da je človek še vedno bitje odprte domišljije. Raziskovanje in razčlenjevanje različnih pristopov k pojmu imaginacije pokažeta, da vsako še tako radikalno zanikanje in podcenjevanje te imaginacije ne more vzdržati brez zatekanja vanjo. Začarani krog, ki se najbolj pokaže v samem hermenevitičnem procesu, vodi v iskanje odgovora na vprašanje o zmožnosti človekove ustvarjalnosti. Če namreč odkrijemo vzvode različnega razumevanja človeške individualne in tudi skupinske ustvarjalnosti, bomo lažje sledili šolski politiki pri usmerjanju razvoja otrokove ustvarjalne zmožnosti. Ob tem bomo lahko tudi ugotavljali, kje je človek v tem procesu ranljiv za ideološke posege v svojo osebnostno predstavno zmožnost in kje je danes pozitivno mesto religiozne vzgoje.

Človek uživa v posnemanju in se ob tem uči, kakor je trdil Aristotel, vendar to nikoli ni brez lastnega ustvarjalnega prispevka. Ricoeurjevo razumevanje imaginacije se opira na to tradicijo in jo poskuša odpreti področju ustvarjalnosti. Razumevanje in pripovedovanje, ki predvidevata sposobnost človeka, da vstopi v krog trojnega mimezisa, se ponujata kot možnost ustvarjalnega posnemanja. Če je katera dejavnost temeljna za šolstvo, je to zagotovo sposobnost otrok, da posnemajo učitelja. Pri tem bi lahko zapadli v dresuro, če bi bil mimezis zgolj golo po-

¹¹ Kritič takšne neoliberalne šolske politike je Christian Laval, ki v svojem delu *Šola ni podjetje* kaže na nevarnosti tega početja za sodobno družbo. Če hoče ostati šolstvo javna dobrina, ki jo moramo razumeti kot dar starejše generacije mlajši, potem je treba ustaviti prevzemanje ekonomske logike v šolstvo: »Da se vzgoja in izobraževanje ne bi čedalje bolj spreminjala v trgovsko blago, je treba uvesti odmik zasebnih interesov in managerske ideologije, ki danes kolonizirajo šolo.« (Laval 2005, 310)

snemanje. Z odprtjem možnosti ustvarjalnega posnemanja, ki bi izhajalo iz človeške narave, bi tako osvobodili učitelja skrbi, kako naj učence uči in jim hkrati pusti dovolj prostora za ustvarjalnost. Vendar že sama sposobnost človeškega zavestnega posnemanja vključuje potrebo po imaginaciji, po spraševanju o smiselnosti in uporabnosti v lastnem življenju; tako nikoli ne ostane ujeta v golo posnemanje, ampak dodaja nove stvaritve. Zato lahko povežemo imaginacijo ali domišljijo in poetiko. Še posebno je to pomembno v družbi računalnikov in svetovnega spleta, ko je treba obilico podatkov, ki se brez pravih povezav pokažejo na zaslону, smiselno urediti in prevesti v lastno življenje (Baecker 2007, 17). Da bi v takšni poplavi podatkov, možnosti, vedenja sploh kaj izbrali, ohranili neko samostojnost, ne bo dovolj le oteževanje dostopnosti neprimernih vsebin nedoraslim. Poetika je tisto, kar predlaga nemški sociolog Baecker kot alternativni poudarek v sodobnem izobraževanju (108). Ta koncept poetičnega pristopa v sodobni informacijski družbi predvideva ontološko zmožnost ustvarjalnega mimezisa s stalnim procesom oddaljitve, kakor to najdemo pri Ricoeurju. Pristno osebno angažirano ustvarjalno posnemanje bomo v učnem procesu lahko dosegli le z aktivno udeležbo učencev. Pri tem je vedno izhodišče učitelj s svojim pričevanjem.

Učni načrt za predmet verstva in etika poudarja objektivnost in odsotnost vsakega didaktičnega pristopa, kjer bi se spodbujala osebna izkušnja. Čeprav je v učnem načrtu jasno izraženo, da ne govorimo le o spoznavanju verstev, ampak tudi o omogočanju vzgoje za družbeno sprejemljive vrednote, mora učitelj skrbeti, da posamezni učenec ne bi bil izpostavljen in se ne bi izkustveno zapletel v pouk: »Učitelj pa ne sme spraševati učencev o njihovih religioznih verovanjih ali od njih zahtevati, da pojasnijo svojo osebno vero in religiozno življenje.« (*Verstva in etika* 2002, 6) Joas nasprotno poudarja, »da vrednote nastajajo v izkušnji in da vera predpostavlja tako izkušnjo transcendence. Vzgojno-izobraževalni proces lahko samo takrat in tako posreduje vrednote, če bo omogočal in podpiral pri posamezniku izkušnje, ki vzpostavljajo vrednote, ali pa bo v pomoč pri artikulaciji in interpretaciji takih izkušenj« (Joas 2004, 49). Interpretacija teh izkušenj je po veljavnem učnem načrtu resda vključena v pouk, mora pa se učitelj izogibati osebne vpletenosti.

2.1 Ustvarjalnost kot možnost osvobajanja

Aristotelov pojem mimezisa je vezan na prve poizkuse človeškega delovanja, ko se človek uči iz posnemanja. Že iz same analize besede mimezis sledi, da ne govorimo o poetiki in poetičnem v smislu poezije oziroma pesniškega. Ricoeur sam pravi: »Besedo poetika sem razširil preko poezije v smislu rime in ritma, v polje ustvarjanja pomena.« (Ricoeur 1999, 59) Prav o takšnem posnemanju govorimo tudi pri učenju. »Vedenje ni nekaj, kar posameznik poseduje, ampak je opredeljeno z odnosom.« (Mendl 2008, 54) Pri na novo naučenem mora posameznik vzpostaviti nov odnos do tega, o čemer se je učil. Zato učenje nikoli ne more biti golo posnemanje, ampak samo v sebi predpostavlja ustvarjalnost. »Prav zaradi tega so pri učenju zelo pomembni motivacijski, situacijski in emocionalni aspekti.« (54)

Če razumemo imaginacijo v smislu gole objektivne reprodukcije, zaidemo v nevarnost, da zabrišemo razmerje med stvarnostjo in domišljijo. Spomini in predstave, ki jih reprodukcija prebuja, bi nas zapeljali v svet golih spominov. Še večji problem nastane z uvedbo pojma produktivne imaginacije. Ta imaginacija zmore

ustvarjati nove podobe in dogodke, ki nimajo ustrezne reference v stvarnosti, ne v sedanjosti ne v pretekli. Zopet smo pred nevarnostjo, da se izgubimo v »sanjah«, ki se še kako lahko končajo z bolezensko izgubo stika s stvarnostjo. Vsega tega se Ricoeur zaveda in poskuša najti pot, ki nas ne bi vodila v dva nasprotna pola: eden poskuša povečevati, drugi zavrniti imaginacijo (Ricoeur 1995, 240). Po njegovem je torej nujna nekakšna kritična zavest, ki bo oblikovala jasno stališče, kaj sodi v spomin, kaj v sanje o prihodnosti in kaj v današnji dan. Seveda je sklicevanje na kritično zavest, ki zmore ločevati v samem procesu tako široko zastavljene imaginacije, zelo vprašljivo, je pa nujno, če hočemo sploh govoriti o osebi. »Imaginacija je pogoj za sintezo v predstavah o objektivnem, spoštovanje je pogoj za sintezo o predstavi osebe.« (Ricoeur 1988, 90) Negotovost spoštovanja, ki bi jo kdo dosegel na poti refleksije samega sebe, je podvržena celotnemu hermenevtičnemu krogu, zato tudi imaginacija ne more postaviti jasnega merila za svojo pravilnost. Sam Ricoeur to reševanje postavi pod aporijo, ki vedno ostaja vprašljiva, pa naj se odločimo za takšno ali drugačno rešitev. Saj mora biti – če je imaginacija bolj proces kakor stanje – nujno nasproti pravilnemu procesu tudi njegova disfunkcija (Ricoeur 1995, 261).

Šele osebni vstop v pouk, kjer bo otrok jasno izrazil svoje predstave, izživel ustvarjalnost, omogoča učitelju, da vrednostno usmerja pouk, ki bo ustrezal posamezniku. Pri tem ne smemo pozabiti, da ključno vlogo igra učitelj. »Brez pričevanja komunicira vzgoja za vrednote indiferentno; osebne predstave vrednot potrebujejo pripravljenost za empatijo, proceduralizacijo in generalizacijo.« (Joas 2004, 49) Po veljavnem učnem načrtu za verstva in etiko se mora učitelj izogibati prav temu. Zato bo težko usmerjal predstavne zmožnosti posameznikov, saj jih niti ne sme poznati, hkrati pa mu to jemlje možnost, da bi z lastnim spoštovanjem omogočil sintezo in refleksijo o vrednotah, ki so vedno vezane na predstave o tem, kaj je želeno ali pričakovano. Pogosto so te vrednote vezane na simbolne predstave, ki jih v vsej globini razumemo šele takrat, ko delamo z njimi, jih poskušamo oživiti v prostoru pouka, saj je to varen prostor raziskovanja (Mendl 2008, 47).

2.3 Metafora kot orodje pouka

Zmožnost ustvarjalnega posnemanja, poetičnega ustvarjanja, se najbolj kaže v človekovi zmožnosti vsakdanje govornice. Otrok se uči s posnemanjem zvočnih znamenj in jih kmalu zmore sam oblikovati v samostojne pomene. Še bolj omejeno in konkretno polje človeške ustvarjalnosti je za Ricoeurja metafora. Metaforična zmožnost presejanja vsakdanje govornice – ustvarjanje vedno novih živih metafor torej – ima po Ricoeurju dva vzroka. Najprej je to podobnost, ki nastopi med prej morda različnima dejstvoma in jih posameznik opazi. Ko hočemo to podobnost izraziti, to zahteva semantično inovacijo. Druga pot, ki nas pripelje do novih metafor, je naša zmožnost ustvarjalnosti, domišljije. Ta je predvsem v tem, da lahko poiščemo podobnosti med do takrat različnimi stvarmi; trdi celo, da zmoremo te podobnosti sami ustvarjati. Navezuje se na Aristotelovo trditev, da je pravi mojster tisti, ki zmore podobnosti odkriti in jih s prispodobno prikazati. S tem presežemo konflikt, ki je navzoč v najrazličnejših pristopih do metafor. Tam namreč, kjer velja, da beseda poimenuje to, kar odkrije v stvarnosti (neko podobnost), presežemo ločevanje na pojmovanje dobesednega pomena in prenesenega. Saj je samo »utečeno« semantično polje, ki ga imamo trenutno za dobesedno, nastalo

z metaforičnim pristopom. Nova metafora, ki je še živa, le razbija stare kategorije spoznavanja in vzpostavlja nove, seveda v razmerju do stvarnosti, ki jo tako vidimo na nov način.

Ustvarjanje metafor izvira iz zmožnosti »videti kot«, ki je temeljna struktura spoznanja; metafora ni zgolj neka figura govora, ampak je vezana na samo razumevanje. Prava metafora je le živa metafora, torej tista, ki še nima utečenega pomena, ki daje misliti. Hkrati ostaja vezana na preobrnjeni pomen besede, ki se prepozna šele v frazi. Še več, odkrili smo temeljni element ustvarjalnosti. Navzoč je pri nastanku vsake metafore in je po Ricoeurjevem stališču nujno povezan z zmožnostjo »videti kot« in to prepoznati in ubesediti. To je proces, ki ob najdenju ustvarja, »finden« – »erfinden«.

V svetu nasprotij, v vsakdanjem soočanju že od rane mladosti dalje z zlom in s tezo, da »bolje pride skozi tisti, ki se znajde«, je zmožnost »videti kot« lahko pogosto tista, ki zmore otroka oddaljiti od vzgoje za družbeno zaželene vrednote. Metaforična sposobnost, še prej pa osnovna potreba po osmišljanju še tako nepovezanih stvari, ki se zgodijo v življenju,¹² lahko hitro privede do v sebi nepovezanih drž, še posebno pri teh, ki jih otrok oblikuje zgolj racionalno. Prav to je pogosto zahteva pouka predmeta verstva in etike. Hitro tako lahko nastane prostor za predstave, ki so potrebne v šoli, in za tiste, ki so nujne v življenju. Če namreč zapremo prostor za osebne izkušnje, tudi predstave, ki nastanejo v šoli, prav tako ne morejo v vsakdanje življenje. To pa se zgodi zlasti zato, ker je ustvarjanje novih pogledov tako vsakdanje, kakor je vsakdanje kovanje novih metafor. Pogosto se tega niti ne zavedamo, in vendar z besedami ustvarjamo, performiramo nove poglede (Mendel 2008, 67). Zato je nujno, da učitelj omogoči izkušnjo in šele potem vodi k refleksiji, saj ta ne bo šla mimo sveta otroka, ampak bo izhajala iz njegovega »videti kot«. Prek izkušnje razumevanja sveta in metaforičnih povezav drugih se prav tako šele lahko učimo izstopanja iz lastnih predstav.¹³ Le tako je možen pouk za vrednote, ki presegajo sebično potrjevanje trenutnih potreb. »Pri tem omogoča religija nekakšno povezovanje disparatno pojavljajočih se življenjskih kontekstov in problemov. Ta vključitev v osebnodinamično celoto, ki posameznika ne pusti samega v določeni situaciji, ampak ga integralno sprejme v velik kontekst, je neprecenljiva večvrednost, ki jo religija v povezavi z vzgojo za vrednote nudi.« (Meyer-Ahlen 2007, 75) Prav to vključuje Ricoeur pri razumevanju metafore. Besede, s katerimi jih tvorimo, prejmemo, so posredovane. Prav tako je svet z vsemi vrednotami dan vnaprej. Vendar nova pripoved – nova povezanost znanih besed – razkriva napetost, ki jo najprej sluti le avtor. Šele v procesu razumevanja, ko ta nova pripoved vstopi v odnos z drugimi, avtorja potrdi v razumevanju in mu pomaga pri oblikovanju samopodobe. Prav religijska tradicija je varno okolje, kjer lahko otrok ustvarjalno osmišlja, saj je Bog enako dobro, ljubezen, podaritev, varnost. Religija v znamenju prazaupanja tako daje človeku motivacijsko moč, »ki jo nudi temeljna sprejetost s strani Boga« (82).

¹² Zanimivo je, da tudi potrebe po opravljanju, govornice, ki se hitro širijo, potrjujejo to potrebo. Razlog, da človeštvo že od nekdaj pozna govornice, lahko pripišemo temu, da ima »človek globoko zakoreninjeno motivacijo, da bi osmislil svet« (DiFonzo 2008, 9). Hkrati pa samo osmišljanje ustvarja smisel in zato lahko govornice zelo močno oblikuje tudi moralo (36).

¹³ Joas trdi, da nam določeno razumevanje šele omogoča določene izkušnje. Še posebno je ta dinamika navzoča pri religijskih izkušnjah (Joas 2004, 24).

3. Poetična vzgoja za jutri

V svetu, ki od človeka zahteva vedno več iznajdljivosti, potrebuje pa le potrošnika, je nujno, da pripravljamo mlade k tej poetični ustvarjalnosti. Sinteza na ravni osebe, ki bo ohranjala ravnovesje med svetom, ki ponuja, in upanjem, ki ga prebuja, je pot, ki nam lahko pomaga, da izstopimo iz začaranega kroga potrošnje. Prav religijska dimenzija gledanja na svet lahko odpre imaginacijo za preseganje ujetosti z reklamami in s trgom prebujenih možnosti. Dejstvo, da si drznemo misliti več, kakor nam lahko ponudi trg, da si drznemo upati v potešitev naših temeljnih potreb v odnosu z Bogom, nas osvobaja pred nevarnostjo vsiljevanja prodajnih artiklov, ki jih ne potrebujemo. »Videti kot« je le začetek. Šele ko se otrok zave sebe v »samo človeški svobodi«, ko se zave, da nikoli ne more odpraviti svoje krhkosti in da mu je ta nepopolnost dana za ustvarjalni pristop, bo sposoben učenja za vrednote, ki bodo presegale le sebične in trenutne potrebe. Odkritje in priznanje lastne ustvarjalnosti je pot, ki odpre možnost vzgoje za vrednote.

Z razvojem osebne lestvice vrednot in občutenjem sebe v etičnih dimenzijah lahko šele začnemo tudi z vzgojo za vero. Človek, ki se zaveda vrednosti lastnega bivanja, ki sprejme dano in ni otopel za ustvarjalno napetost med smislom, ki ga daje trg, in tem, ki ga sam potrebuje, bo odprt tudi za pomene, ki jim ne more biti sam izvor, ki so razodetje obličja drugega in obličja Boga, ki so nekakšen nadpomen. Če ni te metaforične napetosti med potrošnjo in globino osebne hrepenenja, ni prave sinteze na ravni osebe, v procesu izobraževanja pa tudi ni mogoče graditi tako moralnih kakor verskih vrednot. Šele tam, kjer subjekt sprejme svojo hermenevtično pogojenost, kakor je to Ricoeur razvil v delu *Sam kot drugi* (Ricoeur 1996), bo zmožgal stopiti v dialoški proces gradnje skupnega sveta, v katerem bo odkrival božje kraljestvo. To je kljub sodobnemu individualizmu vedno bolj nujno, če hočemo, da živa metafora človeške kulture in religije ne ostane zaprta v ozke kroge izbrancev in orožje v rokah najrazličnejših fundamentalistov. »Torej tam, kjer je moč, je tudi krhkost. In tam, kjer je krhkost, je tudi odgovornost.« (Ricoeur 1999, 49)

Odgovornost lahko zaživimo šele, če sprejmemo meje samega sebe: »Ta filozofija omejenosti omogoča prostor za možen sprejem besede, ki prihaja od Drugega.« (Thomasset 1996, 233) Ta Drugi, pisan z veliko začetnico, je temelj tudi za poslušnost bližnjemu in končno samemu sebi. Z religijsko vzgojo se tako prek drugega kopernikanskega obrata približujemo tudi etični vzgoji. Prav ta prepletenost etičnega z verskim danes mnogim pomeni edino alternativo vedno večji institucionalizaciji človekovih pravic in njegovega dostojanstva. Ko velja, da je dovoljeno vse, kar z zakonom ni striktno prepovedano, potem tudi človekovo dostojanstvo lahko dosežemo samo še na sodišču. Učenje verstev in etike, kjer je prav temeljni cilj spoštovanje človekovih pravic, vodi v slepo luč, če se bo zatekalo zgolj v objektivno in neosebno obravnavanje. Če vera izhaja iz osebne izkušnje, potem to pomeni veliko moč, ki jo šele pri vratih, odprtih za izkušnjo, uspešno šolsko usmerjamo. Vera, zasidrana v evangelijih, pomeni mnogim vedno večji družbeni kapital. »Potem se lahko moč evangeljskega sporočila prelije v boj za človekove pravice in njegovo univerzalno dostojanstvo. In ta moč bo potrebna, ker ta boj nikakor ni enkrat za vselej odločen.« (Joas 2004, 168) Še posebno zato, ker je in-

stitucionalizirano varstvo temeljnih človekovih pravic krhko in ranljivo. Torej potrebuje globljo podporo hotenja in se mora začeti v temeljnih človekovih predstavah. Poetično moč lahko z ustreznim didaktičnim pristopom negujemo, da je v korist tako posamezniku kakor skupnosti. Upamo lahko samo, da bo tudi v Sloveniji počasi dozorel čas, ko bo iz le izbirnega (obveznega za institucijo) predmet verstva in etika postal obvezni predmet. Skupne vrednote ne morejo namreč mimo temeljnih osebnih vrednot, ki jih oblikujejo in usmerjajo verske predstave. Pri tem bi morali za ustrezen didaktični pristop in za poštenost do religijskega sveta najprej odpreti prostor osebni izkušnji z vso zahtevnostjo skupne in vodene refleksije. Takrat bo ta predmet res prava živa metafora za še vedno v stare okvire uje-te slovenske izobraževalne cilje.

Sklep

Če smo se na začetku spraševali, kaj je tisti skriti cilj uvedbe obveznega izbirnega predmeta verstva in etika v zadnjem triletju osnovne šole, bi na koncu težko odgovorili enostransko. Ni tako preprosto in enopomensko kakor z razsvetljen-skimi idejami o osvobajanju posameznika prek izobraževanja. Najprej je mogoče izslediti željo, da bi pouk pomagal razumeti resnost in pomen verskih in etičnih vprašanj. Zaradi strahu, da bi to vodilo k prevzemanju kakih verskih nazorov (*Verstva in etika* 2002, 6), učni načrt izključuje vsako namerno in seveda tudi vodeno izkustveno učenje. S tem je nakazan temeljni strah pred versko izkušnjo, učencem pa onemogočeno, da bi celostno sodelovali pri pouku. Zanje to ni samo izbirni predmet, ampak tudi neživljenjski predmet, saj jim ne omogoča, da vstopijo vanj z vsem, kar so na tem področju že doživeli, da bi lahko v varnem okolju eksperimentirali z možnimi izkustvi. Zato je izključeno že iz samega didaktičnega vidika, da bi ta predmet vodil k izoblikovanju osebnega odnosa do teh vprašanj in k pre-mišljevanju o njih.

Še večja težava se pokaže pri zagotavljanju etične usmerjenosti tega pouka. Učni načrt resda poudarja, da ni pomembna le moralna dimenzija verskih tradicij, vendar pa je to ključni cilj tega predmeta. »Pouk ni nevtralen do temeljnih norm in vrednot ('civiliziranega') človeškega življenja in medčloveškega sožitja ter še posebej skupnega življenja v moderni demokratično urejeni politični družbi, pravni in socialni državi, katerih sestavina je tudi javna šola.« (*Verstva in etika* 2002, 6) Vsa sodobna didaktika na področju etičnih vrednot poudarja osebno doživljaj-sko noto pri pouku. Vrednot ni mogoče zgolj »razumarsko« poučevati, ampak jih je treba prek osebnega doživljanja učiti. S tem so snovalci predmeta – upajmo, da nezavedno – izključili možnost etičnega pouka pri tem predmetu. Še posebno, če upoštevamo Ricoeurjevo izhodišče: treba je najprej prebuditi zavest o osebni etični naravnosti po »dobrem življenju«, da zmore posameznik doseči občutek za kantovski »moram«.

Pri vsem je najteže učiteljem. V strahu pred očitkom, da bi preveč vnašali verski pouk v šolo, se morajo izogibati vsaki možnosti izkustvenega pouka. Doživetje je dovoljeno, če je oddaljeno, če ni last učencev. Ko v prenovi učnih načrtov vedno bolj težimo k vključitvi učencev v pouk, da bi zmogli vnesti svoja izkustva in bi novo znanje spet predelalo njihovo vsakdanje ravnanje, je pri tem predmetu učitelj naravnani prav v nasprotno smer. Od izkustva, doživljanja, vključevanja osebnega

življenja mora odstopiti, da bi ohranil navidezno nevtralnost. Pri tem mora delovati zavestno proti vsem prizadevanjem šolnikov v zadnjem času pri nas, da bi vnesli vzgojne momente v izobraževanje. Do verskih prepričanj mora ostati nevtralen, odzval naj bi se samo na zunanje etične pojave. Kakor da ne bi isti učni načrt poučeval, da so v temeljnih verskih izkustvih skrita močna etična nagnjenja.

Ker je osebna izkušnja izključena, je predmet *verstva in etika* obsojen na poučevanje. Pri tem je izključena poetičnost, ki bi pomagala k odprtosti vsakega učenca do sebe in prek tega tudi do drugega, naj bo ta še tako drugi. Ideološkost nevtralnosti hromi utopičnost strpnosti. Strpnost je le zahteva, ki ne sme prihajati iz osebnega doživljanja, ampak iz naučenega doživljanja. S tem smo obsojeni na strpnost, ki nima nič skupnega s spoštovanjem. Dokler s čim ali s kom potrpim, se z njim še ne bogatim. Tako zasnovan religijski pouk, kakor je sedaj, daje občutek, da v sebi skriva strah pred nevarnostjo osebne verske izkušnje.

Reference

- Baecker, Dirk. 2007. *Studien zur nächsten Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- DiFonzo, Nicholas. 2008. *The watercooler effect*. New York: Penguin.
- Joas, Hans. 2004. *Braucht der Mensch Religion?* Freiburg: Herder.
- Laval, Christian. 2005. *Šola ni podjetje*. Ljubljana: Krtina.
- Lenoir, Frédéric. 2003. *Les métamorphoses de Dieu*. Paris: Hachette.
- Liessmann, Konrad Paul. 2006. *Theorie der Unbildung*. Wien: Zsolnay.
- — —. 2007. *Zukunft kommt!* Wien: Styria.
- Locke, John. 2007. *Nekaj misli o vzgoji*. Ljubljana: Pedagoška fakulteta.
- Mendl, Hans. 2008. *Religion erleben*. München: Kösel.
- Meyer-Ahlen, Stefan H. 2007. Mehrwert Religion: Die besondere Bedeutung von Religion im Kontext der Werterziehung. V: *Braucht Werterziehung Religion?*, ur. Hans Joas, 67–100. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Ricoeur, Paul. 1965. *De l'interprétation*. Paris: Seuil.
- — —. 1988. *Philosophie de la volonté*. Paris: Aubier.
- — —. 1995. *Réflexion faite*. Paris: Esprit.
- — —. 1996. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- — —. 1997. *L'idéologie et l'utopie*. Paris: Seuil.
- — —. 1999. *L'unique et le singulier*, Liège: Alice.
- Safranski, Rüdiger. 2006. *Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch?* Frankfurt: Fischer.
- Sartre, Jean Paul. 1968. *Izbrani filozofski spisi*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Sloterdijk, Peter. 2000. *Evrotaoizem*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Stöbener, Anja, in Hans G. Nutzinger. 2007. Braucht Werterziehung Religion? V: *Braucht Werterziehung Religion?*, ur. Hans Joas, 23–63. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Thomasset, Alain. 1996. *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale*. Leuven: University press.

Bogdan Kolar

Zgodovinske okoliščine praznovanja 50-letnice Teološke fakultete v Ljubljani

Povzetek: Razprava osvetljuje okoliščine, v katerih je potekalo praznovanje 50-letnice delovanja Teološke fakultete v Ljubljani leta 1969, ko je enak jubilej slavila tudi Univerza v Ljubljani. Opozori na nekatere posebnosti tega dogodka, ki so izhajale iz dejstva, da je bila fakulteta leta 1949 izključena iz univerze in je dobri dve leti zatem postala zasebna cerkvena izobraževalna ustanova (takšen položaj je imela do leta 1992). Prvotni načrt praznovanja je obsegal več dogodkov, ki bi potekali v ljubljanski stolnici in v prostorih fakultete, in osrednjo akademijo v eni od javnih dvoran v mestu. Dvema uglednima teologoma bi podelili častni doktorat. Zaradi posegov od zunaj je bila prvotna zasnova praznovanja spremenjena. Praznovanje fakultetnega jubileja je bilo tudi javni dogodek, ki ga je spremljala državna Komisija za verska vprašanja in s svojimi posegi vplivala na potek prazničnega dogajanja. Priprava in potek prireditve sta pokazala nekatere napetosti, ki so bile na ravni odnosov med državo in Katoliško cerkvijo v Sloveniji, in na razmere znotraj Cerkve.

Gljučne besede: Komisija za verska vprašanja, odnosi država – Cerkev, patriotično združenje duhovnikov, študij teologije, Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani, verske skupnosti

Abstract: **Historic Circumstances of the 50th Anniversary Celebration of the Faculty of Theology of Ljubljana**

The paper highlights the historic circumstances in which the 50th anniversary of the Faculty of Theology of Ljubljana was celebrated in 1969. The same jubilee was also celebrated by the University of Ljubljana. The event was distinguished by some particular features resulting from the exclusion of the Faculty from the University of Ljubljana in 1949 and its inception two years later as a private Church school (maintaining this status until 1992). The originally intended programme included events to take place in the Cathedral of Ljubljana, on the premises of the Faculty and a main celebration in one of the public halls in the city. Two esteemed theologians were to be given a honorary doctorate. Owing to outside interventions, the original programme had to be changed. The celebration of the Faculty jubilee was considered a public event that was closely followed by the state Office of Religious Affairs, which directly intervened in the course of the celebrations. The planning and the execution of the festivities showed some tensions between the state and the Catholic Church in Slovenia as well as some tensions within the Church.

Key Words: Office of Religious Affairs, Church-state relations, Patriotic Association of Priests, study of theology, Faculty of Theology, University of Ljubljana, religious communities

Konec leta 1969 je Univerza v Ljubljani kot prva in edina univerza na Slovenskem praznovala 50-letnico obstoja. Čeprav takrat ni bila več njena članica, je Te-

ološka fakulteta jubilej razumela tudi kot svojega in ga je na več načinov obeležila, poleg udeležbe predstavnikov fakultete na nekaj univerzitetnih prireditvah. Njeno mesto v okviru univerzitetne skupnosti se je radikalno spremenilo po letu 1952, ko je postala zasebna izobraževalna ustanova Katoliške cerkve. »*Stiki z univerzo so se sicer zrahljali, niso pa prenehali in so bili zvečine akademsko korektni, včasih kar prisrčni. Zato se je teološka fakulteta brez vsake zagrenjenosti rada pridružila praznovanju tega pomembnega jubileja.*« (Miklavčič 1969, 166) Ker so tako v praznovanju kakor pri pripravah nastali nekateri zanimivi, zelo zgodovinski in zelo slovenski zapleti in epizode, velja spomniti nanje in jih umestiti v takratni slovenski čas in prostor. Pri tem ne gre spregledati, da so prazničnim dogodkom poleg širših političnih okoliščin dale svoj pečat cerkvene razmere tako na Slovenskem kakor v Jugoslaviji in v širšem srednjeevropskem prostoru. Pri tem mislimo predvsem na živahno dogajanje po koncu drugega vatikanskega cerkvenega zбора, na leta 1968 objavljeno encikliko papeža Pavla VI. *Humanae vitae* in na vplive, ki jih je v odnose med katoliško skupnostjo in političnim režimom v državi zanesel nedavno predtem podpisani beograjski protokol (leta 1966). V dogodke je bilo vpleteno tudi slovensko duhovniško patriotično združenje Cirilmetodijsko društvo slovenskih duhovnikov. Po mnenju vélikega kanclerja fakultete ljubljanskega nadškofa in metropolita dr. Jožefa Pogačnika je bilo praznovanje priložnost za »*duhovni obračun za čas od rojstva fakultete do danes, naj bo pogled v situacijo fakultete v današnjem času in v našem prostoru in naj realno načrtuje bodočo pot*« (Pogačnik 1969, 163). Hkrati je nadškof Pogačnik ob ugotovitvi, da je po drugi svetovni vojni na Slovenskem zaradi objektivnih okoliščin teološko raziskovanje manj napredovalo, izrazil upanje, da bo jubilej »*v nas vseh prebudil hoteenje, omogočiti profesorskemu zboru, da more tudi v tej smeri dovolj storiti*«.

Pogled z druge strani

Za spremljanje dogajanja na cerkvenem področju je jugoslovanska država v vseh republikah pooblastila komisije za verska vprašanja (njihovo ime se je skozi zgodovino večkrat spremenilo; nazadnje se je uveljavilo ime komisija za odnose z verskimi skupnostmi – KOVS). Pavle Bojc, takratni predsednik Komisije SR Slovenije za verska vprašanja, je na začetku februarja 1970 v obsežnejši informaciji, ki jo je pripravil za uporabnike njenih storitev, povzel dogajanje in ga naslovil *Informacija o proslavi 50-letnice Teološke fakultete v Ljubljani*. Naslovniki informacije so bili: predsednik Izvršnega sveta Republike Slovenije Stane Kavčič in član istega sveta dr. Ernest Petrič, predsednik Centralnega komiteja Zveze komunistov Slovenije Franc Popit, predsednik Republiške konference Socialistične zveze delovnega ljudstva Slovenije Janez Vipotnik, predsednik Skupščine Socialistične republike Slovenije Sergej Kraigher in sekretar republiškega Sekretariata za notranje zadeve Silvo Gorenc. Besedilo kaže izvirno metodo dela te komisije, na dobre informatorje znotraj cerkvenih ustanov in hkrati tudi nekatere poudarke prazničnega dogajanja. Zaradi njene izvirnosti in zgodovinske pričevalnosti informacijo navajamo v celoti (Informacija o proslavi 50-letnice Teološke fakultete 1970).

Teološka fakulteta v Ljubljani je v dneh 27. do 29. januarja 1970 proslavljala 50-letnico svojega obstoja. (Teološka fakulteta je bila do poletja l. 1952 v

sklopu ljubljanske univerze,¹ kasneje tj. zadnjih 18 let pa deluje kot samostojna cerkvena ustanova. Ob nedavnih proslavah v zvezi s 50-letnico ljubljanske univerze je bila ustrezno obravnavana tudi teološka fakulteta za čas, ko je delovala v okviru univerze. Na proslave je bil vabljen in se jih je tudi udeleževal sedanji dekan teološke fakultete dr. Vilko Fajdiga.)

O predvideni samostojni proslavi teološke fakultete je bila Komisija obveščena že koncem leta 1969, vendar le načeloma, ne pa v podrobnostih. Mnoge podrobnosti glede proslave so bile namreč nerazčiščene celo za same prireditelje skoraj neposredno do srede januarja 1970. Fakultetni svet je namreč na mnogih sejah razpravljal o sami fiziognomiji proslav, o vsebini govorov in predavanj ter njih izvajalcev, o kraju izvedbe slavnostne akademije in osebnosti, ki bi jim kazalo podeliti naslove častnih doktorjev fakultete. Pri tem je prihajalo često do zelo ostrih nasprotij, predvsem glede kraja izvedbe slavnostne akademije in podelitve naslova častnega doktorja dr. Josipu Demšarju.

Večina članov CMD in napredne duhovščine v fakultetnem svetu je zagovarjala stališče, da naj bi bila v dokaz dobrih odnosov med Cerkvijo in državo slavnostna akademija v kaki javni dvorani, nasprotno pa so nepomirljivi elementi med profesorji pretežno ta predlog odklanjali in zahtevali akademijo v stolnici. Končno so zmagali v profesorskem svetu tisti, ki so bili za proslavo v cerkvi.

Ko je član glavnega odbora CMD dr. Perko kot pooblaščenec fakultetnega sveta glede slavnostne akademije razgovarjal z dr. Pogačnikom, sta se dogovorila za proslavo izven cerkve in je dr. Perko tudi osebno iskal dvorano. Začel je pri filharmoniji, nato pri kinu Komuna, končno pa je uspel v Unionu. Union torej ni bil kakorkoli načrtno izbrana dvorana (res pa je, da je uprava kina Union dvorano oddala brez usakega posvetovanja s komurkoli). Tako je bila Komisija skupaj z ostalimi faktorji obveščena o kraju izvedbe slavnostne akademije – t.j. o unionski dvorani – šele z objavo proslave v verskem listu »Družina« z dne 25. 1. 1970 oziroma istočasnih osebnih vabil predsedniku in tajniku Komisije za udeležbo na proslavi.

Dodatna trenja v fakultetnem svetu ob proslavi pa so nastala ob kandidatih za častni doktorat. Soglasno so predvideli dr. Jakoba Ukmarja, 92-letnega kanonika iz Trsta, in dr. Josipa Demšarja, 93-letnega upokojenega profesorja teološke fakultete. Večina fakultetnega sveta je postavila pogoj, da je nujno izposlovati potrebno soglasje Vatikana za predvideno podelitev častnega naslova brezpogojno za oba; predvidevala se je namreč možnost, da bi Vatikan glede dr. Demšarja, ki je sicer cerkveno-teološko priznan strokovnjak, odrekel svoje soglasje, ker je pač dr. Demšar dolgoletni član CMD in ima torej po današnjem gledanju pretežnega dela cerkvenega vrha, vključno s kongregacijami v Vatikanu, zaradi tega »neodpustljiv greh«. Dosežen je bil nekak kompromis tako, da bi v slučaju negativnega odgovora Vatikana (do česar je tudi prišlo zaradi pretirano »vestnega« poročanja dr. Pogačnika v Rim o dr. Demšarju in njegovem članstvu v CMD) na proslavi vseeno dodelili častni doktorat

¹ Takšna trditev ni bila točna, saj je bila Teološka fakulteta izključena iz Univerze v Ljubljani leta 1949, leta 1952 pa je prenehala biti samostojna javna izobraževalna ustanova. Postala je interna cerkvena šola.

tudi samo dr. Ukmarju, vendar ne v predvideno slovesni obliki kot za oba, pri čemer je zlasti pomožni mariborski škof dr. Grmič, kot predvideni promotor, izjavil, da v tem slučaju ne bo imel slavnostnega govora. (Od tega je dr. Grmič kasneje odstopil).

Manjša trenja so nastala tudi okrog priprav za proslavo na Žalah v spomin pok. profesorjev, ker je predvideni govornik dr. Stanko Cajnkar kategorično odklonil predlog, da naj bi v svojem govoru ob tej priliki kratko osvetlil like vseh pok. profesorjev, med katerimi je tudi – kot znano – nekaj vojnih zločincev (dr. Rožman, dr. Erlih) oz. izdajalcev. Dr. Cajnkar se je v govoru končno omejil samo na čisto filozofsko teološki pogled Cerkve na »skrivnost življenja in smrti«, za njim pa je dr. Rode prečital imena pok. profesorjev.

Reagiranje oblasti na poskus, da bi bila slavnostna akademija v Unionu, je znano. Po sedanji trezni oceni je to stališče sprejela velika večina duhovščine – tudi tiste, ki je prvotno zagovarjala oportunistično proslavo v Unionu – za realno in nujno. Najbolj nepomirljiv je bil dr. Perko, ki je kot znano tudi ostro protestiral osebno na Komisiji; nasprotno pa je krog najreakcionarnejših duhovnikov in vernikov ukrep oblasti izrabil v svoj prid in očital »pravovernim«, da jih je oblast pustila na cedilu.

V programu proslav za dne 28. 1. 1970 ni bila kakorkoli označena posebna slavnostna seja fakultetnega sveta, in vendar je prav na tej seji prišlo do nepredvideno ostrih nastopov. Dr. Perko je namreč na začetku same seje zaprosil za besedo in prečital svoj pripravljeni pismeni protest proti ukrepu oblasti glede unionske dvorane, proti diskriminaciji v zvezi z dr. Demšarjem in proti zavlačevanju rešitve glede nihil obstat² za dr. Cajnkarja, dr. Miklavčiča in dr. Oražma; ob zaključku je demonstrativno predlagal enominutni molk v znak protesta proti naštetim krivicam.

Ob nastalem preplahu je nadškof dr. Pogačnik brez besede zapustil sejo, nato pa je dr. Cajnkar s predlogom za spoštovanje dnevnega reda zadevo umiril in se je seja normalno nadaljevala in zaključila.

Glede same proslave v stolnici dne 28. in 29. januarja dopoldan niso bile zabeležene nikake posebnosti. Udeležba obeh dni je bila zelo velika.

Do ponovnih zaostritev pa je prišlo dne 28. januarja popoldan ob diskusiji na teološki fakulteti o temah dopoldanskih predavanj v stolnici. Razprava se je dotaknila tudi vprašanj v zvezi z znano encikliko *Humanae vitae*, vendar je ob tem dr. Jenko, škof Slov. Primorja (dr. Pogačnik iz protesta na dopoldanski napad dr. Perka sploh ni bil navzoč), takoj nastopil proti razpravi, češ da ne more biti diskusije o tem, kar je jugoslovanski episkopat do tega zavzel svoje dokončno stališče. Večina navzočih je proti temu glasno protestirala (»štampanje« bogoslovcev in medklici), osebno pa so nastopili proti dr. Jenku dr. Vilko Fajdiga kot predsedujoči ter profesorja dr. Grmič in dr. Steiner. Njuna razprava je bila tako temeljita, da je moral dr. Jenko kot

² Govorili so predvsem o vprašanju soglasja k izvolitvi v naziv rednega profesorja. Glede na informacije, ki jih je imel veliki kancler, bi takšno soglasje zelo težko pridobili ali sploh ne, zato so se vedno znova – zlasti pa pri volitvah mlajših učiteljev v višje nazive – postavljala vprašanja. Ista ovira se je pokazala, ko so prišle vsako leto na vrsto volitve novega dekana.

poraženec pred vsemi priznati, da je zavzel napačno stališče in se je tudi opravičil.

Po končanih proslavah dne 29. januarja je bilo na škofiji »prijateljsko kosilo«, katerega se demonstrativno niso udeležili nekateri povabljeni.

Teološka fakulteta je v zvezi s svojo proslavo dostavila pismena vabila rektorju ljubljanske univerze dr. Modicu in predsedniku ter tajniku KVV SRS, isti pa so prejeli osebno vabilo tudi od dr. Pogačnika na »prijateljsko kosilo« v nadškofiji.

Povabljena gosta Komisije sta se glede kosila pismeno opravičila dr. Pogačniku, z ozirom na pismeno povabilo fakultete za udeležbo na slavnostni akademiji pa je bilo dano ustrezno opravičila dekanu dr. Vilku Fajdigi osebno.

Pomembnejših odmevov na dogodke v zvezi s proslavo skoraj ni, posebno to velja glede unionske dvorane. Tu so se slišale samo pripombe poedincev (dr. Miklavčič), da naj bi se govorilo, da je oblast to storila na intervencijo tov. Kardelja, češ da mu proslava v Unionu ne bi manjšala pozornosti, ki jih je bil deležen ob istočasno proslavi svoje 60-letnice. Tudi verski list »Družina« je okoliščino glede unionske dvorane označil med ostalim tekstom samo z besedami: »Po načrtu bi se morala slavnostna akademija odvijati v veliki unionski dvorani, pa nam (uredništvu 'Družine' – opomba KVV) je bila prejšnji dan sporočena sprememba. Tudi ta del proslave bo v stolnici.«

Glede publicitete verskega tiska ob tem bi lahko ocenili, da je bila dokaj zmerna in umirjena. »Družina« je temu dogodku posvetila komaj 1 stran in pol, sama fakulteta pa je izdala slavnostno številko svoje redne znanstveno-teološke publikacije »Bogoslovni vestnik«.

Opisane zaostritve so naravno še bolj poglobile jez med ljubljanskim nadškofom dr. Pogačnikom in njegovimi privrženci ter njihovimi vse številnejšimi in glasnejšimi kontestatorji. Pri tem je šel nedvomno najdlje dr. Perko, za njim pa dr. Oražem. Slednji je iz protesta abstiniral celotno proslavo in se tudi pismeno odpovedal vabilu na kosilo, s tem, da je na kasnejše konkretno osebno vprašanje dr. Pogačnika za vzroke, nastopil zelo obtožujoče proti dr. Pogačniku v več zadevah (dr. Demšar, nihil obstat, diskriminacija članov CMD, konzervativnost gledanja na razvoj dogodkov v slovenski Cerkvi in pod.). Slavnostnega kosila se iz protesta ni udeležil tudi dr. Maks Miklavčič, dr. Strle pa je izostal iz tradicionalnih nasprotovanj takim prireditvam.

Tako besedilo informacije kakor razvoj dogodkov odpirata nekatera vprašanja, ki jih želimo predstaviti v nadaljevanju in s tem osvetliti trenutek, v katerem je Teološka fakulteta praznovala svoj zlati jubilej.

Praznovanje jubileja univerze

Ljubljanska univerza je svoj zlati jubilej zaznamovala z različnimi prireditvami; osrednje so bile pripravljene v dneh od 8. do 11. decembra 1969. Med dogodki je dobil poseben pomen zbornik *Petdeset let slovenske univerze v Ljubljani 1919–1969*, v katerem je kot del prispevka z naslovom *Višje šolstvo na*

Slovenskem do leta 1918 prof. dr. Fran Zwitter predstavil tudi delovanje teoloških izobraževalnih ustanov na Slovenskem do tega leta. Dr. Metod Mikuž, najprej doktor teoloških in nato še zgodovinskih ved, je v prispevku *Gradivo za zgodovino univerze v letih 1919–1945* orisal nekatere razsežnosti sodelovanja med univerzo in Teološko fakulteto v času, ko je bila njena članica. Podobno se je vsaj v kaki točki ozrl na sodelovanje prof. dr. Bogo Grafenauer v članku *Žitljenje univerze od 1945 do 1969*. Prispevek o teološki fakulteti je pripravil prof. dr. Marijan Smolik. Na univerzitetni jubilej so se navezovali prispevki, ki jih je kot posebno slavnostno številko objavil *Bogoslovni vestnik*, glasilo Teološke fakultete. V božični številki *Družine* je bil pod naslovom *Zlati jubilej* (1969, 6) objavljen priložnostni zapisek:

Tudi v verskem listu se moramo spomniti velikega dogodka, ki je enako važen za verne kakor neverne, 50-letnice slovenske univerze v Ljubljani. Starejši še pomnijo, da so obenem z upanjem, da kdaj dobimo kulturno in narodno svobodo, upali tudi v najvišji izraz te svobode, v samostojno slovensko univerzo. Najboljši duhovi v našem narodu so se zanjo borili doma in na tujem in končno doživeli, da je z narodno osvoboditvijo prišla tudi univerza. Zavedali so se, da je naš narod sposoben dati dovolj profesorjev in študentov in da je sposoben, da ob univerzi tekmuje z znanostjo drugih narodov. Zgodovina 50 let je pokazala, da je to res. Po pravici se je proslav od 8. do 11. decembra v Ljubljani udeležil najvišji predstavnik naše države maršal Tito, po pravici so k njim povabili zastopnike domačih in tujih univerz, po pravici so se tega jubileja veselili študentje, katerih število je od prvotnih 1000 naraslo že nad 15.000.

Poseben razlog za to veselje imamo tudi verni ljudje. Ne samo, da z univerzo, ki je last celotnega slovenskega naroda, živimo in delamo vsi in tudi vsi uživamo njene sadove, ko tudi vsi prispevamo tako ali drugače k njenemu življenju. Še posebej se verniki spominjamo, da so se visoke šole v Ljubljani začele že v 16. stoletju z jezuitskimi šolami, da so bile bogoslovne vede vedno med vrhovi slovenskih znanstvenih prizadevanj, da so k začetkom slovenske univerze mnogo pripomogli najvišji predstavniki Cerkve v našem narodu, da je bila na ljubljanski univerzi od 1919 do 1952 stalno tudi teološka fakulteta in da so bili med rektorji univerze tudi veliki bogoslovni znanstveniki dr. Aleš Ušeničnik, dr. Franc Lukman in dr. Matija Slavič. Tudi kot verniki se z ljubljansko univerzo veselimo in ji k jubileju čestitamo v trdnem upanju, da nam bo še naprej dajala poštene sadove svojih resnih znanstvenih prizadevanj in tako narod ohranjala zdrav in močan.

Po besedah prof. dr. M. Miklavčiča, ki je pripravil pregled dotedanjega teološkega študija na Slovenskem in v svojem prispevku *O našem jubileju in bogoslovni izobrazbi na Slovenskem pred letom 1919* v nekaterih točkah dopolnil predstavitev prof. dr. F. Zwittra v omenjenem zborniku, je bilo praznovanje jubileja utemeljeno v razmahu, »ki ga je v 50 letih dosegel visoki slovenski znanstvenoraziskovalni in izobraževalni zavod,« in v zavesti, »da smo z njim skupaj rasli in napredovali vsi Slovenci« (Miklavčič 1969, 166). Kot takrat osrednja izobraževalna ustanova na Slovenskem je imela univerza zgodovinsko vlogo in odgovornost za razvoj vseh znanstvenih disciplin, kakor je želel poudariti tudi zgodovinski zbornik. Pri tem se je koncept zbornika uspešno izognil polemičnosti. »S te strani torej ni bilo nobene motnje za soglasje pri praznovanju uni-

verzitetnega in našega jubileja.« (168) Kakor je bilo omenjeno zgoraj, je bil na nekatere slavnostne prireditve povabljen tudi dekan Teološke fakultete prof. dr. Vilko Fajdiga.

Slovenski politični vrh s pripravo posebne proslave Teološke fakultete ni bil zadovoljen; povsem zadosti bi moralo biti proslavljanje v okviru dogodkov, ki jih je pripravila Univerza. Ko je načrt praznovanja kljub vsemu prišel v javnost, je podpredsednik Izvršnega sveta SRS dr. Franc Hočevar dne 22. januarja 1970 poklical na pogovor vélikega kanclerja fakultete nadškofa dr. Jožefa Pogačnika. *»Poudaril je, da je že komemoracija na grobu škofa Vovka, glede na njegovo vlogo, vredna premisleka, tem manj pa je sprejemljiva proslava 50-letnice fakultete in promocija v unionski dvorani. Poudarjajoč pričakovanje, da bo proslavljanje korektno, je navedel, da je ob proslavi 50-letnice ljubljanske univerze teološka fakulteta dobila odgovarjajoče mesto tudi v vseh dokumentih. Zato nas čudi še posebno proslavljanje in to izven cerkvenih prostorov,«* beremo v zabeležki pogovora (Teološka fakulteta 1955–1978, 1970).

Zasebna proslava v zasebnih prostorih

V nadaljevanju istega poročila beremo: *»Dr. Pogačnik je razložil, kako je prišlo do najetja unionske dvorane. Sam je dal to idejo, ker za te namene stolnica ni primerna. Smatra, da ni nikakega problema, da to proslavo prenesejo v uršulinsko cerkev, ki jo lahko preuredijo v dvorano. To bodo storili brez posebnih težav. Glede na argumentacijo, da je proslava in promocija versko opravilo in po zakonu ne spada v javni prostor, je Pogačnik ugotovil, da zelo ostro tolmačimo zakon o pravnem položaju verskih skupnosti, ker je bil prepričan, da to opravilo ne spada pod ta zakon in je zato potrebna le prijava in ne prošnja za dovoljenje. Zato so proslavo tudi objavili v 'Družini' in vabilih.«* Isto srečanje je bilo priložnost, da je nadškof Pogačnik spomnil na težave pri izvajanju verskega pouka, ker so nekateri učitelji načrtno temu nagajali, in na počasno reševanje vlog za gradnjo sakralnih objektov.

Na izviren način poslovanja komisije za verska vprašanja kaže še sklepni odstavek zabeležke oziroma ocena: *»Dr. Pogačnik je bil zaradi negotovosti glede vzroka povabila očitno nervozen in nato pomirjen, ko je ugotovil, za kaj gre. Brez posebnih pripomb je bil pripravljen spremeniti kraj proslave. Očitno je sprejel politično argumentacijo pred pravno utemeljenostjo takega našega stališča. V ostalem je bilo zadržanje Pogačnika v razgovoru korektno.«* (Teološka fakulteta 1955–1978, 1970).

Kot glavni organizator proslave je bil s spremembo kraja osrednje akademije zelo nezadovoljen tudi dr. Franc Perko, »profesor Teološke fakultete v Ljubljani in član Glavnega odbora CMD«, kakor je označen v dokumentih. Dan po pogovoru vélikega kanclerja s podpredsednikom Izvršnega sveta, to je dne 23. januarja, se je oglasil pri komisiji za verska vprašanja in izrazil svoje nestrinjanje zaradi »oblastvene prepovedi proslave v dvorani kina Union« in pri tem dejal, *»da je presenečen, razočaran in prizadet s tako odločitvijo in da ta ukrep pomeni – kljub nedvomno drugačnemu namenu – vodo na mlin tistim, ki niso za dobre odnose z oblastjo, da ta ukrep ni udarec klerikalizmu, temveč da*

slični ukrepi ostvarjajo in ohrabrujejo sovražne in klerikalne kroge v Cerkvi in zunaj nje' in 'da je končno ta ukrep najmočnejši udarec prav tistemu delu duhovščine, ki se bori za dobre odnose med Cerkvijo in državo v Sloveniji. Povedal je tudi, da je že slišal očitke, da se je sedaj lahko osebno prepričal o neiskrenosti oblasti» (1970).

Uradniki komisije so mu na široko razložili svoje razloge, da so posegli v potek dogodkov in v izbiro dvorane, in ga hkrati seznanili z rezultatom pogovora med nadškofom Pogačnikom in podpredsednikom Izvršnega sveta Hočevarjem. *»Kljub navedenemu je dr. Perko vztrajal, da ga v ničemer nismo v njegovi notranosti prepričali drugače, kakor on na to zadevo gleda. Priznal je tehtnost političnih in pravnih razlogov, gledano z naše strani, vendar je z vidika lastnih pogledov prav naše politične razloge (z redkimi izjemami) ocenjeval v že povedanem smislu, tj. ne kot ukrep proti tendencam klerikalizma, temveč ustvarjanje objektivne podpore za oživljanje takih tendenc,«* poroča zabeležka o srečanju. Ob ugovoru predsednika in tajnika komisije, da se je nadškof Pogačnik strinjal s preselitvijo proslave, je dr. Perko njegovo ravnanje ocenil *»kot popolnoma naravno in na liniji povedanega, saj je dr. Pogačnik nedvomno direktno težil za tem, da bi oblast proslavo v Unionu prepovedala. Enakih pogledov sta nedvomno tudi dekan fakultete dr. Fajdiga in profesor dr. Strle, ki sta že ob prvih razpravah glede proslave nastopala s stališči, ki so napovedovala možnost povzročanja težav s strani oblasti«*. Povedal je še svoje razloge, zakaj je potrebna posebna proslava samo za Teološko fakulteto in zakaj se je dobršen del profesorjev fakultete zavzemal za proslavo zunaj cerkvenih prostorov.

Zadnji del pogovora je mogoče razumeti kot svojevrstno in zelo osebno reakcijo dr. Perka na vse dogajanje. Povedal je namreč, *»da je osebno resno razmišljal in bo to verjetno tudi storil, da bi predlagal fakultetnemu svetu, da sproži pri Ustavnem sodišču vprašanje ustavnosti izvršenega posega s strani oblasti, dodatno pa tudi, da bi Cerkev oz. fakulteta sploh odstopila od vsake proslave«*. Vodstvo komisije ga je resno opozorilo, da bi bili takšni koraki neprimerni, na to pa je dr. Perko odgovoril, *»da to ni njegov dokončni sklep«*.

Poleg drugih je nezadovoljstvo s posegom oblasti v načrt proslave izrazil še mariborski pomožni škof dr. Vekoslav Grmič, ki je dne 26. januarja poklical na komisijo po telefonu. Bil je seznanjen z razlogi, ki so bili predstavljeni nadškofu dr. Pogačniku, *»da pa pri tem vseeno sodi, da je bila večja teža na drugi strani, tj. da bi se kljub vsemu moralo dopustiti izvedbo proslave v Unionu, ker je bilo to že javno objavljeno in so povabljeni na proslavo tudi ljudje iz inozemstva«*.

Intervencijo oblasti je ocenil kot *»slabo uslugo naprednim duhovnikom, ki so bili iniciatorji za proslavo v Unionu, in da so nasprotno ta ukrep na tihem izrecno želeli konzervativni krogi«*. V pogovoru je izrecno dodal, *»da naj teh besed ne smatramo kot protest, temveč da jih je izrekel le kot opozorilo, da bi se o sličnih morebitnih bodočih dogodkih predhodno sporazumno dogovorili«* (1970).

Napoved praznovanja Teološke fakultete

Prvo javno napoved praznovanja jubileja je prinesel verski list *Družina*, ki je v 22. številki z dne 9. novembra 1969 na prvo stran postavil naslov *Ob zlatem*

jubileju Teološke fakultete. Sledili sta dve strani prispevkov na temo *Petdeset let Teološke fakultete*. Objavljenih je bilo več prispevkov: pogovor z enim prvih študentov ljubljanske univerze (vpisal se je leta 1922), dolgoletnim profesorjem in dekanom fakultete prof. dr. Vilkom Fajdigo (*Ob zlatem jubileju*), prispevek prof. dr. Stanka Cajnkarja *Teološke šole in kultura na Slovenskem*, pogovor s predsednikom Cirilskega društva slovenskih bogoslovcev (CDSB) Florjanom Božnarjem, prispevek prof. dr. Marijana Smolika *Iz zgodovine* in prispevek prof. dr. Vekoslava Grmiča *Naloge teologije danes*. Če so zgodovinski članki predstavili predvsem razvoj teološkega študija na Slovenskem in ustanove, ki so delovale v ta namen, potem je dr. V. Grmič teologiji kazal nove smeri in področja delovanja. »Teologija v Sloveniji se bo morala v tem pogledu še bolj razviti in bolj sproščeno razpravljati o problemih današnjega človeka v odnosu do vere,« zatrdi na začetku svojega prispevka. Nato doda: »Ima pa teologija na Slovenskem še prav posebno, specifično nalogo. Odgovarjati mora namreč na probleme, ki se vernemu človeku pojavljajo v zvezi s tremi dejstvi, s katerimi se srečuje, in ta so: ateizem, socializem in ločeni bratje. Zato mora teologija pri nas nositi pečat dialoga z ateizmom, s socializmom in z ločenimi brati. V tem pogledu more naša teologija obogatiti teološko misel po svetu sploh, saj na osnovi izkustva more doseči posebno bogata spoznanja. Razen tega pa bo na tak način dajala pravilne smernice slovenskim vernikom, da se bodo mogli čimbolj vključiti v javno življenje in delo in tako res biti kvas tudi v današnji družbi.« (Grmič 1969, 7)

Kakor se spodobi za takšne jubileje, je fakulteta načrtovala podelitev dveh častnih doktoratov in s tem bi dala priznanje dvema uglednima teologoma: tržaškemu Slovencu dr. Jakobu Ukmarju (1878–1971) za njegove prispevke na področju dogemske teologije in za delo pri uveljavljanju narodnostnih pravic na Tržaškem (Kolar 2006, 33) in dr. Josipu Demšarju (1877–1980) za delo na katehetskem in pastoralnem področju, posebno še za delovanje na področju katehetskega organiziranja. Po mnenju fakultetnega sveta je bil dr. Demšar do nagrade toliko bolj upravičen, ker je bil edini še živeči profesor, ki je sodeloval pri pripravah za vstop fakultete v Univerzo v Ljubljani in nato kot njen predavatelj. Ob samem praznovanju se je pokazalo, da je fakulteta pridobila vsa potrebna soglasja le za častni doktorat dr. Jakoba Ukmarja, medtem ko je bila ta čast dodeljena dr. Josipu Demšarju pozneje, »ker se je zakasnila odobritev pristojne kongregacije v Rimu«, kakor beremo v opombi urednika *Bogoslovnega vestnika* (1970, ovitek številke 1–2). To se je zgodilo dne 2. aprila 1970, potem ko je dala soglasje Kongregacija za katoliško vzgojo in semenišča (slovesnost je sovpadla s sklepom teološkega tečaja ob proslavi 100-letnice prvega vatikanskega koncila).

Po prvotni zamisli naj bi bile osrednje proslave v istem času kakor na univerzi, to je v prvi polovici decembra 1969; zaradi nekaterih zapletov se je to zgodilo v drugi polovici januarja naslednjega leta. Program je predvideval počastitev spomina rajnih profesorjev pri grobu vélikega kanclerja in častnega doktorja fakultete mons. Antona Vovka na ljubljanskih Žalah (27. januarja zvečer), slavnostni predavanji dr. Janeza Vodopivca, dekana Teološke fakultete Papeške univerze Urbaniana (*Novo lice Cerkev*), in dr. Alojzija Šuštarja, teološkega učitelja in škofovega vikarja v Churu (*Moralna teologija pred novimi naloga-*

mi), v ljubljanski stolnici in pogovor z njima v prostorih fakultete (28. januarja). Zadnji dan (29. januarja) naj bi po prvotnem načrtu slovesnemu bogoslužju v stolnici pod vodstvom vélikega kanclerja ljubljanskega nadškofa in metropolita dr. Jožefa Pogačnika sledila slavnostna akademija v veliki unionski dvorani. Pri slovesnem bogoslužju in pri akademiji je prepeval zbor slovenskih bogoslovcev Stanko Premrl (Proslava 50-letnice Teološke fakultete v Ljubljani 1970, 6). Tiskani program tridnevnega praznovanja je kot kraje dogajanja omenjal ljubljansko stolnico, veliko unionsko dvorano in eno od predavalnic v zavodu Alojzijevišče, kjer je domovala Teološka fakulteta. Iste kraje dogajanja je omenjalo vabilo, ki ga je dne 8. januarja 1970 poslal predsedniku Komisije za verska vprašanja Pavletu Bojcu in njenemu tajniku Franeku Sladiču dekan fakultete dr. Vilko Fajdiga. Povabil ju je, da se »udeležite vsaj glavne proslave 29. januarja v veliki unionski dvorani«. Oba je 16. januarja na »prijateljsko kosilo« na škofiji po proslavi v unionski dvorani povabil tudi nadškof dr. Jožef Pogačnik. Dne 26. januarja pa je dekanat fakultete sporočil, da se proslava »ne bo vršila v unionski dvorani, ampak v stolnici ob isti uri«. Povabljeni predstavniki državnih oblasti so se opravičili (Teološka fakulteta 1955–1978, 1970). Za spremembo kraja osrednje akademije je bil vsekakor odločilen pogovor med vélikim kanclerjem dr. Jožefom Pogačnikom in podpredsednikom IS SRS dr. Francem Hočevarjem, ki je omenjen zgoraj.

Srečanje na Žalah

Predstavniki fakultete, študentje in drugi so se ob grobu vélikega kanclerja ljubljanskega nadškofa mons. Antona Vovka zbrali dne 27. januarja 1970 zvečer. Mons. A. Vovk je bil v prvi generaciji študentov Teološke fakultete, ki so se vpisali v študijskem letu 1919/1920. S fakulteto je bil na poseben način povezan tudi zato, ker je po njeni izključitvi iz univerze in iz javnega šolskega sistema prevzel največji del odgovornosti za njeno poslovanje in za njeno priznanje pred osrednjimi cerkvenimi oblastmi. Bil je tudi prvi častni doktor fakultete, promoviran leta 1960. Ob praznovanju 500-letnice ljubljanske škofije je fakulteti podaril častno dekansko verigo, ki je še sedaj razpoznavno znamenje njenega dekana.

Slavnostni govornik je bil prodekan dr. Stanko Cajnkar (Cajnkar 1970, 23–25). V govoru, ki je bil nato objavljen v *Bogoslovnem vestniku* skupaj z drugimi nastopi ob praznovanju fakultetnega jubileja, je dal največji poudarek novim pogledom na smrt in druge poslednje reči ter filozofskemu in teološkemu obravnavanju teh vprašanj in pristope primerjal s tistimi, ki so veljali v prejšnjih stoletjih. V uvodu svojega govora se je spomnil učiteljev Teološke fakultete, ki so že dosegli resničnosti, o katerih so predtem predavali, čeprav z imenom ni omenil nikogar.

»Vsekakor so gospodje, ki tukaj v varstvu dveh pokojnih slovenskih nadškofov čakajo na vstajenje, bili blizu nam vsem, ki smemo njihovo znanstveno in vzgojno delo na teološki fakulteti nadaljevati. Ne vem, koliko smo jih s svojimi predavanji in spisi približali tudi svojim slušateljem,« je poudaril na začetku govora (Praznovanje 50-letnice). *»Ker se je okrog obeh škofovskih grobov zbralo že veliko število duhovniških, med njimi ne malo grobov profesorjev teološke fakultete in ker leže trupla nekaterih tudi na drugih pokopališčih,*

ne bo mogoče naštetih imen in razložiti zaslug posameznikov. Sicer pa nismo na nekakšnem kolektivnem pogrebu, temveč le v povečani predavalnici teološke fakultete, kjer meditiramo o smrti, ki vodi v življenje.»

V sklepu je spomnil na smrt kot stalno sestavino človeškega življenja, ki narekuje način ravnanja in življenjskih izbir: *»Kaj mislimo o smrti, moramo izpričati, ko smo sredi življenja, s svojo krščansko vedrostjo, s svojim brezmejnimi zaupanjem v končni smisel eksistence, s svojo ljubeznijo do vsega, kar je božje in človeško.«* Govor je končal s spominom na mons. A. Vovka: *»Tako se je poslovil od življenja naš rajni veliki kancler nadškof Anton Vovk. Veder in nasmehan, čeprav je vedel, da bo moral zgodaj oditi s tega sveta. 50 let, to je število, ki ga je Bog prisodil nam, ki smo Prešernovi sorodniki, je imel navado reči. Ker mu je bilo navrženih kar dvanajst let, je sprejel ta dodatek z veselimi srcem in z razumevajočo dobrotnostjo do svojih duhovnikov in vernikov. Naj s svojimi duhovniki in verniki v miru počiva v slovenski zemlji, ki mu je bila tako pri srcu.«*

Odmevi na praznovanje

Kot osrednja visokošolska izobraževalna ustanova katoliške skupnosti na Slovenskem je imela Teološka fakulteta podporo predvsem v cerkvenih obdobjih med Slovenci doma in po svetu. Velik del njihovih voditeljev se je izobraževal na njej, zato so jo imeli za svojo in so glede na organiziranost cerkvenega življenja na Slovenskem sodelovali pri njenem vzdrževanju. Če je ob tem veljalo kot samo po sebi razumljivo, da je o jubileju poročal cerkveni tisk, potem dnevni tisk o jubileju Teološke fakultete svojih bralcev ni informiral. Da je imela do praznovanja odklonilno stališče državna oblast in je to pokazala na različne načine, je razvidno iz poprejšnjih navedkov, še najbolj to pove informacija, ki jo je komisija za verska vprašanja dne 13. februarja 1970 razposlala na prej omenjene naslove. Da bi o odmevih izvedeli iz prve roke, so dne 11. februarja poklicali na pogovor dr. Maksa Miklavčiča, ki je bil dolgoletni znanstveni sodelavec iste komisije. Dr. Miklavčič je povedal, da je odpoved proslave v unionski dvorani nalletela na različne odmeve: *»Dr. Strle in dr. Trstenjak sta ves čas nasprotovala proslavi v Unionu in sta zato prenos v stolnico odobraval. Dr. Perko, ki je bil glavni akter za proslavo izven cerkve, pa je bil zelo prizadet. V glavnem pa nastala sprememba ni imela sovražnih komentarjev in je bil sploh odmev dokaj kmalu utišan.«* (Teološka fakulteta 1955–1978, 1970)

Med čestitkami, ki so jih ob jubileju poslali fakulteti posamezniki in ustanove (med temi je poslala poslanico z dobrimi željami tudi Kongregacija za katoliško vzgojo), velja izpostaviti besede, ki jih je zapisal nemški duhovnik Božidar Tensundern, zaslužni organizator pastoralnega dela med Slovenci v Nemčiji, »župnik v pokoju, konzistorialni svetovalec mariborske in ljubljanske škofije«, ki je zapisal: *»Dobro se še spominjam časa, ko je bila ustanovljena leta 1919 teološka fakulteta prve slovenske univerze v Ljubljani. Znana so mi še imena in osebnosti skoro vseh profesorjev. S slovenskim narodom se je posebno veselil ob tem zgodovinskem dogodku veliki škof, slovenski narodnjak, 'cerkveni knez', služabnik božji, dr. Anton Bonaventura Jeglič.«* (Tensundern 1969, 4) Ko je nato poudaril prizadevanje slovenskih duhovnikov in njihovo povezanost

s celotno Cerkvijo, je dodal: »*Ta 'sentire cum Ecclesia' je gotovo zasluga teološke fakultete. Zatorej gre njej moje visoko spoštovanje, moje najpriskrčnejše čestitke.*« O jubilejnih slovesnostih sta sorazmerno obširno poročala slovenski izseljenski in zamejski tisk.

Kot trajen spomin dogajanja lahko gledamo velik del prve številke *Bogoslovnega vestnika* leta 1970. Objavljeni so bili govor vélikega kanclerja nadškofa dr. Jožefa Pogačnika med slovesno koncelebracijo v ljubljanski stolnici, uvodna beseda dekana dr. Vilka Fajdige in pozdravi zastopnikov sosednjih fakultet, visokih bogoslovnih šol in nekaterih uglednih gostov. Med vrsto pozdravnih pism in brzojavk izstopa čestitka prefekta kongregacije za katoliško vzgojo kardinala Gabriela Garroneja. Pod naslovom *Spomin mrtvih* je bil objavljen govor prodekana dr. Stanka Cajnkara ob grobovih na ljubljanskih Žalah. Objavljeni sta bili tudi dve slavnosti predavanji. *Teološka fakulteta nekoč in danes* je naslov slavnostnega predavanja prof. dr. Antona Trstenjaka, *Novo lice Cerkve, poslanstvo in dinamika edinosti in univerzalnosti* pa je bilo predavanje dekana Teološke fakultete univerze Urbaniana dr. Janeza Vodopivca. Nazadnje ista številka *Bogoslovnega vestnika* prinaša še govore ob podelitvi častnih doktoratov (kot promotor za dr. Jakoba Ukmarja je nastopil prof. dr. Vekoslav Grmič, za dr. Josipa Demšarja pa prof. dr. Valter Dermota) in zahvali obeh odlikovancev. Ker je predavanje, ki ga je imel na proslavi fakultete dr. Alojzij Šuštar z naslovom *Moralna teologija pred novimi nalogami*, prispelo prepozno, je bilo objavljeno v dvojni številki 3–4 *Bogoslovnega vestnika*.

Sklep

Čeprav je bila temeljna okoliščina za slavnostne dogodke ob praznovanju 50-letnice Teološke fakultete leta 1969 jubilej Univerze v Ljubljani, so se ob isti priložnosti spomnili še 350-letnice, odkar je leta 1619 ljubljanski jezuitski kolegij dobil prvega profesorja moralne teologije in s tem – po takratnem razumevanju – prvi začetek sistematičnega teološkega izobraževanja, ki se je pozneje razvilo v teološko visoko šolo in naposled v fakulteto. Ta fakulteta je bila leta 1919 ena od petih ustanovnih članic nove univerze. Čeprav je bila od leta 1952 dalje Teološka fakulteta samostojna cerkvena izobraževalna ustanova, so se njeni predstavniki udeleževali praznovanj univerze, drugače pa je pripravila lastne prireditve. Osrednja, ki se je je udeležilo prek šeststo povabljenih gostov (predstavniki državnih oblasti so se opravičili), je bila prvotno načrtovana v osrednji dvorani hotela Union, na pritisk političnih oblasti pa je bila kar v ljubljanski stolnici. Izrazi naklonjenosti in podpore, ki jih je fakulteta dobivala iz slovenskih skupnosti doma in po svetu, iz teoloških izobraževalnih ustanov v sosednjih deželah in od pomembnih nosilcev javnih funkcij, so pokazali, da je bila fakulteta sestavni del razgibanega izobraževalnega sistema Katoliške cerkve in ugledna slovenska narodna ustanova. Njen pomen za narodno skupnost so na praznovanjih pokazali predstavniki slovenskih skupnosti iz vseh sosednjih držav, ki so se proslav udeležili, nastopili kot govorniki in nato pripravili poročila za slovenski tisk v svojem okolju.

Reference

- Cajncar, Stanko. 1969. Delo fakultete po ločitvi od univerze. *Bogoslovni vestnik* 29:179–202.
- – –. 1970. Spomin mrtvih [Govor prodekana dr. Stanka Cajncarja ob grobovih na proslavi 50-letnice Teološke fakultete v Ljubljani]. *Bogoslovni vestnik* 30:23–25.
- Grmič, Vekoslav. 1969. Naloge teologije danes. *Družina*, 9. november.
- Informacija o proslavi 50-letnice Teološke fakultete z dne 13. februarja 1970. Arhiv Slovenije 1211, šk. 6, 1970:1, Seje in posveti KVV, Komisija SR Slovenije za verska vprašanja.
- Kolar, Bogdan. 2006. Jakob Ukmar kot kandidat za doktorat teologije na Dunaju. V: *Ukmarjev simpozij v Rimu*, 19–38. Celje: Mohorjeva družba.
- Miklavčič, Maks. 1969. O našem jubileju in bogoslovni izobrazbi na Slovenskem pred letom 1919. *Bogoslovni vestnik* 29:166–170.
- Pogačnik, Jožef. 1969. Ob zlatem jubileju Teološke fakultete v Ljubljani. *Bogoslovni vestnik* 29:163–165.
- Praznovanje 50-letnice. Arhiv Teološke fakultete, fasc. 15.
- Proslava 50-letnice Teološke fakultete v Ljubljani. 1970. *Družina*, 25. januar.
- Smolik, Marijan. 1969. Kronika državne Teološke fakultete (1919–1952). *Bogoslovni vestnik* 29:171–178.
- Tensundern, Božidar. 1969. Čestitke Teološki fakulteti. *Družina*, 7. december, 4.
- Teološka fakulteta 1955–1978. Arhiv Slovenije 1211, šk. 141.
- Zlati jubilej. 1969. *Družina*, 25. december.

Roman Globokar

Svetopisemski temelji etike Prispevek dokumenta »Sveto pismo in morala«

Povzetek: Po drugem vatikanskem koncilu, ki je zahteval prenovu moralne teologije na svetopisemskih temeljih, so teologi na različne načine vključevali Sveto pismo v krščanski moralni nauk. V prvem delu članka je na kratko predstavljen odnos med Svetim pismom in moralo. Zavest o zgodovinski pogojenosti svetopisemskih besedil spodbuja nujnost hermenevtičnega pristopa. Osrednji del je posvečen analizi dokumenta »Sveto pismo in morala«, ki ga je leta 2008 izdala Papeška biblična komisija. V njem je predstavila pomen razodete božje besede za moralno življenje in pri tem opredelila moralo kot odgovor človeka na poprejšnji božji klic. Dokument izlušči iz Svetega pisma osem kriterijev, ki naj bi bili današnjemu človeku v pomoč za moralno presojanje. V tretjem delu je poudarjena aktualnost omenjenega dokumenta, nakazane pa so tudi perspektive, ki jih besedilo odpira.

Gljučne besede: Sveto pismo, etika, hermenevtika, pokoncilska prenova, dekalog, hoja za Kristusom

Abstract: **Biblical Roots of Ethics. Contribution of the Document *The Bible and Morality***

After the Second Vatican Council requiring a renewal of moral theology on the basis of the Bible, theologians have been including the Bible into Christian moral teachings in many different ways. In the first part of the paper a short description of the relationship between the Bible and morality is given. Since we are aware that biblical texts are historically determined, a hermeneutical approach is essential. The central part of the paper is devoted to the analysis of the document *The Bible and Morality* issued by the Pontifical Biblical Commission in 2008. The document presented the significance of the revelation for moral life and defined morality as a response of man to a prior God's call. It found eight criteria in the Scripture that may be helpful to the people of today in moral assessments. In the third part of the paper the topicality of the mentioned document is emphasized and the horizons it opens are briefly mentioned.

Key words: Bible, hermeneutics, postconciliar renewal, decalogue, the imitation of Christ

1. Vloga Svetega pisma v moralni teologiji

1.1 Povezanost Svetega pisma in morale

Drugi vatikanski cerkveni zbor je v *Odloku o duhovniški vzgoji* predložil program prenove moralne teologije: »Posebno skrb naj se posveti spopolnjeva-

nju moralne teologije, ki naj svojo znanstveno razlago bolj zajema iz nauka sv. pisma in tako pojasnjuje vzvišenost poklicanosti vernikov v Kristusu in njihovo dolžnost, da v ljubezni obrodijo sad za življenje sveta.« (DV, § 16) Po koncilu se je veliko razpravljalo o tem, na kakšen način naj Sveto pismo postane vir moralne teologije. Pogloblja se zavest: posebnost krščanske morale je v tem, da ima svoje temelje v božjem razodetju. Moralni teologi pa so iskali različne poti uporabe Svetega pisma znotraj moralne teologije in ustvarili zelo pluralno sliko glede vloge božjega razodetja za krščansko etiko. V prvem delu članka bomo na kratko spregovorili o odnosu med Svetim pismom in moralno, drugi del bo posvečen analizi dokumenta Papeške biblične komisije, v tretjem delu pa bomo spregovorili o možnih perspektivah na tem področju.

V izhodišču je treba poudariti, da se morala ne začne s Svetim pismom. Človeštvo si je vedno postavljalo moralna vprašanja. Vse kulture so iskale kriterije za vrednotenje, kaj je dobro in kaj slabo, kaj je prav in kaj narobe. Etika je obstajala že pred razodetjem oziroma pred zapisom Svetega pisma. Tudi ljudje, ki ne sprejemajo razodetja, lahko živijo pristno moralno življenje. Etika ni nujno odvisna od razodetja. Vsi ljudje smo moralna bitja in se sprašujemo o dobroti in smislu nekega početja. To, da je nekdo neveren, še ne pomeni, da je manj moralen ali celo nemoralen.

Za kristjane je Sveto pismo temeljna knjiga. To je večna beseda, ki jo Bog nankanja človeku za njegovo odrešenje. Nastajalo je skozi dolga stoletja v različnih kulturnih in zgodovinskih okoljih. Bog besedila ni narekoval, ampak je izbral ljudi in jih navdihnil, da so po svojih sposobnostih in moči zapisali to, kar je Bog hotel razodeti človeku (BR, § 11). Vsak avtor je pisal v svojem slogu, s svojim sposobnostmi, s svojim namenom, s svojim znanstvenim spoznanjem in s svojimi človeškimi izkušnjami; pri tem je upošteval še potrebe naslovljencev. Dostikrat je avtor redaktor spisov in ustnih izročil, ki so se ohranjala skozi stoletja.

Že v izhodišču omenimo dve skrajnosti, ki se ju moramo izogibati pri uporabi Svetega pisma v moralni teologiji (Chiavacci 1996, 20–23). Prva skrajnost je *fundamentalizem*, ki zagovarja dobesedno razlaganje Svetega pisma in golo pokorščino božji besedi. *Chiavacci* ugotavlja, da so vse tri religije knjige (judovstvo, krščanstvo, islam) nenehno v veliki skušnjavi, da bi norme razodete knjige predstavile kot večni moralni zakon. Pri dosledni pokorščini božji besedi se ne iščejo globlji razlogi, ampak se poskuša izpolniti vsak predpis. Mnogi moralni predpisi v razodetih knjigah nosijo močan zgodovinski pečat in ne dajejo odgovorov na sodobna moralna vprašanja. Ob takšnih dilemah se religije dostikrat zatekajo k institucionalnim verskim avtoritetam ali pa h karizmatičnim voditeljem, ki predložijo definitivna stališča glede posameznih vprašanj. Znotraj tradicije katoliške moralne teologije ni prostora za takšno fideistično držo. *Tomaž Akvinski* je zahteval, da se moralne norme razumsko utemeljijo. Razum je zanj izvor in merilo moralnega dejanja (*STh* I–II, qq. 91–94). Tudi papež Janez Pavel II. svari pred nevarnostjo fideizma oziroma biblicizma, »ki teži k temu, da bi iz branja Svetega pisma ali iz njegove eksegeze naredil edino veljavno referenco« (VR, § 55). Iz povedanega sledi, da ni mogoče utemeljevati moralne teologije izključno na Svetem pismu.

Prav tako nevarna je tudi druga skrajnost, ki Svetemu pismu ne pripisuje nobenega pomena pri oblikovanju moralnih načel. To je *absolutizacija razuma*

kot edinega kriterija za moralno življenje. V preteklosti so tej skušnjavi zapadle tudi nekateri moralni teologi, ki so želeli izključno po poti razuma oblikovati načela naravnega moralnega zakona in jih predstaviti kot večni moralni zakon. Pri tem se niso ozirali na razodeto božjo besedo. Obenem je treba poudariti, da ni razuma zunaj določenih zgodovinskih in kulturnih okvirjev. Čisti razum ne obstaja. Za kristjane je normativni »razum osvetljen z lučjo vere«.

Vsekakor moralna teologija ali krščanska etika ohranja svojo krščansko identiteto in svojo teološko naravo samo, če izhaja iz Svetega pisma. Skozi celotno zgodovino je obstajala notranja povezanost med Svetim pismom in moralo, čeprav se je odnos v različnih obdobjih oblikoval na različne načine. *Weber* razlikuje med štirimi glavnimi obdobji (*Weber* 1996, 25–27).

Zaradi časovne in kulturne bližine je krščanska etika v prvih stoletjih v glavnem neposredno črpala iz bibličnega moralnega nauka. Nekakšno odtujenost je bilo mogoče čutiti do posameznih starozaveznih besedil, zato se je začelo oblikovati prepričanje, da je treba razlikovati med starozaveznimi etičnimi zahtevami, da niso vse enako zavezujoče in da samo nekatere veljajo tudi za kristjane.

V zgodnjem srednjem veku se je rezerviranost do stare zaveze bistveno ublažila. Pri pokristjanjevanju germanskih ljudstev so misijonarji posegli po starozaveznih predpisih in po judovski zakonodaji. Prepričani so bili, da v teh predpisih lahko najdejo od Boga samega izdelano orodje za ureditev krščanske družbe. Prezrli so nevarnost, da bi povzdignili postavo nad duha evangelija, prav pred tem pa je svaril Pavel. Obširno sklicevanje na starozavezno etiko najdemo tudi v teološki etiki visoke sholastike, na primer pri Tomažu Akvinskem.

Po tridentinskem koncilu, ko je moralna teologija postala samostojna veda, so bili svetopisemski izreki pogosto uporabljeni samo za to, da so dodatno potrdili vnaprej izdelana stališča, do katerih so se dokopali z naravnopravno argumentacijo. Sveto pismo se resda pogosto navaja, a je komaj kdaj vir in izhodišče za moralno razmišljanje. Kako pogosto so svetopisemski citati pomenili samo okras, se kaže v tem, da je bil preprosto le naveden citat brez natančne predstavitve vsebine. Posledica je bila, da se je moralna teologija kljub velikemu številu navedkov vse bolj oddaljevala od svetopisemskih vsebin.

V sredini 19. stoletja naletimo na prve poskuse postavljanja moralne teologije na svetopisemske temelje (J. M. Sailer in J. B. Hirscher). Številni avtorji v prvi polovici 20. stoletju iščejo nove poti za povezavo med Svetim pismom in moralo. Še posebej je treba omeniti F. Tillmanna in B. Häringa. Dela teh avtorjev so v duhu in vsebini prežeta s Svetim pismom, vendar so z današnjega vidika v marsičem še pomanjkljiva. Predvsem opazamo preveč nekritično aplikacijo biblične morale v sodobni časovni in kulturni okvir.

Ko gledamo nazaj, lahko rečemo, da sta se v preteklosti v odnosu do Svetega pisma ponavljali dve napaki (*Weber* 1996, 27): Sveto pismo se je uporabljalo bolj po lastnih predstavah in ne po tem, kaj samo misli. Če pa se je že dopustilo, da je Sveto pismo samo spregovorilo, potem se je preveč ustavljalo pri posameznih besedah in ne pri temeljni vsebini. To se je nato tudi prenašalo neposredno na novo situacijo brez upoštevanja takratnega zgodovinskega konteksta. V obeh primerih je težko doseči tisto, kar je dejansko svetopisemska morala.

1.2 Nujnost hermenevtičnega pristopa k svetopisemskim besedilom

Sveto pismo ne vsebuje odgovorov na vse moralne dileme, s katerimi se srečujemo danes. Sveto pismo ni priročnik moralne teologije, ki bi obravnaval posamezna etična področja, niti ne vsebuje izdelanega etičnega sistema. To je predvsem pripoved o odrešenjski zgodovini božjega ljudstva, ki doseže svoj vrh v osebi Jezusa Kristusa. Demmer vidi dve glavni omejitvi, ki preprečujeta neposredno uporabo Svetega pisma v moralni teologiji (Demmer 1995, 17). Prva je *vsebinska* pomanjkljivost, saj knjiga božjega razodetja ne pokriva celotnega spektra sodobnih moralnih problemov. Prav tako je dojemanje posameznih moralnih problemov zelo zaznamovano z družbenim in kulturnim kontekstom pisca svetih besedil. Še večja pa je *metodološka* pomanjkljivost, saj Sveto pismo nima razvite metodologije, ki bi ustrezala sodobnim zahtevam na področju etične argumentacije (npr. interdisciplinarni dialog z različnimi znanostmi). Prednost daje *parenetičnemu* govoru glede moralnih vsebin; ta spodbuja človeka, ki je že doživel neki odrešenjski dogodek, da vztraja v dobrem, da si prizadeva življenje živeti v vsej polnosti.

Moralne teologije ne zanima samo prvotni pomen nekega svetopisemskega besedila, ampak predvsem to, kaj nam to besedilo sporoča za življenje danes. Vprašanje je torej, kako iz besedil, ki so nastala v drugačnih kulturnih okoljih, izluščiti božje razodetje za današnji čas. Rezultati zgodovinskokritične metode nam osvetljujejo razumevanje takratnega časa, eksegeza nam poskuša čimbolj verodostojno razložiti pomen posameznih besedil, hermenevtika – ta je za moralno teologijo temeljnega pomena – pa povezuje svetopisemski tekst z izkušnjo bralca danes. »Skladnost moralne teologije s Svetim pismom, ki jo zahteva drugi vatikanski koncil, ostaja prazna beseda, dokler ni zapolnjena s senzibilno hermenevtiko.« (Demmer 1999, 48) Hermenevtika se zaveda, da bralec pristopa k nekemu besedilu s svojimi vprašanji, izkušnjami in predznanji. »Hermenevtika nas svari pred nevarnostjo, da bi vnašali naše osebne zadeve v besedilo, tako da bi bilo le-to samo odmev naših nepreverjenih predsodkov.« (Spohn 1995, 8) Nikoli ne moremo dobiti nevtralne oziroma dokončne interpretacije svetopisemskega teksta. Govorimo o tako imenovanem *hermenevtičnem krogu*. Pomembno je, da se zavedamo svoje lastne perspektive (nazorske, družbene, nacionalne ...); priznati je treba svoj zorni kot. Prav tako je treba kar najbolj verodostojno odkriti zorni kot Svetega pisma (vključno s poglobljenim študijem družbenozgodovinskih razmer nekega besedila). Bistveni element pri hermenevtiki pa je most med enim in drugim, med subjektom in tekstom. Za kristjane je pomembno, da se čimbolj celostno vživijo v svet Svetega pisma, predvsem v slog življenja, ki ga predstavlja Jezus Kristus. Tako evangeljske prilike postanejo prilike o lastnem življenju, izzivajo posameznika v njegovem konkretnem svetu in ga spodbujajo k uresničevanju božjega kraljestva tukaj in sedaj.

Ob tem je treba upoštevati tudi dejstvo, da je Sveto pismo namenjeno skupnosti verujočih. Večina Svetega pisma je nastala v skupnosti in za posamezne skupnosti. Danes vemo, da so posamezni evangeliji napisani za posamezne skupnosti znotraj različnih družbenih in kulturnih okoljih (judovska skupnost, rimska skupnost, helenistična skupnost). Ne smemo pozabiti niti, da je skupnost verujočih (Cerkev) določila kanon navdihnutih knjig. Zato je prav, da se tudi pri razločevanju, kako naj danes sledimo božjemu razodetju, upošteva skupno-

stni vidik. Današnje skupnosti se po analogiji oddaljujejo od odgovorov, ki so bili dani apostolski skupnosti, in iščejo nove in ustrezne odgovore za današnje razmere. Postavljajo se vprašanja, katera svetopisemska vodila naj uporabljajo. Pri izbiri se ozirajo tudi na druge vire krščanske etike: na tradicijo, ki nadaljuje evangeljsko modrost; na filozofsko etiko, ki temelji na razumski utemeljitvi človekovih vrednot in obveznosti; in na empirična dejstva, ki prihajajo iz raznih znanstvenih dognanj. Vse to vpliva na izbiro svetopisemskih besedil in na njihovo interpretacijo.

Spohn (13–20) predlaga tri korake pri analizi hermenevtične metode v moralni teologiji: a) izbira, b) interpretacija in c) uporaba besedila.

a) Najprej je treba pogledati, katera svetopisemska besedila posamezni avtorji uporabljajo pri svoji etični argumentaciji in katera izpuščajo. Prav tako je treba biti pozoren na literarne vrste, ki jih posamezni avtorji uporabljajo. Zavedati se moramo, da je Sveto pismo pravzaprav zbirka knjig iz različnih časovnih obdobij in z različnim kulturnim ozadjem in ne enotna knjiga. »Narediti moramo selekcije in si biti na čistem o naših razlogih za take izbire. Ker ima vsak teolog svoj lastni 'kanon znotraj kanona', mora poskrbeti za smiselni temelj za lastno izbiro.« (14) Tako nekateri dajejo večjo veljavo določenim avtorjem (npr. sinoptikom, Pavlu, prerokom ...) ali pa določenim področjem (novi zakon v Kristusu ...) ali določenim literarnim vrstam (pravni kodeksi, pripovedi, modrostna literatura ...). Že izbira besedila razodeva miselno ozadje teologa, ki pa dostikrat ostane neartikulirano. Nekatera besedila si v Svetem pismu nasprotujejo (npr. Rim 13 in Raz 13 glede vernikovega pogleda na svetno oblast) in dajanje prednosti nekemu besedilu pred drugim že razodeva zorni kot, ki ga ima teolog, ko utemeljuje neki nauk na Svetem pismu.

b) Vprašanju *kaj* sledi vprašanje *zakaj*. »Zakaj bi morali pojmovati ta besedila veljavna za moralnost?« (16) Odgovor na to vprašanje je odvisen od tega, katera podoba Boga je za nekega teologa osrednja: Bog kot stvarnik, kot zakonodajalec, kot usmiljeni oče, kot predestinajoči suveren, kot osvoboditelj. Prav tako vplivajo tudi drugi teološki pogledi (npr. kristologija, nauk o milosti, pojmovanje greha) na to, zakaj se prav določena besedila zdijo odločilna za utemeljitev krščanske etike.

c) Tretji korak je vprašanje o praktični uporabnosti posameznih besedil, torej: kako spraviti teorijo v prakso. To je zahtevna naloga povezave med svetopisemskim sporočilom in sodobnim svetom. »Praktičnih problemov ne moremo rešiti tako, da bi brali Sveto pismo poleg *New York Timesa* in bi intuitivno ugotovili, kakšen mora biti moralni odgovor.« (18) Spet je uporaba določenega besedila odvisna od predispozicije subjekta in od njegovega predrazumevanja etike.

Iz povedanega sledi, da obstajajo znotraj katoliške moralne teologije različni pristopi k izbiri, k interpretaciji in k uporabi svetopisemskih besedil. Strinjamo se z Spohnom, ko trdi, da ni mogoče najti enega in edinega izčrpnega pristopa teologije k svetopisemskim temeljem, ki bi zaobjel vse bogastvo sedanjih pluralnih pristopov (20). Tudi dokument Papeške biblične komisije »Sveto pismo in morala«, ki je izšel jeseni 2008 nima namena, poenotiti različne smeri, ampak daje dovolj široko platformo za nadaljnje poglobljanje odnosa med Svetim pismom in etiko. Poglejmo si glavne poudarke dokumenta.

2. Analiza dokumenta Papeške biblične komisije »Sveto pismo in morala«

Papeška biblična komisija je leta 2002 pod vodstvom takratnega prefekta Kongregacije za nauk vere kardinala Josepha Ratzingerja začela pripravljati dokument, ki bi opredelil odnos med Svetim pismom in moralo. Člani komisije so se poglobljali v odnos med božjim razodetjem in moralo v vseh knjigah Svetega pisma in prišli do sklepa, da moralna določila, zapovedi, ukazi in prepovedi nikoli niso nekaj samostojnega, ampak so vedno v odvisni povezavi z božjim darom, ki človeku omogoča, da sprejme moralne zapovedi na pravi način. Tajnik komisije dr. Klemens Stock je takole povzel temeljno misel: »Svetopisemska morala ni moralizem, skupek samostojnih zapovedi in prepovedi, ampak je vedno božji dar, ki zahteva človeški odgovor.« (Zenit, 27.4.2007) Ob tem poudarja, da Sveto pismo resda ne more dati neposrednih norm za moralne dileme današnjega časa (npr. ekologija, genski inženiring), daje pa vrsto kriterijev, ki nam pomagajo pri iskanju pravih rešitev.

Vsebina dokumenta je bila soglasno sprejeta na plenarni seji komisije v Vatikanu dne 20. aprila 2007, sledili so še zadnji popravki in besedilo je prišlo v javnost jeseni 2008.

2.1 Uvod: Svetopisemske korenine krščanskega delovanja

V predgovoru sedanjemu prefektu Kongregacije za nauk vere kardinal William Levada izpostavi, da kristjanom Sveto pismo razodeva tudi norme in smernice za moralno življenje. V sodobnem svetu mnogi težko sprejemajo nekatere omejitve svojemu delovanju, zato nasprotujejo vsaki normi, ki prihaja od zunaj. Tudi mnogi kristjani vidijo v normah, ki izhajajo iz Svetega pisma in so se razvijale znotraj krščanskega izročila in v izjavah cerkvenega učiteljstva, predvsem ovire na njihovi poti iskanja sreče. Poleg tega naletimo na težavo, ko želimo nauk Svetega pisma prevesti v sedanji čas, saj so bili odlomki napisani pred tisočletji v drugačnih zgodovinskih in kulturnih okoljih. Tudi če priznamo Sveto pismo za temeljni vir krščanskega moralnega nauka, nekaterih moralnih norm še vedno ne moremo neposredno uporabljati za reševanje sodobnih dilem, zato na žalost – ugotavlja prefekt Levada – tudi mnogi teologi in verniki pri iskanju odgovorov Sveto pismo velikokrat preprosto obidejo. Omenjeni kardinal se zaveda, da Sveto pismo ne daje vnaprej pripravljenih odgovorov, prepričan pa je, da bo tudi ob pomoči omenjenega dokumenta krščanski moralni nauk bolj posegal po svetopisemskih moralnih kriterijih, ki imajo trajno vrednost pri iskanju odgovorov na sodobne moralna vprašanja.

V uvodu se komisija zaveda, da na moralne odločitve sodobnega človeka vplivajo številni dejavniki, da živimo v času, ko prevladujejo etični relativizem, ideja strpnosti in odprtost za novosti. »Posledica te kulture strpnosti je tudi za precejšnje število katoličanov večje nezaupanje, celo izrazita nestrpnost do nekaterih vidikov moralnega nauka Cerkve, trdno zasidranega v Svetem pismu.« (SPM, § 2) Dokument ne ponuja biblične antropologije, tudi ne konkretnih napotkov za reševanje sodobnih moralnih dilem, ampak ima dvojni namen: a) umestitev krščanske mo-

rale v širše obzorje biblične antropologije in bibličnih teologij (s tem želi pokazati na specifičnost krščanske etike v nasprotju z naravnimi etikami, ki temeljijo na razumu in izkušnji, in z etikami drugih verstev); b) izluščiti nekatere metodološke kriterije, ki izhajajo iz Svetega pisma in bodo v pomoč verniku, ko bo razmišljal o moralnih vprašanjih. Oba glavna namena tudi določata temeljno strukturo dokumenta. Prvi del nosi naslov »Razodeta morala: božji dar in človeški odgovor«, drugi del pa »Nekateri svetopisemski kriteriji za moralno razmišljanje«.

2.2 Prvi del: Razodeta morala

Ključni pojem dokumenta je »razodeta morala«, ki ga avtorji že v izhodišču želijo osvoboditi vsakega napačnega predsodka. Svetopisemska morala ni v prvi vrsti kodeks posameznikovega ali skupnega obnašanja, tudi ne skupek kreposti ali imperativov univerzalnega naravnega zakona, ampak je morala v Svetem pismu vedno na drugem mestu, saj je prvotna in temeljna božja iniciativa. Moralne zahteve izhajajo iz poprejšnje izkušnje božjega zastonskega daru. Tudi sama postava (*derek*) je dar Boga, je del sklepanja zaveze, pomeni ponujeno pot življenja in ne pravnega predpisa, ki bi ukazal določeno obnašanje.

Značilno za razodeto moralno je njena notranja dialoška struktura. Pomemben je odnos med božjim darom in človeškim odgovorom, med poprejšnjim dejanjem Boga in nalogo, ki jo dobi človek. Svetopisemska morala zato ni zaznamovana z »rigoroznim moralizmom«, nasprotno, prav »božje odpuščanje« je jedro razodete nauka. Dokument pokaže na moralne razsežnosti, ki izhajajo iz treh temeljnih darov božjega razodetja: stvarjenje, zaveza, prihod božjega Sina.

Dar stvarjenja

Temeljno dejstvo človekovega življenja in delovanja, ki izhaja iz daru *stvarjenja*, je, da je življenje svobodni božji dar. Odnos z Bogom ni nekaj drugotnega oziroma odnos poleg drugih odnosov, ampak pomeni večni in nenadomestljivi temelj človekovega bivanja. Človek ima znotraj stvarstva posebno vlogo, saj je ustvarjen po božji podobi, ki je nobeno dejanje ne izbriše, ampak se izpopolnjuje skozi nadaljnje odrešitjske posege Boga v zgodovino. To dejstvo postavlja najmanj šest temeljnih človeških lastnosti: *razum* (raziskovanje božjega načrta in razločevanje božje volje), *svoboda* (moralno razločevanje pred Bogom), *gospodovanje* (odgovorno upravljanje stvarstva v zavesti, da človek ni absolutni gospodar, ampak samo oskrbnik), *posnemanje Boga* (modro in dobrohotno posnemanje Stvarnikovega delovanja in ne brezmejno izkoriščanje), *dostojanstvo in sposobnost ustvarjanja odnosov z Bogom in s soljudmi* (drža hvaležnosti v odnosu do Boga in sprejetje odgovornosti za človeško skupnost, spoštovanje drugega in preseganje vsake neenakosti), *svetost življenja* (spoštovanje in vsestranska zaščita življenja in prepeved prelivanja krvi).

Dar zaveze

Drugi temeljni božji dar je *zaveza* z izvoljenim ljudstvom, del katere je tudi razodetje prave poti za človekovo delovanje. Dokument predstavi dva različna pristopa k obravnavi te osrednje teme Stare zaveze: a) zgodovinski pristop (upo-

števa razvoj in postopno dojetanje zaveze) in b) kanonski pristop (temelji na zadnji redakciji besedil oziroma kanoničnem zapisu Svetega pisma).

Zgodovinsko gledano pomeni izhod iz Egipta temeljni in konstitutivni zgodovinski dogodek za izraelsko ljudstvo. Pred sklenitvijo zaveze na Sinaju Bog izvrši odrešenijsko dejanje osvoboditve svojega ljudstva iz Egipta. Bog daje ljudstvu samega sebe (*milost*), zahteva pa izpolnjevanje zapovedi (*postava*). Mora tako ni samo neki skupek pravil vedenja, ampak ima naravo »razodete« pot. Postava je božji dar in nekako nadaljuje prvotno izkušnjo božjega odrešenja: osvoboditev, ki se je začela z izhodom iz Egipta, se sedaj nadaljuje po poti izpolnjevanja božje postave. Cilj je, ohraniti v vsakdanjem življenju zunanjo in notranjo svobodo.

Sledi povzetek različnih zavez, ki si sledijo v kanonu Svetega pisma (z Noetom, z Abrahamom, z Mojzesom, z Davidom, s preroki), in njihove aktualnosti za moralno razmišljanje danes. Izpostavimo samo zelo izvirno pretvorbo dekaloga v oblikovanje desetih temeljnih moralnih vrednot, ki jih je treba vedno spodbujati. Ni pomembno samo poudarjanje moralnega minimuma (česa se ne sme delati), ampak spodbujanje kar najbolj zavzetega moralnega udejstvovanja (npr. ne samo *ne ubijaj*, ampak *pospešuj pravico do življenja*). Zahteve dekaloga, pretvorjene v besednjak vrednot, se glasijo takole (SPM, § 30): 1. čistiti edinega Absolutnega; 2. spoštovati navzočnost in delovanje Boga v svetu; 3. ovrednotiti svetost časa; 4. spoštovati družino; 5. pospeševati pravico do življenja; 6. ohraniti zakonsko zvezo moža in žene; 7. ščititi pravico posameznika do spoštovanja osebne svobode in dostojanstva; 8. skrbeti za ugled drugih; 9. spoštovati osebe (pripadnike posameznega doma, družine, podjetja); 10. spoštovati gmotne dobrine bližnjega. Jasno je postavljena lestvica vrednot od Boga na prvem mestu do materialnih dobrin na zadnjem mestu, to pa v marsičem nasprotuje današnjemu načinu razmišljanja.

Dar Jezusa Kristusa

Višek razodete morale je vsekakor v osebi *Jezusa Kristusa*, ki je največji dar Boga človeštvu. Njegova oseba, njegov nauk in delovanje dajejo smernice tudi za moralno življenje. Jezus je norma življenja za njegove učence, saj jih kliče, naj hodijo za njim in ga v svojem življenju posnemajo. Vsi novozavezni spisi govorijo o središčni vlogi Jezusa Kristusa tudi na moralnem področju.

Jedro Jezusovega oznanjevanja v sinoptičnih evangelijih je tema božjega kraljstva. Božje kraljestvo je popolna milost, ni naravna pravica človeka in ga ni mogoče doseči s človeškimi močmi. Božje kraljestvo pomeni navzočnost samega Boga v zgodovini, ki prihaja, da bi premagal zlo in preobrazil svet. Božje kraljestvo ima tako naravo sedanosti (»Božje kraljestvo je sredi med vami«) kakor naravo prihodnosti (»Pridi tvoje kraljestvo«). »Prihodnja resničnost božjega kraljstva vstopa v sedanje okoliščine (in jih pogojuje)«. (SPM, § 43) Jezus kliče za seboj svoje učence in se jim razodeva kot *vodnik*, ki pozna tako cilj kakor tudi pot za doseg cilja. Ni pomembno poučevanje nekih avtoritarnih norm, ki bi bile postavljene od zunaj, ampak posnemanje njegovega zgleda življenja. Dokument poudarja, da odnos Jezus – učenci ni nekaj zgodovinskega, ampak model za vse rodove. »Odnos in izkustvo, ki so ga doživeli prvi učenci z Jezusom, ter nauk, ki jim ga je posredoval, so veljavni in predstavljajo vzor za vse čase.« (§

46) Dalje je izpostavljeno, da so *blagri* sinteza Jezusovega nauka, saj posebej poudarjajo tiste temeljne človeške drže, ki se ujemajo z božjim kraljestvom. Zvesta hoja za Jezusom nas vodi v življenje po blagrih. »Jezus z blagri ne uveljavlja abstraktnega kodeksa norm in obveznosti za pravilno človeško delovanje. S tem, ko pokaže, kakšno je pravilno ravnanje, razodene hkrati tudi prihodnje božje delovanje. Zato so blagri ena najbolj zgoščenih in neposrednih razodetij o Bogu, kar jih je mogoče najti v evangelijih.« (§ 47)

Tudi *Janezov* evangelij spodbuja vernike, naj posnemajo zgled božjega Sina, ki je v polnosti izpolnil božjo voljo (§§ 48–52). Novost, ki jo postavi Jezus, je nova zapoved ljubezni, katere merilo je sam Jezus: »Ljubite se med seboj, kakor sem vas jaz ljubil (Jn 15,13)«, ki jo je dokončno potrdil s svojo smrtjo na križu. Janez zelo poudarja tudi povezavo med vero in ljubeznijo do bratov in sester. Kdor veruje v Jezusa in ljubi svoje brate, je v resnici doumel, da je Bog ljubezen (1 Jn 4,16).

Za *Pavla* je moralno življenje odgovor na božjo ljubezen (§§ 53–59). Vernike vabi, naj se nenehno zahvaljujejo Bogu in živijo življenje, ki se spodobi njihovi poklicanosti. Pavel poudarja, da je moralno življenje posledica božjega milostnega delovanja: božje odpuščanje in opravičenje nam omogoča moralno življenje. Podlaga krščanske morale je torej izkušnja božje ljubezni do vsakega človeka. Bolj ko za oblikovanje konkretnih moralnih norm si Pavel prizadeva buditi v vernikih izkušnjo odrešenosti. Spodbuja jih, naj se notranje povežejo s Kristusom, saj bodo tako lahko ponotranjili njegovo življenjsko držo in s tem izpolnili božjo voljo.

Dokument prisoja precejšen pomen tudi *Pismu Hebrejcem*. Na vzorčen način besedilo pisma Hebrejcem pokaže na notranjo povezavo med poprejšnjim božjim darom, ki ga je Bog na čudovit način dal v Kristusu, in med človekovo posledično nalogo, da sprejme ta dar in uresničuje svoje življenje v skladu s temeljnimi krepostmi vere, upanja in ljubezni. Poudarja tudi, da se krščansko bogoslužje primarno uresničuje v krščanskem življenju, zato vabi kristjane, naj se združijo s Kristusovim trpljenjem in tako dobijo moč za prenašanje pregnanji in trpljenja (§§ 62–66).

Knjiga *Razodetja* razlaga zavezo in kraljestvo kot božji dar, ki pa se uresničuje skupaj s sodelovanjem kristjanov. Vstali Kristus daje Cerкви navodila za to, da bi napredovala v dobrem, se spreobračala in utrjevala. Kristjani so »duhovniki«, ki so poklicani, da uresničijo božji načrt v zgodovini. Najpomembnejšo vlogo pri vzpostavitvi kraljestva ima *molitev*, poleg nje je bistvenega pomena *pričevanje*, če je to potrebno, tudi s smrtjo. »Za Razodetje je kristjan vedno potencialni mučenec.« (§ 70)

Posebej je izpostavljen dar evharistije, v katerem je Jezus zapustil Cerкви sama sebe in s tem spremenil pomen smrti. Popolno uničenje je spremenil v močno sredstvo skupnosti z Bogom in z brati. Jezus se spremeni v hrano in pijačo za vse ljudi. Ko uživamo njegovo telo, gradimo skupnost, Cerkev, ki je tudi Kristusovo telo (1 Kor 12,27). Nemogoče je, biti v notranji povezanosti z Jezusom v evharistiji in si istočasno ne prizadevati, da bi ga posnemali v odnosu do Boga in do bližnjih. Slavje nove zaveze mora biti v popolnem skladju z življenjem po Jezusovem vzoru.

Od daru k odpuščanju in eshatološki cilj

Četrto poglavje prvega dela ima naslov »Od daru k odpuščanju« (SPM, §§ 80–84). Celotna zgodovina človeštva priča, da človek ni pripravljen sprejeti božjih darov, da zavrača Boga in njegovo pot in rajši hodi po napačnih poteh. Sveto pismo razodeva Boga, ki poleg darov podarja človeku tudi odpuščanje. »Bog ne deluje kot sodnik in neizprosen maščevalec, ampak je ganjen zaradi padca njegovih ustvarjenih bitij, vabi jih h kesanju in spreobrnjenju in odpušča njihove krivde.« (§ 80) Bog zagotavlja polnost usmiljenja, ki ne želi smrti grešnika, ampak da se ta spreobrne in živi. Že Stara zaveza priča o široki pripravljenosti Boga za odpuščanje, ki pa doseže svojo dovršitev v poslanstvu Jezusa Kristusa.

Zadnje poglavje prvega dela govori o eshatološkem cilju kot obzorju, ki spodbuja moralno delovanje (§§ 85–91). Človek je poklican, da se ob koncu združi z Bogom, zato je njegovo celotno zemeljsko delovanje postavljeno v obzorje prihodnje polnosti življenja.

2.3 Drugi del: Nekateri svetopisemski kriteriji za moralno razmišljanje

Drugi del dokumenta je bolj praktično naravnani. Zaveda se, da je tudi kristjan postavljen pred nove kočljive moralne probleme, ki jih prinašata s seboj predvsem hitri razvoj znanosti in globalizacija. Našteta so nekatera področja, kjer je še posebno potreben nov etični premislek: nasilje, terorizem, vojne, imigracije, porazdelitev bogastva, spoštovanje naravnih virov, življenje, delo, spolnost, raziskave na področju genetike, družina in življenje skupnosti (SPM, § 92).

Dokument predstavlja svetopisemske kriterije, na podlagi katerih lahko oblikujemo moralna stališča glede sodobnih vprašanj. Ponovno je poudarjeno, da samo Sveto pismo ne daje celostnih odgovorov, da so se pisci soočali z drugačnimi moralnimi dilemami, ki so bile značilne za njihov čas, kljub temu pa v njem najdemo konkretne smernice za delovanje tudi znotraj sodobnega znanstvenega in globaliziranega sveta.

Temeljna kriterija

Če želimo določeno ravnanje ovrednotiti z vidika krščanske morale, potem si moramo naprej postaviti dve temeljni vprašanji: Do kakšne mere je to ravnanje združljivo s svetopisemskim pogledom na človeško osebo? Do kakšne mere se navdihuje ob Jezusovem vzoru? Obe vprašanji razodevata temeljna kriterija: skladnost s svetopisemskim pogledom na človeka in skladnost z Jezusovim zgledom. Poleg obeh temeljnih dokument navaja še šest podrobnejših kriterijev. Za vsak kriterij posebej daje utemeljitev v Svetem pismu in pokaže na njegovo uporabnost za današnji čas.

Prvi temeljni kriterij je, ali je neko dejanje *skladno s svetopisemskim pogledom na človeka*, po katerem je človek ustvarjen kot božja podoba (stvarjenje) in poklican v intimni odnos z Bogom (zaveza). Resnično humano je tisto, kar je bogopodobno. Za konkretni opis tega kriterija dokument izbere temeljni vre-

dnoti – življenje in zakonska zveza (*SPM*, § § 96–99). Najprej jasno izpostavi njuno utemeljenost v Svetem pismu (dekalog, blagri), nato pa predloži smernice za sodobni čas. Na področju življenja temelji spoštovanje vsake človeške osebe na dejstvu, da je življenje božji dar. Iz tega izhaja brezpogojni poziv, da nameroma ne povzročimo smrti človeške osebe ne glede na kvaliteto njenega življenja. Prav tako se je skozi zgodovina krščanstva prečiščevalo stališče do smrtne kazni in do etične dopustnosti vojne. Tudi za reševanje etičnih vprašanj s področja ekologije nam pogled na življenje kot božji dar daje trdno podlago. Kar zadeva zakonsko etiko, dokument poudarja, da ne govorimo samo o prepovedi prešuštovanja, ampak o tem, da morata zakonca vseskozi obnavljati svoje začetne obljube, da morata upoštevati in spoštovati drug drugega in vse stvari reševati v medsebojnem dialogu.

Še bolj specifično krščanski je drugi temeljni kriterij: *skladnost z Jezusovim vzorom*.

Srce krščanske morale je – kakor je bilo poudarjeno že v prvem delu dokumenta – posnemanje Jezusa, edinstvenega vzora popolne skladnosti med besedami in življenjem in skladnosti z božjo voljo. Ob tem pa se postavi vprašanje: »Ali je treba Jezusovo ravnanje jemati kot normo, bolj ali manj dostopni ideal, vir navdiha, ali preprosto kot oporno točko?« (§ 100) Dokument se opira na govor na gori, kjer je poudarjena Jezusova zahteva po »večji pravičnosti« oziroma po »popolnosti«, kakršna je značilna za nebeškega Očeta. Koliko je Jezusova radikalnost normativna za naše delovanje danes? Dokument odgovarja: »Jezusovih napotkov in vzora ne smemo jemati kot nedostopen ideal, čeprav odraža to, kar je značilno za božje sinove in hčere šele v polnosti njegovega kraljestva. Smernice, ki jih je dal Jezus, veljajo za resnične moralne imperATIVE, saj nudijo temeljno obzorje, ki učenca vodi v iskanje in najdevanje podobnih načinov za uskladitev svojega delovanja z vrednotami in temeljno vizijo evangelija, da bi tako živel bolj na svetu v pričakovanju prihodnjega kraljestva.« (§ 102)

Šest podrobnejših kriterijev

Iz svetopisemske celote lahko izluščimo še šest podrobnejših kriterijev za doseganje trdnih moralnih stališč, ki slonijo na razodetju.

Kot prvi podrobnejši kriterij dokument navaja *sovpadanje* (konvergenca) moralnih naukov Svetega pisma z modrostjo zunaj svetopisemskega sveta (*SPM*, § § 105–110). Značilna je odprtost za različne kulture in pripravljenost na dialog. V ozadju je prepričanje, da obstaja neki etični univerzalizem. Tako so nekatera svetopisemska moralna določila podobna kodeksom bližnjega vzhoda, egipčanski modrosti, stoični filozofiji ... Tudi danes je prav, da kristjani gojimo dialog z vsemi ljudmi dobre volje pri iskanju rešitev za moralne probleme današnjega sveta. Tudi zunaj krščanskega sveta se lahko oblikujejo pozitivne pobude. Veliko prizadevanj v sodobni družbi sovпада s krščanskimi pogledi: na primer rast čuta za človekove pravice, prizadevanje za mir, boj proti diskriminaciji, občutljivost za probleme ekologije in globalne pravičnosti ... Sveto pismo spodbuja kristjana, da dejavno sodeluje v družbi in skupaj z drugimi v dialogu išče primerne rešitve.

Drugi kriterij je *nasprotovanje* in brani trdna stališča, ki izhajajo iz razodetja, zoper nezdržljive vrednote (§ § 111–119). V odprtosti do drugih kultur in pre-

pričanj vedno poudarja Sveto pismo odločilni kriterij vere v enega Boga in prepevuje vsako vrsto malikovanja. Ta kriterij sviri pred prevelikim prilagajanjem miselnosti drugih kultur. Dokument ugotavlja, da je tudi danes velika nevarnost idolatrije. Ljudje častimo sebe, druge osebe, določene skupine ljudi, določene ideje. Poleg tega opozarja na različne oblike -izmov (sekularizem, kapitalizem, materializem, konzumizem, individualizem, hedonizem, totalitarizem), ki razumejo človeško življenje kot imanentno in zanikajo presežno vrednost človeškega življenja. Kljub številnim pozitivnim vidikom zahodne demokracije obstajajo tudi velike pomanjkljivosti: zaradi popolne svobode osebe želijo imeti pravico do splava, do evtanazije, do neomejenih genetskih eksperimentiranj in do homoseksualnih zvez in se imajo za neodvisne tvorce lastnega bitja; potrošništvo izkorišča šibke posameznike in ljudstva; iskanje dobička povečuje uničevanje naravnih virov in pospešuje revščino v svetu. Sveto pismo nam torej pomaga, da se ne pogreznemo v mentaliteto tega sveta, ampak smo se sposobni zoperstaviti vsem tendencam, ki nasprotujejo veri v Boga in človekovemu dostojanstvu.

Tretji je kriterij *napredovanja* (§§ 120–125). Tu je pomemben proces plemenitenja moralne zavesti, ki ga je mogoče najti znotraj obeh zavez. Kot razodejte ima tudi biblična morala naravo postopnosti in zgodovinskosti. Govorimo torej o postopnem napredovanju v spoznanju Boga in božje volje (prim. antiteze v Mt 5). Bog se vedno globlje razodeva. Njegovo razodevanje doseže višek v osebi Jezusa Kristusa, zato lahko moralno sporočilo stare zaveze dokončno razvozlamo samo v kontekstu nove zaveze. Po svojem vstajenju Jezus daje svojega Svetega Duha, ki razsvetljuje njegove učence, da bi spoznali božjo voljo. Dejstvo napredovanja na moralnem področju znotraj Svetega pisma ima svoj pomen tudi za današnje razmere. Veliki problemi človeštva dajejo vtis, da smo priča nazadovanju na moralnem področju, zato dokument spodbuja: »V teh razmerah je potrebno zaupljivejše prisluhniti Jezusovim besedam, kristjani pa si morajo bolj intenzivno prizadevati za življenje po njegovem zgledu in navodilih.« (§ 125)

Četrti kriterij je *skupnostna razsežnost*, ki pomeni popravek težnje k prepuščanju moralnih odločitev samo subjektivni, individualni sferi (§§ 126–135). Kriterij izhaja iz same narave Boga, ki je ljubezen, in iz narave človeka, ki je ustvarjen po božji podobi. Človeška oseba tako ni izoliran in avtonomen posameznik, ampak bistveni član skupnosti, član božjega ljudstva oziroma ud Kristusovega telesa oziroma mladika na trti. Cilj moralnega življenja ni oblikovanje popolne osebnosti v sebi, ampak oblikovanje člana, ki bo živel popolno v odnosih z drugimi ljudmi. Danes je ta vidik moralnosti še kako pomembno izpostaviti. Treba je obsoditi pretirani individualizem, ki ogroža obstoj mnogih skupnosti, izoliranje starejših in prizadetih, pomanjkanje zaščite za najbolj uboge člane družbe, rastoče neskladje med bogatimi in revnimi narodi, poseganje po nasilju in mučenju. Udejstvovanje Cerkve na karitativnem področju, pri ljubeči skrbi za uboge, bolne in šibke naj velja kot navdih celotni civilni skupnosti, da bi zgradili pravični svet.

Peti je kriterij *smotrnosti*, ki postavlja človekovo življenje in delovanje v horizont prihodnosti sveta in zgodovine (§§ 136–149). Govorimo o prepričanju, da je človeško življenje smotno in ima svoj cilj v večnosti. Upanja na prihodnje življenje z Bogom omogoča odločilno motivacijo za iskanje božje volje in za njeno izpolnjevanje. To upanje je utemeljeno v Jezusovem vstajenju in prav njegova zmaga nad

smrtjo osmišlja tudi trpljenje slehernega človeka in usmerja njegov pogled v večnost. Svoje učence Jezus vabi, da se ne zapirajo v zemeljske perspektive, ampak usmerijo svoje življenje k Bogu in k nadzemljskemu obstajanju. Popolnoma se je treba združiti s Kristusom, odpovedati se zemeljskemu življenju in sprejeti tudi križ. Tudi za sodobni čas je ta vidik moralne presoje še kako pomemben. Mnogi se danes slepo zapirajo v sedanost, to pa lahko vodi v razočaranje zaradi nepopolnosti in minljivosti tega sveta in v beg v potrošništvo, ki pelje v novo razočaranje. Zato je treba dvigniti pogled iz zgolj imanentne perspektive proti končnemu cilju človeka. Jezus ima radikalna pričakovanja, ki jih je treba v luči večnosti uresničevati že danes. Dokument govori o »uresničeni eshatologiji«, to pa pomeni: živeti sedaj v luči prihodnjega. Ta vidik je lahko globoka duhovna in moralna motivacija na področju ekologije in spoštovanja človekovega življenja.

Zadnji podrobnejši kriterij je *razločevanje* oziroma premišljeno določanje relativne ali absolutne vrednosti moralnih načel in pravil glede na posamezne primere (§§ 150–154). Vse zapovedi v Svetem pismu niso enakovredne, prav tako ne vsi vzori moralnega življenja. Za razločevanje je potrebna preudarnost, da bi razlikovati med temeljnimi zahtevami (univerzalna vrednost) in preprostimi nasveti ali zapovedmi, ki so vezane na določene zgodovinske okoliščine. Prav tako je treba upoštevati kontekst in tudi literarne vrste in oblike moralnega nauka (imperativ, kazuistika, kodeksi, pareneze, modrosti ...). Če se kaže kontinuiteta, s katero je neka tema obravnavana v Svetem pismu tako z vidika literarnih izročil kakor oblik, avtorjev in časov, potem lahko rečemo, da je ta tema bistvena in strukturalna za svetopisemsko moralo (npr. pozornost do ubogih). Znotraj razvoja svetopisemske morale se je tudi postopno prečiščevala moralna zavest. Razločevanje je pomembno tako na skupnostni (Apd 15,1–35) kakor na osebni ravni (1 Kor 8,1–11,1). Tudi danes Cerkev nasprotuje fundamentalistični uporabi Svetega pisma. Potrebno je zdravo kritično branje, saj pomaga razlikovati nasvete in prakso, ki je veljavna za vse čase in kraje, in tiste, ki so bile potrebne v nekem določenem obdobju in v določenem kulturnem kontekstu (upoštevati biblično teologijo). Dokument poudarja duhovni pomen razločevanja in potrebnost oblikovanja vesti, da se vernik ne bi prilagajal mentaliteti tega sveta, ampak iskal božjo voljo. Izpostavlja se tradicionalni katoliški nauk, da je vest zadnja instanca moralnega odločanja, v oblikovanju vesti pa ima vernik odgovornost in dolžnost, da sooča svoje razločevanje s tistim, ki ga prikazujejo odgovorni v krščanski skupnosti.

3. Ovrednotenje dokumenta in njegove perspektive

Dokument pomeni novost glede na dosedanje dokumente cerkvenega učiteljstva z moralnega področja. Res je, Janez Pavel II. si je prizadeval, da bi svoje moralne okrožnice utemeljil na svetopisemskem izročilu, vendar se je nauk teh okrožnic še vedno v bistvu naslanjal na naravni moralni zakon. Za oblikovanje konkretnih moralnih norm je to verjetno tudi smotrno, saj morajo biti norme razumne in občeveljavne. Ta dokument se loteva globlje dimenzije moralnosti. Za cilj nima izoblikovanja konkretnih moralnih smernic za dileme sodobnega časa, ampak pokazati na trajno vrednost božjega razodetja za moralno presojanje. Za kristjana je pomembno, da ne gleda na moralo samo s stališča človeka, ampak tudi s stališča Boga. To ne pomeni, da bodo norme krščanskega moral-

nega nauka drugačne od univerzalne etike, ampak da kristjan razume svojo moralnost kot odgovor na zastojniški božji dar. Morala ni nekaj samostojnega, ampak je v bistvenem odnosu z razodetjem Boga – v tem je posebnost krščanskega razumevanja moralnosti.

Takšno razumevanje mora vplivati tudi na naše pastoralno delovanje in katehezo, ki sta na žalost še preveč prežeta z legalizmom, moralizmom in kazuističnim mišljenjem. Prevečkrat se morala uporablja kot pogoj za božjo ljubezen, a to je v popolnem nasprotju s svetopisemskim sporočilom. Ni bistveno: biti moramo »dobri«, da bi nas imel Bog rad, ampak ker nas Bog brezpogojno ljubi – ne glede na to, kakšno je naše moralno stanje –, lahko delujemo kot njegovi otroci. Vsebina tega dokumenta spodbuja oznanjevalce, da z večjim veseljem in zanosom oznanjajo odrešenjsko sporočilo krščanskega moralnega nauka. Krščanska morala ni nekaj težkega in nemogočega, je predvsem zavest velike obdarjenosti in svobode ter brezpogojne božje ljubezni. Prevečkrat se ustavljamo pri majhnih kazuističnih pravilih, ob tem pa pozabljamo na bistvene elemente našega moralnega nauka. Velik izziv za pastoralne delavce je, kako v sodobnem svetu, ki je poln predsodkov pred jasnimi moralnimi normami, pokazati na pozitivno plat moralnega učenja Cerkve. Prav gotovo mora biti Cerkev pri svojem oznanjevanju jasna in dosledna in ne more mimo nekaterih pravil in prepovedi, vendar je nasprotovanje, kakor smo videli, samo eden od osmih kriterijev v procesu moralnega razmišljanja.

Zelo uporaben je koncept »razodete morale«, ki naj čimprej najde konkretne obrise v naših pastoralnih in katehetskih vsebinah. Bolj kakor oznanjati pravila je treba razširjati odrešenjsko novico.

Dokument je napisan v spodbujevalnem tonu; s tem si pridobi simpatijo pri sodobnem bralcu. Pravzaprav bralcu ničesar ne predpisuje, ne zapoveduje, ampak mu predlaga »pot življenja« in ga spodbuja, naj se zavzema za »večjo pravičnost«. Morala je razumljena predvsem kot spodbuda za čim večje dobro, za katero naj bi si vsakdo prizadeval (vsakdo ima svojo pot za Gospodom), in ne kot neki splošen standard moralnih zapovedi. Tako postaja krščanska morala nekako dosti bolj osebna in zahtevna, saj ne zapoveduje samo minimalnih etičnih standardov (v smislu dekaloga), ampak od posameznika zahteva, da v vsakem trenutku deluje v smislu »večje pravičnosti«. Zato takšna morala tudi ne more biti povsem poenotena. Že v Novi zavezi vidimo razlike med posameznimi krščanskimi skupnostmi glede nekaterih moralnih načel, to pa nakazuje, da je oblikovanje neke norme odvisno tudi od kulturnega konteksta. Vedno se je upoštevalo temeljno načelo, da mora biti krščansko delovanje v skladu z zgledom Jezusa Kristusa. Seveda je treba upoštevati tudi druge kriterije za moralno presojanje.

Vsekakor je prav sistematična razgrnitev osmih kriterijev za moralno presojanje, ki izhajajo iz razodetja, ena največjih izvirnosti tega dokumenta. Kristjanu daje v roke zelo praktičen vzorec, s katerim si lahko pomaga pri nekem moralnem vprašanju. Res je, da ne ponuja dokončnih odgovorov, do katerih je treba priti z drugimi metodami po poti refleksije, vsekakor pa prinaša gotovost in oporo in spodbuja k moralni odločitvi. Če povzamemo oba temeljna kriterija, potem lahko rečemo, da se krščanska morala prvenstveno zavzema za temeljno človekovo dostojanstvo in vidi model popolnosti v Jezusu Kristusu.

Tudi drugi kriteriji so jasni in odpirajo nova obzorja v katoliški moralni teologiji. Za sodelovanje v reševanju sodobnih moralnih vprašanj je bistvena drža dialoga in spoštovanja modrosti drugih civilizacij in kultur (*kriterij soupadanja*), pri tem pa je pomembno, da imamo tudi pogum, zoperstaviti se moralnim izbiram, ki nasprotujejo temeljem naše vere (*kriterij nasprotovanja*). Napetost med prvima dvema podrobnejšima kriterijema bistveno določa udeleženos kristjana v družbi danes: biti torej odprt in v dialogu, hkrati pa znati pokazati tudi jasno identiteto.

Velik poudarek daje dokument zgodovinski razsežnosti moralnosti in jasno spregovori o napredovanju na področju moralnega spoznanja (*kriterij napredovanja*). Na podlagi razvoja svetopisemskega moralnega nauka od začetka Stare zaveze do dopolnitve v Jezusu Kristusu pokaže, kako so moralne norme kulturno in zgodovinsko pogojene. Snovalci dokumenta so prepričani, da obstaja razvoj moralnih stališč, in zato poudarjajo pomen vzgoje vesti v smeri večjega prečiščevanja; vodi naj jo želja po »večji pravičnosti«. Takšen pogled pomeni znaten odmik od abstraktnega neosholastičnega pojmovanja absolutnosti moralnih norm. Svetopisemsko stališče seveda nikakor ne postavlja pod vprašaj absolutnosti in zavezujočnosti moralnih norm. Pokaže pa, da je znotraj svetopisemskega sveta potekal tudi razvoj moralnega spoznanja. V Bogu je moralni zakon večen in nespremenljiv – o tem ni dvoma –, človek pa ta zakon sprejema znotraj svojega zgodovinskega in kulturnega konteksta.

Velik izziv, ki ga daje dokument, je tudi spodbuda za delovanje na skupnostni ravni (*kriterij skupnostne razsežnosti*). V tem vidimo povezavo z vsebino prve okrožnice Benedikta XVI. *Bog je ljubezen*. Svetopisemski morali je uspelo povezovati pravice in hrepenenja posameznika z zahtevami in imperativi skupnega življenja v smislu izpolnjevanja zapovedi ljubezni.

Razodetje odpira obzorje našemu delovanju, ki ga zaznamuje upanje na absolutno prihodnost (*kriterij smotrnosti*). Ta eshatološki vidik relativizira sedanjost, hkrati pa prav to upanje na prihodnost motivira kristjana za dejavno oblikovanje sedanjosti. Pri tem se lahko navežemo na drugo okrožnico Benedikta XVI. *Rešeni v upanju*, ki v uvodu pravi: »Odrešenje nam je darovano tako, da nam je bilo podarjeno upanje, zanesljivo upanje, s katerim moremo obvladovati svojo sedanjost. Sedanjest, tudi težavno sedanjest, je mogoče živeti in sprejeti, če vodi k nekemu cilju in če moremo biti tega cilja gotovi: če je ta cilj tako velik, da opravičuje napornost poti.«

Dokument vodi tudi želja po večji povezanosti med moralo in duhovnostjo. Eden od kriterijev moralnega presojanja je tudi razločevanje (*kriterij razločevanja*). Po drugem vatikanskem cerkvenem zboru in po okrožnici *Humanae vitae* (1968) je znotraj cerkvenega prostora zaznati napetost med izjavami cerkvenega učiteljstva in posameznikovo vestjo. Kriterij razločevanja spodbuja kristjana, da oblikuje svojo vest v Svetem Duhu: pri tem naj se obrača na Sveto pismo in na izjave cerkvenih avtoritet. Vidik cerkvenosti (skupnosti) daje posamezniku trdno oporo pri moralnem razločevanju. Zagotovo ima zadnjo odgovornost za moralno delovanje posameznik pred Bogom, vendar je skupnost tista, ki daje smernice, in prav te smernice ga lahko obvarujejo pred subjektivnimi zmotami.

Upamo, da bo bogata vsebina tega dokumenta zajela čim širši krog kristjanov in tudi nekristjanov, ki so jim pri srcu moralna vprašanja. Znotraj globaliziranega in prepletenega sveta potrebujemo obzorje upanja in pozitivne spodbude za svoje delovanje. Naj svežina tega dokumenta prinese novega zagona teologom pri povezovanju Svetega pisma in moralne teologije.

Reference

- Chiavacci, Enrico. 1996. *Invito alla teologia morale*. Brescia: Queriniana.
- Demmer, Klaus. 1995. *Seguire le orme del Cristo*. Roma: Pontificia Università Gregoriana.
- . 1999. *Fundamentale Theologie des Ethischen*. Freiburg: Herder.
- Spohn, William C. 1995. *What Are Thy Saying About Scripture and Ethics?* New York: Paulist Press.
- Weber, Helmut. 1996. *Teologia morale generale. L'appello di Dio, la risposta dell'uomo*. Cinisello Balsamo: San Paolo.

Zdenka Zalokar Divjak
 Andrej Šegula

Osmišljanje življenja s prostovoljno dejavnostjo

Povzetek: Prostovoljno delo se v literaturi in tudi že v predlaganih zakonih o prostovoljnem delu opredeljuje kot dejavnost posameznikov, ki omogoča izboljšanje kakovosti življenja posameznikov in družbenih skupin in prispeva k razvoju bolj plemenite, humane in enakopravne družbe, posamezniki pa prek prostovoljnega dela izpolnijo socialno odgovornost in pridobivajo novo znanje in izkušnje, ki prispevajo tudi k osebnostni rasti. V ta namen se ob Franklovi logoterapiji daje poudarek osmišljanju življenja z delom za drugega, z odgovornostjo in vrednostno opredelitvijo za izpolnjevanje življenjskih nalog. Zavedati se moramo, da je prostovoljstvo recipročen proces. Ko prostovoljec daruje svoj čas, znanje in energijo, po drugi strani tudi veliko prejema, to pa se ujema z logoterapevtskim osmišljanjem življenja. Samo delo za drugega lahko osreči posameznika. Ker je Teološka fakulteta postala nosilec projekta in iniciative na tem področju, je treba predvsem jasno opredeliti splošne in specifične cilje prostovoljnega dela, določiti vsebine prostovoljnega dela in začrtati shemo izobraževanja prostovoljcev. Študentje bodo lahko iskali prostovoljno delo na področju, ki je blizu njihovem študiju, in tako poglobili svoj teoretični del študija še s praktičnim. V ta namen bo treba izdelati katalog, ki bo predstavil organizacije in področja prostovoljnega dela. To je zelo pomembna in odgovorna naloga, ki pa se je fakulteta z veseljem že lotila.

Gljučne besede: prostovoljno delo, smisel, logoterapija, odgovornost, vrednote

Abstract: **Giving Meaning to Life through Volunteer Activities**

In the literature as well as in the pertinent draft bills, voluntary work is defined as an activity of individuals, which enables an improved life quality of individuals and social groups and contributes to the development of a more generous, humane and equal society; through voluntary work individuals fulfil their social responsibility and gain new knowledge and experiences that contribute to their personality growth. To this end, the emphasis is placed – through Frankl's logotherapy – on giving meaning to life by working for others, by assuming responsibility and by declaring oneself for the value of doing life's work. Voluntary work must be considered a reciprocal process. By donating their time, expertise and energy, volunteers, on the other hand, also receive much. This is in accordance with logotherapeutic giving meaning to life. Only working for others can make an individual happy. Since the Faculty of Theology is responsible for the project and initiative in this field, it is necessary to clearly determine the general and specific objectives of voluntary work, to define the content of voluntary work and to outline an education scheme for the volunteers. Students will be able to look for voluntary work in areas close to their studies and thus deepen the theoretical part of their study by practical work. For this purpose it will be necessary to compile a catalogue presenting organizations and areas of voluntary work. It is a very important and responsible task that the Faculty of Theology has joyfully embarked on.

Key words: voluntary work, meaning, logotherapy, responsibility, values

Pojem »prostovoljno delo« postaja tudi v slovenskem prostoru vedno bolj domač. Temeljna definicija iz *Predloga zakona o prostovoljnem delu* iz leta 2004 pravi: »Prostovoljno delo je delo, ki ga po svoji svobodni odločitvi in brez pričakovanja materialnih koristi opravlja posameznik v dobro drugih ali za skupno javno korist.« Ramovš (2001) pa z besedo prostovoljec misli na nasprotje obveznika, pojem prostovoljno izraža nasprotje prisilnega, neprostovoljnega. To je vsako strokovno ali laično delo na informativnem, preventivnem, kurativnem, skrbstvenem, raziskovalnem, karitativnem ali katerem drugem področju socialnega dela, ki ga kdo opravlja pod naslednjimi pogoji: nepoklicno in brez plačila; v svojem prostem času ob vseh svojih drugih vsakdanjih obveznostih; kot svojo osebno smiselno in premišljeno odločitev; na temelju svojega solidarnostnega ali duhovnega stališča do človeških težav in potreb.

V letu 2008/2009 je bilo v slovenskem prostoru (pobudo je dala Univerza v Ljubljani) na področju prostovoljstva narejenih kar nekaj konkretnih korakov. Preden spregovorimo o današnjih dejavnostih in prizadevanjih, je zanimivo pogledati, kakšen je bil pogled na prostovoljstvo pred leti. Svojo vizijo je Alenka Gril predstavila v knjigi z naslovom *Prostovoljstvo je proizvodnja smisla* (Gril 2007, 107). Pravi, da vsako usposabljanje prostovoljcev zahteva kar nekaj časa, in če želimo dvigniti kakovost prostovoljnega dela, je treba pritegniti mlade, da si bodo še med šolanjem nabrali potrebno znanje in izkušnje in se tudi pozneje v življenju odločali za prostovoljno delo (107). To kaže, da je bilo prostovoljstvo vedno navzoče v naši družbi, vprašanje le, v kolikšni meri. Vsi ti posamezniki, društva in gibanja, tako vladna, kakor nevladna, pa so iskali poti in načine, kako mlade motivirati in jih navdušiti za prostovoljno delo. V anketah, ki so bile narejene pred leti, so povprašali predstavnike prostovoljnih organizacij glede prostovoljnega dela in njene privlačnosti. In zanimivo, večina jih je bila mnenja, da bi uveljavitev prostovoljnega dela kot reference za delo spodbudila mlade k pogostejšemu odločanju za prostovoljno delo. Tudi predstavitev prostovoljnega dela na srednjih šolah in fakultetah ali predstavitev v medijih in različne ugodnosti za prostovoljce so tiste možnosti spodbujanja mladih za prostovoljno delo, ki so jih v večini organizacij navajali kot možno pot do novih prostovoljcev. Razne organizacije so omenjale še druge možnosti, kako razširiti glas o pomembnosti prostovoljnega dela med mlade: prek neposrednih poznanstev že delujočih prostovoljcev, prek medijev (propaganda prostovoljstva), prek letakov in zgibank o prostovoljnem delu, prek izobraževanja glede prostovoljstva (108–109). Avtorica Alenka Gril kaže neizkoriščena področja prostovoljstva, kakor sta med drugim med mreže in pomoč prek sodobnih komunikacijskih sredstev.

Ob vseh socialno-karitativnih vidikih prostovoljnega dela ne gre zanemarjati teološkega vidika prostovoljstva. Poleg temeljnih motivov, ki smo jih že omenili, so lahko (ali pa bi celo morali biti) za vernega človeka tudi teološki (biblični) motivi tisti, ki bi vplivali, da se človek odloči za to obliko preživljanja prostega časa. Kot biblični temelj prostovoljstva bi lahko vzeli Jn 15,13: »Nihče nima večje ljubezni, kakor je ta, da dá življenje za svoje prijatelje.« Ko delujemo na področju prostovoljstva, dejansko darujemo čas, darujemo sebe, darujemo svoje življenje. Vse to – zato, da bi lahko »živeli« tudi drugi. Definicije prostovoljstva so resda različne. Kljub temu pa lahko v njih iščemo rdečo nit, ki je vsekakor v tem, da prostovoljec ne prejema plačila. V Mt 10,8 pravi Jezus svojim učencem:

»Bolnike ozdravljajte, mrtve obujajte, gobave očiščujte, demone izganajte. Zastonj ste prejeli, zastonj dajajte.« Druga stvar, ki je skupna vsem prostovoljcem, pa je, da je prostovoljstvo namenjeno skupnemu dobremu. Prostovoljstvo je recipročno dogajanje. Ko prostovoljec daruje svoj čas, »svoje življenje«, svoje znanje, energijo, po drugi strani tudi veliko prejema. Neka prostovoljka je na vprašanje, zakaj že tretje leto vztraja v prostovoljstvu, odgovorila: »Vem, da bo izzvenelo sebično, toda tako doživljam. Vztrajam, ker vem, da tudi sama veliko dobivam, za svoje življenje, za svojo duhovno rast«. Vse to kaže, da prostovoljstvo celostno vpliva na človeka in na njegov socialno-duhovni razvoj.

Opredelitev smisla z vidika Franklove logoterapije

Vprašanje o smislu življenja je postavljeno v samo središče logoterapije. Logoterapija gradi na treh temeljih: svobodna volja, volja do smisla in smisel življenja.

Odgovor ponudi drugi aksiom v logoterapiji – človekova temeljna potreba je potreba po smiselnosti (volja do smisla). Nasproti Freudovi »volji do užitka« in Adlerjevi »volji do moči« postavi voljo do smisla, ki je po njegovem sila v življenju vsakega posameznika, ni pa ne instinkt ne impulz in tudi ne potreba v tradicionalnem pomenu (Froggio 1995). Frankl (1994a, 51) citira Alberta Einsteina: »Človek, ki ima svoje življenje za nesmiselno, ni samo nesrečen, ampak je komaj sposoben za življenje«.

Voljo do smisla ima logoterapija za izvorno človeško značilnost, prirojeno vsakemu človeku; izraža se kot želja, da bi lahko imel svoje življenje za smiselno. Kot takšna je lahko osnovna potreba v človekovi duhovni razsežnosti (1994a). Duhovna razsežnost (vrednote, svobodna volja, odgovornost) naj bi človeku ponujala zmožnost za osebno prepoznavanje in presojanje smisla med možnostmi trenutka v nekem položaju. Človek mora živeti »... na polarnem polju napetosti med resničnostjo in ideali, ki se morajo uresničiti« (1994b, 51). To duhovno dinamiko na polarnem napetostnem polju, kjer je na enem polu smisel, ki ga moremo izpolniti, na drugem polu pa človek, ki ga more smisel doseči, imenuje »noodinamika«.

Frankl torej govori o volji do smisla kot osnovnem gibal, motivaciji; volja do smisla pomeni hkrati tudi udarec vsem sedanjim motivacijskim teorijam, ki še vedno temeljijo na principih homeostaze. Človeka imajo za bitje, ki mu je pomembno le zadovoljevanje potreb, z namenom, da bi ohranil ali obnovil ravnovesje. V vseh sobitjih, ki jih ljubi, in v vseh stvareh, ki se jim posveča, pa vidi jo samo orodje, ki mu pomaga, da se znebi napetosti, ki jih vzbujajo goni in potrebe, kakor hitro jim ni ustrezno in zadoščeno. Vendar pa človek ni samo bitje, ki le odreagira na svoje nagone, niti se ne samo odziva na dražljaje, ampak je bitje, ki deluje v svetu.

Ob tem je pomembna predvsem odgovornost, da se človek odzove na nalogo, ki mu jo postavlja življenje v točno določenem trenutku in v točno določeni situaciji.

Če predpostavljamo, da smisel življenja obstaja, je naslednje vprašanje, kaj daje smisel mojemu življenju. Vsakdo si je verjetno v življenju že postavil takšno ali temu podobno vprašanje. Tretji aksiom v logoterapiji se glasi: stvarnost je smisel-

na celota, torej ima vrednost sama po sebi. Logoterapija pravi, da smisla človeku ni mogoče pokazati, ampak mora svoj edinstveni smisel v življenju najti sam.

Frankl (1989) dá jasno vedeti, da logoterapevt ni ne moralist ne razumnik, ampak zgolj človek, ki pomaga sočloveku v stiski do tega, da bi odkrival in udeleževal konkretne možnosti za uresničevanje smisla v svojem konkretnem življenjskem položaju. S tem ni mišljen kak vsakodneven droben cilj, ampak trajnejši in pomembnejši cilji v življenju posameznika. Dodaja pa, da se lahko išče – pač v skladu z življenjsko filozofijo – smisel življenja tudi v drobnih, vsakodnevnih trenutkih, v uživanju vsakega trenutka posebej. Tako ima lahko smisel vsak trenutek posebej. Ramovš (2002) meni, da tretji aksiom izraža pogled na svet in je temelj prvih dveh, saj je človekovo voljo mogoče zadovoljiti le, če je stvarnost objektivno smiselna, tako da svoboda odločanja med možnostmi ni človekova poljubna samovolja, ampak stvarno odkrivanje in udeležanje smiselnih nalog, ki posameznika čakajo v smiselni celoti stvarnosti.

Po Franklu (1994b) je lastnost človeškega bivanja, da presega samega sebe (samotranscendenco) in da sega naprej po nečem drugem, kakor je on sam. Človek je torej bitje, ki presega samega sebe, to pa je bistvo človekove eksistence. Smisel v življenju lahko najdeš, če ustvariš delo ali opravljaš dejanje ali izkušaš dobroto, resnico in lepoto, izkušaš naravo in kulturo; ali nenazadnje, če srečaš kako drugo edinstveno bitje prav v edinstvenosti tega drugega človeškega bitja – drugače povedano, če ga ljubiš.

Skrb za drugega je sad resnične ljubezni, ker nas obdari z življenjem, kjer se čutimo potrebne in vredne ljubezni. Večina nas, pravi Powell (1995), pozna svojo potrebo po ljubezni in skuša dobiti od drugih ljubezen, ki jo potrebuje. Toda če iščemo ljubezen, je ne bomo nikoli našli. Kadar je posameznik osredotočen nase in na zadovoljitev svojih potreb, pomeni, da je osredotočen vase. Tako dolgo, dokler bo osredotočen le nase, ni vreden ljubezni, čeprav lahko dobi naše sočutje.

Postati moramo vredni ljubezni, to pa zahteva temeljni preobrat. Sam mora začeti dajati, to je nespremenljivi zakon, po katerem moramo živeti. Če smo osredotočeno le nase, to pomeni, da smo vedno bolj osamljeni, ker v »preveliki skrbi zase« ne zmoremo ničesar dajati drugemu. Rešitev je torej v osredotočenju iz sebe na drugega, to pa je v prvi vrsti napor in duhovni preobrat v postavitvi vrednostne usmeritve. Miselno so nam lahko stvari zelo jasne, toda ko jih je treba uresničiti v življenju, naletimo na svoj »jaz«. Žarišče našega prizadevanja mora postati »drugi«. To pa je tudi žrtvovanje. Ljubezen vedno pomeni vsaj to žrtev, da usmerimo svoje misli in težnje k drugemu in se s tem odrečemo lastnim koristim. Takšno odrekanje vedno vključuje visoko ceno za lastni jaz in to v današnjem času ni preprosto.

Toda najplemenitejše vrednotenje smisla je pridržano za ljudi, ki so prikrajšani za priložnost, da bi našli smisel v dejanju, v delu ali ljubezni, če se s svojim odnosom do tega težavnega položaja dvignejo nadenj in prerastejo sami sebe (Frankl 1994b, 65).

V sodobnem času ljudje »iščejo in hrepenijo po sreči«, zlasti z doseganjem užitkov, ugodja, materialnih dobrinah. Logoterapija pa poudarja, da je sreča posameznika vedno možna le kot stranski produkt izpolnjenih življenjskih nalog.

Na svojih predavanjih je Frankl v šali vedno poudarjal, da bi morali kot protitež kipu svobode v ZDA postaviti tudi kip odgovornosti. Kot komplementarni pol svobodni volji postavi osebno odgovornost. Frankl (1994a) opozarja, da človekove svobode ni mogoče razumeti brez človekove odgovornosti. Pravi, da je človek lahko svoboden od danih okoliščin in svoboden zato, da je odgovoren. Na podlagi svoje duhovne razsežnosti naj bi bil človek zmožen presoditi, katera odločitev je smiselna. Pri duhovni dimenziji govorimo vedno o osebni odločitvi oziroma odgovornosti posameznika za smiselno odločitev znotraj danih možnosti. Ponazarja pot, ki vodi od svobode k odgovornosti in je hkrati tudi pot zorenja osebnosti. Čim več svobode si posameznik vzame, tem večja je tudi njegova odgovornost.

Vsak posamezen trenutek skriva nešteto priložnosti, človek pa se lahko odloči le za eno, ki jo bo uresničil. S tem vse preostale zavrne. Postale so neuresničene priložnosti. Imeti možnost odločanja je nekaj strašnega in čudovitega hkrati. Strašno je vedeti, da je vsaka odločitev, najmanjša ali največja, dokončna; da v vsakem trenutku uresničimo ali zapravimo priložnost. Čudovito pa je vedeti, da lahko naša odločitev, pa čeprav le majhna odločitev, vpliva na našo prihodnost in na prihodnost naše okolice.

Duhovno nezavedno

Samo po sebi se nam ponuja vprašanje, kako se človek lahko odloči, kaj je prav in kaj ni oziroma kaj je smiselno in kaj ne. Katera možnost je prava, se človek odloča na podlagi vesti, notranjega glasu. V logoterapevtskem pojmovanju je vest (ali organ za smisel) »intuitivni čut za smiselno doživljanje in vedenje v ekološki celoti stvarnosti«. Samo tako je lahko človek v ravnovesju in deluje po lastnem glasu vesti. Vest je nezavedna duhovna zmožnost, ki ni le nematerialna in nemerljiva, tako da se izmika znanstveni obdelavi, ampak uhaja tudi razumskim obdelavam in pojmovnim razdelitvam (Zalokar Divjak 1993). Odgovornost za lastno ravnanje potemtakem pomeni, da v nekem smislu jemljemo svoje življenje kot cilj ali poslanstvo, ki ga s svojimi smiselnimi izbirami in odločitvami izpolnjujemo.

Po Franklovem prepričanju je znotraj človekove duhovnosti poleg zavestne tudi nezavedna duhovnost. Nezavedna duhovnost je izvorna in koreninska plast vsega zavestnega. To pomeni, da ne poznamo le (na)gonsko nezavednega, temveč tudi duhovno nezavedno in da v duhovnem nezavednem prepoznamo nosilni temelj celotne zavestne duhovnosti (Frankl 2006). S tem priznava nagonso nezavedno, ki ga je vpeljal Freud, hkrati pa prepozna tudi področje nezavednega. Tega je nemogoče izpeljati iz Freudovega pojmovanja nezavednega; to je duhovno nezavedno, ki ga ima za obligatorno nezavedno.

Kakšna je pravzaprav razlika med nagonskim in duhovnim nezavednim? Frankl pravi, da meje ni mogoče jasno začrtati. Tako kakor ni mogoče začrtati jasne meje med zavestnim in nezavednim. Na prehode med zavestnim in nezavednim je opozarjal že Freud, ko je govoril o potlačitvah.

Vprašanje, kaj je merilo vesti, ostaja še vedno odprto. Frankl (1994a, 27) pravi, da »biti človek pomeni imeti pred sabo smisel, ki ga je treba izpolniti, in vre-

dnote, ki jih je treba uresničiti«. Vest kot del duhovno nezavednega je potemtakem neke vrste notranji glas, katerega merilo so vrednote in smisli.

Frankl postavlja v duhovno nezavedno poleg vesti tudi ljubezen in »umetnost«.

»Ljubezen je tista zmožnost, ki človeku omogoča, da dojame drugo človeško bitje prav v njegovi edinstvenosti.« (1994a, 24) Ljubezen naj bi posamezniku poleg doživljanja ljubljenega človeka omogočala tudi uresničevanje doživljajskih vrednot, kakor je doživljanje narave, likovne umetnosti, glasbe itd. Ljubezen se uvršča v duhovno nezavedno, toda nastopa in dogaja se tudi v telesni in v duševni dimenziji. Ljubezen na telesni ravni imenuje spolnost, namenjena je zadovoljitvi spolnega gona, ki prinaša užitek. Višja oblika razmerja do partnerja je erotika, kjer nekoga privlači tudi partnerjev duševni sestav. Vendar tudi ta oblika ne prodre do jedra partnerjeve osebe, saj je zaljubljenec le spodbujen s svojevrstno partnerjevo psiho, ki še ni razumljena kot edinstvena in enkratna. To se zgodi le v pravem ljubezenskem razmerju, kjer posameznik prodre v partnerjevo osebo in doseže z njo razmerje na duhovni ravni.

Svet vrednot

Frankl (2006) meni, da so smisel in vrednote temelj, ki človeka pripravijo do vsakokratnega delovanja in vedenja. Danes se zdi, da mnogo ljudi živi tako, kakor da življenje kot celota nima nobenega pravega smisla. Zdi se, da vsakodnevna opravila in naloge obvladujejo naša življenja in nimajo v ozadju nobenega višjega, odločilnejšega smotra ali smisla.

Človek je tako vedno usmerjen proti nekemu smislu, čeprav ga ne pozna dobro. Značilnosti smisla so:

- Smisel in njegovo dojetje je zelo konkretna stvar.
- Smisel je relativen, saj zadeva določeno osebo v določenem položaju, spreminja se od osebe do osebe, iz dneva v dan in iz ure v uro.
- Smisel je edinstven in specifičen, saj ima vsak človek svojega, različnega od drugih ljudi, in ga mora in more izpolniti le sam. (Tako doseže pomen, ki bo zadovoljil lastno voljo do smisla. Edinstvenost zadeva edinstvenost človeškega bivanja, saj noben človek ni ponovljiv in vsak je nenadomestljiv. Če je smisel edinstven, potem pomeni, da ni vsesplošnega smisla življenja, ampak so le edinstveni smisli posameznih položajev. »Življenje je niz edinstvenih položajev. Tako je človek edinstven bodisi po biti ali po bivanju. V končni razčlembi ni mogoče nikogar nadomestiti – zato, ker je bit vsakega človeka edinstvena.« (Frankl 1994, 53) Izjema so le vrednote, ki jih imenujemo tudi univerzalijske smisla, saj so skupne večjemu številu ljudi.)
- Smisel je na voljo vsakemu posamezniku ne glede na spol, starost, inteligenčni kvocient, izobrazbo, strukturo osebnosti, okolja, verovanja itd.
- Človek smisla ne iznajde, ampak ga odkrije.
- Človeka pri iskanju smisla vodi vest.

- Motivacijsko gledano, je smisel – drugače kakor potrebe, ki človeka potiska jo od znotraj – tisti, ki človeka vleče od zunaj (človeku daje možnost, da sam izbira, ali bo pobudo sprejel ali zavrnil, ali bo možnost za dosego smisla izpolnil ali jo bo zapravlil).

Človek uspeva le, če odkriva svoje življenjske naloge, propada pa, če si postavlja cilje samovoljno in ločeno od celotne resničnosti. Resničnost postavlja pred človeka naloge in je zanj izziv, medtem ko ima njegovo življenje naravo spoznavanja nalog in ustvarjalnih odgovorov. Človek lahko uresničuje samega sebe le, če se usmeri na nekoga in na nekaj, kar je njegova vest odkrila kot smisel. Ko se posveča temu, presega sam sebe, s tem pa se uresničuje kot človek.

Ni torej vsesplošnega smisla življenja, ampak so le edinstveni smisli posameznih položajev. Frankl pa opozarja, da so med temi položaji tudi takšni, ki si jih delijo človeška bitja ne glede na prostor ali čas. Vendar smisli niso vezani na edinstvene položaje, ampak zadevajo človeško stanje. Ti smisli so tisto, kar imamo za vrednote. Med edinstvenimi in enkratnimi situacijami obstajajo tudi univerzali je smisla, ki kot takšne zadevajo condition humaine in jih imenujemo vrednote. Kot vrednote torej označujemo vse tiste smiselne pojme, ki se kristalizirajo v značilnih položajih, s katerimi se mora soočiti družba ali celo človeštvo.

V logoterapiji jih imenujejo tudi vrednote same po sebi. To izhaja iz tretjega aksioma, ki pravi, da je stvarnost smiselna celota, to pa pomeni, da je vrednota sama po sebi. Doživljanje življenja kot smiselnega pomeni, videti svoje življenjsko poslanstvo v cilju, ki ga je treba doseči, in v vrednotah, ki jih je treba uresničiti.

Ramovš (1990) definira vrednote kot temeljno duhovno gradivo in načrt, po katerem je sestavljen svet, saj imajo vrednote vrednost same po sebi zaradi treh značilnosti, ki jim jih pripisuje. Vrednote so po njegovem:

- nadosebne, saj jih človek ne more ne postavljati, ne odpravljati, ne spreminjati; človek jih le odkriva in uresničuje ali pa zavrača;
- nadčloveške, saj so nespremenljiva struktura spremenljive stvarnosti;
- nekaj stvarnega, objektivnega, saj so neodvisne od tega, koliko jih človek dojema in uresničuje.

Pri osmišljanju življenja vrednote človeku olajšajo iskanje smisla s tem, ko se mu vsaj v značilnih položajih ni treba odločati, ampak mu je prava odločitev že ponujena. Vrednote so torej splošne norme vedenja, preverjene v času (Fizzotti 2002). Olajšanje odločitev, ki jih prinašajo vrednote, pa ima tudi svojo ceno, ki jo je treba plačati. Če so smisli, ki zadevajo edinstvene položaje, edinstveni, pa so si vrednote (edinstveni smisli v značilnih položajih) lahko hitro v navzkrižju. Takšna trčenja vrednot se zrcalijo v človeški psihi kot spopadi vrednot in imajo pomembno vlogo v nastajanju bivanjske praznine in noogenih nevroz. Nastajajo, kadar človekovo iskanje smisla obtiči na nezreli stopnji ali se zagozdi v pesimističnem prepričanju, da je življenje nesmiselno. Posledice so življenjska dezorientacija, omamljanje, izgubljenost, obup itd.

V logoterapiji niso zanikani geni in nagoni, ki naj bi človeka do neke mere določali. Človeka tudi ne gre razumeti kot prostega vseh okoliščin, v katere je postavljen. Logoterapija poskuša človeka ozaveščati, da je sposoben do svojih

določenosti oblikovati neko smiselno stališče. Svobodna volja naj bi bila v človeku samo kot možnost, ne pa kot samoumevnost, ki se vedno pokaže. Človek, ki je ne prepozna, je prepričan, da je njegovo življenje determinirano, in je ne uporabi za svoje odločitve v življenju.

Človekova svoboda ni mišljena kot prostost od okoliščin, ampak je to svoboda, da se človek postavi na svoje stališče do vsakršnih okoliščin, ki ga doletijo. Prav tako tudi ni svobode brez odgovornosti. Če to ne bi bilo tako, bi svobodo zamenjevali s samovoljo, z močjo.

Posameznik se mora zavedati, da sta njegova prihodnost in prihodnost vseh okrog njega odvisni predvsem od lastnih smiselnih odločitev. Z odvzemom odgovornosti pa človek izgubi lastno doživljanje sebe kot svobodnega človeka. Zato je odgovornost veliko darilo, pa tudi veliko breme, prav tako kakor svoboda.

Frankl (1994a) še pravi, da eksistirajoči človek dojema svoje življenje kot nalogo, ki jo je treba odgovorno izvrševati. Eksistiranje zahteva od človeka ves čas aktivno držo. Odgovornost mu pomeni posameznikovo vestno odgovarjanje na situacije (»odgovarjanje vrednotam«), pred katere je človek postavljen. Logoterapevtski odgovor se glasi, da smo odgovorni pred lastno vestjo, pred ljubljeno osebo, pred svojim delom, pred prijatelji in pred Bogom.

Odgovornost je tista vrednota v sistemu logoterapije, za katero menimo, da bi jo bilo treba vključiti v sleherni vzgojno-izobraževalni sistem.

Bivanjski vakuum

Velika bolezen našega časa so brezciljnost, zdlgočasnost in pomanjkanje smisla in namere (Frankl 1994, 13). Prav to je tisti bivanjski vakuum, eksistencialna kriza, bivanjska prikrajšanost, pred katero Frankl toliko svari. Med bivanjsko prikrajšanostjo je velika nevarnost, da od človeka zahtevamo premalo in ne preveč. Ker v sodobnem času prevladuje načelo užitka, to vodi v bivanjsko dezorientacijo in eksistencialno frustracijo.

Logoterapija je uvedla nov izraz: noogene nevroze, v nasprotju s psihogenimi in somatogenimi nevrozami. Noogene nevroze definiramo kot nevroze, ki jih povzročijo duhovni problemi, moralni in etični konflikti, kakor na primer konflikt med čistim superegom in resnično vestjo.

Frankl (1971–1986) razloži, da boriti se za smisel življenja ali spoprijemati se z vprašanjem, ali smisel življenja sploh obstaja, samo po sebi ni patološki fenomen. Prav nič se ni treba sramovati eksistencialnega razočaranja zaradi domneve, da je to emocionalna bolezen, ker to ni nevrotični simptom.

Človekova zaskrbljenost, celo njegov obup zaradi vprašanja, ali je vredno živeti, je duhovna stiska, nikakor pa ne duševna bolezen. Dokler mu logoterapija ne vzbudi zavesti, da se v njegovem bivanju skriva smisel, je to analitični postopek. Do sem je logoterapija podobna psihoanalizi. Ko pa si logoterapija prizadeva, da bi spet nekaj priklicala v zavest, svoje dejavnosti ne omejuje na instinktivna dejstva v posameznikovi podzavesti, ampak so ji pomembne tudi

duhovne resničnosti, kakor je na primer potencialni smisel njegovega bivanja, ki ga je treba izpolniti, pa tudi njegova volja do smisla.

Naloga logoterapije je, usposobiti posameznika, da najde svoj smisel v življenju. Ne obstaja nobena življenjska situacija, ki bi bila brezsmiselna. Celotno najbolj negativne plati človekove eksistence, zlasti tragično trojstvo, v katerem se združujejo trpljenje, krivda in smrt, lahko pretvorimo v nekaj pozitivnega, če do njih zavzamemo pravilno, pozitivno stališče.

Če bi se posvetili analizi sodobnega časa, bi lahko sklenili, da pri vsej blaginji, ki jo nosi ta čas s seboj, prinaša tudi masovne nevroze in visoko rast vsega patološkega, od drog, kriminala, samomora itd. Čim bolj težimo k ustvarjanju notranjega ravnotežja z zunanjimi vplivi, tem bolj smo obeleženi kot avtomati, ki »reagirajo«, »odreagirajo« kakor kaki stroji za zadovoljevanje potreb, brez smisla in duha, dobesedno kot »potrošniki«, to pa ima za posledico, da se ustrezna človekova slika izrodi v subhumani psihologizem, iz katerega je prava dimenzija človeka izključena (Lukas 1986c).

Vsekakor je najboljši odgovor o smislu Franklov odgovor: »Svoj smisel življenja vidim v pomoči drugim, da najdejo svoj smisel v svojem življenju.«

Organizacija prostovoljnega dela na Teološki fakulteti

V okviru obštudijskih dejavnosti Univerze v Ljubljani se razvijajo tri področja. Prvo področje, ki že deluje, je športno področje. Drugo področje, ki je v procesu ustanavljanja, je področje socialno-karitativne dejavnosti (prostovoljstvo). Tretje področje je področje, ki bo pokrivalo kulturno področje.

Univerza v Ljubljani je v začetku akademskega leta 2008/2009 povabila Teološko fakulteto k pripravi programa prostovoljstva v okviru Univerze. V dogovoru z Univerzo je Teološka fakulteta postala nosilec projekta in iniciative na tem področju. Na Teološki fakulteti nosita glavno odgovornost dekan prof. dr. Stanko Gerjolj in prof. dr. Vinko Potočnik, za koordinacijo pa skrbi dr. Andrej Šegula.

Prostovoljstvo želi med študenti prebuditi čut za socialno, karitativno in dobrodelno dimenzijo, ki soustvarja družbeno okolje, v katerem živimo. To je pomembna socialna komponenta, ki sooblikuje karakter, značilnost naroda. Po drugi strani pa želi Univerza v Ljubljani ovrednotiti delo študentov, ki na tem področju že delajo ali pa želijo delati. To ovrednotenje gre v smeri, da bi prostovoljno delo, ki ustreza vsem zahtevanim kriterijem (priprava, usposabljanje, določeno število ur ...) prineslo študentu določeno število kreditnih točk. Študentje lahko namreč po bolonjskem programu določeno število ur zberejo zunaj univerzitetnega programa (z obštudijskimi dejavnostmi).

V okviru načrtovanja in realizacije prostovoljstva v okviru Univerze v Ljubljani je bilo storjenih že nekaj konkretnih korakov: izdelan je bil seznam društev, gibanj, organizacij, ki se ukvarjajo s prostovoljstvom. V to mrežo so vključene tako laične kakor cerkvene organizacije. Poslan jim je bil dopis z obrazložitvijo in vizijo dela v prihodnje. Vsem, ki so odgovorili pozitivno (vseh skupaj je bilo prek 100), je bil poslan obrazec za prijavo programa obštudijskih prostovoljskih

dejavnosti. Na podlagi njihovih odgovorov se je začel ustvarjati konkreten seznam organizacij (gibanj, društev ...), ki so pripravljene sprejeti prostovoljce, jih formirati in delati z njimi.

Glede same organizacije sta potrebni izdelava programa in akreditacija tega programa v okviru Univerze v Ljubljani. Vzporedno z »administrativnimi koraki« pa je treba ta projekt še »obelodaniti«. Tako je v načrtu, da bi obštudijsko dejavnost prostovoljstva začeli uresničevati v začetku akademskega leta 2009/2010.

Sklepna beseda Alenke Gril v knjigi *Prostovoljstvo* govori bolj o teoretični viziji prihodnjega dela na področju prostovoljstva (Gril 2007, 113). V okviru obštudijske dejavnosti Univerze v Ljubljani pa vidimo, da so to dejansko konkretni koraki. Če gledamo širše in če gledamo v prihodnost, vidimo, da je to dejansko velik premik na področju prostovoljstva v slovenskem prostoru.

Da bi dobili vpogled v dejansko stanje prostovoljstva danes, je prof. dr. Vinco Potočnik sestavil anketo, v kateri postavlja študentom zanimiva in predvsem vsebinsko pomenljiva vprašanja. Iz odgovorov študentov izvemo, koliko so že bili vključeni v prostovoljno delo, koliko časa so bili vključeni, kdo jih je navdušil za to delo (sovrstniki, družina, organizacije, programi različnih društev, verska skupnost), kakšne izkušnje imajo na tem področju, katera oblika vabil se jim zdi najbolj primerna (internet, oglasi na radiu, jumbo plakati, zgibanke, dnevi prostovoljstva ...). Anketa pokaže tudi na razloge, ki prevladujejo ob odločitvi za prostovoljno delo. Vsi ti rezultati so vredni upoštevanja pri načrtovanju nadaljnjega dela.

Cilji prostovoljnega dela

Obrazec za prijavo programa obštudijske prostovoljske dejavnosti je sestavljen tako, da vsebuje vprašanja tudi glede ciljev. Tako se cilji delijo na splošne in na specifične. Karakter teh ciljev je odvisen od organizacije, gibanja, društva in od narave njihovega dela. Na splošno bi lahko rekli o splošnih ciljih: bistvo je, da je prostovoljec sposoben analizirati probleme in poiskati primerne rešitve, da pozna, razume in smiselno uporablja različne metode, da zna svoje znanje uporabljati v praksi, da je – kolikor je to mogoče – avtonomen pri svojem delu, da je sposoben navezovati stike, komunicirati s sodelavci, da zna delati v skupini in na medkulturnih področjih ... Specifični cilji pa zadevajo konkretne situacije. Če je to na primer delo z mladimi, je pomembno, ko govorimo o ciljih, da je prostovoljec sposoben reševati konkretne delovne probleme z uporabo primernih metod, da ima znanje za delo z mladimi na različnih področjih, da zna delo z mladimi primerno, učinkovito in smiselno uporabljati, da zna zbirati informacije in jih v povezavi s svojim delom smiselno uporabiti, da pozna področja mladinskega dela in da ves čas razvija in nadgrajuje svoje znanje na izbranem področju.

Cilje lahko delimo tudi na cilje, ki jih želi doseči prostovoljec kot posameznik. Pri tem govorimo o njegovem osebnem razvoju in rasti. Kakor ugotavlja Žorga (1992), za prostovoljnega delavca sodelovanje v akcijah prostovoljnega dela nedvomno pomeni pomembno izkušnjo v smislu osebnostne rasti, pridobivanja znanja o samem sebi, o drugih in o delovanju ustanov in strokovnjakov

v njih, posameznik tako lahko spozna nove prijatelje in morebitne poznejše strokovne sodelavce. Na drugi strani pa so cilji, ki jih želijo doseči organizacije, gibanja in društva, ko sodelujejo in omogočajo delo s prostovoljci.

Prostovoljno delo ima velik družbeni pomen, ki je opredeljen tudi v drugem in v tretjem členu *Predloga zakona o prostovoljnem delu* (2004): drugi člen opredeljuje pomen prostovoljnega dela kot »dejavnost posameznikov, ki omogoča izboljšanje kakovosti življenja posameznikov in družbenih skupin ter prispeva k razvoju bolj plemenite, humane in enakopravne družbe, posamezniki pa skozi prostovoljno delo kot višjo obliko vključenosti v družbena dogajanja izpolnjujejo svoj občutek socialne odgovornosti ter pridobivajo nova znanja in izkušnje, ki prispevajo k osebnosti rasti posameznika«. Tretji člen opredeljuje prostovoljno delo kot skupni in javni interes: »Republika Slovenija spodbuja prostovoljno delo kot pomembno družbeno vrednoto in obče dobro, ki je v skupnem in javnem interesu, ker: spodbuja razvoj človeških potencialov, izboljšuje kvaliteto življenja, deluje preventivno in pripomore k ohranjanju življenja, krepi solidarnost, je vzajemno koristno in dostopno vsem pod enakimi pogoji. Prostovoljno delo je temeljni kamen civilne družbe, pri katerem zaživijo najplemenitejša stremjenja človeštva – prizadevanje za mir, svobodo, možnosti, varnost in pravičnost za vse ljudi.« (Dennis 2001) V času globalizacije in nenehnih sprememb postaja svet vse manjši, bolj medsebojno odvisen in bolj kompleksen. Prostovoljno delo – individualno ali skupinsko – tako omogoča: vzdrževanje in krepitev človeških vrednot, kakor so skupnost, skrb za druge, služenje; posamezniki lahko uveljavijo svoje pravice in dolžnosti kot člani skupnosti, pri tem pa se vse življenje učijo in rastejo ter tako v polnosti uresničujejo svoje človeške zmožnosti; spletnje vezi onkraj razlik, ki nas trgajo vsaksebi, tako da lahko živimo v zdravih, stabilnih skupnostih in s skupnim delom ustvarjamo nove rešitve, se soočamo z izzivi in oblikujemo našo skupno usodo. S prostovoljnim delom naj bi posameznik razvil občutek socialne odgovornosti in si prizadeval za doseganje enakih možnosti za vse ljudi v obstoječi družbi (Modic 2006, 9–11).

Pri ustvarjanju in načrtovanju projekta prostovoljnega dela je pomembno, da so cilji jasno postavljeni. To igra pomembno vlogo že pri samem pridobivanju novih prostovoljcev. Najprej oblika in način »vabila«, potem pa jasno postavljeni cilji.

Vsebine prostovoljnega dela

Ko se študent odloča za prostovoljno delo, poskuša odkriti sam pri sebi tista področja, ki ga veselijo in kjer bi želel tudi sam sodelovati. Pri tem mora najprej sam vedeti, kaj želi. Potem mora pa vsaj delno poznati organizacije, kjer bi želel delovati kot prostovoljec. Zato je pomembno, da se vse tiste organizacije, društva in gibanja, ki se ukvarjajo s prostovoljstvom, jasno predstavijo z jasnimi cilji in z jasno prikazanimi vsebinami.

Formularji občstudijskih učnih načrtov prostovoljstva, ki so jih organizacije izpolnile, vsebujejo tudi opise vsebin. Ta opis mora biti jasen in pregleden, tako da lahko prihodnji prostovoljec začuti naravo in področje dela. Tako na primer

Društvo mladinski ceh jasno predstavi svojo vsebino: glede priprave pove, da se prostovoljci aktivno udeležujejo srečanj trenerjev, projektnih skupin in srečanj z mentorji. Vsak prostovoljec si izdelava osebni načrt prostovoljnega dela za celostno obdobje prostovoljnega dela in po sklopih, kjer bo to delo opravljal (kaj bo delal, koliko časa, kaj se pri tem želi naučiti). Prav tako se udeležujejo v procesu priprave, pa tudi med opravljanjem prostovoljnega dela sestankov vseh prostovoljcev. Društvo mladinski ceh ponuja več področij prostovoljskega dela. Tako je na primer eno od področij pedagogika iger, kjer se pripravljajo delavnice in igre za otroke in za mlade. Prostovoljci so pri tem aktivno vključeni v proces izumljanja novih iger, v pisanje pripomočkov o igrah, v izdelavo novih pripomočkov za igre. To je le zgled.

Pri vsebini so pomembna specifična področja, ki se med seboj razlikujejo. Zato se tudi vsebine razlikujejo od organizacije do organizacije. Iz tega izhaja potreba po katalogu prostovoljnega dela, v katerem bodo iskalci in zainteresirani posamezniki ali pa tudi skupine našli potrebne podatke o naravi, o vsebini, pa tudi o ciljnih delih.

Izobraževanje prostovoljcev

Vsako delo potrebuje pripravo in izobraževanje; tako tudi delo na prostovoljnem področju. Ko govorimo o izobraževanju, moramo imeti pred očmi naravo dela. Prostovoljci lahko glede na svojo temeljno usposobljenost (pa tudi stopnjo študija) opravljajo različna dela, od najpreprostejših do zahtevnih, vse do tistih, ki zahtevajo profesionalno usposobljenost.

Prostovoljci prihajajo z različnim znanjem in izkušnjami, predvsem pa z različnim predznanjem o problematiki, ki jo obravnava neka organizacija. Za čim bolj uspešno delo mora organizacija prostovoljcu zagotoviti usposabljanje. Kaj naj bi obsegalo usposabljanje prostovoljcev, je zapisano v 15. členu *Predloga zakona o prostovoljnem delu* (2004): »1. Usposabljanje prostovoljca zajema uvajalno in drugo izobraževanje, ki obsega: teoretično in praktično seznanitev prostovoljca z vsebino prostovoljnega dela; seznanitev prostovoljca s prostovoljsko organizacijo, v okviru ali v korist katere bo delal, njenim delovanjem ter njenimi splošnimi akti; seznanitev prostovoljca o njegovih pravicah v zvezi z opravljanjem prostovoljnega dela; v primeru prostovoljnega dela v tujini pa še osebno pripravo in pripravo na življenje v tujem okolju. 2. Usposabljanje je dolžna zagotoviti prostovoljska organizacija v okviru svojih možnosti in je za prostovoljca brezplačno.«

Usposabljanje je proces učenja prostovoljcev za delo, ki jim je bilo zaupano, prostovoljci pa morajo vedeti predvsem (McCurley 1994): kako izvajati zaupano jim nalogo, česa naj ne bi delali v okviru svojih nalog in kaj storiti v kriznih in nepredvidenih situacijah.

Obštudijska dejavnost prostovoljstva Univerze v Ljubljani predvideva splošno izobraževanje, prav tako pa sta sestavni del prostovoljstva priprava in uvodno izobraževanje v posameznih organizacijah. Odgovornost za pripravo prostovoljca prevzame organizacija sama.

Splošno vprašanje, ki se postavlja ob pogovorih o prostovoljskem delu, je: »Kdo lahko postane prostovoljec?« Najbolj pogost odgovor na to vprašanje je, naj bi bila to zrela oseba, ki je sposobna, odgovorna in posveča svoj prosti čas za prostovoljsko delo; kdorkoli dela zavestno, za dobro drugih in je psihično in fizično sposoben, lahko postane prostovoljec (Ochman in Jordan 1997, 6–7). Kvalitete, karakteristike dobrega prostovoljca, ki se največkrat omenjajo, so: odprt duh, senzitivnost, sposobnost sodelovanja, profesionalen odnos, delati, kljub temu da delo ni plačano, toleranca, motivacija in nesebičnost. Od prostovoljcev ponavadi zelo veliko pričakujemo; bil naj bi nekaj posebnega, skoraj idealna oseba. Takšno osebo, ki bi bila idealna, je zelo težko dobiti, vendar ljudje lahko s časom pridobijo potrebne vrline in znanje (7).

Ko pa govorimo o prostovoljstvu kot redni občudijski dejavnosti v okviru Univerze v Ljubljani, je ciljna skupina omejena. Govorimo o študentih in študentkah, ki študirajo v okviru Univerze v Ljubljani. Od posameznih organizacij je odvisno, kakšne študente potrebujejo oziroma želijo »zaposliti« kot prostovoljce (dodiplomski ali podiplomski študij ...). Študentje lahko iščejo prostovoljno delo na področju, ki je blizu njihovem študiju, in s tem poglobljajo svoje študijsko področje, ga spoznavajo s konkretnega in praktičnega vidika. To pa ni nujno, kajti glede na karakteristike, ki naj bi jih imel prostovoljec, lahko opravljajo kakršnokoli delo (po poprejšnjem izobraževanju).

Prostovoljci izvajajo prostovoljno delo z mladostniki, pa tudi z otroki. Pogosto organizirajo prostovoljno delo tudi s starostniki in z osebami s posebnimi potrebami. Med drugim obstajajo tudi organizacije, ki se ukvarjajo s posebnimi skupinami: z žrtvami nasilja, s študenti, z družinami, z ženskami, z dijaki, z obsojenci, z istospolno usmerjenimi, z žrtvami trgovine z ljudmi, z migranti, z brezposelnimi, z odvisniki, z brezdomci ... Mladostniki in otroci sta najpogostejši ciljni skupini prostovoljnega dela v vseh organizacijah, ne glede na njihov pravni status (Gril 2007, 27–29).

Katalog, ki bo predstavil organizacije in področja prostovoljnega dela, bo olajšal izbiro prostovoljem. Že ob sami izbiri in odločitvi za neko organizacijo se bo prostovoljec praktično odločil za ciljno skupino: ali bo delal z odraslimi, z ostarelimi, z mladimi, z otroki ali z ljudmi s posebnimi potrebami. Pri izbiri ciljne skupine je prav, da potencialni prostovoljec upošteva tudi svoja interesna področja, svoje darove in talente.

Reference

- Dennis, K.A. 2001. Možnosti prostovoljnega dela – svetovna deklaracija o prostovoljnem delu. V: 3. slovenski kongres prostovoljstva: Ljubljana, 2.–3.2.2001: zbornik prispevkov, 263–268. Ljubljana: Slovenska filantropija, Združenje za promocijo prostovoljstva.
- Fizzoti, Eugenio. 2002. *Logoterapia per tutti*. Catanzaro: Rubbettino.
- Frankl, Viktor Emanuel. 1994a. *Volja do smisla: osnove in raba logoterapije*. Celje: Mohorjeva družba.
- – –. 1994b. *Zdravnik in duša*. Celje: Mohorjeva družba.
- – –. 2006. *Človek pred vprašanjem o smislu: izbor iz zbranega dela*. Ljubljana: Pasadena.
- – –. 1989. *Man's search for meaning: an introduction to logotherapy*. London: Hodder&Stoughton.
- – –. 1971–1986. *Psychotherapie für den Laien*. Freiburg: Herder.

- Froggio, Giacinto. 1995. *Alla ricerca di un significato della vita. Psicologia, psicoanalisi, psichiatria (III). Logoterapia*. Roma: Dante Alighieri.
- Gril, Alenka. 2007. *Prostovoljstvo je proizvodnja smisla*. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- Lukas, Elisabeth. 1986. *Meaningfull living: a logotherapy guide to health*. New York: Grove Press.
- Powell, John. 1995. *Skrivnost vztrajanja v ljubezni*. Ljubljana: Župnijski urad Dravljje.
- Predlog zakona o prostovoljnem delu. 2004. Ljubljana: Pravno-informacijski center nevladnih organizacij. [Http://www.pic.si/nvo/Zakon_o_prostovoljnem_delu-besedilo_cle-nov.pdf](http://www.pic.si/nvo/Zakon_o_prostovoljnem_delu-besedilo_cle-nov.pdf) (pridobljeno 18. 1. 2006).
- Ramovš, Jože. 2001. Prostovoljstvo pri delu z ljudmi in za ljudi. *Socialno delo* 40, št. 6:313–322.
- McCurley, S. 1994. Recruiting and Reatining Volunteers. V: R. D. Herman, ur. *The Jossey-Bass Handbook of Nonprofit Leadership and Management*, 511–534. San Francisco: Jossey – Bass.
- Modic, Suzana. 2006. Menedžment prostovoljnega dela v slovenskih neprofitno-volonterskih organizacijah: Vpliv organizacije na motivacijo za prostovoljno delo in delovanje prostovoljstva. Diplomski naloga. Univerza v Ljubljani, Pedagoška fakulteta.
- Ochman, Malgorzata, in Pawel Jordan. 1997. *Prostovoljci: dragoceni vir*. Baltimore: The Johns Hopkins University.
- Zalokar Divjak, Zdenka. 1993. Osebnost vzgojitelja z vidika logoterapije. Doktorska disertacija. Ljubljana.
- Žorga, Sonja. 1992. Kaj imajo prostovoljci od prostovoljnega dela? *Psihološka obzorja* 1, št.1:87–89.

Štirideset let reško-senjske metropolije

Druga svetovna vojna in politične novosti, ki jih je prinesel vojni in povojni čas, so pomenile velike spremembe tudi v organiziranosti katoliške skupnosti v severnem delu Jadrana. Te spremembe so bile posebno vidne v delovanju škofije Reka, ki je bila ustanovljena leta 1925 in je bila namenjena predvsem prebivalcem italijanske narodnosti (njen sestavni del je bil trnovski dekanat, današnja Ilirska Bistrica, s slovenskim prebivalstvom). Med čakanjem na dokončno rešitev mejnih vprašanj med Jugoslavijo in Italijo po končani drugi svetovni vojni je bilo na tem področju postavljenih več vmesnih rešitev. Rezultat dokončne določitve meje z osimskimi sporazumi leta 1975 je bila leta 1977 ponovno vzpostavljena škofija Koper, sestavljena iz delov tržaške, goriške in reške škofije, ki so pripadle Republiki Sloveniji. Po daljšem obdobju začasnih rešitev, ko je bila reška škofija v upravi različnih krajevnih škofov in administratorjev, je bila dne 27. julija 1969 z bulo papeža Pavla VI. *Coetu instante* ustanovljena reško-senjska nadškofija in metropolija s sedežem na Reki (kot možni sedež metropolije se je omenjal tudi Senj). Kakor pove že njeno ime, je nastala iz združenja dveh do tedaj samostojnih škofij: iz senjsko-modruške, ki jo je od leta 1935 dalje vodil škof dr. Viktor Burić, in iz reške, ki je bila po drugi svetovni vojni razdeljena na več enot in zaupana več upraviteljem. Senjsko-modruška škofija je do tedaj pripadala hrvaško-slavonski cerkveni pokrajini s sedežem v Zagrebu in Reka najprej goriški metropoliji, nato pa je bila neposredno podrejena Svetemu sedežu. Novi metropoliji sta bili kot sufraganski škofiji pridruženi poreško-puljska in krška, leta 2000 pa še gospiško-senjska škofija (nastala je z delitvijo dotedanje reško-senjske nadškofije na dve cerkveni enoti: na reško nadškofijo in gospiško-senjsko škofijo). Z ustanovitvijo škofije v Gospiću je bilo postavljeno cerkveno središče Like. Takšno organiziranost katoliške skupnosti na tem področju je zagovarjal velik del škofov; eden od predlogov je bil, da bi se združili krška in reška škofija. Za pripravo celovitih predlogov je bila v okviru Jugoslovanske škofovske konference ustanovljena posebna strokovna komisija. Iz predavanj je bilo razvidno, da so se z ustanovitvijo nove metropolije strinjale tudi hrvaške državne oblasti, ki so s tem želele doseči ureditev škofijskih meja in zmanjšati vpliv Zagreba (v smislu notranje diferenciacije med škofi).

Da bi se spomnili obletnice ustanovitve in na temelju že dostopnih zgodovinskih dokumentov videli pot do tega dogodka ter hkrati pogledali na naloge metropolije za njeno prihodnost, sta reška metropolija in oddelek zagrebške teološke fakultete na Reki dne 1. junija 2009 pripravila mednarodni znanstveni simpozij z gornjim naslovom.

Velik del predavateljev je bil iz vrst sedanjih in nekdanjih učitelj na reški teološki šoli, nekateri so prišli od drugod. Dr. Mile Bogovič, voditelj gospiško-srenjske škofije, drugače predavatelj cerkvene zgodovine na teološki šoli, je orisal zgodovinske korenine in poti, ki so vodile do ustanovitve metropolije. O cerkvenih razmerah v Jugoslaviji in o odnosih med Svetim sedežem in jugoslo-

vansko državo v času ustanavljanja nove metropolije je imel predavanje dr. Emanuel Hoško. V isto obdobje je seglo predavanje dr. Miroslava Akmadže, sodelavca Hrvaškega zgodovinskega inštituta – oddelka za zgodovino Slavonije, Srema in Baranje; naslov njegovega prispevka: Odnos škofov reške metropolije in jugoslovanskih komunističnih oblasti (Josipa Srebrniča, Viktorja Burića, Josipa Pavlišića, Dragutina Nežića). Tri predavanja so orisala odnose, ki so jih imeli pri nastajanju nove metropolije škofje s tega področja. Dr. Marko Medved, ki je v svoji disertaciji obravnaval začetke reške škofije v času fašističnih oblasti, je tokrat predstavil škofa Viktorja Burića (ki ni bil najbolj navdušen za novo metropolijo in ne brez zaslug, da je bila ta nova metropolija tako pozno ustanovljena) in Josipa Pavlišića, njegovega koadjutorja in naslednika na metropolitanskem sedežu, ki je pomembno prispeval, da je nova cerkvena pokrajina sploh zaživela. Mag. Ilija Jakovljević je orisal mesto in vlogo poreško-puljskega škofa Dragutina Nežića pri ustanovitvi metropolije in dr. Franjo Velčić, učitelj cerkvene zgodovine na reški teološki šoli, odnos krškega škofa Karmela Zazinovića do ustanovitve metropolije. Profesor ljubljanske teološke fakultete dr. Rafko Valenčič je v svojem predavanju predstavil slovenskega duhovnika mons. Karla Jamnika (1891–1949), ki je od leta 1947 do smrti kot apostolski administrator upravljal celotno tedanjo reško škofijo (pred njim jo je vodil škof Ugo Camozzo; ta je po mirovnem sporazumu leta 1947 skupaj z italijanskimi duhovniki odšel v Italijo); mons. Jamnik je imel vse pravice rezidencialnega škofa (po pričevanju A. Škerlja, ki je o tem pisal v *Primorskem slovenskem biografskem leksikonu*, naj bi odklonil imenovanje za škofa). Bil je duhovnik tržaško-koprške škofije, ko pa je bil leta 1934 celotni hruški dekanat odcepljen od tržaške škofije in priključen reški, je v novo škofijo prešel tudi on. Poleg K. Jamnika je bila v predavanjih omenjenih še vrsta slovenskih duhovnikov, ki so delovali v Istri in na področju reške škofije (Anton Perkan, Jakob Ukmar, Tomaž Kelenc in drugi), nekateri tudi kot učitelji na teološki šoli. Prispevek dr. Milana Šimunovića je bil namenjen orisu priprav in dogodkov ob ustanovitvi metropolije. O pokoncilskih valovanjih v Cerkvi na Hrvaškem in na področju Reke je govoril dr. Marijan Jurčević.

Sklop predavanj je bil namenjen pregledu prehojene poti in nalogam nekaterih ustanov na področju metropolije. Nadškof in metropolit dr. Ivan Devčić, nekdanji učitelj na teološki šoli na Reki, je orisal pomen bogoslovnega semenišča in Visoke teološke šole za oblikovanje nove metropolije. Dr. Nikola Vranješ je v svojem predavanju namenil pozornost pregledu pastoralnih odločitev, ki so izšle iz nove metropolije. Mag. Emil Svažić je orisal dejavnosti in pomen medškofijskega zakonskega sodišča na Reki (ki ima več podružnic) in Ivan Nikolić delovanje Urada za družino, ki deluje v okviru reške nadškofije in ima nalogo usklajevanja družinskega pastoralnega dela na področju celotne metropolije.

Dragocena obogatitev predavanj so bila osebna pričevanja kar nekaj udeležencev srečanja, ki so doživljali zgodovinske dogodke. Njihovo dopolnitev so pomenili spominski zapisi kot zapuščina nekaterih duhovnikov, ki so na področju škofije delovali v letih po drugi svetovni vojni. Kakor se za znanstvena srečanja s sodobno problematiko spodobi, je bila poudarjena nedostopnost nekaterih delov arhivskega gradiva in s tem previdnost pri izdelavi sklepov. Predavatelji so uporabili predvsem dnevni tisk in uradna cerkvena glasila.

V okviru posveta je bila na tiskovni konferenci pripravljena knjiga dr. V. Burića *Sveti Pavel pisatelj*, to je njegove disertacije (zagovarjal jo je leta 1933 na Teološki fakulteti v Zagrebu), ki je bila v tiskani obliki obogatena z nekaterimi besedili. Z izdajo te knjige se je reška metropolija (in soizdajateljica založba Krščanska sadašnjost iz Zagreba) vključila v praznovanje Pavlovega leta in hkrati obeležila 25-letnico smrti nadškofa mons. Burića (umrl je na Reki dne 28. avgusta 1983).

Slavnostni sklep dneva je bilo zahvalno liturgično slavje, ki ga je v reški stolnici sv. Vida ob somaševanju škofov reške metropolije vodil apostolski nuncij v Republiki Hrvaški nadškof mons. Mario Roberto Cassari.

Bogdan Kolar

Ocene

Josef Römelt, Christliche Ethik in moderner Gesellschaft. Zv. 1: Grundlagen (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2008), 248 str., ISBN 978-3451298950.

Priznani in inovativni nemški moralni teolog Josef Römelt (rojen leta 1957), profesor na Katoliški teološki fakulteti v Erfurtu in na Papeški akademiji Alfonsiana v Rimu, je pri založbi Herder izdal prvi del priročnika krščanske etike. Delo je po strukturi in vsebini zelo podobno prvemu delu njegovega *Priročnika moralne teologije* (Handbuch der Moraltheologie), ki je z naslovom *O smislu moralne odgovornosti* (Vom Sinn moralischer Verantwortung) izšel leta 1996. Kljub podobnosti je to vsekakor izvirno delo, opremljeno s sodobnimi referencami in tudi – na srečo bralca – napisano v manj zapletenem jeziku. Römeltovo moralno teologijo odlikuje sinteza med odprtostjo za dialog s sodobnim svetom in zakoreninjenostjo v krščanski (biblični) tradiciji. Izhaja iz prepričanja, da ima teologija pomembno mesto v diskurzu postmoderne družbe, saj znotraj relativističnega sveta vliva posamezniku pogum za odgovorno delovanje. Teologija se s svojim odrešenjskim sporočilom zoperstavlja strahovom, ki jih vzbujajo različni sodobni problemi, kakor so okoljska kriza, nevarnosti biotehnologije, globalizacija. Delo je razdeljeno v šest poglavij.

V prvem poglavju z naslovom *Krščanska etika sredi sveta* (15–25) avtor predstavi obrat, ki ga je v moralno teologijo prinesel drugi vatikanski koncil. Jedro vseh sprememb je teološki obrat, ki ima za posledico premik od naravnega zakona, temelja predkoncilске etike, k personalističnemu pristopu, ki postavlja v osredje človeško osebo. Eti-

ko zaznamuje odgovorna narava, saj je predvsem odgovor na božji klic. V *hoji za Kristusom* – v osebnem odgovoru na klic in ne v izpolnjevanje brezosebnega naravnega zakona – kristjan išče in dela dobro. Osrednji pojem je oseba in ne več narava. Odnos z Bogom je zadnji temelj, ki zagotavlja osebno dostojanstvo in svobodo človeški osebi. Ob tem pa je teološka etika v nenehnem dialogu s preostalimi modernimi značnostmi. Interdisciplinarni pristop omogoča, da bolje spoznamo človeško bitvo in ustvarjamo verodostojne in kompetentne moralne sodbe. Hkrati ima moralna teologija vlogo, da kritično preučuje sodobno družbo, da štiti osebno dostojanstvo in svobodo človeka in da opozarja na spoštovanje nujnih predpostavk, ki jih potrebuje sodobna kultura, če želi biti v službi človeške osebe.

Drugo poglavje nosi naslov *V iskanju odgovora na moralne izzive sedanjosti* (26–48) in se sooča z različnimi sodobnimi etičnimi pristopi. Römelt se distancira od površnega kritizerstva sodobne družbe in pravi, da smo lahko predvsem hvaležni za vse dobro, kar nam prinaša moderna svobodna in tehnična družba. Moralna teologija se sooča z impulzi moderne kulture in je kritična tam, kjer je ogroženo celostno življenje v svobodi in dostojanstvu. Od razsvetljenstva dalje je boj za avtonomijo in emancipacijo privedel do sprememb političnega, družbenega in kulturnega sistema v Evropi. Nastala je kultura, katere cilj je zagotavljanje človeškega dostojanstva v svobodi, ki spodbuja znanstveni in tehnični razvoj, oba v službi za večjo materialno varnost človeka, in ta kultura se vse bolj razširja kot stvarna globalna civilizacija. V zadnjem času prihajajo v

ospredje meje takšnega načina življenja, ki kažejo na posameznikovo majhnost znotraj kozmosa, na njegovo anonimnost znotraj množice, na njegovo vsestransko biološko, psihično in socialno pogojenost. Različne filozofske etike se soočajo s tem paradoksnim stanjem, ki pretresa sodobnega človeka. Predstavljene in kritično ovrednotene so Habermasova etika diskurza, Jonasova etika odgovornosti, Luhmannova etika socialnih sistemov in Singerjeva personalistična etika. V vseh etičnih konceptih avtor odkriva paradokšno napetost med močnim vztrajanjem, da mora človek prevzeti odgovornost, in zavestjo relativnosti, ki je sestavni del vseh teh teorij. »Po eni strani se sodobna družba zelo zavzeto prizadeva za razumevanje moralnih izvivov danes, po drugi strani pa ostaja v svojih poskusih pojasnjevanja neka nemočna.« (41) Človek se ne sme izogniti moralni odgovornosti in mora moralno delovati, hkrati pa je čutiti tudi resignacijo, nemoč in bolj poglobljeno razumevanje človekovih meja. Poudarjanje odgovornosti se prepleta z občutkom šibkosti in omejenosti. »Temeljni problem sodobne etike je globoko protislovje med zavestjo o nezamenljivi odgovornosti človeka na eni strani in istočasno izkušnjo njegove duhovne, biološke in kozmične omejenosti na drugi strani.« (42) Krščanska etika išče odgovor na to ambivalentno izkušnjo človeka, ki je razpet med svobodo in omejenostjo. Odrešenjska izkušnja Boga, ki je v Jezusu Kristusu svobodno izrekel dokončni Da človeku in svetu, gradi tudi obzorje smisla znotraj sodobnega sekulariziranega in tehnološkega sveta. Vera omogoča, da znotraj vseh omejenosti človek razvija svojo svobodo in človečnost. V usodi Jezusa Kristusa se razodevata paradokсна resničnost in temelj upanja za vsakega človeka: znotraj

razklanosti ohranja človek svoje osebno dostojanstvo, saj Bog ostaja zvest. »Izkušnja svobode Boga, ki jo smrt ne uniči, daje – teološko gledano – človeku tudi danes moč, da spričo protislovnosti njegove pogojene izkušnje svobode in spričo kompleksne resničnosti vedno na novo razume tudi smisel moralne zahteve.« (45) Teologija na podlagi izkušnje Boga odkriva obzorje smisla moralnosti in opogumlja sodobnega človeka, da prevzame odgovornost za svoje delovanje. Stvarno se sooča s priložnostmi in mejami, ki jih postavlja sodobna diferencirana družba, in želi biti v službi človeške osebe.

Tretje poglavje *Zaupanje v svobodo in v dar življenja* (49–75) je posvečeno svetopisemski etiki. Avtor je prepričan, da ima Sveto pismo čut tako za poudarjanje človekove svobode in odgovornosti kakor tudi za zavest o človekovi pogojenosti in omejenosti, zato ima vrednost tudi za današnji čas. Sveto pismo preveva temeljno zaupanje v življenje, ki je izvorno božji dar in je namenjeno eshatološki izpolnitvi. Ta odnos med Bogom in človekom je podlaga svetopisemskemu razlaganju resničnosti. Etika je razumljena kot odgovor na božji klic: človek je poklican, da odgovorno uporablja svojo svobodo znotraj izkušnje minljivosti in krivde.

Stara zaveza uči, da je človek ustvarjen po božji podobi, svoboden je in odgovoren. Vpet je v stvarstvo, ki mu je podarjeno in s katerim je kot ustvarjeno bitje bistveno povezan. Človek ni absolutni gospodar stvarstva, ampak izhaja oblast nad stvarstvom iz odnosa s Stvarnikom. Odnos z Bogom določa veličino in meje človeka, zato pomeni svetopisemski nauk tudi danes trdno podlago za določitev mesta človeka v stvarstvu. Prav tako so aktualna tudi stališča prerokov glede družbene pravičnosti. Odnos z Bogom mora biti vi-

den tudi na področju medosebnih odnosov in življenja v družbi. »V izkustvu vere, o katerem priča Stara zaveza, in v kulturi, ki se je iz njega razvija, se v doživljanju človeka prve zaveze odpira obzorje upanja za pot človekove svobode v omejenosti in odvisnosti od narave in v integrirani družbeni povezanosti.« (62) Sveto pismo resda ne daje neposrednih odgovorov na izzive sodobnega časa, polaga pa temelje upanju, da bo tudi sodobni človek sposoben najti prave rešitve.

Novozavezna etika predpostavlja, pogloblja in nadgrajuje starozavezno etiko. Pravzaprav jo radikalizira tako, da se sooči z zadnjimi mejami človekovega bivanja. Bog sam v osebi Jezusa Kristusa vstopi v paradoksnost človeškega življenja, sprejme nase krivdo in smrt in tako prinese novo upanje. Človek je osvobojen greha in smrti. »V usodi Jezusa Kristusa se kaže dokončna naklonjenost Boga. Bog sprejme popolno uničenje kot izraz svoje trajne zvestobe do človeka.« (68) Römelt je prepričan, da novozavezna vera omogoča človeku izkustvo božje naklonjenosti tudi v trenutkih bolezn, krivde, ponižanja, nasilja in sovraštva. Bistvo etike nove zaveze je v tem, da – zavedajoč se resničnosti in konfliktnosti človekove eksistence – ohranja upanje na uspeh človekovega delovanja v smeri graditve božjega kraljestva.

Četrto poglavje govori o *dostojanstvu vesti* (76–112). Avtor tudi ob fenomenu vesti ugotavlja, da je po eni strani svoboda vesti danes osrednji pojem sodobne družbene ureditve, po drugi strani pa različne humanistične vede poudarjajo psihološko in družbeno pogojenost vesti in tako relativizirajo njeno dostojanstvo. Kratkemu zgodovinskemu pregledu, v katerem sta poudarjena antika in razsvetljenstvo, sledi kritično soočenje s Freudovim

enačenjem nadjaza z vestjo in s sodobnimi sociološkimi razlagami vesti kot tvorca posameznikove identitete znotraj družbene raznolikosti. Avtor ugotavlja, da je danes vse preveč navzoča drža resignacije oziroma prepričanje o posameznikovi nemoči. Nasproti pesimistični drži predstavi krščanski pogled, ki poudarja vrednost in dostojanstvo posameznikove vesti, sposobne integrirati v sebi tudi psihološko pogojenost in stopnjo zrelosti, vpetost v naravno okolje in konkretno odvisnost od družbenega in kulturnega konteksta. V vesti se človek sreča z Bogom, pred njim prihaja do najglobljega srečanja s samim seboj in do odrešujočega stika z resničnostjo, ki ga obdaja. »V srečanju z Bogom človekovi izkušnji vesti ni prizanesen težaven boj za lastno svobodo in integriteto. In vendar, iz njega črpa vedno nove impulze, da bi deloval v skladu s svojim dostojanstvom.« (94) Na kratko je predstavljen biblični pogled, predvsem vloga babilonskega suženjstva pri prehodu iz kolektivne moralne zavesti k notranjemu osebnemu odnosu vernika z Bogom in raznolika uporaba pojma *syneidesis* pri Pavlu. Römelt predstavi Avguštinov odgovor na izzive v pozni antiki in Tomaževega v visokem srednjem veku. Obema uspe integrirati takratno filozofsko misel s svetopisemsko teocentrično antropologijo. Avtor verjame, da lahko tudi sodobna teologija na bibličnem temelju in krščanski tradiciji najde odgovore na izzive sodobnega človeka. Treba je opogumljati človeka, da se ob srečanju z Bogom v vesti zave svojega mesta v svetu, tudi svojih številnih pogojenosti, vendar predvsem svojega dostojanstva in svobode, da sprejme odgovornost, da išče dobro in ga uresničuje.

Peto poglavje govori o etičnih normah in ima naslov *Etične zahteve izraziti v besedah* (113–168). Izhodiščno

vprašanje je, ali lahko krščanska vera ponudi pomoč sodobnemu človeku pri iskanju odgovora na sodobna zapletena moralna vprašanja. Pri tem se zaveda, da je danes težko utemeljiti etične norme, to pa vodi v iskanje novih pristopov v etiki. Kritično sta predstavljena narativna in psihoanalitična etika (Drewermann), ki oznanjata konec etičnemu racionalizmu in občim moralnim normam. Skozi predstavitev antične in srednjeveške etike se jasno pokažeta osrednje mesto naravnega zakona in vloga razuma v zahodni etiki, ki pa se na žalost v neosholastični razlagi skrči na goli legalizem in moralni rigorizem. Römelt predlaga sintezo naravnopravne in biblične misli, ki naj poveže objektivnost in eksistencialno vpetost moralnih norm, dognanja sodobnih znanosti in vprašanje zadnjega cilja človekovega življenja. Pozitivno ovrednoti odprtost do sodobnega sveta »avtonomne morale v krščanskem kontekstu« (smer pokoncilске moralne teologije) in spodbuja k dialoški drži v sodobni pluralni družbi. Ob tem pa ne sme (zaradi večje razumljivosti) potiskati teoloških temeljev v ozadje, ampak mora znotraj pluralistične družbe jasno prikazati tudi teološki horizont svojega razmišljanja. »Močnejše mora tudi navzven spregovoriti o teološkem obzorju smisla svojega razmišljanja, ker to obzorje predstavlja odločilen temelj njene etične argumentacije.« (150) Prav tako izpostavlja tudi temeljne vrednote, ki se skozi tok zgodovine ne spreminjajo (npr. *deset zapovedi*, ki pa jih je treba prevesti v današnji čas). Prepričan je, da bi bila vrnitev k naravnemu zakonu kot nasprotju relativizma danes zelo dvoumna, saj bi takšna usmeritev pomenila odpoved pokoncilski prenovi moralne teologije in vrnitev v stanje pred koncilom. Kot rešitev predlaga avtor etiko odgovornosti, katere osnova je človekova izkušnja, da

je poklican od Boga. V ospredju niso objektivne splošne norme, ampak osebna poklicanost vsakega posameznika. Vera v Boga osmišlja človekovo prizadevanje in ga opogumlja za iskanje etičnih smernic v osebnem in v družbenem življenju. Cerkev ima svojo vlogo pri iskanju teh smernic, obenem pa se mora najprej zavedati tudi svoje krhkosti in svojih meja. Tudi Cerkev je vpeta v zgodovinski in kulturni kontekst, zato so njena stališča v marsičem pogojena tudi s človeško zmožljivostjo in omejenostjo. Cerkvno učiteljstvo vidi Römelt kot preroško službo v Cerkvi, ki naj bi se opredeljevalo predvsem glede načelnih etičnih smernic.

Zadnje poglavje nosi naslov *O osvobajajočem odnosu z breznom človeške krivde* (169–225). Avtor ugotavlja, da se protislovnost med neizogibno odgovornostjo in nemočno relativnostjo človeka danes še posebno jasno kaže pri pojmovanju krivde. Govori se resda o napakah in odpovedih, vse manj pa o krivdi in grehu. Moderno pojmovanje opredeljuje krivdo kot tragično pogojeno usodo. Človek je podvržen fizični, psihični, družbeni, ekonomski in ekološki determiniranosti, ki omejujejo njegovo svobodo. Na osebni ravni je korenina vseh krivd človekovo nezaupanje v Boga, to pa ima za posledico tudi izgubo življenjske varnosti. Vse oblike destruktivnega samouničenja človeka izvirajo iz želje človeka, ki želi biti večji, kakor dejansko je. Poleg osebne ravni Römelt pokaže tudi na družbeno in medosebno raven krivde. V institucijah in izročilu človeške kulture je tudi strukturna moč človeške krivde. Posameznikove odločitve so vedno pod vplivom njegovega družbenega konteksta, to pa seveda ne pomeni, da je posameznikova odgovornost zgolj funkcija družbenih struktur, ampak da na njegove odločitve vedno vplivajo tudi zunanji družbeni dejavniki. Nekako je to

vzajemno vplivanje med individualno in družbeno sfero. Avtor predstavi tudi nova spoznanja glede koncepta »izvirnega greha« in zagovarja tako imenovani družbeno-teološki model izvirnega greha, ki pravi, da je izvirni greh grešna umeščenost posameznika, ta umeščenost pa je posledica poprejšnje zgodovine, zaznamovane z grehi njegovih prednikov. Sooči se tudi z vprašanjem glede obstoja hudiča kot posebljenega zla in pokaže na meje človeške govornice na tem področju. Pravzaprav nam ostane samo paradokсна govornica »osebno razosebljenega govora o Hudiču kot zadnjem breznu zla« (191). Ne govorimo o tem, da bi preložili odgovornost za človeška dejanja na neko skrivnostno silo, vendar včasih zlo dejansko presega posameznika. Poudarjeno je, da se judovsko-krščanska teologija ne ustavlja pri opisu brezna človeške krivde niti pri analizi strukturne brutalnosti zla, ampak sredi radikalnosti zla in ambivalence človeške izkušnje krivde kaže na odrešenje. V temini človeške krivde vedno sije upanje na odrešenje, ki ga daje Bog. Hkrati pa tako Sveto pismo kakor tudi teologija izpostavljata človekovo svobodo in osebno odgovornost. Nasproti antičnemu pogledu na človeka izoblikuje krščanska teologija globlji pogled v veličino in omejenost človeka. »Spoštovanje osebne dostojanstva in svobode človeka je povezano z realističnim znanjem o konstitucionalni šibkosti in omejenosti (ubogosti) človeka.« (209) Avtor pokaže, kako se prečiščuje pojmovanje greha v Stari zavezi od kolektivističnega

pojmovanja na začetku k vedno večji osebni posameznikovi odgovornosti. Postopoma se preoblikuje tudi predstava o povezanosti med človeškim grehom in božjo pravičnostjo (Job). V Jezusu Kristusu pa sta trpljenje in krivda vzeta v najglobljo notranjost Boga, da bi bila tam preobražena. Zaradi odrešenjskega dejanja na križu ohranja človek kljub absurdnosti greha zadnje in neuničljivo dostojanstvo svobode.

Ob koncu je danih nekaj zelo koristnih pastoralnih napotkov v zvezi z občutkom krivde. To je lahko zelo nevaren občutek, če bi se človek začel zaničevati in obupavati, hkrati pa je lahko nepogrešljiva pomoč za poglobljanje človeške zrelosti. Avtor zelo poudarja pomen pogovora o negativni strani življenja, o trpljenju in krivdi. Ko izrazimo svojo notranjo bolečino in žalost zaradi nas samih in naše omejenosti, zaradi drugih, ki so nas prizadeli, zaradi okoliščin, v katerih nimamo moči (npr. bolezen), postajajo stvari jasnejše, čeprav jih ni mogoče do konca razvozlati. V človeku vstaja želja, da bi meje, ki jih pri sebi in v svojem okolju ni mogoče spremeniti, sprejme, druge meje pa v iskreni osebni odgovornosti spreminja. Vendar kljub vsemu ostaja tudi skozi takšen proces pogovora še vedno del v temi greha, ki ga ni mogoče razumeti, tudi ne izbrisati, zato vodi krščanska pot spreobrnjenja v molitev za dar božjega odpušcanja.

Roman Globokar

Marko Medved, *La Chiesa Cattolica a Fiume (1920–1938): Amministratori apostolici e vescovi di una diocesi plurinazionale in epoca fascista* (Roma: Università Pontificia Gregoriana, 2008), 235 str.

To delo je delni (obsega dve tretjini od skupaj 365 strani) natis doktorske disertacije mladega reškega cerkvenega zgodovinarja. Avtor jo je zagovarjal na Fakulteti za zgodovino in kulturne

dobrine Cerkve papeške univerze Gregoriana. Ker v naslovu nakazana tema sega vsaj deloma tudi na današnje slovensko etnično področje in ker je bila represivnim ukrepom fašističnega režima enako podvržena slovenska skupnost v Istri, v slovenskem Primorju in na Notranjskem, knjiga zasluži, da jo predstavimo na teh straneh. To je toliko bolj utemeljeno, ker avtor pri obravnavanju začetkov in prvega obdobja delovanja škofije Reka nepristransko namenja pozornost tako hrvaškemu kakor slovenskemu delu prebivalstva, hrvaškim in slovenskim duhovnikom, v okviru delovanja cerkvenih struktur pa enakovredno upošteva italijansko skupnost, za katere interese na cerkvenem področju so skrbele tudi politične oblasti in so v ustanovitvi nove cerkvene strukture – skupaj s cerkvenimi oblastmi – videle možnosti širjenja in utrjevanja italijanskega vpliva na vzhodno obalo Jadranskega morja.

Doktorsko delo obravnava delovanje apostolskih administratorjev in škofov na Reki od leta 1920 do leta 1938, to je predvsem v času nastajanja in utrjevanja temeljev nove krajevne Cerkve in povečanega pritiska na neitalijanski del prebivalstva. V tem času so jo vodili Celso Costantini (1920–1922), Isidoro Sain OSB (1922–1932), Carlo Mecchia (1932–1933) in Antonio Santin (1933–1938). Ob skromni beri zgodovinskih razprav, ki bi obravnavale zgodovino Cerkve na Reki in v njenem zaledju v obdobju med obema svetovnjima vojnama, pomeni razprava M. Medveda pionirsko delo.

Nastajanje nove škofije Reke je bilo v letih po prvi svetovni vojni tesno vpeto v celoto dogajanja na področju Kvarnerja, potem ko je v skladu z londonskim sporazumom Italija vstopila v prvo svetovno vojno in ob njenem koncu zahtevala nagrado za svoje ravnanje.

Oblikovanje nove škofije je bilo sad novih razmer in hkrati globalnega načrta, narediti iz tega področja povsem italijansko ozemlje z italijanskim prebivalstvom. Vsi ukrepi civilnih oblasti so imeli raznarodovalni namen, pri tem jim je šla na roko tako cerkvena oblast kakor tudi predstojniki nove krajevne Cerkve, ki so bili izbrani po tem ključu. »Poudariti velja, da bodo pri oblikovanju škofije nastopali trije elementi: italijanski, hrvaški in slovenski. To bi lahko predstavljajo kakšno težavo, toda če imamo pred očmi, da se v vsej pokrajini ustanavljajo italijanske šole, je naravno, da bo s časom vsa pokrajina in vsa škofija govorila italijansko,« je v poročilu predstojnikom zapisal prvi reški škof Isidoro Sain (118). Hkrati je iz oblikovanja škofije in škofijskih struktur razvidno, da je bilo to mogoče le s podporo in močno pomočjo civilnih oblasti. Če so apostolski administratorji in nato škofje želeli organizirati škofijo in najpomembnejše strukture (kurijo, kapitelj, semenišče, nove župnije), je bilo to mogoče le z naslonitvijo na oblasti v mestu in s finančno pomočjo najvišjih predstavnikov države v Rimu. Ker sta bili posvetna in duhovna oblast močno prepleteni, so imeli nosilci hrvaških in slovenskih narodnih idej malo možnosti za preživetje. Le v kratkem času je s področja nove škofije odšel ali je bil prisiljen oditi velik del duhovnikov hrvaške in slovenske narodnosti, redovne skupnosti – če njihovi člani in članice niso odšli drugam – so bile vključene v višje strukture s sedežem v Italiji. Pomembno oporo tako zastavljenemu načrtu so zagotavljali duhovniki in redovne skupnosti, ki so prišli na Reko iz osrednje Italije in niso imeli smisla za narodnostno tako različno skupnost, kakor sta bila Reka in njeno zaledje.

Disertacija je nastala predvsem na temelju ohranjenega dokumentarnega gradiva, to je izvirnih dokumentov, ki

so nastali v poslovanju cerkvenih ustanov na področju škofije Reka. Razdeljena je na štiri obsežna poglavja, ki imajo za podlago prve štiri voditelje škofije. Prvo je obdobje apostolskega administratorja Celsa Costantinija, ko je sredi političnih sprememb in preganjanj začela nastajati cerkvena organizacija na področju Reke. Drugo poglavje je namenjeno pregledu procesa prehoda iz apostolske administrature v samostojno škofijo, delovanja prvega škofa, nekdanjega benediktinskega opata Isidorja Saina, in ustanavljanja škofijskih ustanov. Temu poglavju je dodan pregled enoletne uprave škofije Carla Mecchia. V tretjem poglavju, ki ga je zaznamoval škof Santin, sta predstavljeni razširitev škofije in njena utrditev. Vprašanjem uporabe jezika v cerkvi in pri poslovanju in procesu intenzivnega raznarodovanja je avtor namenil četrto poglavje (tu je posebna pozornost posvečena vprašanju uporabe jezika ljudstva pri pridiganju in pri verskem pouku). Pritisk so zlasti močno čutili semeniščniki. Izvemo, da so ljudje zaradi narodnostnega pritiska zapuščali katoliško skupnost in prehajali v protestantizem, misleč, da bodo tam imeli popolno jezikovno svobodo. Kljub splošno uveljavljenim oblikam pritiska na hrvaško in na slovensko skupnost je bilo opaziti različnost od župnije do župnije. Zato je avtor namenil več pozornosti pregledu stanja po posameznih župnijah in

drugih cerkvenih ustanovah (npr. v bolnišnicah, kjer so za kaplane dosledno postavljali duhovnike, ki so znali samo italijansko).

Res je, da so nekateri avtorji (med slovenskimi npr. L. Jurca, L. Čermelj, E. Pelikan, M. Kacin Wohinz, B. Gombač) že obravnavali posamezne vidike življenja ljudi na tem področju v času fašizma. Posamezne osebnosti so predstavljene v Primorskem slovenskem biografskem leksikonu (avtorji so T. Požar, L. Škerlj in drugi), a vendarle je tu predložena disertacija novost. Z multidisciplinarnim pristopom, katerega bistveni sestavni del je zanimanje za vsakodnevni cerkveni utrip, oriše celovito sliko življenja ljudi na področju, ki je bilo vključeno v novoustanovljeno škofijo Reka (iz koprsko-tržaške škofije ji je bilo priključenih 7 župnij, iz ljubljanske 3), dela njenih prvih voditeljev in razne oblike pritiskov, ki so jih na hrvaško in na slovensko prebivalstvo izvajale fašistične oblasti, medtem ko so zaman pričakovali podporo jugoslovanskih oblasti. Disertacija pomeni obogatitev poznavanja desetletja med obema svetovnima vojnama in je v tem smislu pomemben prispevek pri srečanju s tem časom. Hkrati nas seznanja s procesom nastajanja nove cerkvene strukture, pri začetkih katere so bili pomembni predvsem politični motivi.

Bogdan Kolar

Hans Joas, ur., Braucht Werterziehung Religion? (Göttingen: Wallstein Verlag, 2007), 141 str., ISBN 978-3-8353-0190-0.

Knjiga prinaša tri članke kot odgovore na naslovno vprašanje o potrebnosti religije pri vzgoji za vrednote. To so trije najboljši članki ob razpisu razi-

skovalnega inštituta za filozofijo v Hannoveru (Forschungsinstitut für Philosophie Hannover) leta 2006. V uvođenem delu urednik prof. dr. Hans Joas v imenu inštituta in ocenjevalne komisije predstavi namene razpisa in kriterije, ki so jih vodili pri izboru. Globalizacija prinaša mešanje religijskih tradicij, to pa pogosto privede do konflik-

tov. Ob tem očitno izstopata dva vidika tega procesa: prvič, govorimo o pojmovanju procesa modernizacije v smislu vedno manjše vloge religije v javnem življenju, če ne že njenega izginotja. Drugič, tudi pri vernikih se vedno bolj spreminja odnos do lastnega verskega prepričanja. To ni več nekakšna nostalgija ali moralna vzvišenost vernih, vedno bolj so prisiljeni iskati prave, osebne in skupne razloge za svojo držo. Po Joasu je prav to vodilo razpisno komisijo, da zunaj okvirov verskih ustanov – ker bi drugače to lahko nehote vodilo k apologetiki – povabijo k raziskovanju in razmisleku o povezanosti vzgoje za vrednote in življenja iz vere.

Prvonagrajeni članek je delo Anje Stöbener in Hansa G. Nutzingerja. Razpravo začneta z zgodovinskim izhodiščem, kako sta bili vzgoja za vrednote in vera včasih eno in isto. Danes je od tega ostal le: »splošni konsenz o človekovem dostojanstvu, ki se mora udejanjiti v odnosu do soljudi in solidarnosti do šibkih« (24). Kljub odsotnosti verskega iz današnje vzgoje v družinah so otroci pogosto soočeni z izrazi, kakor sta »Bogu hvala« in »z Bogom«, ki izzovejo otroško spraševanje. Za zrelo pot do odraslosti bi tako morali vključiti tudi razjasnjevanje religijskih pojmov, še posebno če je višek odraslosti samostojnost. Na tem mestu so predstavljene stopnje verovanja po Fowlerju in Oserju, to pa vodi do sklepa: kritika religije, da je to golo »verovanje«, ni vključevala prav temeljnih principov obeh avtorjev o verski zrelosti z merilom samostojnega premisleka in odločanja. Sledi spraševanje o tem, kaj je vrednota, ki jo opredelita »kot temelj vsake kulture. To so s strani večine neke socialne skupine sprejete in podprte predstave, kaj je opredeljeno kot dobro in slabo, kaj kot zaželeno ali prepovedano« (29). To je nekaj drugega kakor norma, saj so norme le zunanje,

vrednote pa so utemeljene notranje, vsak posameznik jih utemelji sam. Zato je težko neposredno poučevati vrednote. Te »začutimo« prek pripovedovanja, delovanja, želja drugih. Čeprav je današnja družba pozabila na versko tradicijo, se v njenih temeljnih pripovedih in ravnanjih, končno tudi v zakonih skrivajo vrednote, ki so bile prevzete iz religioznih izročil. Že zaradi pogojenosti nekaterih vrednot sodobne družbe po verski tradiciji bi morali danes mlade poučevati o tem. Na podlagi pojmovanja M. Eliade avtorja trdita, da človek nikakor ni areligiozno bitje. V sekularizaciji so res izginili verski momenti iz družbe, so pa versko naravo prevzeli drugi rituali, kakor so na primer najrazličnejša praznovanja, umetnost, instalacije. V procesu socializacije moramo otroku privzgojiti nekatere rituale, to pa je veliko lažje z religioznim ozadjem. Zato sta avtorja mnenja, da je nesmiselno, otrokom tajiti njihovo religiozno naravo, saj jim tako le zapiramo pot do lažjega prevzemanja koristnih družbenih navad. Hkrati Bog v smislu krščanstva deluje tudi kot korektiv in spodbujevalec. Otrok ima ob Bogu vedno zgled dobre in usmiljenega spremljevalca, ki mu vedno znova omogoča nov začetek. Pri moralnem odločanju tako en slab poizkus še ne vodi v propad sebi prepričanega posameznika. Prav tako je za pogumno spoštovanje vrednot drugih nujna jasna zavest o lastnih vrednotah. Zato bo za verujočega otroka srečevanje z drugačnimi prepričanji predvsem trenutek preizkušanja lastnega verovanja in ne le gola zanimivost ali ovira. »Strpnost do drugih verstev mora izhajati iz osebnega in trdnega prepričanja in ne iz nekakšne indiferentne tolerantnosti.« (42) Prav tako je veliko močnejše tisto spoštovanje, ki izhaja iz sprejetja verske resnice, da smo vsi ustvarjeni po božji podobi, ka-

kor spoštovanje iz neopredeljenih človeških ozirrov. To velja tako v odnosu do drugega kakor do samega sebe, še posebno pa velja v času razbitih družin, socialnih negotovosti in nepredvidljive prihodnosti. Vendar vere ne moremo sprejeti, kakor da je le rešiteljica človeških problemov. Kdor bi jo uporabil samo za moralno vzgojo, bi zašel v težave, saj bi bilo možno, da ob prvih večjih dvomih otroci zavržejo z vero tudi vrednote. Če otroku kljub vsemu omogočimo srečanje z versko tradicijo, bo ob pripovedih, likih in simbolih lahko izbral lastne vrednote. Tako bogati možnosti, ki si jih lahko predstavlja za lastno življenje. Vzgoja za vrednote ob veri bo še dalje možna, če bodo tako Cerkev in državne institucije kakor šole in družine iskale skupno pot, kako v pluralnosti omogočiti vsakemu otroku izkušnjo religiozne tradicije in razumeti v njej temelje za vrednostne ideale, čeprav lahko za to vzgojo najdemo v sodobni družbi nadomestke, kakor je to na primer v prvi vrsti spoštovanje osebnega dostojanstva. Pa vendar prav ta temelji na božjepodobnosti vsakega od nas. Osebno dostojanstvo na drugi strani zahteva lastno odločitev za vero.

Drugonagrajeni prispevek je delo Stefana H. Mayer-Ahlena. Izhaja iz prepričanja, da so danes vrednote spet nekaj vredne. Začne s Kantom in s tezo, da je najvišji cilj moralne vzgoje gradnja osebe. Pri tej vzgoji ni dovolj sklicevanje na tradicijo, saj mora vsakdo pogosto sprejemati nove vrednostne sodbe. S Kohlbergom in Piagetjem preide v razvojno psihologijo in pokaže, kako preveč izhajata le iz racionalnega pristopa. Saj ni zanesljivo, da nekdo, ki je sposoben ugotoviti, kaj je prav, to pozneje tudi živi. Vzgoja mora imeti za cilj tudi razvoj motivacije za pravilno ravnanje, občutljivost za to problematiko in oblikovanje izkušenj, ki jih bo

posameznik pozneje uporabil pri svojem presojanju in ravnanju. Religija pri tem ponuja možnost nekakšnega celostnega pogleda, ki bo posamezniku pomagal pri razreševanju moralnih dilem, kakor jih predvideva Kohlberg. S psihoanalitičnim pojmovanjem lastne identitete pokaže na nujnost sprejetja tako pričakovanj, norm in idealov od zunaj kakor lastnih gonov. Religijska dimenzija pomaga pri sprejemanju vseh gonov brez kakršnihkoli plašnic. Šele v polnem zaupanju vase – to religiozna dimenzija tudi prinaša – bo lahko posameznik vzpostavil pozitivno biografijo in lastne težnje usklajeval z normativi nadjaza. Prav pri pripovedi nastopi nova priložnost za religiozno razsežnost vzgoje. Pripovedi niso vrednostno nevtralne, v njih brez prave zavestne namere sprejemamo neko moralno držo, ideale, smo se sposobni vživeti in vstopiti v razmišljanje, ki je drugačno od našega. Še posebno pripovedi iz krščanske tradicije veliko pripomorejo k vzgoji za vrednote. Na koncu avtor ob Durkheimu pokaže, da kulture res prenašajo vrednote na nove rodove, vendar morajo pri tem vedno znova privzgjati tudi pripravljenost na nove možnosti, ki jih čas prinaša. Mladi morajo biti motivirani za spoprijem z novimi izzivi v smislu starih vrednot. Pri tej motivaciji je nepogrešljiva prav vera. Zato avtor sklene, da je vloga vere predvsem v motivaciji za moralno ravnanje, v sprejetju sebe v »prazaupanju« in pripravljenosti za aktivno sočutje do drugih.

Tretji prispevek je delo Douglasa McGaugheya, ki ga lahko označimo za striktnega privrženca Kanta. Na začetku postavi tezo, da je odgovor na naslovno vprašanje predvsem odvisen od tega, kaj pojmujeemo z izrazom morala in vera. Izhodišče njegove argumentacije je Kantov moralni postulat človekove svobode. Prav pravilno razume-

vanje Kanta je po njegovem sredstvo, ki bo pomagalo prebroditi postmoder- ni skepticizem. Zato je za moralni su- bjekt temeljno vprašanje, kako sprejeti situacije, ko se znajdemo pred izku- šnjo omejenosti naše svobode, izredni ustvarjalnosti presodnih zmožnosti navkljub. V takšnih trenutkih ni dovolj moralna drža, potrebna sta tudi volja in zmožnost ustvarjalnega pristopa. Zato ni dovolj vzgajati zgolj k moralne- mu delovanju, ampak je treba tudi zgraditi moralni značaj posameznika. Do osebnosti ne pridemo brez slabih odločitev. Prav občutek obžalovanja in krivde, ki pri tem nastane, je močna spodbuda pri gradnji moralne osebnosti. Pri tem mora nujno nastopiti tudi odpuščanje. Prav božje odpuščanje je tisto, kar nam vedno znova prinaša nove možnosti. Prej seveda moramo izkusiti tako imenovano »horizontalno« odpuščanje. V vsakdanji izkušnji moramo doživeti pravico do moralne- ga »spreobrnjenja«, zato je nujno vzpo- staviti družbo, kjer bo to mogoče. Re- ligija je torej pot do moralnega izpo- polnjevanja posameznika in do vzpo- stavitve moralne atmosfere v social-

nem redu, ki bo dolgoročno delovala moralno spodbudno na svoje člane. Pri tem avtor izključi Boga, ki bi z ne- kakšno milostjo nadomeščal človeka, saj je to le bog »vere za lene«. Izhaja iz temeljne predpostavke svobode posa- meznika: Bog je le pogoj zanjo in mo- tivacija za življenje iz nje. »Zato je od- govornost religije v ustvarjanju kulture morale, ki bo vzpodbudno delovala tako na dvig duhovnega kot moralnega stanja posameznika in človeštva.« (134)

Čeprav so prispevki, objavljeni v tej knjigi, nastali neobremenjeno z neko religijsko tradicijo, se je pokazalo, da je v vzgoji za vrednote, ki je danes ve- dno bolj aktualna, še mesto za versko razsežnost. Kljub omejenemu prostoru avtorji – vsak s svojega vidika – objektivno pokažejo možnost takšne vzgoje tudi brez religijskih prijemov. Vendar je vzgoja uspešnejša, trajnejša, predvsem pa bolj človeška, če zmoro- mo moralne vrednote zaživeti tudi v luči vere.

Janez Vodičar

Navodila sodelavcem

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

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

Impressum

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



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

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

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

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Razprave

- Hanna Barbara Gerl - Falkovitz** *Verletzung, Verbitterung, Vergebung. Nachdenken in religionsphilosophischer Sicht*
- Irena Avsenik Nabergoj** *Tema zapeljevanja v izročilu starega Bližnjega vzhoda*
- Anton Mlinar** *Duhovnost staranja. Nekatera opazanja o starosti z vidika duhovnih potreb*
- Brigita Perše** *Postmoderno mesto kot izziv za pastoralo*
- Branko Klun** *Pavlova svoboda – izziv tudi sodobnemu človeku?*
- Igor Bahovec** *Prispevek sv. Pavla pri inkulturaciji krščanstva v helenistično kulturo. Izziv in navdih za srečanje med evangelijem in sodobno kulturo*
- Jurij Bizjak** *Pavel in njegove prispodobe. Bojna oprema*
- Ciril Sorč** *Perihoretične prvine v teologiji Jürgena Moltmanna*
- Andraž Arko** *Moč sporočilnosti verskega filma z uporabo izvirnih jezikov*

Glasilno Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 69

2009 • 3

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

3

**Letnik 69
Leto 2009**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2009

Acta Theologica Sloveniae

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

Znanstvena knjižnica TEOF

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

RAZPRAVE / ARTICLES

- 241 Hanna Barbara Gerl - Falkovitz**, Verletzung, Verbitterung, Vergebung. Nachdenken in religionsphilosophischer Sicht
Woundedness, Embitterment, Forgiveness. A Reflection from the Standpoint of Religion and Philosophy
- 259 Irena Avsenik Nabergoj**, Tema zapeljevanja v izročilu starega Bližnjega vzhoda
The Theme of Seduction in the Tradition of the Ancient Middle East
- 277 Anton Mlinar**, Duhovnost staranja. Nekatera opažanja o starosti z vidika duhovnih potreb
Spirituality of Ageing. Some Observations on Old Age from the Point of View of Spiritual Needs
- 297 Brigita Perše**, Postmoderno mesto kot izziv za pastoralo
Postmodern Town as a Challenge to Pastoral Ministry
- 311 Branko Klun**, Pavlova svoboda – izziv tudi sodobnemu človeku?
Paul's Freedom – Also a Challenge to Modern Man?
- 321 Igor Bahovec**, Prispevek sv. Pavla pri inkulturaciji krščanstva v helenistično kulturo. Izziv in navdih za srečanje med evangelijem in sodobno kulturo
St. Paul's Contribution to Inculturation of Hellenistic Culture. Challenge and Inspiration for a Meeting between the Gospel and Modern Culture
- 347 Jurij Bizjak**, Pavel in njegove prisposobe. Bojna oprema
Apostle Paul and His Allegories. Armour and Weapons
- 355 Ciril Sorč**, Perihoretične prvine v teologiji Jürgena Moltmanna
Perichoretic Elements in the Theology of Jürgen Moltmann
- 361 Andraž Arko**, Moč sporočilnosti verskega filma z uporabo izvirnih jezikov
The Communicative Power of Motion Pictures with Religious Themes through the Use of Original Languages

POROČILO / REPORT

- 369 Marijan Smolik**, Neopažena knjiga Tomaža Kempčana

OCENE / REVIEWS

- 371 Marjana Harcet**, Širin Ebadi, *Iran se prebuja*
- 374 Anton Štrukelj**, Hans Urs von Balthasar, *Samotni dvogovor. Martin Buber in krščanstvo*
- 375 Anton Štrukelj**, Stefan Hartmann, *Die Magd des Herrn. Zur heilsgeschichtlichen Mariologie Heinrich M. Kösters*
- 377 Andrej Saje**, Francisco Javier Martín García, *El testigo cualificado que asiste al matrimonio. Precedentes y configuración jurídica actual*
- 380 Janez Vodičar SDB**, Jozef Stala, *Familienkatechese in Polen um die Jahrhundertwende. Probleme und Herausforderungen*

NAVODILA SODELAVCEM

- 383 Navodila sodelavcem**

Sodelavci te številke

- Andraž Arko** univ. dipl. teolog
naslov: Tržaška 85, 1000 Ljubljana
e-naslov: *andraz.arco@rkc.si*
- doc. dr. Irena Avsenik Nabergoj** znanstvena sodelavka, TEOF UL; ZRC SAZU; UNG
naslov: Glavarjeva ulica 47, 1000 Ljubljana
e-naslov: *irena.avsensnik-nabergoj@guest.arnes.si*
- as. dr. Igor Bahovec** za psihologijo in sociologijo religije, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-naslov: *igor.bahovec@teof.uni-lj.si*
- msg. dr. Jurij Bizjak** dr. teologije in lic. bibličnih ved
naslov: Trg Brolo 11, 6001 Koper
e-naslov: *jurij.bizjak@guest.arnes.si*
- prof. dr. Hanna Barbara Gerl - Falkovitz, dr. theol. h.c.** za filozofijo religije in primerjalno religiologijo, TU Dresden
naslov: Zellescher Weg 17, A 521, 01062 Dresden
e-naslov: *hanna-barbara.gerl-falkovitz@tu-dresden.de*
- as. dr. Marjana Harcet** za osnovno bogoslovje, verstva in misiologijo, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-naslov: *marjana.harcet@teof.uni-lj.si*
- izr. prof. dr. Branko Klun** za filozofijo, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-naslov: *branko.klun@teof.uni-lj.si*
- izr. prof. dr. Anton Mlinar** za moralno teologijo; UP
naslov: Ljubljanska 9 A, 1241 Kamnik
e-naslov: *anton.mlinar@guest.arnes.si*
- Brigita Perše** univ. dipl. teolog in ekonomist
naslov: Ciril – Metodov trg 4, 1000 Ljubljana
e-naslov: *brigita.perse@gmail.com*
- prof. dr. Ciril Sorč** za dogmatično teologijo, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-pošta: *ciril.sorc@guest.arnes.si*
- prof. dr. Anton Štrukelj** za dogmatično teologijo, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-pošta: *anton.strukelj@guest.arnes.si*
- doc. dr. Janez Vodičar SDB** za didaktiko in pedagogiko religije, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-naslov: *janez.vodicar@guest.arnes.si*

Razprave
 Objavljeni znanstveni prispevek na konferenci (vabljeno predavanje) (1.06)
 BV 69 (2009) 3, 241-258
 UDK: 27-185.36:159.923
 Prejeto: 9/09

Hanna Barbara Gerl - Falkovitz

Verletzung, Verbitterung, Vergebung. Nachdenken in religionsphilosophischer Sicht

Povzetek: Ranjenost, zagrenjenost, odpuščanje. Razmišljanje z religijsko-filozofskega vidika¹

Predavanje obravnava najprej fenomen človekove ranljivosti in ranjenosti. Pri tem izhaja iz filozofskih spoznanj, ki segajo od antičnega sveta do sodobnih antropoloških in psiholoških dognanj. Avtorica v nadaljevanju analizira fenomen zagrenjenosti in usodne zaprtosti vase, ki odklanja zdravilno kesanje in odpuščanje krivde in greha. Končno prikaže dar odpuščanja, ki vodi k ozdravljenju in k resnični svobodi. To brezpogojno in zdravilno odpuščanje nam po Kristusu podarja Bog, ki je bogat v usmiljenju.

Ključne besede: Bog, človek, človekova končnost, rana, ranjenost, zagrenjenost, krivda, odpuščanje, ozdravitev, osvoboditev

Abstract: Woundedness, Embitterment, Forgiveness. A Reflection from the Standpoint of Religion and Philosophy

The paper first deals with the phenomenon of human vulnerability and woundedness. Its starting point is philosophical knowledge ranging from the antiquity to modern anthropological and psychological insights. It is followed by an analysis of the phenomenon of embitterment and fatal shutting oneself off, which refuses the healing repentance and forgiveness of guilt and sin. Finally, the gift of forgiveness is shown, which leads to healing and true freedom. God, who is rich in forgiveness, gives us this unconditional and healing forgiveness in Jesus Christ.

Key words: God, man, human finiteness, wound, woundedness, embitterment, guilt, forgiveness, healing, liberation

1. Prolog

Verletzung gehört zu den menschlichen Grunderfahrungen. Schon in den Mythen ist der Held am ganzen Leib durch Drachenblut gestählt, jedoch an einer kleinen Stelle, wo »das Lindenblatt saß«, zwischen den Schulter-

¹ Hanna Barbara Gerl - Falkovitz – filozofinja in teologinja, jezikoslovka in politologinja – je imela to predavanje na posvetu na temo *Verletzung, Verbitterung, Vergebung*, ki ga je organiziral *Institut für Religiosität in Psychiatrie und Psychotherapie* dne 10. oktobra 2009 na Tehnični univerzi na Dunaju.

blättern, verwundbar. Diese eine kleine Stelle läßt sich offenbar durch nichts abdichten – und durch sie kommt letztlich der Tod. Wie genau dieses alte Bild ist, zeigt die Erfahrung, daß Verletzungen zur *condition humaine* gehören: zum Menschen als Mängelwesen, als »Leidwesen«. Verletzung führt aber dann zur seelischen Lähmung, ja zum seelischen Tod, wenn die Antwort zur Verbitterung wird - bedeutet sie doch eine negative Konservierung der Verletzung, eine »Rinde«, wohinter die Wunde nicht vernarbt, und das heißt, daß sie im Geheimen weiterwirkend das Leben vergiftet.

Anstelle der »falschen« Antwort durch Verbitterung heilt die Wunde durch Vergebung. Allerdings kann Vergebung nicht einfach gewollt und erteilt werden; sie bedarf einer Reifung des Verletzten. Die Kultur, die fremde und eigene Schuld bearbeitet, hat eine religiöse Grundierung, sie sieht sich nicht nur vor einer psychologischen Aufgabe. Die Frage nach umfassender Gesundheit führt in den Bereich biblischer Aussagen: Unter welchen Kriterien gibt es die Lösung des Ungelösten? Was sichert uns gegen die eigene Selbstverletzung, die Verhärtung in Bitterkeit? Philosophische Reflexionen, auch nach der Erfahrung des 20. Jahrhunderts, führen zu einer Freilegung dieses Spannungsfeldes.

2. Verletzung

2.1 Verletzung aufgrund der Konstitution des »Leidwesens Mensch«

Verletzung ist nur möglich, wo eine Verletzbarkeit vorliegt. Ein Stein läßt sich nicht verletzen und ebenso wenig verbittern. Daher muß eine Analyse der *condition humaine* vorausgehen.

»Mängelwesen Mensch« heißt das Fazit der Anthropologie nüchternempirisch bei Arnold Gehlen. Anders: Die Anthropologie trifft auf das eingewurzelte menschliche Leid am krummen Wuchs, wie Nietzsche es nennen würde, der einer der Verkünder des »prachtvollen Tieres« als des urwüchsigen Menschen war. »Adler und Panther« stehen bei ihm als Vorbild des naiv-vitalen, gelungenen Menschen, und die Schwächlichen und Verletzten, dem Leben nicht Gewachsenen seien dessen Beleidigung. Die markigen Sätze der Lebensphilosophie Nietzsches rühren einen geradezu archetypischen Instinkt an und haben ohne Zweifel auch nicht einfach Unrecht: daß es besser wäre, gesund als krank zu sein, oder um es mit dem gängigen Slogan auszudrücken: besser reich und schön als arm und häßlich. Aber die Normalität lautet gerade umgekehrt: Gebrochensein ist konstitutiv für alles Menschliche, und dies nicht willensabhängig, sondern unvermeidlich. »Leidwesen Mensch« nennt der Bochumer Biochemiker Herbert Schriefers (1995) diese Grundbefindlichkeit, unter streng naturwissenschaftlicher Betrachtung der Endlichkeit. Denn Lebewesen, die stoffwechseln, müssen altern. Anthropologisch meldet sich daher die ewig wurmende Frage: Warum ist das menschliche Leben – wie alles Leben – so defizitär angelegt?

Bisher fiel das Stichwort »Verletzbarkeit« nicht. Aber umschrieben ist ihre Quelle: die Endlichkeit. Zusammen mit ihren Begleiterscheinungen Krankheit, Abhängigkeit, Bedrohtheit, Angst durchsäuert die Endlichkeit ein überall verletzbares Dasein.

Diese Grundbefindlichkeit der Existenz ist zum erstenmal von Kierkegaard – selbst der *homo religiosus* unter den großen Philosophen - Mitte des 19. Jahrhunderts in dem Werk *Der Begriff Angst* analysiert worden. Existenz ist wörtlich das Herausstehen aus sich, ungesichert, wenn nicht bereits ausgesetzt und sprungbereit für Wunden aller Art. Seitdem durchzieht das konstitutive Angefochtensein das philosophische Denken. Kierkegaard: »Was ist es, das mich bindet? Woraus war die Fessel gemacht, mit welcher der Fenris-Wolf gebunden ward? Sie war aus dem Lärm verfertigt, den die Pfoten der Katze machen, wenn sie auf der Erde geht, aus dem Bart von Frauen, aus den Wurzeln der Felsen, aus dem Gras des Bären, aus dem Atem der Fische und dem Speichel der Vögel. So bin auch ich gebunden von einer Fessel, die aus dunklen Einbildungen gemacht ist, aus ängstigenden Träumen, aus unruhigen Gedanken, aus bangen Ahnungen, aus ungeklärten Ängsten. Diese Fessel ist sehr geschmeidig, weich wie Seide, gibt auch der stärksten Anspannung nach und ist unzerreißbar.«

Bei Heidegger wird Daseinsangst ein »Existential«, ein unabdingbar zur Existenz des Menschen gehöriges Moment.

In *Sein und Zeit* (141) heißt es elementar: »Nur Seiendes, dem es in seinem Sein um es selbst geht, kann sich fürchten. Das Fürchten erschließt dieses Seiende in seiner Gefährdung, in der Überlassenheit an es selbst.«²

2.2 Verletzung aufgrund der konstitutiven menschlichen Relationalität

In diese existentielle Verletzbarkeit hinein stößt die Verletzung; aber sie würde nicht treffen, wenn nicht ein Zweites hinzukäme: die ebenso konstitutive Relationalität des Menschen, sein Angewiesensein auf die anderen. Erst von dorthin kommt es zur Verbitterung, zur seelischen Not. Denn verletzbar aufgrund seiner Endlichkeit wäre auch ein Tier, aber verbittert könnte es darüber nicht werden: Es fehlt ihm das personale = selbständige *und* auf andere durchlässige, relationale Dasein.

»*Yes and No together is a bad divinity*«, heißt es in Shakespeares *King Lear*. Aber: Ja und Nein zusammen ist eine gute Anthropologie. Beide zusammen geben die stimmige, spannungsvolle Sicht auf den Menschen, die nicht ein harmonisches, sondern ein ausgerenktes Wesen zum Gegenstand hat, ein exzentrisches und ekstatisches, das mehr möchte als es kann. Heilmittel dafür wäre, eine Mitte für das Ausgerenkte zu finden. Die Mitte liegt aber nicht in uns. Wir sind nicht als Autisten, sondern als Liebende geschaf-

² Die Gleichsetzung von Angst und Furcht soll hier nicht stören; an sich ist es üblich, Furcht als konkrete Angst vor *etwas* zu bezeichnen, was freilich alltagssprachlich nicht durchgehalten wird.

fen: Unsere Mitte liegt in einem Du und kehrt von dort zum Ich zurück. So sind wir dem Du auch überantwortet, im Heilen wie im Verwunden. »Gleichwie im Wasser sich das Antlitz spiegelt, so auch ein Menschenherz in dem des andern.« (Spr 27, 19) Besonders schön Goethe: »Du bist mein, und nun ist das Meine meiner als jemals.« (1976, 116 [Urania, Aussicht]) Aber was tun, wenn das nahe Du schuldhaft wird, wenn man dadurch von sich weggerissen wird, umgestülpt wie ein Handschuh?

Verletzung kennt daher unterschiedliche Grade, abhängig davon, wie stark Menschen zweckhaft behandelt werden, wo sie Anspruch auf personale Schätzung hätten, stattdessen aber zur »Sache« werden: zur Befriedigung eigener animalischer Triebe oder zur Durchsetzung rationaler Interessen. Und wie sich zeigen läßt, kann dies auch sich selbst gegenüber geschehen: die eigene Personalität kann unterlaufen, partiellen Zwecken geopfert werden.

2.3 Verletzung aus Triebhaftigkeit: die Erfahrung der Nähe zum Tier und Gleichsetzung mit dem Tier

Eine der stärksten Verletzungen dürften jene aus dem sexuellen Bereich sein, obwohl gerade sie von außen nachsichtig behandelt werden. »Die vielen Verbrechen der Intimität, die ungesühnt bleiben. die vielen trostlosen Falschheiten und Täuschungen des Zusammenlebens, die Verschlagenheiten der Liebe, Gemeinheiten und Verletzungen oft, die in jedem anderen sozialen Bereich undenkbar wären... Ist denn Intimität kein sozialer Bereich? Ich sehe Schuld und Übeltat, doch die Verhältnisse soufflieren mir etwas von Wechselseitigkeit, schwieriger Kindheit, Schwäche der Lebensführung, mangelndem Schuldbewußtsein, Launen und verlorener Beherrschung. Die Verhältnisse plädieren für Verzeihen, wo ich nur Unverzeihliches erkennen kann.« (Botho Strauß)

In der Bildlichkeit des Mythos vom Paradies ist nach dem »Fall« nicht nur das gemeinsame nackte Ergehen in einem Garten verschwunden, auch das gegenseitige Verhältnis der beiden ist verstört - verstört bis zur Möglichkeit des Tierischen. Der wunderbar bildlich denkende Ephräm der Syrer (306–373) meinte, das Paradies als Wohnort Adams habe anders gelegen als der Wohnort der Tiere, in weit entfernter Gegend (*regio longinqua*), ja, es sei geheiligt durch den Abstand. Der Sündenfall jedoch stieß Adam »von seiner königlichen Wohnung fort zum Wohnort der Tiere. Weil er sich durch ein Tier verführen ließ, machte (Gott) ihn den Tieren gleich« (Paradieseshymnen XIII, 5, in: Schmidt 1989, 57)³. Weniger bildlich gesagt: Die uns gewohnte Welt ist höchst fragwürdig dem Animalischen nahe. Das sogenannte Natürliche ist brüchig, unedel, von einem eigenartigen Makel durchsetzt - Ma-

³ »Leicht ist das zu erkennen, daß es die Menschen sind, die die Geschöpfe häßlich machen; sich selber verunstaltend verunstalten sie auch die Geschöpfe. - Das Fleisch opferten und entstellten sie, die Ehe befleckten und trennten sie. - Das Gold haben sie an (mit?) ihren Götzenbildern häßlich gemacht. - Durch den schönen Baum also ist (auch) Adam häßlich geworden; auch er hat die Frucht verunstaltet, die man (fälschlich) für schädlich hielt.« (Ephräm XV, 11, in: Schmidt 1989, 59)

kulatur. Das immer neue Ärgernis, jedem Menschen ärgerlich neu zum Anstoß, lautet: daß das Ganze unseres Daseins tief irritiert ist. »Nichts ist unnatürlicher als die Natur«, um Nietzsche zu zitieren, der die Wahrheiten des Christentums jagte und dabei verschiedentlich einholte. Von dieser Irritation ist auch das Geschlecht betroffen, verstört, gerade sofern der Leib dieses zweideutige Leben trägt. Statt Ehe erfolgt Paarung, statt der Ewigkeit des fraglosen Gehörens kommt die bange Frage: Noch oder schon nicht mehr oder noch nie: mein? Und wo der Andere nicht mein ist, es nicht sein will, bin ich dann mein - oder auf meinen Unterleib verkürzt, vielleicht noch auf meine seelischen Halte- und Tragekräfte, auf »Brauchbares«, das sich aber auch an anderen findet? Du und kein anderer sollst mein Du sein - darin liegt Seligkeit; ...und viele andere sind auch noch mein Du oder mehr noch »Es« - darin liegt die Bitterkeit des Geschlechts. Neben der Lust der Engel wartet die Lust der Tiere, wie Thomas von Aquin formulierte.

»In die freie Höhe willst du, nach Sternen dürstet deine Seele? Aber auch deine schlimmen Triebe dürsten nach Freiheit. Deine wilden Hunde wollen in die Freiheit, sie bellen vor Lust in ihrem Keller, wenn dein Geist alle Gefängnisse zu lösen trachtet.« (Nietzsche 1925, 50)

Daher die eine große Anstrengung der Kulturen und Religionen, den Menschen zum Herrn im eigenen Hause und eigenen Keller zu machen, genauer: zum Herrn, zur Herrin im eigenen Leibe und seiner ungeheuren geschlechtlichen Motorik. Und wenn es sein muß, den Schlüssel zum Keller lieber zu verlegen als ihn steckenzulassen - die Variante Manis und des philosophischen Neuplatonismus. *Sōma sēma* - »der Leib ein Kerker«, wie es die orphische Weisheitslehre knapp hinsetzt. Die heutige Erhabenheit über diese Konzeption ist vielleicht weniger ehrlich als die spätantiken Philosophenschulen, welche die fessellose Promiskuität in allen Varianten kannten und in allen Varianten verachteten.⁴

Jede Kultur, auch die sogenannte primitive, erzieht zum Triebverzicht. Aus sozialen Gründen: denn nur die Bändigung der Triebe läßt auf Dauer Gemeinschaft entstehen. Gemeinschaft wird sogar definiert durch dieselben die Lebensform regelnden Gebote und Verbote, durch die gemeinsame Ordnung von gut und böse - und diese Ordnungen enthalten ausnahmslos auch Sexualregelungen. Weiterhin aber wirken religiöse Gründe: die überwundene Triebhaftigkeit macht frei für das Heilige. Die Psychologie hat dies unter der produktiven Spannung von Triebverzicht und Steigerung (Sublimation) beschrieben. Solche Zähmung der Triebe schneidet tief ins eigene Fleisch und dabei tief ins eigene Geschlecht, das mehr als Fleisch ist, auch die Phantasie besetzt hält. Längst vor Judentum und Christentum gehört es zur Selbstverständlichkeit, gerade die aufsässige Sexualität zu unterwerfen, durch Einräumung ins Verbotene und Erlaubte, in Ort und Zeit, durch Bindung an ein bestimmtes Gegenüber, auch durch wörtliches Aus-

⁴ Robert L. Wilken (1986, 32–35) gibt Berichte über die kultische Promiskuität gnostischer und christlicher Sekten der ersten Jahrhunderte wieder. Auch wenn es sich um Übertreibungen und Verleumdungen handeln sollte, die der heidnischen Praxis selbst entnommen waren, so scheint doch ein gewisser Usus der Zeit und des Pöbels darin auf, den die philosophischen Schulen verachteten.

hungern: Fastenzeit im mehrfachen Sinn vor einer Begegnung mit dem Göttlichen, phasenhaft-jahreszeitlich wiederholt, oder auch das lebenslange geschlechtliche Fasten der dem Göttlichen geweihten Personen. Soll das Lebendige, Lebenspendende der Sexualität bewahrt werden, so muß ihr Todesaspekt gebändigt sein. An diesen Todesaspekt »alles Fleisches« erinnert der Buddhismus seine Mönche durch eine dreimal am Tag angeschlagene Glocke, »diese Glocke, die so bitterlich Nein! sagt« (Claudel 1966, 16).

Hinter dieser traurigen Abwehr steht die Erfahrung des Urchaos, der Wiederkehr »uralter Verwirrung«, die sich vorrangig in der geschlechtlichen Ekstase ausprägt. Es gibt auch die bewußte religiöse Rückkehr ins Chaotische, etwa im Dionysoskult der Griechen, aber nur unter Aufsicht der Kultgemeinschaft, die das Zurückfinden ins »Haus« der normalen Beschränkung garantiert. Auch diese Ausnahme ruht übrigens auf Fastenzeiten des Geschlechts auf - die Dauerekstase ist eine vergebliche Selbsttäuschung. Offenbar muß die alte, abgestanden scheinende Erfahrung immer neu angeeignet werden, daß die Spaltung von Trieb und Selbst nicht durch ein Sich-Ausleben wirksam verklammert wird. Vielmehr entspricht ihr ein anthropologisches Grundbedürfnis, das Auseinanderstrebende durch Struktur, Grenze, Maß, auch mit Gewalt gegen sich selbst zusammenzuhalten - und dies in besonderer Härte gegen die Geschlechtlichkeit, die sich rasch aus dem Zentrum der Person lösen, zentrifugal werden kann.

2.4 Verletzung aus Verzwecklichung: zum Werkzeug anderer

Anders verletzend ist die Verdinglichung eines Menschen. Gemeint ist nicht der sachliche Umgang mit jemandem, was in der Funktionalität des beruflichen und technisch gewordenen Daseins schlechthin erforderlich ist. Sachlicher Umgang kann ja ausgesprochen lösend wirken: Dabei geht es um die dritte Sache, nicht unmittelbar um das Gegenüber.

»Der Begriff des Zweckes legt den Schwerpunkt eines Dinges aus ihm hinaus; faßt es als Durchgang für eine weitergehende Bewegung, nämlich die auf das Ziel hin. Jedes Ding ist aber auch – und manche sind es fast ganz – etwas in sich Ruhendes, sich selbst Zweck, soweit man den Begriff in dieser weiteren Bedeutung überhaupt anwenden kann. Besser paßt der Begriff des Sinnes. ... ihr Sinn liegt darin, das zu sein, was sie sind.) Im strengen Wortbegriff gemessen, sind sie zwecklos, aber doch sinnvoll. ... Unter der Rücksicht des Zweckes fügt sich ein Ding in eine Ordnung ein, die über es hinausgreift; unter der Rücksicht des Sinnes ruht es in sich selbst.« (Guardini 1918, xx)

Verdinglichung meint jedoch die Behandlung des Menschen als käufliche, auszubeutende, einseitig zu besitzende Ware, die »Habe«, die zu einem einseitig definierten Zweck verwertet wird - zum Zweck des Selbstgenusses, der Stärkung von Macht... Verzwecklichung meint nicht mehr den Einsatz zum gerechtfertigten Zweck, sondern den Mißbrauch: die Häresie am Sinn.

Solche Häresien (=Ausschnitte) werden plastisch wiederum anhand einer der typischsten Verzweckungen, der sexuellen. Der französische Phä-

nomenologe Michel Henry (1922-2002) ging von einer künftigen gespenstischen Möglichkeit aus, in welcher der Mensch in der Simulation von Sexualität und Zeugung von Zweck gefangen sei. Denn da die Wahrheit des »gegebenen« Lebens zu einer dinglich »gemachten« Wahrheit abgefälscht werden kann, verführt diese Möglichkeit zur mechanischen Nachbildung des unzugänglichen Lebens – kraft der Umsetzung von Naturwissenschaften in Technik. Leben wird dabei Habe – das will heißen, es wird aus materialen Ursachenketten (»Äußerungen« des Lebens) und deren gesetzmäßiger Abfolge mit entsprechendem Instrumentarium »hergestellt«. Insbesondere beim »Nachbau« des Erotischen, einem zentralen Bereich menschlicher Selbsterfahrung, nimmt die Analyse Henrys apokalyptische Züge an. »Stellen wir uns jetzt vor, dieses Simulieren wäre in der technisch-wissenschaftlichen Welt ein Verfahren geworden, das nicht nur auf den militärischen Bereich angewandt würde, sondern auf die sozialen Beziehungen, wie beispielsweise auf das erotische Verhältnis von Mann und Frau. ... Der Schein eines Frauenkörpers wird vor ihm nach und nach seine verschiedenen Aspekte entfalten, aber nicht wie auf einer Filmwand, sondern unter seinen Fingern, so daß sich bei jeder Bewegung seiner Hand oder seines Körpers eine neue Stelle des weiblichen Körpers enthüllt und dessen Bewegungen entspricht ..., während in ihm die spurenhafte vorgezeichneten Abfolgen erogenen Begehrens und Empfindens erwachen. ... Unter den Berührungen beginnt der weibliche Scheinleib zu erzittern, die Augen verhüllen sich, der Mund verdreht sich und fängt an zu seufzen, alle Zeichen der Lust sind da. Das Standbild des Tieres wird wieder lebendig, sein fiktives Leben vermischt sich mit dem Leben des Kabinenbenutzers. Wie die Geheime Offenbarung 13,15 sagt, handelt es sich darum, 'dem Standbild des Tieres Leben zu verleihen, so daß es sprechen konnte'. ... Sie werden außergewöhnliche Maschinen herstellen, die all das machen werden, was die Menschen tun, was die Männer und Frauen tun, und zwar, um diese Männer und Frauen glauben zu machen, daß sie selbst nur Maschinen sind. ... Die 'Wahrheit' ist das 'Leben'. Das Wunderwerk: das Simulieren des 'Lebens'. Das Böse: überall dort, wo dieses Simulieren stattfindet. ... Wenn in der Erotikkabine jener, welcher eine Frau umschlingt, sein Leben dort erprobend erfahren will, dort, wo dieses Leben sich selbsterprobend erfährt, in seinem lebendigen 'Sich' - nur die Leere, die reine 'Abwesenheit', das radikal Böse umschlingt: NIEMANDEN.« (Henry 1999, 381ff.)

Ähnlich verführerisch zweckgerichtet und damit latent verzweckend sind die heutigen mit Zeugung verbundenen Techniken: IVF und PID. Die Zeugung eines Menschen ist im Idealfall »die nicht intendierte Nebenfolge anderweitig absichtsgleiteter Handlungen« (wie sich im Soziologendeutsch ausdrücken läßt). Schöner gesagt: »Die Liebe ist umsonst; sie wird nicht getan, um andere Ziele zu erreichen.« (Benedikt XVI. 2005, 31c) Gentechnik dagegen »macht« den Organismus des neuen Menschen zum Produkt und zur Konsequenz instrumentell eingesetzter Kausalität. Die Absichtslosigkeit, mit der menschliches Zeugen geschehen sollte, entspricht jedoch grundsätzlich dem Respekt vor der Freiheit des zu Erzeugenden, weil dieser damit von vornherein der Verzweckung entzogen ist (Habermas 2001; 2005). Denn: »Der Sohn ist nicht einfachhin mein

Werk, wie ein Gedicht oder wie ein fabrizierter Gegenstand; er ist auch nicht mein Eigentum. Weder die Kategorien des Könnens noch die des Habens können das Verhältnis zum Kind anzeigen. Weder der Begriff der Ursache noch der Begriff des Eigentums erlauben es, die Tatsache der Fruchtbarkeit zu erfassen.« (Levinas 1989, 62) Bio-Engineering ist Arbeitsweise und Ziel dessen, der nur *homo faber* sein will, und die vaterlose Gesellschaft ist seine Schmiede. Ihre Produkte sind vom Willen ihres Produzenten abhängig. Es war der Bruder von Aldous Huxley, der Biologe Julian Huxley, der offen von »Transhumanismus« sprach: von nicht-staatlichen, vielmehr individuell übernommenen eugenischen Programmen zur Verbesserung der Nachkommenschaft. Nicht zufällig veröffentlichte C. S. Lewis seine hellsichtigen Aufsätze zu *The Abolition of Man* zeitgleich 1942.

Adam Nash wurde vor rund 20 Jahren in den USA gezeugt, um seiner kranken Schwester für eine Knochenmarkstransplantation zur Verfügung zu stehen. Unter zehn anderen Geschwister-Embryos ergab sich seine genetische Struktur als die ähnlichste; die anderen Embryos wurden daher nach PID vernichtet. »Zweck« seiner Erzeugung war also nicht er selbst, sondern ein anderer Mensch. Solche Kinder, die »gezielt hergestellt« werden und deren Lebendürfen einzig von einem sachlichen Zweck abhängt, nennt man unverhohlen *help siblings*. Man könnte sich eine spätere Entwicklung vorstellen, dergemäß sie nach Spendung des erforderlichen Organs wieder »vernichtet« würden – ihr Zweck ist erfüllt.

Frage: Wie wird die Kenntnis dieses »Zwecks« Adam Nash später in seinem Selbstwert berühren?

Daß sich »verzwecklichter Sinn« rächt, weiß schon der Mythos. Der Golem rächt sich und Frankenstein, die nur zum Sklavendasein geschaffen wurden, aber auch die mißbrauchte Frau rächt sich, wie Brunhilde an Siegfried, wie Krimhild an Attila, wie Medea an Jason.

3. Verbitterung

3.1 Die heilende Bitterkeit

Was ist Verbitterung? Siegfried Lenz definiert geradezu sinnlich: »(...) eine Verbitterung, die so groß ist, daß sie einen gewissen Messinggeschmack in meinem Speichel hervorruft, hindern mich daran ... meine Arbeit fortzusetzen.« (Lenz 1969, 157)

Vor einer Umsetzung in den Gedanken sei daran erinnert, daß das Bittere im körperlichen und seelischen Sinn zunächst etwas Gesundes, ja Wichtiges ist. *Amare amare est*; »Lieben ist bitter«, heißt es in Ovids *Ars amatoria*, und Shakespeare (Wie es Euch gefällt, IV, 3, 98-101) wendet es weiter: »...und schreitend durch den Wald / Käut er die Kost der süß und bitteren Liebe.« Mit der (rechten) Bitterkeit wird nicht nur das Widerstrebende, sondern mehr noch das Reinigende verknüpft. So brennt die Bitterkeit in der Liebe den Plural aus – »nur eine ist meine, die eine Taube«, während

Salomon hatte »sechzig Frauen und achtzig Nebenfrauen« (HI 6), aber was ist das schon gegen den (noch) vorenthaltenen Singular!

Die sinnlosen Leidenschaften ausbrennend ist auch die Reue. »Und der Herr wandte sich um und sah Petrus an ... und er ging hinaus und weinte bitterlich.« (Lk 22, 61f.) Ein paradoxer Vorgang ist dem Denken aufgegeben: das »Voraus« absoluter Vergebung, worin das Bitterkraut der Scham über sich selbst aufschießt. Es sind jene Bitterkräuter, die in der Pessach-Erzählung (Ex 12, 8) den Auszug aus Ägypten würzen; sie stehen für endgültige Abkehr und Reinigung, für Schutz vor der seelischen Verwesung in der eigenen Schuld, für Wiedergewinn des Selbst. »Je heller uns das Licht scheint, desto ärger sehen wir uns selbst, ärger, als wir je gedacht haben. Wir staunen über unsere frühere Blindheit, dieweil wir nun wahrnehmen, wie unserm Herzen gleich scheußlichen Reptilien aus einem unterirdischen Gelaß ein ganzer Schwarm schamloser Gefühle entquillt. Aber das darf uns weder verwundern noch verstören. Wir sind nicht schlechter, als wir waren, im Gegenteil, wir sind besser.« (Fénelon) Hildegard von Bingen verfaßte das Hohelied der Reue: »Alle bösen Werke werden durch die bittere Reue ausgeschieden wie Speise und Trank.« (Bonn s.a., 4) »Sie reinigt, sie heiligt, sie trägt alles, sie stützt alles, sie festigt alles, sie setzt alles in Bewegung, sie zieht alles an sich und sie durchdringt alles. Auf der Reue ruht die Welt.« (Bonn s.a., 4)

Reue ist die Gegenwehr gegen das Übergewicht der Schuld: zehrend, alle Kräfte erschöpfend. Schwierig ist, wenn sie kaum noch über Kraft verfügt und das Letzt-Verbliebene verbrauchen muß: den glimmenden Willen. Auch dem Willen, sich lösen zu lassen, das Verfehlt zu vergessen, das Falsche aufzugeben. Hier lauert ein Absturz: sich nicht lösen zu lassen, (eigenes Fehlen) nicht vergessen wollen.

3.2 Die unnachgiebige Bitterkeit: gegen sich selbst

Judas Ischkarioth, Sinnbild nicht-bestandener, sich ins Unumkehrbare verbohrender Verzweiflung, spricht in einer expressiven Meditation Hans Urs von Balthasars: »Es gab eine Zeit, da war ich ein Sünder wie andere Sünder, und ich durfte das Geschenk deiner Gnade, das Geschenk meiner Reue auffangen, wie der Bettler den Kupferpfennig, den man ihm hinwirft in den runden Hut, ich durfte mir Brot und Suppe damit kaufen und leben durch dich. Ich durfte das Glück der Reue kosten. Ich durfte das Bitterkraut der Zerknirschung kauen als eine Wohltat deiner Gnade; gnädige Bitterkeit übersüßte die Bitterkeit meiner Schuld. Aber heute?« (Balthasar 1945, 107) Reue läßt dem beleidigten und getroffenen Du eine Antwort, Verzweiflung versagt sich auch dieser Antwort noch einmal, läßt niemanden und nichts mehr eindringen: läßt das Nichts eindringen. Das vernichtete Ich wird dem vergebenden Du vorgezogen: Keiner kann und darf in den Abgrund der eigensüchtig verteidigten Leere hinabsteigen. Auch Reue wird noch einmal als Ausdruck gedemütigter Abhängigkeit vom Beleidigten verstanden und abgewehrt.

Denn das Weggehen von der eigenen Nichtigkeit ist schwere Arbeit. Es arbeitet nicht nur der Selbstverliebtheit entgegen, nach Kierkegaard der

»Verzweiflung dessen, der verzweifelt er selbst sein will« – sondern auch dem rettungslosen Verfangensein in das eigene Unglück, »der Verzweiflung dessen, der verzweifelt nicht er selbst sein will« (Kierkegaard 1976, 99). Beide Arten von Verzweiflung können sich als Bitte ausdrücken: »Laß mich das Stück Elend sein, das ich bin.« (609)

Hildegard von Bingen kommentiert scharfsichtig: »Ihr habt sogar die Freude am gemästeten Kalb verloren«⁵ – das der Vater sofort schlachten würde, könnte man sich nur selbst verzeihen. Platon skizzierte den eigentümlichen Schmerz, die Höhle der Schatten zu verlassen und ans Licht nicht zu eilen, nein, gewaltsam gezerrt zu werden. Denn die erste Wirkung des Lichtes ist Blendung, ein furchterregender Verlust des Haltes, und sei er nur ein Kauern am Boden gewesen.

In furchtbarer Wiederholung dieser Weigerung ist es der Fall des Menschen, der sich weigert, sich lieben zu lassen; »der sich anmaßend selbst das Gesetz gibt, so als ob er sein eigener Gott sei ...; dann tritt er in sich jene Liebe mit schmerzlicher Bitterkeit nieder.« (Hildegard von Bingen, *Scivias* III, 5.)

3.3 Die unnachgiebige Verbitterung: gegen andere

Von dieser Verbohrung in die eigene Schuld aus gibt es einen Überschritt in die Verbohrung in fremde Schuld, in das Angetane - vielleicht auch aus der nicht entwirrbaren Verflechtung des einen in das andere. »Wir erbittern uns am meisten über Beschuldigungen, die zwar falsch sind, aber nicht gänzlich.« (Mann 1973, 64)

Hier wirkt die Bitterkeit nicht heilend, sondern lähmend und vergiftend. Sie ist weder zur Analyse eigener noch fremder Schuld gerechter Weise in der Lage, von daher gibt es auch keine Therapie. Verbitterung ist die Blickverengung, die nur noch das insgeheim erwünschte Schlecht ins Blickfeld treten läßt. In der Tiefe des Sehens ruht eine Entscheidung: nicht *was*, sondern *wie* gesehen wird. Sehen ist ein Hervorbringen – nicht des Gegenstandes, sondern seiner Bedeutung. *Amor oculus intellectus*, »Liebe ist das Auge der Einsicht«, so Richard von St. Victor (1110-1178); aber auch: *odium oculus intellectus*, gleichermaßen sieht der Haß. Hans Christian Andersen skizzierte in dem Märchen von der *Schneekönigin* den gefrorenen Blick. Wer von ihr einen Eissplitter ins Auge gesetzt bekommt, sieht die Welt kristallinisch gebrochen. Diese Entstellung des Blicks führt zur Mißdeutung der Phänomene; sie fallen von selbst in den Starrkrampf des immer schon vermuteten Widerwärtigen.

Andererseits gibt es die Lösung vom »gefrorenen« Blick: den offenen, ja den liebenden Blick. Er sieht die Welt wird wieder rund und schön, anders tritt sie auf ihn zu – nicht weil sie anders geworden wäre, sondern weil der Mensch seinen Willen zu sehen geändert hat.

⁵ Hildegard von Bingen, zit. nach C. Bonn (s.a.) in Anspielung auf den verlorenen Sohn (Lk 15), für den der Vater das Mastkalb schlachten läßt.

In vormoralischer Hinsicht hat der französische Phänomenologe Jean-Luc Marion (*1946) den »feststellenden« Blick in seiner konsequenten (allerdings unbeabsichtigten) sachlichen Einengung untersucht, womit er die Grundfesten der Husserlschen Phänomenologie antastet. Denn bereits Husserls methodische Fassung der Intentionalität (= Gespanntheit des Erkennens) führt nach Marion ungewollt und unreflektiert zu einem »idolisierenden« Blick auf die Phänomene (Marion 1981). Erschöpft sich doch der intentionale Blick zielgerichtet im Erblickbaren; er »stellt« seinen Gegenstand, ohne darin die Spiegelung des Eigen-Willens im Idolisierten zu erkennen. Der Kontrollblick macht den Betrachter selbst undurchsichtbar zum Kontrolleur. Die Fixierung auf Intentionalität, die angeblich alles Erkennen konstituiert, führt dazu, daß vom »entschlossenen« Blick ein Bild des Wirklichen erstellt wird, aber einzig in der vom Sehenden abgemessenen Reichweite. Es ist die Starrheit des Blicks, die zur (unerkannten) Starrheit des Idols führt. Aber: Das Sichtbare oder Wirkliche begänne da, wo die Ab-Sicht aufhört. (Es sei erinnert an die Doppelbedeutung des deutschen Wortes »aufhören«: aufhören und beenden, also durch offenes Aufhören einem Vorgang ein Ende setzen.)

So wird das vergangene Geschehen verengt, wenn es unter das Maß des menschlichen Blicks gerät; mit dem zugewiesenen Radius mutiert es zum selbsterstellten Götzen⁶.

Vom zielgerichteten Blick aus erschließt sich die Analogie zum anklagenden Blick: Auch für das Anklagen verhindert die Fest-Stellung, das unbedingte Sehenwollen des Nachtteiligen, daß das Ganze in seiner verdeckten, mehrbödigen Tiefe erfaßt wird. Die Suche nach Eindeutigkeit verzerrt das Urteil, gerade weil sie die Beweislast anhäuft. Der Verfolgungseifer wächst mit dem Rechthaben, und das Auge des Anklägers wird starr. Rechthaben setzt merkwürdigerweise von sich aus ins Unrechthaben: *summum ius summa iniuria*, wissen die Römer, »das höchste Recht ist das höchste Unrecht«. Das ist eine jener Umkehrungen, die im Endlichen wirksam sind und erst im Absehen von der selbstgesetzten Absicht Freiheit erlangen.

Auch Kierkegaard kennt den Blick, der zum Ausspähen des anderen dient; er nennt ihn den feststellenden Blick. Das Feststellen aber bannt: sowohl den Betrachter als auch den Betrachteten. Fremde Schuld wird darin übergroß gesehen, dient zwecklich zur Entschuldung eigener Verkehrtheit, zur hämischen Selbsterbauung. Damit wird jedoch ein »erbärmlicher Wahrheitsdienst« geleistet. Unter dem Deckmantel von Anprangern und Widerstand wird das Schiefe oder Böse keineswegs eingedämmt, sondern veröffentlicht und in seiner Streuwirkung verantwortungslos verbreitet. »Man muß niemanden Zerbrochenheit lehren. Die Künste, die vom Müll der Welt erzählen, vermehren ihn nur.« (Strauß 1999, 100)

Kierkegaard stellt den messenden, anmaßenden Blick vor ein einzigartiges Gericht – in dem Sinne, daß er sich selbst nur entzogen werden kann in einem entmachtenden Umsturz; erst dieses Entmachten, das vom Unan-

⁶ Hans Urs von Balthasar (1945, 97-103) beschreibt das »Wegsperrten« Gottes durch eine bestimmte Frömmigkeit.

genehmen bis zum Schmerzlichen reicht, bedeutet Heilung und Wiedereinsetzen ins unverstellte Sehen.

4. Vergebung

Der entmachtende Umsturz – was heißt das? Es heißt thesenhaft die Bereitschaft zur Vergebung. Aber dazu gibt es Einwände:

- ein solcher Umsturz ist im Blick auf die Täter sogar unmoralisch;
- das Geschehene ist auf der Zeitachse trotz der Versöhnungsbereitschaft nicht mehr umkehrbar und einholbar.

Es heißt aber auch:

- Erfahrung einer lösenden Kraft;
- Denken einer Vergebung »im voraus«.

4.1 Unmoralische Vergebung?

1971 veröffentlichte der französische Philosoph Vladimir Jankélévitch (1903-1985) einen Aufsatz *Pardonnez-moi*, in dessen erstem Teil »Das Unverjähbare« er sich leidenschaftlich gegen die im Frankreich der 60er Jahre diskutierte Verjährung von Kriegsverbrechen aussprach (Jankélévitch 2003, 243–282). Die Begründung lautete: Verbrechen in der Größenordnung von Auschwitz hätten eine gleichsam ontologische Enthumanisierung bedeutet - sie könne nicht mit Versöhnung zugedeckt werden (268f). Verbrechen gegen die Menschlichkeit kennen keine Entschuldung. »Es ist das Sein des Menschen selbst, ESSE, das der rassistische Genozid im schmerzenden Fleisch dieser Millionen von Märtyrern zu vernichten versuchte. ... Jedesmal, wenn ein Akt das Wesen des Menschen als Mensch leugnet, widerspricht die Verjährung, die darauf hinauslaufen würde, ihm im Namen der Moral zu vergeben, ihrerseits der Moral.« (268f.) Vergebung sei mit den Toten in den Lagern gestorben. Die einzig moralische Haltung gegenüber den Tätern bleibe das Ressentiment.

Im zweiten Teil, überschrieben »Hat man uns um Verzeihung gebeten?«, fragt Jankélévitch nach den Bedingungen der Versöhnung. Es könne sie schon deshalb nicht (mehr) geben, da Opfer und Täter als unmittelbar Beteiligte tot sind - welche Adressaten hätte dann das Verzeihen? Denn: Kann der Staat »verzeihen«? Sicher im Sinn von Begnadigung, nämlich einer Aussetzung von Strafe, nicht aber im Sinn wirklicher, wirksamer Tilgung von Schuld. Welche Stelle in der Kultur wäre zu solch umfassender, überschießender Verzeihung aber in der Lage?

Die Nachgeborenen dürften sich nicht eine Rolle anmaßen, die ihnen schon wegen der Monstrosität der Schuld nicht zusteht. Rituale öffentlicher Entschuldigung wie Vergebung dienen nach Jankélévitch einer symbolischen Selbstübersteigerung der Politik, sie unterstehen einer durchschaubaren Strategie des Nutzens, sie werden der Masse medial als halb-sakrale Ereignisse vorgeführt. Die Versöhnungsrhetorik über den Gräbern ist un-

rein, verrät sie doch die Interessen aller Beteiligten, auch der Enkel der Getöteten. »Heute ist die Verzeihung seit langem *fait accompli*, begünstigt durch Gleichgültigkeit, moralische Amnesie und allgemeine Oberflächlichkeit. Längst ist alles vergeben und vergessen.« (268) Aber: Ontologisch bestehe die Schuld weiter, denn auch die Agonie der Opfer »daure bis ans Ende der Tage«. Kein Harmoniebedürfnis, kein gönnerhaftes Händeschüteln der unbetroffenen Späteren könne über das Unverzeihliche hinwegretten. Deutsche (und Österreicher) bleiben gebrandmarkt ebenfalls bis ans Ende der Tage.

Im übrigen kam die Amnestie der französischen Kriegsverbrecher aufgrund dieses Aufsatzes von Jankélévitch nicht zustande.

4.2 Das Unhintergehbare der Zeit

Im Verständnis des Alltags – wie bei Jankélévitch vorausgesetzt – gibt es grundsätzlich nur eine *persönliche* Vergebung, von Angesicht zu Angesicht zwischen Henker und Opfer, in einer *solitude deux* ohne jede Einschaltung Dritter. Das schließt aber das Überleben des Opfers ein, was ja gerade nicht stattfand – die Tür zur Vergebung ist ein für allemal zugeschlagen, die Zeitachse ist nicht umkehrbar, die Tat versteinert. Selbst die Reue des Henkers bleibt folgenlos; sie kommt asymmetrisch zu spät in der Geschichte. Reue und Vergebung werden entkoppelt; sie sind allein durch die unüberbrückbare Zeit geschieden, denn sie wird im Tod des Opfers unhintergebar. Das Gewesene bleibt als Verwesendes erhalten.

4.3 Vergebung: eine Erfahrung von Kraft gegen die Zeitachse

Ein Gegenbild: Die Jüdin Eva Mozes Kor (2003) war mit ihrer Zwillingsschwester durch den SS-Arzt Joseph Mengele zu Menschenversuchen herangezogen worden. Auch sie war in ihrer Erinnerung als Opfer festgeschrieben, schlimmer noch: als Doppelopfer. Aus dieser seelisch gelähmten Existenz vollzog sie einen Schritt der Lösung, ausdrücklich geleitet durch den Blick auf ihre tote Schwester. Bei einem Treffen mit einem anderen SS-Arzt, Hans Münch, bat dieser sie um Verzeihung; blitzartig erkannte sie in seiner Bitte eine Möglichkeit, aus ihrer Zerstörung herauszutreten. Das „hilflose kleine Mengele-Kaninchen« verfügte über etwas, das ihr nicht bewußt gewesen war, über die Macht: zu vergeben. Mit dieser unbekannt, sie gewaltig ergreifenden Macht löste sie sich offenbar aus dem Schatten der Opferrolle, in die fremder Wille sie hineingedrängt und die sie selbst übernommen hatte, und gerade diese Übernahme blieb das Gespenstische, Unvergangene. Aber die Vergebung erhob sie und die Schwester über das Geschehene, machte sie frei – frei auch gegenüber den Vorwürfen, die auf sie als eine »Verräterin« der Toten eindringen. Für Mozes Kor war Vergeben vielmehr eine Ehrung der Toten (vielleicht die einzig angemessene Ehrung?) – weit über alle Forderungen einer »gerechten Strafe« hinaus. Die Logik der Vergeltung verblaßte vor der Erfahrung, über ein »anderes« und

»mehr« als Aufrechnung zu verfügen, offenbar einen Weg des Freiwerdens für Opfer *und* Henker.

Denken läßt sich das Udenkbare also selbst dann, wenn der Name Auschwitz fällt. Dort starb, im übrigen in dieser Botschaft unbemerkt, eine Frau »für die Rettung Deutschlands«, in einer bewußten Übernahme des Furchtbaren, auf deren Grund ebenfalls Vergebung steht. Es handelt sich um die Husserl-Schülerin und spätere Karmelitin Edith Stein (1891-1942), die in ihrem Testament vom Juni 1939 unter fünf Motiven ihrer Hingabe im Tod auch dieses »Sterben für« aufzählt (Stein 2002, 374). Dank ihrer gewollten Proexistenz war schon vor dem Grauen der Ermordung die Vergebung vorweggenommen. Dennoch sind die Nachgeborenen ohne Zweifel zur dauernden Antwort auf die Schuld der Vorfahren gezwungen; es muß wohl jede neue Generation dieses Erbe auf ihre eigene Art durchleiden – aber sie ist auch zur dauernden Antwort auf die Macht der Vergebung aufgerufen, denn die seinerzeit befleckte Generation steht Schulter an Schulter mit vielen Märtyrern, deren Signatur das Vergeben war und die damit aus Opfern wieder zu selbstbestimmten Menschen wurden. Mehr noch: die ihren Henkern damit grundsätzlich die Rückkehr in die menschliche Gemeinschaft ermöglichten.

4.4 Rücksendung der Schuld ins »Nichts«

Damit ist die grausame Realität von Schuld, das Unwiederbringliche auch des Verschleuderten, Vernichteten keineswegs geleugnet oder verkleinert. Jedoch trifft es den Kern des Bösen, daß es seine versteinemde Macht nur unter »geliehener Maske«, unter dem Vorwand des Guten ausüben kann. »Das Böse allein erfordert in Wahrheit Bemühung, weil es gegen die Wirklichkeit geht, sich diesen großen, beständigen Kräften zu versagen, die rings uns anfordern und verpflichten«, so Claudel (1965).

Soll das Nichtigsein des Bösen offenbar werden, so ist zu sagen: Vergebung bedeutet weder ein Ungeschehenmachen noch ein Kleinreden des Verbrechens. Vielmehr geschieht anderes: die Entlarvung des Unnützen, Nichtigen, Unsinnigen, sogar Kläglichen des Bösen – zusammen mit seinem »Zurücksenden« (*remissio*) in das Nichts, aus dem es sich aufgeblasen hat. Für »Nichts« steht das Bild der Finsternis, die selbst nicht mehr wahrgenommen werden kann. Das Böse verschwindet, im Nichts seiner usurpierten Gewalt, in seinem Anspruch gelöscht, »etwas« zu sein.

Daher muß die Erläuterung dessen, was in der Vergebung geschieht, nicht über die mittelbare Anerkennung und Aufwertung des Bösen, sondern über seine Entmachtung erfolgen. Die Präzision des Lateinischen unterscheidet zwischen *absolutio* und *remissio*, was im Deutschen mit Ablösung (Lossprechung, Vergebung) und Verzeihung übersetzt wird.⁷ Verzeihung ist jedoch etwas anderes als *remissio*: Wie etymologisch gezeigt, enthält Verzeihung einen Verzicht, betont den subjektiven Preis der Vergebung

⁷ *Indulgentiam, absolutionem et remissionem peccatorum nostrorum*, »Nachlaß, Vergebung und Verzeihung unserer Sünden« erbittet der Mess-Kanon der römischen Liturgie.

für den Vergebenden («der Herr zahlt für die Knechte»). *Remissio* aber meint wörtlich ein Zurückschicken, Zurückweisen⁸, und betont damit den objektiven Charakter des Vorgangs: das Rücksenden eines Bösen in seine Nichtswürdigkeit, die Rückführung des Scheins auf sein Gar-Nichts.

Was meint das für den Begriff der Zeit und der Vergangenheit?

Sofern Dasein verhaftet in der unumkehrbaren Zeit, sich selbst vorauslaufend in den Tod gesehen wird, kann die Zeitachse nur in einer Richtung abschüssig sein: auf Zukunft hin, mit einer dahin drängenden, stoßenden Vergangenheit, die vom Gewicht der Schuld noch vermehrt wird. Aber die Vergebung lenkt auf die Vergangenheit – wortwörtlich: um sie vergangen sein zu lassen. Sie nimmt ihr die Macht der Gegenwart, das furchtbare »ewige Jetzt« von Jankélévitch (1998, 378). Vergebung befreit Gegenwart und Zukunft von der Leiche des Gewesenen. Sie verfügt über den Zeitenlauf, indem sie seine Dynamik nutzt und umkehrt. Man könnte sagen, sie läßt die Vergangenheit in ihr selbst verschwinden. Wenn Augustinus (*Conf.* XI, 20, 26.) formuliert: »Die Gegenwart des Vergangenen ist die Erinnerung, die Gegenwart des Gegenwärtigen ist die Anschauung, und die Gegenwart des Zukünftigen ist die Erwartung«, so erinnert die Vergebung nicht einfach das Vergangene und hält es damit ewig gegenwärtig, sondern sie vergißt ein im »Zurückschicken« entschwundenes und aufgelöstes Vergangenes. Dafür bleibt ein anderes: »Daß du vergessen und vergeben hast, will ich dir ewig gedenken.« (Kierkegaard, *Die Liebe deckt der Sünden Menge*)

Vergabung wird so zur gesteigerten Gabe: zur Rückgabe (*remissio*) der abläufigen Zeit an die Zeit, des Tödlichen an seinen eigenen Tod.

Allerdings ist das nur denkbar im Raum religiöser Absolution, also im Raum des Absoluten. Hierin wurzelt die unersetzbare Aufgabe des Glaubens an die Löschung von Schuld durch Gott selbst, des Herrn über die Zeit. Nochmals Kierkegaard (1957, 105): »'Du sollst es glauben', ist eigentlich das ewig Tröstliche an der Lehre der Sündenvergebung. Wenn das gängigste Gewissen von schweren Gedanken geplagt wird und man meint, in alle Ewigkeit nicht vergessen zu können, so heißt es: ‚Du sollst vergessen, Du sollst aufhören, an Deine Sünden zu denken; Du hast nicht nur ein Recht aufzuhören, Du darfst nicht nur Gott um Erlaubnis bitten, vergessen zu dürfen – sondern du sollst vergessen, weil Du glauben sollst, daß Dir vergeben ist.‘ Welche grausamer Stillstand, wenn das Gedächtnis eines Menschen für ewig bei seiner Sünde anhält! Aber Du sollst vergessen; das kann helfen. Es ist eine göttliche Rede im Gegensatz zur menschlichen, die sich nur darüber ängstigt und verzweifelt, daß man kein Recht habe zu vergessen, daß man nicht vergessen kann, selbst wenn man dürfte. – Man soll!«

Große Erzählungen? Es ist entscheidend, ob am Horizont einer Kultur solche Visionen denkbar sind, um vorschnelle Einschränkungen des Menschlichen auf ein unhintergebares Fixiertsein in der eigenen Schuldgeschichte aufzubrechen. Philosophisch ließ sich die Frage dahin wenden,

⁸ Das Verbum *dimittere* steht an prominenter Stelle im lateinischen *Paternoster*: »*et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*«.

welchen lösenden Umgang mit Geschichte, welche Möglichkeit, sich gegen die Zeitachse in das Vergangene zurückzubeugen, es gibt: Ist Geschichte ein *Faktum*, als solches unumkehrbar, steinern? Oder ein *Datum*, das nochmals beantwortet werden kann, unabgeschlossen, offen?

Ein Außer-Kraft-Setzen des Geschehenen, ein Aufbrechen des *factum brutum*: An dieser gedanklichen Möglichkeit hängt grundsätzlich die Wirklichkeit von Vergebung. Das Christentum wird im Verhältnis zu anderen Religionen in seinen Dimensionen in der Regel unterschätzt. Es kennt nämlich die Übernahme von Schuld durch Gott selbst.

Schon die Taufe Jesu ist der Eintritt in die Welt des Unrats, der gemeinen Laster. Dieses Eintauchen meint nicht eine oberflächliche Waschung, sie meint das Schultern der Last, die Übernahme des fressenden Aussatzes. Sie ist das erste Untergehen in der Flut zusammen mit der ersten, noch symbolischen Reinigung in einem; die zweite, ernsthafte Reinigung wird später mit Blut vollzogen⁹ und mit dem Tod enden: Wenn das Lamm endgültig hinausgestoßen ist und als Verbrecher außerhalb der Stadt mit anderen Kriminellen gerichtet wird. Petrus wird, wenig scharfblickend, den Meister hindern wollen zu sterben. Johannes der Täufer nicht: Er läßt ihn sich unter das Gesetz der Reinigung beugen, weil sonst die Unreinheit auf keine Weise zu bezwingen ist. Sie wird nicht von außen niedergekämpft, sondern von innen her, in einer letzten Solidarität, übernommen, und das Opfertier schleppt sich selbst durch die Straßen Jerusalems zum Platz der Verworfenen, um dort mit seiner Last zu sterben.

In solchen Dimensionen wird Vergebung gedacht, und sie wird absolut gedacht.

Reue kehrt in die Stunde der Tat zurück – ebenso wie die Vergebung. Aber Vergebung ist biblisch so vollständig gedacht, daß der Vorgang des Verzeihens sogar die Reue auslöscht. Die ergänzende und zugleich gegenläufige »große Erzählung« ist jene des endgültigen Schwindens aller Bitterkeit über sich selbst im Morgenlicht der Vergebung. Dazu eine sprachlich glänzende und in ihrer Kühnheit bezwingende Darstellung bei Hans Urs von Balthasar, der die Frucht der Auferstehung in einer Ich-Du-Rede ins Persönliche hebt. Rückgreifend auf das Evangelium spricht er visionär in der unmittelbaren Nachkriegsschrift *Das Herz der Welt* von jenem »Tröster, in dessen Zärtlichkeit das Wort der Reue ungesagt verstummt, wie aufgesogen als ein Tropfen Tau im Sonnenlicht. Ein großer, seidenleichter weißer Mantel legt sich um deinen Leib und unter ihm zergehen wie von selbst die klebenden Gewänder der Verzweiflung.«

»Nicht nur den Tod hab ich besiegt, und nicht nur die Sünde, sondern nicht minder ihre Schmach, die rote Schande, die bittere Hefe deiner Schuld und deine Reue und dein schlechtes Gewissen: sieh, all das ist spurloser verschwunden als der Schnee vor der Ostersonne zergeht. ... Das ist mein Ostergeschenk an dich, dein gutes Gewissen, und du sollst es mit gutem

⁹ Responsorium am Fest der Taufe Jesu: *Hic est qui venit per aquam et sanguinem* (Das ist der, der kommt durch Wasser und Blut) (vgl. 1 Joh 5, 6).

Gewissen empfangen, dieses Geschenk, denn ich will am Tag meines Sieges kein grämliches Herz sehn. Was soll denn noch diese überholte Zerknirschung, dieser verunglückte Versuch, unglücklich zu scheinen? Laßt den Pharisäern diese genauen und gerechten Bemessungen zwischen der Schuld und der Reue, zwischen dem Gewicht eurer Sünde und der Dauer und Heftigkeit eures Schuldgefühls; das alles gehört dem Alten Bund. Ich habe Schuld und Schande und schlechtes Gewissen getragen, nun ist der Neue Bund geboren in der Unschuld des Paradieses und in der Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste.« (Balthasar 1945, 117; 120)

Mit dem Garten, in welchem diese Worte gesprochen werden, wird die Urerzählung gegenwärtig von jenem ursprünglich gottnahen, geschützten Raum, der ins Enge, Angstvolle, von Schuld Bedrückte verkleinert wurde. Diese Last ist nun in ihrer Tödlichkeit gelöscht. »Nicht einmal Asche bleibt von meiner Schuld aus jenem Blitz der Liebe, der alles verzehrt.« (Thérèse de l'Enfant-Jésus 1988, 17)

Aus der Kraft dieser Löschung läßt sich anderen vergeben, läßt sich aus der Grabeshöhle eigener Verbitterung der Schritt ins Freie wagen.

Referenzen

- Balthasar, Hans Urs von. 1945. *Das Herz der Welt*. Zürich: Arche.
- Benedikt XVI. 2005. *Enzyklika »Deus caritas est«*. Vatikan: Ed. Vaticana.
- Bonn, Caecilia. S. a. *Die Reue in der Schau Hildegards von Bingen*. Eibingen, Abtei St. Hildegard: Selbstverlag.
- Claudiel, Paul. 1965. *Der seidene Schuh oder Das Schlimmste trifft nicht immer ein*. Übertr. von Hans Urs von Balthasar. Freiburg im Br.: Herder.
- . Paul Claudel in Erinnerung an Laotse. In: Klara Maria Faßbinder, Hrsg. *Passion und Ostern bei Paul Claudel*. München: Ars Sacra.
- Goethe, Johann Wolfgang. 1976. *Hermann und Dorothea*. Frankfurt.
- Guardini, Romano. 1918. *Vom Geist der Liturgie*. Freiburg im Br.: Herder.
- Habermas, Jürgen. 2001. *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Frankfurt: Suhrkamp.
- . 2005. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin. 1927. *Sein und Zeit*. Halle a. d. S.: Niemeyer.
- Henry, Michel. 1999 [1997]. *Ich bin die Wahrheit. Für eine Philosophie des Christentums*. Übers. v. Rolf Kühn. Freiburg: Alber Verlag.
- Jankélévitch, Vladimir. 1998. Schuld und Vergebung. *Sinn und Form. Beiträge zur Literatur* 50, 3:375–389.
- . 2003. Pardonner? (1971) In: *Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie*. Hrsg. von Ralf Konersmann. Mit einem Vorwort von Jürg Altwegg. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kierkegaard, Sören. 1957. *Christentum und Christenheit (Tagebücher)*. Ausgew. u. übers. v. Eva Schlechta. München: Kösel.
- . 1976. *Die Krankheit zum Tode*. München: dtv.
- Lenz, Siegfried. 1969. Die Lampen der Eskimos. In: *Der Spielverderber. Erzählungen*. München: dtv.
- Levinas, Emmanuel. 1989. *Die Zeit und der Andere*. Übers. v. Ludwig Wenzler. Hamburg: Meiner.
- Mann, Thomas. 1973. *Josef und seine Brüder*. Bd. 1. Frankfurt: Fischer.
- Marion, Jean-Luc. 1981. Idol und Bild. In: Bernhard Casper, Hrsg. *Phänomenologie des Idols*, 107-132. Freiburg: Alber Verlag.
- Mozes Kor, Eva. 2003. Interview mit Harald Welzer. *Frankfurter Rundschau* vom 13. Juni.
- Nietzsche, Friedrich. 1925. *Also sprach Zarathustra*. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 13. München: Musarion.
- Schmidt, Margot. 1989. Alttestamentliche Typologien in den Paradieseshymnen von Ephräim dem Syrer. In: Franz Link, Hrsg. *Paradigmata. Literarische Typologie des Alten Testaments. Bd. I: Von den Anfängen bis ins 19. Jahrhundert*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schriefers, Herbert. 1995. Leidwesen Mensch. In: Volker Becker und Heinrich Schipperges, Hrsg. *Krankheitsbegriff, Krankheitsforschung, Krankheitswesen. Wissenschaftliche Festsitzung der Heidelberger Akademie der Wissenschaften zum 80. Geburtstag von Wilhelm Doerr, 77–91*. Berlin: Springer.
- Stein, Edith. 2002. Testament. In: *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und andere autobiographische Schriften*. GA Bd. 1. Freiburg: Herder.
- Strauß, Botho. 1999. *Aufstand gegen die sekundäre Welt*. München: Hanser.
- Thérèse de l'Enfant-Jésus. 1988 [1979]. *Edition intégrale*. Vol. 1, *Poésies*. Paris: Éditions du Cerf & Desclée de Brouwer.
- Wilken, Robert L. 1986. *Die frühen Christen. Wie die Römer sie sahen*. Graz: Styria.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 BV 69 (2009) 3, 259-275
 UDK: 27-423.47:177.62(32/35)
 Prejeto: 8/09

Irena Avsenik Nabergoj

Tema zapeljevanja v izročilu starega Bližnjega vzhoda

Povzetek: Članek obravnava eno najstarejših dokumentiranih ljudskih pripovedi, ki govorijo o zgodbi čednega mladega moža in starejše žene, pri kateri prebiva. Ženo premagajo čustva in poskuša ga zapeljati. Ženske povzročiteljice skušnjave, kakor so žena starejšega brata v egiptovski *Pripovedki o dveh bratih*, Steneboja v Homerjevi *Iliadi*, Potifarjeva žena v Svetem pismu in druge, so postale privlačna tema ljudske domišljije in s tem posebno priljubljen motiv v svetovni literaturi. Ta študija primerja literarne predelave izročila o zapeljevanju, ki so nastale v številnih različicah znanega in neznanega izvora. Intertekstualna predstavitev besedil utrjuje zavest, da so bila izročila judovstva, krščanstva in islama dediči kulturnih svetov starega Bližnjega vzhoda, iz katerega so izšla. Zdi se, da je egiptovska pripoved starejša, kakor je besedilo Svetega pisma, toda svetopisemsko besedilo je postalo izvorno besedilo številnih poznejših predelav te teme. V posvetopisemskih različicah je zgodba o Jožefu in o ženi njegovega gospodarja bogato polepšana z izrazito alegorično razlago.

Gljučne besede: skušanje, preizkušnja, zapeljevanje, intertekstualnost, alegorija, antika, egiptovski Jožef, Potifarjeva žena, Sveto pismo, judovstvo, Koran

Abstract: **The Theme of Seduction in the Tradition of the Ancient Middle East**

The paper deals with one of the oldest recorded folktales telling the story of a handsome young man and an older woman, in whose house he resides. Overcome by her feelings for him, the woman attempts to seduce him. Female agents of temptation such as the wife of the older brother in the Egyptian *Tale of Two Brothers*, Stheneboea in Homer's *Iliad*, Potiphar's wife in the Book of Genesis etc. have become attractive literary themes of human imagination and thus one of very popular motifs in world literature. This study contrasts the literary elaborations of the tradition about seduction produced in many variations of known and unknown origins. Intertextual method of presentation of texts strengthens the comparative awareness that the traditions of Judaism, Christianity and Islam were themselves heir to the ancient Middle-Eastern and Hellenistic cultural worlds from which they emerged. The Egyptian tale seems to antedate the text of the Bible, but the biblical text became the source text of many later transformations of the theme. In post-Biblical variations the story of Joseph and his master's wife was richly embellished by a markedly allegorical interpretation.

Key words: temptation, trial, seduction, intertextuality, allegory, antiquity, Joseph of Egypt, Potiphar's wife, the Bible, Judaism, the Koran

Antično izročilo na širšem območju starega Bližnjega vzhoda je ohranilo zelo veliko različnih literarnih oblik teme o skušanju oziroma skušnjavi.

Ženske povzročiteljice skušnjave so postale privlačna tema ljudske domišljije in s tem tudi priljubljen motiv svetovne literature. Kakor bližnji vzhod je tudi grška antika zelo zgodaj razvila vlogo ženske kot zapeljivke. Tako je Pandora po Heziodovem opisu – *Dela in dnevi* (ok. 700 pr. Kr.) – poslana ugrabitelju ognja Prometeju kot zanka in orodje božanskega maščevanja. Zapeljevanje Prometeja ji ne uspe, uspe pa ji pri njegovem bratu Epimeteju. Z odprtjem svoje »skrinjice«, ki vsebuje vse zlo, prinese pokvarjenost nad Prometejeva bitja, ljudi, in tako tudi povzroči izgon iz raja. Po drugi strani pa Helena, ki je izšla iz ljubezenske zveze med Zevsom in Ledo, sklenjene na nesrečo ljudi, očara prijatelja in sovražnika, s svojo lepoto prevzame tudi trojanske starce in po padcu Troje pomiri rogonosca Menelaja. Helena je celo v Homerjevi *Iliadi* pojmovana kot tragična usoda za moške. Antični liki, kakor so Kirka in Sirene v Homerjevi *Odiseji*, ki želijo domov vračajoče se može speljati, imajo poteze enako privlačnih žensk: hočejo pokvariti moške. Tudi lirika rimskih elegikov Katula, Tibula in Propercija s predstavitvijo odvisnosti mož od očarljivih, ampak nevrednih, nedostojnih žensk je pripomogla, da je nastala tradicija dvojnih, ambivalentnih ženskih figur, ki tudi poleg ljubezenskega pesništva minesängerjev in petrarkizma ni izginila.

Svetopisemska zgodba o Jožefu iz Egipta (1 Mz 37–50) je postala izjemno priljubljena tema v antičnem religioznem svetu in je močno zaznamovala judovsko, krščansko in islamsko izročilo, veliko gradiva pa je ponudila tudi umetnikom; ti so svetopisemsko zgodbo včasih uporabili tudi za to, da bi poudarili različne psihološke, filozofske, verske, socialne in politične ideje. V antiki je svetopisemska zgodba večinoma preoblikovana v duhovno alegorijo, ki slika navidezna nasprotja v življenju in ponuja moralno sporočilo. Na področjih književnosti, glasbe, plesa in likovne umetnosti različne interpretacije odsevajo duhovne tokove časa.

V tem prispevku bom svetopisemsko zgodbo o Jožefu iz Egipta primerjala s staroegiptovsko *Pripovedko o dveh bratih*, z odlomkom iz Homerjeve *Iliade* o zapeljivki Steneboji, z judovskim psevdepigrafov *Oporoke dvanajstih očakov*, ki je močno zaznamoval antično krščansko miselnost, s spisi Filona Aleksandrijskega, ki so značilni po alegorični razlagi, in s Koranom, ki v 12. suri povzema celotno svetopisemsko zgodbo o Jožefu v obliki alegorije. Razširjenost teme o ženski zapeljivki v različnih kulturah in jezikih sama po sebi govori za skupno izročilo, ne pa tudi o izvoru in izvornosti interpretacije v monoteističnih religijah, ki govorijo same po sebi s celoto svojih teoloških in moralnih postavk. Zato pa so toliko bolj zanimivi literarni vidiki transformacije skupnega motiva.

1. Egiptovski Jožef v starejši religiozni interpretaciji

Sveto pismo Stare zaveze je kljub različnim zgodovinskim in bivanjskim situacijam, ki jih prikazuje, tematsko in oblikovno precej enotno glede temeljnih teoloških postavk. Od različnih vrst politeizma se razlikuje po občutku, pa tudi po doktrini, da obstaja en sam, sveti Bog, ki je ustvaril »nebo in zemljo« ter človeka »po božji podobi«. To je Bog, ki z neomejeno močjo in dobrotljivo previdnostjo vodi zgodovino do višje popolnosti in pred člo-

veka postavlja merilo svoje svetosti kot absolutni moralni zakon in kot edino možnost za človekovo uresničitev. Zato je v Svetem pismu glede vloge in smisla človeka vse težišče postavljeno na vprašanje njegove vere, pokorščine, zavesti njegove grešnosti, upanja, ljubezni, sočutja, usmiljenja, spokornosti in sposobnosti za odpuščanje. Te temeljne teološke postavke so tudi bistvo zgodbe o Jožefu iz Egipta v Svetem pismu (1 Mz 37–50), prav tako pa so navzoče v vseh smereh starejše interpretacije, ki se je v različnih literarnih oblikah ohranila v parafrazah prevodov Svetega pisma, v psevdepigrafih/apokrifih, v rabinskih komentarjih, imenovanih midraši, v alegorični interpretaciji Filona Aleksandrijskega in cerkvenih očetov, v klasičnih judovskih spisih Mišne, Talmuda in Zoharja, v Koranu in drugod. Tako imenovana »ustna postava« je nastajala in rasla vzporedno z izvirnim zapisovanjem in s transmisijo besedil, ki so končno dobila status svetih knjig kot »zapisana postava«, in v stiku s kanonom Svetega pisma preverjala svojo upravičenost in kredibilnost. Isti izvor ustnega izročila in kanoničnih spisov Svetega pisma razloži, zakaj je za starejšo interpretacijo po eni strani značilna izrazita enotnost v predstavitvi zgodbe kot preizkušnje Jožefove vere in zvestobe do Boga, po drugi strani pa očitna pestrost v slikanju vrst preizkušenj in skušnjav, ki jim je bil Jožef izpostavljen.¹

Urednik prve velike zbirke klasičnega judovskega »ljudskega« slovstva Louis Ginzberg v delu *The Legends of the Jews* v splošnem uvodu v 1. zvezku med drugim pravi:

Razkošno obilje materialnega za predstavitev ni dopuščalo, da bi vsaki legendi dali besedni prikaz. To bi zahtevalo več kakor trikrat toliko prostora, kot ga je bilo na voljo. Zato lahko govorim o kompletnosti mojega dela le v vsebinskem pogledu. V obliki je moralo biti okrnjeno. Če je obstajalo več nasprotujočih si različic iste legende, sem v besedilo vključil le eno, drugo ali več drugih pa sem prihranil za Opombe, ali, če se je zdelo praktično, so bile spojene v eno tipično legendo, njeni sestavni deli pa so analizirani v Opombah. (1968, XIV)

Glede na obseg variant Jožefove zgodbe v judovskem, v krščanskem in v islamskem izročilu se v tej primerjavi starejše interpretacije biblične zgodbe o Jožefu iz Egipta omejujem na najpomembnejše vidike, ki zadevajo preizkušnje in jih najdemo v vseh klasičnih virih.

Primerjava biblične zgodbe in starejših interpretacij kaže predvsem različne glede pozornosti na možne motive, ki govorijo o nasprotju med Jožefovim lepim značajem in zavistjo njegovih desetih polbratov na eni strani ter med Jožefovo stanovitnostjo in strastmi in spletkami Potifarjeve žene na drugi strani. Svetopisemska zgodba pestro predstavi dobra in slaba dejanja, a večinoma molči o duševnem stanju oseb v njihovih dvomih in notranjih bojih. Nasprotno dokumenti interpretacije kažejo večjo osredotočenost na vprašanja motivov in metod v poskusih pobudnikov preizkušnje, da Jožefa

¹ Na to dejstvo opozarja že urednik prve velike zbirke klasičnega judovskega »ljudskega« slovstva Louis Ginzberg v delu *The Legends of the Jews*. V tem delu je Ginzberg iz vseh najpomembnejših judovskih virov in iz cerkvenih očetov zbral pripovedi o bibličnih osebnostih, ki temeljijo na bibličnih virih. Legende o Jožefu so zbrane v 2. zvezku, na straneh 1–184.

zломijo v njegovi duhovni biti. Primerjava kaže, da svetopisemsko besedilo izrecne odgovore na vmesna vprašanja ohranja za konec zgodbe, razlagalci pa se pogosto ustavljajo tudi pri zakritih vmesnih vprašanjih.

Tako je ob liku Jožefa, njegovega očeta in njegovih bratov ena glavnih literarnih oseb tudi skušnjavka z egiptovskega dvora – Potifarjeva žena. Ta v motivu skušnjave – Jožef je postavljen pred povsem čutno, erotično preizkušnjo, v kateri se bodisi spusti v razmerje z gospodarjevo ženo bodisi se od nje oddalji – nastopi kot nekakšno Jožefovo nasprotje. V simbolnem smislu Potifarka s svojim spolnim izzivanjem ne kaže samo na temno stran človeške eksistence, temveč tudi na demonske sile in njihovo mračno privlačnost.

2. Svetopisemska zgodba o egiptovskem Jožefu in antične vzporednice

Pripoved o Jožefu v Prvi Mojzesovi knjigi hebrejskega Svetega pisma govori o osebnosti in o dejanjih Jakobovega mlajšega, predzadnjega sina Jožefa. Glede na tematske vidike lahko pripoved razdelimo na tri dele: 1. poglavja 37 in 39–41; 2. poglavja 42–45; 3. poglavja 46–50. Prvi del zgodbe govori o porajanju zavisti Jožefovih bratov, ker je bil Jožef deležen posebne ljubezni njihovega skupnega očeta Jakoba, o prizadevanju Jožefovih bratov, da bi ga odtrgali od očeta in od družine, o tem, kako ga končno prodajo v Egipt (pogl. 37). Dalje v prvem delu beremo zanimivo poglavje o užaljenosti in maščevanju žene njegovega tamkajšnjega gospodarja Potifarja, ker se ji Jožef ni dal zapeljati (pogl. 39), o kaznovanju Jožefa zaradi Potifarkinega obrekovanja in o tem, kako se Jožef iz faraonove ječe reši, potem ko po božjem navdihu pravilno razloži sanje dveh faraonovih dvorjanov (pogl. 40), pa tudi sanje samega faraona (pogl. 41), in se zato močno povzpne na faraonovem dvoru. Drugi del zgodbe pripoveduje, kako sta v Kanaanu, Jožefovem rojstnem kraju, od katerega je bil nasilno ločen in v katerem še vedno živijo njegovi bratje in njegov ljubljeni oče, zaradi dolgotrajne suše nastopili lakota in stiska ter Jakobove sinove prisilili na pot v Egipt, da bi tam kupili žito. Jožef, v Egiptu odgovoren za zaloge žita, svoje brate nepričakovano sreča, a ti ga po dolgih letih ne prepoznajo, še posebno tudi zato, ker se jim niti ne sanja, da bi se mogel njihov brat povzpeti na tako časten položaj na samem faraonovem dvoru. Ko Jožef preveri preteklost svojih bratov in spozna, da se kesajo zaradi krivde prodaje lastnega brata, jim odpusti in jih povabi k sebi, v svojo novo deželo. Svojemu očetu in celotnemu Jakobovemu rodu priskrbi prebivališče v deželi Gošen, na plodnem območju ob Nilovi delti. Tako se prav po njegovi zaslugi vsa družina zopet poveže in napeti odnosi med brati in njihovim očetom Jakobom se razrešijo z odpuščanjem in spravo. Tretji del zgodbe poroča, kako se je združena Jakobova družina naselila v Egiptu, in opisuje Jakobovo in Jožefovo smrt.

Zgodba o Jožefu in njegovih bratih združuje izročila dveh klasičnih virov, jahvista in elohista, v manjšem obsegu pa tudi duhovniškega vira (von Rad 1981, 284). Sinteza literarnih tradicij pomeni predvsem sintezo vsebine v homogeno celoto. Tako je Jožef postal klasičen primer tipološke predstavi-

tve modrega, pravičnega in dobrohotnega mladeniča, ki je deloval po božjem navdihu in načrtu (prim. 1 Mz 37-50; 2 Mz 1,8; 13,19; 5 Mz 27,12; 33,13; Joz 24,32; Sod 1,22.23.35; 2 Sam 19,21; 1 Kr 11,28; Ezk 37,16.19; 47,13; 48,32; Am 5,6.15; 6,6; Ab 1; Zah 10,6; Ps 78,67; 80,2; 81,6; 105,16-23, Sir 49,15; 1 Mkb 2,53; Mdr 10,13-14; Apd 7,9-16; Heb 11,21-22). Neomajna trdnost Jožefove osebnosti je razlog, da se zgodba konča s spravo, ki je rešila celotno Jakobovo družino, ta pa je prerasla v izvoljeni narod Izrael.

V tem kontekstu smo posebej pozorni na dogodke v Egiptu, kamor so Jožefa pripeljali izmaelski trgovci. Tam ga je kot sužnja kupil faraonov dvorjan Potifar, poveljnik telesne straže. Vse je kazalo, da se Jožefu obeta boljše življenje, pa vendar je brez svoje krivde znova zašel v težave. Vanj se je namreč zagledala žena njegovega gospodarja Potifarja in hotela spat z njim. V 1 Mz 39,6-12 pravi zgodba:

Jožef pa je bil lepe postave in zalega obraza. Po teh dogodkih je žena njegovega gospodarja vrgla oči nanj in rekla: »Lezi z menoj!« Pa ni hotel; rekel je ženi svojega gospodarja: »Glej, moj gospodar se ne meni ob meni za nič v hiši, in vse, kar ima, je dal meni v roke. Sam ni večji od mene v tej hiši in ničesar mi ni odrekel razen tebe, ker si njegova žena. Kako naj torej storim tako veliko hudobijo in se pregrešim zoper Boga?« In čeprav ga je dan na dan nagovarjala, je vendar ni poslušal, da bi legel k njej in bil pri njej. Ko je nekega dne prišel, da bi opravil svoje delo, v hiši pa ni bilo nobenega služabnika, ga je zgrabila za obleko in rekla: »Lezi z menoj!« On pa je pustil svojo obleko v njeni roki in zbežal in odšel ven.

Ta odlomek sodi med najbolj značilne svetopisemske primere preizkušnje zvestobe in spominja na svarilo pred zapeljavanjem »tuje ženske« v knjigi Pregovorov (pogl. 5-7), ki lahkomiselnega mladeniča lahko ugonobi do »smrti«, kajti »v njeni hiši so poti v podzemlje« (7,27). Jožef je preizkušnjo preстал v zavesti, da je za zvestobo gospodarju odgovoren pred Bogom, toda Potifarjeva žena se mu je maščevala in ga obtožila tega, kar je sama zagrešila. Besedilo v nadaljevanju poroča o tem, kako se je »ljubezen« Potifarjeve žene sprevrгла v njeno nasprotje (v. 13-20):

Ko je videla, da ji je pustil obleko v roki in zbežal ven, je sklicala služabnike in jim rekla: »Glejte, pripeljal nam je Hebrejca, da bi se zabaval z nami. Prišel je k meni, da bi ležal z menoj, pa sem na ves glas zavpila. Ko je slišal, da sem povzdignila glas in zavpila, je pustil svojo obleko ob meni in zbežal ter odšel ven.« Pustila je njegovo obleko poleg sebe, dokler ni prišel gospodar domov. Tedaj mu je govorila z istimi besedami in rekla: »K meni je prišel hebrejski suženj, ki si nam ga pripeljal, da bi se zabaval z menoj. Ko pa sem povzdignila glas in zavpila, je pustil obleko ob meni in zbežal ven.« Ko je Jožefov gospodar slišal ženine besede, ko mu je govorila: »Tako mi je storil tvoj suženj«, se je silno razjezil. Dal ga je prijeti in vreči v ječo, v kraj, kjer so bili zaprti kraljevi jetniki. Tam je bil torej v ječi.

Motiv zavajanja v skušnjavo, ki ga je uprizorila Potifarjeva žena, spominja na egiptovsko zgodbo, v antologijah največkrat naslovljeno *Pripovedka o dveh bratih*; hranijo jo v Britanskem muzeju pod imenom »Papyrus Orbi-

ney«. Ohranjena različica pripovedke je iz 19. dinastije (približno iz leta 1220 pr. Kr.), toda domnevno je izročilo, ki sestavlja vsebino pripovedke, starejše. Podobnost med svetopisemsko in egiptovsko zgodbo je še posebno presenetljiva v opisih poskusa zakonske žene, da lepega mladeniča zapelje v prešuštvo, po neuspelem poskusu pa v strahu pred afero in kaznijo nedolžnega obtoži dejanja, ki ga je sama poskušala storiti. Zato je možno ali celo verjetno, da je v ozadju obeh zgodb isti sestavni del skupnega kulturnega izročila starega Bližnjega vzhoda, ki govori o temni strani človeških strasti in značajev. V tem pa je trajna in neprecenljiva vrednost zgodbe.

»Pripovedka o dveh bratih« se začinja s predstavitevijo oseb, pri tem pa najprej poudari izjemno dober, delaven in nesebičen značaj mlajšega brata (1.1):

Govori se, da sta bila dva brata, iste matere in istega očeta. Anubis je bilo ime starejšega, Bata je bilo ime mlajšega. Anubis je imel hišo in ženo; njegov mlajši brat je bil z njim, kot če bi bil sin. Zanj je delal obleke in odhajal je za čredo na polja. Zanj je oral in sejal. Zanj je delal vse vrste del na poljih. Zares, njegov mlajši brat je bil odličen mož. V vsej deželi ni bilo nikogar, kot je bil on, kajti božja moč je bila v njem.

Ko sta nekega dne brata na polju orala za setev, je gospodar Anubis svojega brata Bata poslal na dom, da bi prinesel semensko žito. Ko je Bata prišel do hiše, je naletel na bratovo ženo pri urejanju frizure. Žena je začutila njegovo veliko moč in čilost in v hipu si je poželega, da bi spala z njim, kakor govori besedilo:

»[Velika] moč je v tebi. Vsak dan vidim tvojo čilost.« In poželega si je, da bi ga spoznala kot moža. Vstala je, ga prijela in mu rekla: »Pridi, ležiiva eno uro skupaj. To bo zate dobro. Naredila ti bom lepe obleke.«

Bata je zapeljevanje razjezilo in užalilo; seveda jo je zavrnil, saj se mu je zdelo preveliko zlo, da bi sploh pomislil na razmerje z bratovo ženo; obenem pa ji je dejal, da bo o dogodku molčal:

Potem je mladenič postal kakor leopard v jezi nad hudobnim govorjenjem, ki mu ga je izustila; in ona se je zelo prestrašila. Oštel jo je z besedami: »Glej, ti si mi kakor mati, tvoj mož mi je kakor oče. On, ki je starejši, me je vzredil. Kaj je to veliko zlo, ki si mi ga izrekla? Teга mi ne reci več! A tega nikomur ne bom povedal. Ne bom izustil nikomur.« Pobral je svoj tovor in odšel na polje. Prišel je do svojega starejšega brata in začela sta delati po svoji dolžnosti. Ko se je zvečerilo, se je starejši brat vrnil v svojo hišo. Mlajši brat je skrbel za njegovo čredo, nosil breme vseh reči na polju in peljal čredo pred seboj k počitku v njihovo stajo na vasi.

Anubisova žena se je kljub zagotovilu prizadetega svaka zbala, da bo mož izvedel za njen poskus. Preplaval jo je strah. Da bi zanesljivo preprečila razkritje resnice in s tem tudi neizbežno smrtno kazen, je takoj obtožila nedolžnega Bata dejanja, ki ga je sama zagrešila, in predlagala, naj ga njen mož brez odlašanja ubije. Z mastmi si je naredila videz pretepeene žene in žrtve grobega napada. Ko jo je mož po prihodu s polja našel v »stanju bolezni«, se je zanjo ustrašil, ona pa je pred njim zaigrala prizor žrtve zapeljevanja njegovega mlajšega brata:

Njen mož ji je dejal: »Kdo je govoril s teboj?« Ona mu je dejala: »Nihče drug ni govoril z menoj razen tvojega mlajšega brata. Ko je prišel, da bi vzel seme zate, me je našel sedeti samo. Dejal mi je: »Pridi, leživa eno uro skupaj; razveži svoje kite.« Tako mi je dejal. Toda jaz ga nisem poslušala. »Mar nisem tvoja mati? Mar ti tvoj starejši brat ni kakor oče?« Tako sem mu dejala. Ustrašil se je in me je pretepel, da ti ne bi povedala. Če ga zdaj pustiš živeti, bom jaz umrla! Glej, ko se vrne, ga [ne pusti pri življenju]! Kajti bolna sem od tega hudobnega načrta, ki ga je hotel izvesti zjutraj.«

Te besede so Anubisa razjezile, da je postal kakor »leopard«, nabrusil kopye in se skrtil za vrata staje, da ubije svojega brata, ko pripelje živino s paše. Ko se je Bata znašel pred vrati staje, sta mu dve kravi druga za drugo povedali, da ga v zasedi za vrati staje čaka brat z namero, da ga ubije. O resničnosti opozorila se je prepričal še sam, ko je zagledal čevlje svojega brata, čakajočega za vrati. Pognal se je v beg, brat pa je tekel za njim. Bata se je z molitvijo zatekel k bogu Pre Harakhtiju in vzkliknil, naj bo on »sodnik med krivičnim in pravičnim«. Pre Harakhti ga je uslišal in med bratoma pričaral jezero, polno krokodilov. Bata je z druge strani pozval Anubisa, naj počaka do jutra, ko bo Pre Harakhti vstal in rzsodil o tem, kaj je resnica. Zjutraj je Bata nagovoril brata:

Kaj prihajaš za menoj, da bi me ubil po krivici, ne da bi poslušal moje besede? Saj sem tvoj mlajši brat, in ti si mi kakor oče in tvoja žena mi je kakor mati. Mar ni tako, da mi je tvoja žena dejala, ko sem bil poslan, da za naju prinesem seme: »Pridi, leziva za eno uro skupaj?« Toda glej, zate se je to obrnilo v drugo stran. Potem ga je seznanil z vsem, kar se je zgodilo med njim in njegovo ženo. ... Potem je njegov mlajši brat zaklical k njemu: »Če misliš na slabo, mar ne boš mislil tudi na kaj dobrega ali na kaj, kar sem storil zate? Pojdi nazaj na svoj dom in skrbi za čredo, kajti jaz ne bom ostal na kraju, kjer si ti.« ... Potem je šel proč v Dolino pinij; njegov starejši brat pa je šel na svoj dom, s svojo roko na svojih glavi in amazan z blatom. Ko je prišel do svoje hiše, je ubil svojo ženo, jo vrgel psom in sedel, žalujoč za svojim mlajšim bratom.

V nadaljevanju pripovedka govori o pravljicnem razpletu zgodbe, ko pove, da je bil mlajši brat Bata povišan za kralja nad celotnim Egiptom. Takrat se je Bata srečal s starejšim bratom Anubisom in ga povzdignil v princa celotne dežele.

Ob tej zgodbi je treba dodati, da vsi zakoniki starega Bližnjega vzhoda za posilstvo in nezvestobo prešustva zahtevajo smrtno kazen, tako, denimo, Hamurabijev zakonik § 29–33; Hetitski zakon 197 in drugi. V 5 Mz 22,23–24 je predpis:

Če je dekle, devica, zaročena možu, pa jo kdo sreča in leži pri njej, oba pripeljite k vratom tistega mesta in ju posujte s kamenjem, da umreta; dekle zato, ker v mestu ni vpila, možkega pa zato, ker je onečastil ženo svojega bližnjega. Tako odpravi zlo iz svoje srede!

Motiv zapeljavanja in maščevanja po neuspelem poskusu, da omožena vplivna ženska zmami krepostnega mladeniča, nastopa v presenetljivo po-

dobni varianti tudi pri Homerju, in to v epu *Iliada* VI. V vrsticah 152–170 beremo o dobrem, »brezgrajnem« mladeniču Belerofontu, za katerega se je vnela Projtova žena Anteja. Belerofonta je skušala zapeljati, vendar ji ni uspelo, zato se je na Projta obrnila z lažjo, da jo je Belerofont poskušal zapeljati, ona pa se je branila. Projtu srce ni dalo, da bi mladeniča ugonobil, a poslal ga je v Likijo, skupaj s tablo z zapisanimi prekrški, ki naj bi jo dal njegovemu tastu, »sebi v pogubo«:

*Efira pravijo mestu, na sredi argoškega polja,
Sisifos živel je v nji, največji pretkanec pod soncem,
Sisifos, Aiolov sin; ta Glauka zarodil je sina,
Glaukos pa oče je bil brezgrajnemu Belerofontu.
Temu so dali bogovi lepoto in cvetno možatost,
vendar je Proitos v srcu snoval mu zlobno pogubo:
svest si svoje moči ga prežene iz ljudstva Argejcev,
kajti Kronion je Zeus ga podrgel njegovemu žezlu.
Vnela se zanj Proitova žena, božanska Anteia,
skrivne združitve želeč; a ni ji nikakor uspelo
zmamiti vrlega mladca, razumnega Belerofonta.
Tu se obrne do Proita vladarja z besedo lažnivo:
»Smrt ti, Proite, preti, če ne ubiješ ga, Belerofonta!
Hotel je, naj se mu vdam, a jaz sem branila se, kajpa!«
To je dejala; v kralju zavre, ko sliši besedo.
Ni ga sicer ugonobil, tega srce mu ni dalo,
pač pa ga v Likijo pošlje, na pot s pogubnimi znaki,
teh je obilo napisal, zlonosnih, na pregnjeno tablo,
to naj izročil bi tastu njegovemu, sebi v pogubo. ... (Sovrè 1965, 140)*

Zgodba pravi, da se hudobni načrt maščevalne Anteje ni posrečil, ker je Belerofont v Likiji prestal vse napade in preživel; očitno se je to zgodilo zato, ker je »zupal znamenjem božjim«.

Evripid uporabi zgodbo v svoji znameniti tragediji *Steneboja*, ki kaže, da se mu je Steneboja (ime za Antejo), Projtova žena, približala, pa jo je odklonil. Odločil se je zapustiti Tirins, da bi se izognil svoji sramoti, če bi ustregel Steneboji, in Projtovi sramoti, če bi moral kraljico zatožiti. Projt je poslušal klevete svoje ponižane žene in Belerofonta poslal h kralju Jobatu v Karijo s skrivnim sporočilom Jobatu, naj ga ubije. Ker je Steneboja nadaljevala poskus, da ga ugonobi, ji je Belerofont predlagal, naj skupaj z njim beži na Pegaz v Malo Azijo. Strinjala se je, ko pa sta pribežala v bližino Melosa, jo je Belerofont vrgel v morje. (Page 2000, 126–129) Takšen je bil konec ženske, ki je s prevaro in kleveto povzročila dvojno zlo.

Na podlagi starejše Evripidove različice je Ovidij ta motiv predelal v elegijskih ljubezenskih pesmih *Heroides* (*Epistulae Heroidum*), Seneka pa v pesniški tragediji *Fedra* (*Phaedra*). Ovidij se v *Heroides IV* v Fedrinem fiktivnem pismu Hipolitu navezuje na izročilo o pokvarjeni Fedri, ki jo zajame zakonolomna in incestna strast do Hipolita, lastnega sina iz prejšnjega zakona. Piše mu, da bi ga pridobila za ljubezensko razmerje, toda Hipolit obožuje Diano, boginjo čistosti, in jo zavrne. V Senekovi različici Fedra ravna

še bolj čutno in brezobzirno s tem, ko prevara svojo strežnico, da bi jo pridobila za sodelovanje v dejanju.

3. Jožefova oporoka v judovskem delu *Oporoke dvanajstih očakov*

Dokument z naslovom *Oporoke dvanajstih očakov* vsebuje dvanajst oddelkov; vsak od dvanajstih Jakobovih sinov ima namreč svojo »oporoko«, ki ohranja spomin na njegove »poslednje besede«, izrečene na smrtni postelji. Enajsta po vrsti je Jožefova oporoka. Zdi se, da zasnova tega dela sega v 2. stoletje pr. Kr., sedanjost obliko pa je dobilo verjetno v 2. ali 3. stoletju po Kr. Posamezni nagovori očakov spominjajo na svetopisemsko obliko oporoke: Jakobova oporoka in blagoslov (1 Mz 49), Mojzesova oporoka in blagoslov (5 Mz 33), Jozuetova oporoka (Joz 23–24), Davidova poslednja dejanja (1 Kr 2). Jedro dela *Oporoke dvanajstih očakov* je bilo prvotno napisano v hebrejščini ali aramejščini, pozneje pa so nastali prevodi v različne jezike, kakor so grški, armenski, staroslovanski, latinski (13. stol.) in drugi. Sodobni prevodi in komentarji izhajajo iz grške predloge; trije najstarejši ohranjeni grški rokopisi so iz 10. stoletja.

Celotno delo ima podobno pripovedno obliko, zato večina razlagalcev domneva, da je izvorni avtor eden, pozneje pa so prepisovalci in prevajalci osnovnemu besedilu dodajali posamezne elemente. Pripovedno gradivo spominja predvsem na Knjigo jubilejev in na rabinsko slovstvo midrašev. Jožefova oporoka v bistvenih vidikih povzema svetopisemsko pripoved v 1 Mz 37–50, a vendarle pomeni novo stvaritev. Zanj je značilna svojevrstna razporeditev gradiva s specifični poudarki v prikazu Jožefove preizkušnje, ki jo je prestal zaradi svoje zvestobe Bogu.

Oporoka vsebuje več oddelkov: uvodni del (1–2); prva zgodba: Jožef in Egipčanka (3,1–9,5); vmesni del (10,1–11,1); druga zgodba: Jožefovo suženjstvo in dogodki v zaporu (11,2–16,6); sklepni odlomki (17–20). V obeh glavnih delih (zgodbah) je v središču poskus neke Egipčanke, da Jožefa zapelje v nezvestobo. Tudi celotna oporoka je tako osredotočena na temo preizkušnje ob poskusih zapeljevanja, v zvezi s tem pa je posebej poudarjena odrešilna moč molitve in posta, ki sta Jožefa krepila v stanovitnosti. Da sta temi preizkušnje in stanovitnosti glavni temi Jožefove oporoke, je razvidno že iz uvodnega dela. V 1,3 Jožef pravi, da je v svojem življenju videl »zavist (*phthonos*) in smrt«. V 2,2 pravi: »Boril sem se proti predrzni ženski, ki me je silila, da bi se z njo pregrešil; toda Bog Izraela, moj oče, me je rešil iz gorečega ognja.«

V nadaljevanju izpoveduje svojo vero, da Bog v stiski ne zapusti nikogar, ki se ga boji, ampak le za kratek čas »preizkuša (*dokimazō*) nagnjenje duše«, uvod pa se končuje kot moto (2,7):

*V desetih preizkušnjah (peirasmois) me je potrdil,
in v vseh od njih sem vztrajal;
kajti vztrajanje je mogočna milina,
in potrpljenje daje veliko dobrih reči.*

Razlogi za zmago nad preizkušnjo zelo spominjajo na številna svetopisemsko in zunajsvetopisemsko mesta: 1 Mz 22,1; 2 Mz 16,4; 20,20; 5 Mz 8,2; Ps 66,10–12; Mdr 3,5–6; 11,9–10; Sir 2,1–11; 33,1; 1 Kor 10,13; 2 Kor 8,2; 1 Pt 1,6–7; 4,12. Besedna zveza »deset skušnjav/preizkušenj« nastopi tudi v zvezi z Abrahamovo preizkušnjo v *Knjigi jubilejev* (19,8) in v zbirki *Pirke Abot* (5,4). Knjiga jubilejev govori obširneje o Abrahamovi preizkušnji v 17,17–16:

... Ti si ga preizkušal. In Gospod je vedel, da je bil Abraham zvest v vseh svojih udarcih; kajti on ga je preizkušal po njegovi deželi in z lakoto, preizkušal ga je z bogastvom kraljev, in spet ga je preizkušal po njegovi ženi, ko je bila odtrgana (od njega), in z obrezo; in preizkušal ga je po Izmaelju in Hagari, njegovi dekli, ko ju je poslal proč. In v vsem, v čemer ga je preizkušal, se je izkazal zvestega, in njegova duša ni bila nepotrpežljiva in ni bil počasen v dejanju; kajti bil je zvest in je ljubil Gospoda.

Takoj za tem, v poglavju 18, knjiga povzema slavno svetopisemsko pripoved o skušanju Abrahama z božjo zahtevo, naj daruje svojega sina Izaka (1 Mz 22,1–19), na začetku poglavja 19 pa govori o zadnji Abrahamovi preizkušnji v zvezi s smrtjo žene Sare, s komentarjem (19,3): »... preizkušali smo ga, [da bi videli], ali je njegov duh bil potrpežljiv in ni bil prizadet v besedah svojih ust; izkazal se je potrpežljivega v tem in ni bil vznemirjen.« Zgodbo sklene z besedami (19,8): »To je deseta preizkušnja, v kateri je bil Abraham preizkušán, in izkazal se je z zvestim, potrpežljivim duhom.«

Podobno sodbo o Abrahamu najdemo v zbirki *Pirke Abot* 5,4–8:

Z desetimi preizkušnjami je bil preizkušen naš oče Abraham in vse je preстал, da bi pokazal, kako velika je bila ljubezen našega očeta. ... Deset čudežev se je zgodilo našim očetom v Egiptu in deset ob [Rdečem] morju. Deset nadlog je Sveti – naj bo slavljen! – spravil nad Egipčane v Egiptu in deset ob [Rdečem] morju. Z desetimi preizkušnjami so naši očetje preizkušali Svetega – naj bo slavljen! – v puščavi, kajti rečeno je: Že desetkrat so me postavili na preizkušnjo in niso poslušali mojega glasu. Deset čudežev se je zgodilo našim očetom v svetem templju ... (Zupet 2002, 21–22)²

Celotna prva zgodba Jožefove oporoke (3,1–9,5) je sestavljena tako, da Jožef pripoveduje o neustavljivih poskusih »egiptovske žene (iz Memfisa)«, da ga zapelje v dejanje, ki je v nasprotju z njegovim razumevanjem ljubezni. Jožef pripoveduje, kako je k njemu prihajala ponoči pod pretvezo obiska, objela ga je pod pretvezo, da ga ima za sina, in ga zatem zavajala. Ko je to spoznal, je dolgo žaloval zaradi njene zvijače in prevare in ji govoril o Vsemogočnem, da bi se odvrnila od svojih želja (pogl. 3).

Jožef dalje pripoveduje, da ga je Egipčanka poskusila prevarati in je začela poudarjati njegovo čistost, tako očitno, da njen mož sploh ne bi verjel, če bi se začel širiti glas o Jožefovem razmerju z njo. Ko je Jožef molil in se pokoril v raševini, da ga Bog reši pred Egipčanko, se mu je približala s pretvezo, da želi od njega pouk o božji besedi, da se bo odvrnila od malikov. Jožef ji je

² Naštevanje primerov, ko Bog preizkuša Izraela, in drugih, ko Izrael skuša Boga, s številom deset jasno kaže, da število ni mišljeno v dobesednem, temveč v simbolnem smislu.

razložil, da Bog nima veselja nad tistimi, ki ga častijo z nečistostjo in zagrešijo prešuštvo (pogl. 4). Egipčanka je stopnjevala svoj predlog z domislekom, da ne bo zagrešila prešuštva, ker bo svojega moža ubila; tako bo prosta zanj in ga bo vzela za moža. Jožefa je njen predlog močno pretresel; pretrgal je svoja oblačila in jo rotil, naj odneha, da ne bo uničena, ker bo drugače njene brezbožne besede razkril vsem. Prestrašena ga je prosila, naj tega nikomur ne pove, in ga zasula z darili, da bi ga z njimi podkupila (pogl. 5). Ko mu je postregla s slastnimi jedili, jo je Jožef nagovoril in ji naročil, naj se skesa svojih zlobnih namer in mu obljubi, da tega ne bo več storila (pogl. 6). A njena norost se je le še stopnjevala, vse do izsiljevanja, da se bo vrgla v prepad, če ji Jožef ne bo ustregel. Jožef ji je v slutnji, da jo muči Beliarjev duh, izrazil sočutje, češ da bo njena tekmica Seto tepla njene otroke in njen spomin zbrisala z zemlje. V sočutju do nje in do njenih otrok je Egipčanka takoj videla znamenje Jožefove ljubezni do nje in v hipu se je znova prebudila njena čutnost. Jožef pa je čutil drugače, kakor je tudi povedal (7,7-8):

Toda ona ni vedela, da sem zaradi svojega Gospoda tako govoril in ne zaradi nje. Kajti če človek pade pred strastjo hudobnega poželenja in postane njen suženj kakor ona, tudi ko sliši kaj dobrega, ga sprejme za strast, ki ga je premagala, za hudobno poželenje.

Jožef se je tudi zdaj odzval s potrptostjo; v joku je molil, da bi ga Bog rešil Egipčanke. Tedaj pa je s strastjo obsedena ženska zagrabila njegova oblačila in ga s silo vlekla, da bi imel razmerje z njo, Jožef pa je od nje gol zbežal. Njen mož ga je vrgel v ječo svoje hiše, naslednji dan pa je prišel v faraonovo ječo. Egipčanko je presenetilo in užalostilo, ko je slišala, da Jožef v ječi slavi Boga, ker ga je rešil nevarnosti njenih čarov. Še v ječi je skušala izsiliti njegovo pripravljenost na razmerje z njo, tako da mu je v ječo pošiljala sporočila, da ga bo osvobodila, če bo ustregel njenemu poželenju. Toda Jožef se niti v mislih ni obrnil k njej in Bog ga je obvaroval pred vsemi njenimi poskusi. Besedilo govori, da namreč Bog ljubi tiste, ki raje v ječi potrdijo svojo čistost, kakor da bi svojo razuzdanost pasli v sobanah palače (8,2-9,5). V naslednjem odlomku je poudarjena Jožefova ponižnost, njegovo spoštovanje do Boga, pa tudi do bratov, ki ga je čutil že v otroštvu. Besedilo govori, da se Jožef ni prevzel, ko mu je oče Jakob izkazoval ljubezen, in da se ni poskušal rešiti iz rok Izmaelcev s tem, da bi jim razkril svojo rodovno pripadnost.

Drugi glavni del Jožefove oporoke (11,2-16,6) zbuja pozornost v treh pogledih. Prvič, ker vsebuje Jožefove nezgode, ki jih je doživel, preden je prišel v Egipt, kjer ga je odkupil Potifar – to zgodbo bi namreč pričakovali pred poglavji 3-9; drugič, v tem delu najdemo drugačno ime oziroma naziv gospodarja in gospodarice; tretjič, Potifarjeva (Petefresova) žena se tu omenja brez vsebinske povezave z njeno omembo v prvem delu. Iz tega lahko zanesljivo sklepamo, da ta del oporoke ne izhaja iz istega vira kakor prvi del.

V drugem delu sta v ospredju Jožefova potrpežljivost in ponižnost v razmerju do njegovih bratov. Ko so ga Izmaelci na poti v Egipt vprašali po njegovem socialnem statusu, je med njihovim zasliševanjem priznal, da je suženj, ker ni hotel osramotiti svojih bratov (11,2):

Vprašali so me, rekoč: Si suženj? Pa sem dejal, da sem po rojstvu suženj, da ne bi osramotil svojih bratov. In najstarejši izmed njih mi je dejal: Ti nisi suženj, kajti celo tvoja zunanost to izpričuje. A sem dejal, da sem njihov suženj.

Ko so prišli v Egipt, je Jožef za tri mesece prišel v hišo nekega trgovca. V tem času se je v kočiji z velikim spremstvom mimo pripeljala Petefresova žena, se ozrla in zagledala v Jožefa, potem pa svojemu možu predlagala, naj ga osvobodi in ga nastavi za svojega upravitelja, ker mladenič ni suženj, temveč svoboden Hebrejec, ki so ga ukradli v kanaanski deželi. Svoj predlog je utemeljila z besedami: »Tako te bo Bog Hebrejcev blagoslovil, kajti milost iz nebes je na njem.« (12,3) Petefres je na ženino prigovarjanje najprej z mučenjem hotel izsiliti trgovčovo priznanje, da je Jožefa ukradel in ga naredil za sužnja. Ko je ta vztrajal, da ni bilo tako, je hotel s torturo v potrditev ženine domneve prisiliti tudi Jožefa.

Znova so nastopili Izmaelci z novico, da Jožef v resnici ni suženj, temveč sin mogočnega gospodarja Jakoba; toda Jožef je tudi njim zagotavljal, da je suženj, ker ni želel osramotiti svojih bratov. Izmaelci so ga hoteli obdržati, toda Petefresova žena, imenovana »žena iz Memfisa« (*hē Memphis*), je pred možem sklenila, da ga hoče kupiti ona (16,1), in k Izmaelcem poslala enega od evnuhov, da se pogodi o ceni. Ko se je vrnil, je gospodarici sporočil, da hočejo za sužnja visoko ceno. Gospodarica pa je poslala k Izmaelcem drugega evnuha z naročilom (16,4): »Tudi če zahtevajo dve mini, ju daj, ne varčuj z zlatom; le kupi dečka in ga privedi k meni.« Evnuh je za Jožefa plačal osemdeset zlatnikov, gospodarici pa je dejal, da jih je dal sto; Jožef je spregledal tudi to goljufijo, da bi imel mir in ne bi osramotil evnuha.

V poglavjih 17–18 oporoke Jožef svojim otrokom poroča, kaj je prestal, da svojih bratov ne bi osramotil. Ko so prišli v Egipt, jim ni ničesar očital, ampak se je povsem solidariziral z njimi. Zaradi svojega visokega položaja se ni vedel vzvišeno, ampak je bil med njimi kakor eden od njih. Posebno pomenljiv je njegov nagovor v 18,1–2:

Če boste torej tudi vi hodili po Gospodovih zapovedih, moji otroci, vas bo tam povišal in vas bo blagoslovil z dobrimi rečmi za vse veke. In če vam kdo želi storiti zlo, mu storite dobro in molite zanj in Gospod vas bo rešil vsega zla.

Jožefova oporoča se končuje z napovedjo izhoda iz Egipta zaradi zatiranja Izraelcev (pogl. 19–20). Ker je delo *Oporoke dvanajstih očakov* vzniknilo in se dopolnjevalo v stoletjih stisk Izraelcev pod rimsko oblastjo – od leta 64 pr. Kr. dalje, ko je Pompej osvojil Palestino –, je razumljiva izrazita homiletična tendenca celotnega spisa. Potifarjeva žena ne prispodablja samo želje po zadovoljevanju spolne ljubezni ali sle, temveč simbolizira tudi skušnjavo po neomejenem telesnem uživanju (*libido sentiendi*) oziroma življenju po naravnih gonih sploh. Ko je družina ali celotno ljudstvo v stiski, med ljudmi vznikne in se krepi upanje, da bo vstal nekdo, ki bo zlo premagal z božjo močjo. Neprecenljiva vrednost Jožefove in drugih oporok očakov je etični nauk, ki je v marsičem enak kakor v Jezusovem nauku in sploh v Novi zavezi. Trajna vrednost tako močno razvejane interpretacije Jožefove zgodbe je neomajna vera v zmago duhovnega nad čutnim.

4. Alegorična razlaga Jožefove preizkušnje v delih Filona Aleksandrijskega

Ker je bil Jožef povod za egiptovsko suženjstvo, so ga Judje na splošno upoštevali s pridržkom. To je še posebno razvidno iz številnih del grško-judovskega filozofa Filona Aleksandrijskega (1. stol. po Kr.): Jožefa vključuje v svojo alegorično shemo, znano po razlikovanju med dobesednim pomenom besedila v Svetem pismu in alegorično razlago, ki kaže prizadevanje po iskanju globljega, skritega pomena.³ V različnih kontekstih Filon prikazuje Jožefa kot posrednika med Izraelom in Egiptom, ki je sodeloval tako pri dobrem kakor tudi pri slabem. Egipt je namreč veljal za simbol nizkega in čutnega sveta, Jožef pa se je po Filonovih razlagah pustil zvleči v ujetništvo tega sveta.

Na razlago svetopisemske zgodbe o Jožefu je pri Filonu Aleksandrijskem močno vplivala judovska tradicionalna alegorična razlaga o vlogi Egipta in njenega gospodarja faraona. Po tej razlagi Egipt tipološko označuje telo in njegove strasti, faraon pa pooseblja nasprotje vsega, kar je dobro. Glede na to ozadje Filon tudi Jožefu, ki je večino svojega življenja preživel v Egiptu, ni mogel pripisati toliko dobrih lastnosti, kakor jih enoumno kaže svetopisemska zgodba. V Jožefu vidi predvsem politika, zato predpostavlja, da so ga večkrat zapeljale posvetne ambicije in telesne strasti. Razlog za to, da se Jožef vendarle ni povsem vdal skušnjavam in strastem Egipta, je njegov hebrejski izvor. Kot Hebrejec je od svojega očeta Jakoba podedoval močno samoobvladovanje. To vrlino je dokazal predvsem, ko ga je poskusila zapeljati Potifarjeva žena (1 Mz 39,7–11). Ko je po krivici prišel v ječo, naj bi ga rešila njegova sposobnost, da razloži sanje, pri tem pa je čutil, da njegovo razlago sanj navdihuje Bog. Filon je še najbolj poudaril pomembnost Jožefovega hebrejskega izvora v zvezi z njegovo oporoko pred smrtjo; Jožef je namreč v svoji oporoki naročil, naj »odnesejo njegove kosti drugam«, ko jih bo Bog obiskal, in dejal: »Gotovo vas bo Bog obiskal; takrat odnesite moje kosti od tod« (1 Mz 50,25). S to mislijo, ki vsebuje simbolni pomen, naj bi povedal, da bo njegovo telo pokopano v Egiptu in bo pozabljeno, a njegov duh je vreden spomina, zato naj zapusti Egipt, ko bo Mojzes izpeljal izraelsko ljudstvo iz Egipta.

Ko se je Filon Aleksandrijski Jožefove zgodbe lotil sistematično in izčrpno v posebnem delu *Peri Joseph/De Josepho/O Jožefu*, se alegorični razlagi ni odreknil, vendar se ni odmaknil od pozitivne biblične podobe Jožefove osebnosti. V tem delu Jožefa prikaže kot odličnega državnika in svetovalca. Značilno za to delo je, da avtor na podlagi splošnega človeškega in svojega filozofskega znanja globinsko razlaga motive delovanja značajev predvsem takrat, ko svetopisemska zgodba o njih molči.⁴

Prvi motiv, ki ga Filon v svojem delu *O Jožefu* izpostavi, je »zavist, običajni sovražnik velike sreče«, ki je večino bratov razdražila proti enemu, da so

³ Filonova dela so se ohranila in so imela izjemen vpliv na krščanske eksegete v prvih stoletjih; ti so jih z aktualizacijo in z različnimi aplikacijami ohranjali v obtoku.

⁴ Filon Aleksandrijski o Jožefovi zgodbi govori v več svojih delih, zato je za celostno sliko njegovih pogledov treba upoštevati vsa zbrana dela.

v nasprotju z očetovo naklonjenostjo do njega pokazali svoj odpor in so ga sovražili toliko, kolikor ga je ljubil oče (v. 5). Veliko pozornosti posveti Filon duševnemu stanju Potifarjeve žene, ki je vztrajno zapeljevala Jožefa, a se Jožef nikoli ni prepustil njeni »nebrzdani ljubezni (*erōs akolastos*)«. Ker ji v poskusu zapeljevanja ni uspelo, je Jožefa obtožila prav tiste vrste poželjivosti in predrznosti, ki je njo vodila v neuspeli poskus.

V alegorični interpretaciji Filon izčrpno predstavi nasprotje med razuzdano in neiskreno Potifarjevo ženo, ki predstavlja vladajoči sloj, in etično čistim Jožefom. Vladajoči sloj ne prenese pokončnega, trdnega moškega, ki se čuti svobodnega v obvladovanju strasti, ker je sam suženj celo najnižjih strasti in mu je njegov način življenja tuj. Jožefova čistost je tako prosojna, da so celo hudodelci, ki so bili z njim v ječi, do njega takoj začutili zaupanje in so v nasprotju s pričakovanji krenili na pot kreposti. Ko je v zvezi s svojimi sanjami sam faraon izvedel za Jožefovo sposobnost pravilne razlage sanj in ga dal pripeljati iz ječe, je Filon poročal, kako je faraon že z njegovega obraza razbral, da je plemenit mož, kajti pri takšnih ljudeh se že na telesu vidi nekaj vzvišenega, vendar pa tega ne opazijo vsi, temveč le tisti, ki imajo prodorno oko za zaznavanje duhovnih danosti (v. 106).

Na koncu Filon pohvali Jožefovo velikodušnost do bratov, ki so se zbali, da se bo maščeval za njihovo nekdanjo trdosrčnost. Filon biblični teološki razlaga v najširši zgodovinski perspektivi doda še Jožefovo misel: Bog je vse obrnil v dobro, »ker je hotel, da jaz postanem pomočnik in služabnik (*hypēretēs kai diakonos*) njegovih milosti in darov, ki jih je v teh časih stiske hotel dodeliti človeškemu rodu« (v. 241). Po Filonu naj bi se Jožef zavedal razlogov svojega poslanstva, to pa ga je le še opogumljalo v preizkušnjah in krepilo v njegovi pravičnosti.

5. Alegorična razlaga Jožefove preizkušnje v Koranu (12. sura)

Osrednje mesto zgodbe o Jožefu iz Egipta v prvi knjigi Svetega pisma, etični nauk te zgodbe ter bogato judovsko in krščansko izročilo razlage tega besedila razložijo, zakaj je bila v 7. stoletju tako povedna tudi za Mohameda, da jo je v celoti vključil v Koran kot mešanico biblične predloge, dodatkov iz izročila in poudarkov lastne interpretacije. Jožefova zgodba v 12. suri – ta obsega 111 vrstic – odseva avtorjevo zavestno željo, da bi biblično zgodbo oblikoval kot ilustracijo teološke doktrine o primarni vlogi Boga (Alaha) in o motivih, ki so vodili misli in dejanja Jožefa in drugih oseb. Celotno zgodbo v Koranu določa zavest, da so motivi, misli, čustva in rezultati razvidni le za tiste, ki življenje dojemajo z duhovnega vidika, ne pa za opazovalca, ki dogodke motri s skaljenim pogledom in zgolj od zunaj.

Zgodba v Koranu je posebno pomembna po temeljnem namenu, da zgoščena ponovitev biblične zgodbe dobi izrecno duhovno razlago povesod, kjer biblična zgodba nima izrecne razlage. Zgodba v Koranu deluje kot prizdignjen duhovni nagovor ali alegorija, ki razlaga navidezna nasprotja življenja, povzdiguje trajno vrednost kreposti v svetu, podvrženem menjavam

in spremembam, predvsem pa delovanje čudovitega in večnega božjega načrta, ki se razkriva na velikem prizorišču zgodovine. Ta temeljni namen je dodatna okoliščina, ki kaže, da je celotna zgodba naravnana na temo o skušnjavi in preizkušnji v širšem in globljem, tudi psihološkem pomenu besede. Razlaga zadeva vse vidike človekovega življenja. Temeljna doktrina je, da pravični končno zmaga, čeprav ne vedno po človeških predvidevanjih in načrtih, krivični pa doživijo poraz in prav s svojimi spletkami pomagajo, da dobro zmaga. Da je Jožefova zmaga popolna kot zmaga božje moči in modrosti, so po svoje pripomogle prav zavist njegovih bratov in podle spletke Potifarjeve žene in njenih pokvarjenih dvorjank. Jud Jožef v Koranu nastopa v vlogi Alahovega preroka. Razumljivo je, da je Koran navdihoval različne smeri interpretacije Jožefove zgodbe v islamskih kulturah.

Sura zgodbo uvaja s kvalitativno sodbo, da je to »najlepša od zgodb« (12,3). Sledi Jakobov pouk Jožefu, da njegove sanje naznanjajo blagoslov zanj in za Jakobovo družino (v. 4–6), a tega v svetopisemski zgodbi ne najdemo. Naslednji element interpretacije izpostavi sodbo Jožefovih bratov o neupravičenosti Jakobove večje naklonjenosti do Jožefa in medsebojni posvet, kako ga bodo ubili z namenom, da si pridobijo očetovo ljubezen, ki jo zdaj uživa samo Jožef (v. 8–9). Ko so bratje Jožefa prodali karavani trgovcev, je v zgodbi že nastopil egiptovski veljak, ki je Jožefa odkupil in predlagal svoji ženi, da ga morda celo posvojita (v. 21). Sledi dodatek z razlago razsvetljenja, ki ga bo Jožef dobil od Alaha za razlago zgodb, takoj nato pa poročilo o duševnem stanju žene egiptovskega veljaka, ki za Jožefa postane nevarna skušnjava (v. 23–29). Ta priredba zgodbe izraža prepričanje o poštenosti egiptovskega gospodarja in hkrati o njegovi lojalnosti do žene. Od žene zahteva, naj prizna resnico in krivdo popravi.

Zdaj nastopi drugi presenetljivi dodatek (v. 30–35), ki prinaša govorico v mestu o upravnikovi ljubezni do Jožefa. Žena se je odzvala tako, da je povabila ženske k sebi in vsaki dala po en nož; potem pa ukazala Jožefu, naj stopi prednje. Ko so ga ženske zagledale, so zaradi njegove lepote tako ostrmele, da so si vse porezale prste. Ta zgodba očitno temelji na starejšem judovskem izročilu o banketu, med katerim so si ženske porezale roke, ko so kakor začarane občudovale Jožefovo lepoto. Besedilo iz te starejše judovske legende pravi takole:

Svojim deklam je zapovedala, naj pripravijo hrano za vse ženske, in pripravila je pojedino pred njimi v svoji hiši. Na mizo je postavila nože, da bi lupile pomaranče, potem je zapovedala Jožefu, naj se prikaže pripravljen v dragocenih oblačilih in čaka na njene goste. Ko je Jožef prišel, ženske niso mogle odmakniti svojih oči od njega, in vse so si porezale roke z noži in pomaranče v njihovih rokah so bile pokrite s krvjo, a one so, ne vedoč, kaj delajo, še naprej buljile v Jožefovo lepoto, ne da bi svoje oče skrenile od njega. (Ginzberg 1968, 2:50–51)

V Koranu je izročilo prirejeno tako, da gospodarica dobi javno opravičilo za svojo silno ljubezen do Jožefa. Tako končno najde razlog, da nad njim, ki je le suženj, pokaže svojo avtoriteto. Prisili ga k dejanju, ki ga je dotlej vztrajno odklanjal. Ker pa Jožef ostaja neomajno zvest, mora v zapor. V za-

poru se izkaže kot zanesljiv razlagalec sanj. Ko novica o tem pride do faraona – potem ko nihče v Egiptu ni znal razložiti njegovih sanj –, pošlje faraon ponj, toda zdaj hoče tudi Jožef javno opravičilo za krivico, ki se mu je zgodila, predvsem pa priznanje o svoji nedolžnosti (v. 50–51). Upravnikova žena je pred možem in Jožefom priznala: »Jaz sem ta, ki ga je zavajala. On je res po resnici govoril.« Po tem priznanju sledi izjava (v. 52–53), ki jo nekateri komentatorji pripisujejo Potifarjevi ženi, drugi Jožefu. Vsekakor je to poskus opravičila zaradi zapeljevanja oziroma navajanja k slabemu z zagotavljanjem, da se nič ni zgodilo zahrbtno, zato je mogoče upati v božje usmiljenje. Druge polovica zgodbe v Koranu ne prinaša več izrazitih posebnosti.

6. Sklep

Zadnji oddelek Prve Mojzesove knjige, zgodba o Jožefu v poglavjih 37–50, v celoti temelji na izkušnji o skušnjavi. Jožef je doživel preizkus z razodetjem sanj, da bi se pokazalo njegovo zaupanje v višjo modrost, preizkušan je bil z obsodbo bratov na sramotno smrt, da bi izvedeli o njegovem potrpljenju in sposobnosti za odpuščanje, najbolj očitno pa ga je spravila v skušnjava žena njegovega gospodarja Potifarja, da bi ugotovili, ali je bil sposoben premagati njen poskus zapeljevanja v greh nezvestobe. Prizor o zapeljevanju (39,6–23) kaže podobnosti z ljudsko zgodbo, ki se je ohranila v egiptovskem mitu o Batu in Anubisu, imenovanem *Pripovedka o dveh bratih*. Podobnosti so najbolj očitne v zvezi z mlajšim bratom Batom, ki ga je poskušala zapeljati žena njegovega starejšega brata Anubisa. Dolgo so komentirali, da je doživela egiptovska zgodba celo zgodovino, preden je bila končno napisana v sedanji obliki. Podobnost med obema prizoroma zapeljevanja, ki enako doživita neuspeh, je toliko bolj presenetljiva glede na poskus zapeljevanja, opisan v Homerjevi *Iliadi* (6.152–170) in pri Evripidu. Ker je poskus zapeljevanja, ki se konča neuspešno, v vseh časih pogost pojav, to ne pomeni, da je pripovedi o prizorih zapeljevanja mogoče razložiti le v smislu medsebojne odvisnosti.

Zgodba o Jožefu v Genezi je kot celota vsekakor imela velik vpliv na judovsko, na krščansko in na islamsko kulturo vse do danes. Omeniti velja zlasti apokrifno delo *Oporoke dvanajsterih očakov*, alegorično razlago zgodbe v Koranu (12. sura) in veliki moderni roman Thomasa Manna *Jožef in njegovi bratje* (1934–1942). S povečano vlogo racionalizma in težnje po avtonomnosti človeškega bitja se je od srednjega veka dalje začel proces vse večjega obrata iz teocentrične v antropocentrično in antropološko perspektivo presojanja, s kakšnimi motivi so ravnale literarne osebe. Želja po privlačnosti ljubezenske zgodbe je ponekod spodbudila tudi stopnjevanje nasprotja med značaji; nekateri so si vzeli večjo svobodo v razlagi biblične zgodbe, ki ji v temeljnem sporočilu resda vsi razlagalci ostanejo zvesti. Ta smer je posebno značilna za Thomasa Manna; Jožef je v njegovem romanu prikazan kot individualna osebnost, ki nasprotovanja in skušnjave premaguje z bistrino duha in z močjo volje.⁵

⁵ Gl. Margarete Nabholz - Oberlin (1950, 58): »Odločilni trenutki njegovega življenja stojijo popolnoma pod kontrolo njegovega aktivno dejavnega duha. Tako se lahko odtegne poskusu zapeljevanja Potifarjeve žene, ne zato, ker v zadnjem trenutku zagleda Jakobovo obličje kot pojav duha, temveč zato, ker njegov duh pravočasno iz lastne volje izvede sliko svarila.«

Reference

- Allen, Graham. *Intertextuality*. London: Routledge, 2000.
- Arberry, Arthur J. 1998. *The Koran: Interpreted*. Oxford: University Press.
- Avsenik Nabergoj, Irena. 2007. Hermenevtika v razmerju do splošnega in specifičnega pomena motiva preizkušnje. *Bogoslovni vestnik* 67:343-354.
- . 2009. *Longing, Weakness and Temptation: From Myth to Artistic Creations*. Cambridge Scholars Publishing.
- Bach, Alice. 1997. *Women, Seduction, and Betrayal in Biblical Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boyarin, Daniel. 1994. *Intertextuality and the Reading of Midrash*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Colson, F. H. 1984. On Joseph (De Iosepho). V: *Philo*. Zv. 4, 137-271. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Colson, F. H., in G. H. Whitaker. 1927-1962. *Philo*. 10 zv. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Fishbane, Michael A. 1985. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon Press.
- Ginzberg, Louis. 1968. *The Legends of the Jews*. 6 zv. The Jewish Publication Society of America.
- Gunkel, Hermann. 1969. *Genesis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hollander, Harm W. 1981. *Joseph as an Ethical Model in the Testaments of the Twelve Patriarchs*. *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha*, 6. Leiden: E. J. Brill.
- Hollander, Harm W., in M. de Jonge. 1985. *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Commentary*. *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha* 8. Leiden: E. J. Brill.
- Jelinčič, Klemen, prev. 2003. *Koran*. Radenci: Atilova knjiga.
- Juvan, Marko. 2008. *History and Poetics of Intertextuality*. *Comparative Cultural Studies*. West Lafayette, IN: Purdue University Press.
- Lichtheim, Miriam. 1997. *The Context of Scripture. V: Canonical Compositions from the Biblical World*. Ur. William W. Halo. Zv. 1, 85-89. Leiden: E. J. Brill.
- Mann, Thomas. 2007. *Joseph und seine Brüder*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Nabholz-Oberlin, Margarete. 1950. *Der Josephroman in der deutschen Literatur von Grimmelshausen bis Thomas Mann*. Doktorska disertacija. Basel: Universität Basel.
- Page, D. L., prev. 1941, 2000. *Select Papyri: Poetry*. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Pandža, Hafiz Muhammed, in Džemaluddin Čaušević. 1969. *Kur'an časni*. Zagreb: Stvarnost.
- Pritchard, James B., ur. 1969. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- von Rad, Gerhard. 1981. *Das erste Buch Mose: Genesis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sovrè, Anton, prev. 1963. *Homer: Iliada*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Westermann, Claus. 1982. *Genesis*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Zupet, Janez, prev. 2002. *Izreki očetov: Tamudski traktat Pirke Abot*. Ljubljana: KUD Logos.

Anton Mlinar

Duhovnost staranja

Nekatera opažanja o starosti z vidika duhovnih potreb

Povzetek: Duhovnost nastopa v starosti v dveh različnih pomenih, kot profesionalna »storitev« (duhovnost v starosti) in kot temeljna življenjska izkušnja (duhovnost starosti). V kontekstu raziskovanja starosti se kaže kot pomembna vsebina šele v zadnjih letih. V razpravi posvečamo pozornost duhovnosti kot antropološki konstanti, se pravi »duhovnosti starosti«, kajti pričakovati je, da bo ta vidik odgovoril na nekatere dileme in težave, ki spremljajo duhovnost kot obliko dejavnosti, obenem pa tudi ovrednotil temeljno izkušnjo osebe, po kateri je vsako izkazovanje pomoči izražanje izvirne izkušnje družbenosti. To pojmovanje duhovnosti govori o izkušnji duha kot posebni človekovi duhovni kondiciji, ki se zdi primerno izhodišče za novo gledanje na starost, na medgeneracijsko sodelovanje in na nadaljnjo razpravo o duhovnosti kot bistvenem elementu medčloveške komunikacije.

Ključne besede: duhovnost, duhovne potrebe, izkušnja duha, medgeneracijsko sodelovanje, oseba, smisel življenja, staranje/starost, zdravje (blaginja)

Abstract: **Spirituality of Ageing. Some Observations on Old Age from the Point of View of Spiritual Needs**

In the period of old age, spirituality appears in a twofold meaning: as a professional »service« (spirituality in the old age) and as a fundamental experience of life (spirituality of the old age). Only in the recent years it has become an important topic in the context of the old age research. In this paper special attention is given to spirituality as an anthropological constant i.e. to the »spirituality of ageing«. It is to be expected that this point of view will offer answers to some dilemmas and problems accompanying spirituality as a form of professional service and will, on the other hand, help to evaluate the fundamental experience that every rendering of service to other persons expresses the primordial experience of »being-in-society«. This understanding of spirituality deals with the experience of the spirit as a special human spiritual condition, which seems to be an appropriate starting point for a new outlook on old age, on intergenerational cooperation and on a further discussion about spirituality as an essential element of interpersonal communication.

Keywords: spirituality, spiritual needs, experience of the spirit, intergenerational cooperation, person, meaning of life, ageing/old age, health (well-being)

Duhovnost nastopa v starosti v dveh različnih pomenih. V tradicionalnem pomenu je znana kot »duhovnost v starosti«. Duhovnost se v tem pomenu razume bodisi kot univerzalna ponudba – kot *storitev* in kot retorika neke

pomoči – bodisi kot specifična ponudba – predvsem verska – pomoči in sporazumevanja glede nekaterih vprašanj, na katera drugi ne znajo, nočejo ali ne morejo odgovoriti. V novejšem času se uveljavlja tudi kot »duhovnost starosti«. To je več kakor posebno razumevanje starosti: ne zadovolji se s ponudbo duhovnosti za starost (duhovnost kot *storitev*), ampak hoče znova opredeliti oboje: duhovnost in starost, temu pomenskemu paru pa tudi dati novo vsebino. Zdi se, da ta pomenski par najbolj zaznamuje ne-moč, po-moč. Medtem ko lahko duhovnost kot »storitev« opravlja strokovno usposobljena oseba, naj govorimo o duhovnih storitvah v univerzalnem smislu ali o specifičnih verskih storitvah, se duhovnost v drugem pomenu predstavlja kot človekovo zrcalo v starosti. Pomembna je še neka razlika: če je na primer lahko duhovna storitev moralno »dobra« ali »slaba« oziroma nekje vmes (prazna), se duhovnost v drugem primeru razume kot vpraševanje po resnici o človeku. Razlika je pomembna tudi zato, ker je duhovnost kot storitev še vedno stvar pooblastila (»polnomočja«), duhovnost kot razsežnost »človeškega« v človeku pa pomeni popolno odsotnost moči, nenasilje in se lahko izrazi samo v človeku. Razprava posveča pozornost duhovnosti kot antropološki konstanti, se pravi: tudi »duhovnosti starosti«, kajti pričakovati je, da bo ta vidik odgovoril na nekatere dileme, ki spremljajo duhovnost kot obliko dejavnosti oziroma duhovnost kot *storitev*. Izhaja iz prepričanja, da je binarna koda »resnično/zmotno« zahtevnejša in za človeka pomembnejša kakor koda »dobro/slabo«, v območju katere se dogajajo duhovne storitve. Duhovnost v tem pomenu razume kot kritiko duhovnosti kot *storitve*.

Že v začetku je treba opozoriti na posebnost *duhovnosti starosti*: negativno pojmovanje starosti se zdi tako običajno, da strokovnjaki primere, v katerih stari ljudje ohranjajo upanje in odkrito izražajo svoje doživljanje starosti, na primer kot dobro počutje, kot umetniški navdih, kot vdanost in mirnost, ali tudi če izražajo svoje doživljanje starosti kot obup, obravnavajo kot »paradokсне« (MacKinlay 2004, 13). Tradicionalno velja starost za pasivno obdobje življenja: starim sploh ni dana priložnost, da bi o sebi karkoli povedali. To gledanje povsem razkrinka tudi duhovnost kot storitev, saj je star človek večinoma tisti, ki posluša in je pasiven; storitev opravlja nekdo s pooblastilom. Čeprav nam ni do tega, da bi starost kar nenadoma poveljčevali, je lahko *prisilna pasivnost* v duhovnosti kot storitvi nazorna slika, na kateri je mogoče opaziti razliko med kodama »resnica/zmota« in »dobro/slabo«. Susan McFadden je to vprašanje povzela v referatu o humorju in obupu v starosti (MacKinlay 2004, 13–28). Opozorila je na razliko, kako hitro je sodobnik pripravljen poslušati šale o starosti in kako počasi zna preklopiti na vprašanje, kaj je starost oziroma kaj sta »veselje« in »obup« v starosti. To vprašanje si postavlja tisti, ki gleda na življenje kot celoto, in to ne glede na obdobje, ki ga živi, in odkriva v njem poteze človeškega duha. McFaddenova je pokazala, da pri starosti ne govorimo le o nečem, kar je treba izboljšati, ali o nekom, komur je treba pomagati, ampak o nečem, čemur je treba prisluhniti. Duhovnost (duh) ni nikakršna energija, v moči katere bi lahko presegli starost, niti ne sublimacija želje po mladosti, ampak rešitev od takšnih in podobnih utvar. Starost namreč ni *nasprotnica*. Ta vidik ne zanika potrebnosti običajnega vpraševanja o starosti (pomoč, oskrba), toda to postavlja v drug kontekst. Temu gledanju sta se v preteklih desetletjih

približali dve iniciativi pomoči, *hospic* in *etika skrbi*, ti ideji pa so znatno podprle tudi nekatere veje psihologije (zlasti Franklova logoterapija) in filozofije (Škof 2009). V novejšem času se je dokončno uveljavil multidisciplinarni pristop, ki je odprl prostor tudi na področju razumevanja specifičnih obdobjih človeškega življenja. V zadnjih letih se je po svetu izoblikovalo nekaj raziskovalnih centrov, ki se intenzivneje ukvarjajo s tem, kako se učiti od življenja, kako se učiti od starih oziroma kako stopiti na novo učno pot, tako da bi eno od temeljnih idej duhovnosti, *kako nahraniti notranje bitje*, prenesli v prakso vsakdanjega življenja. Rezultat teh prizadevanj je dvojen: prvi – praktični – sliši na ime: *starejšim prijazna mesta* (in to ne zajema le makroarhitekturnih projektov), drugi pa sliši na vprašanje, *kaj je pravzaprav duhovnost*.

1. Aktualizacija duhovnosti

Albert Jewell je bil eden od pobudnikov zamisli, da je treba glede pojmovanja starosti znova stopiti na učno pot. *Učna pot* je neologizem, ki kritično preverja koncept *izobraževanja*. Neologizem je znan zlasti v kontekstu vseživljenjskega učenja. Jewell v svojih delih (1998; 2003; 2004) predstavlja in dopolnjuje tako imenovani »duhovni model« človeka kot *bitja potreb*. Razprava sledi tej razmeroma novi pobudi razvoja na področju razumevanja starosti in staranja, ki se je začela v šestdesetih letih 20. stoletja v metodistični skupnosti v Angliji s programskim naslovom: »Kako nahraniti notranje bitje?« Od tam se je razširila tudi v nekatere druge države v Evropi in po svetu. Pobuda je ustvarila ozračje sodelovanja in v naslednjih letih pokazala na velik potencial medsebojnega razmerja starosti in duhovnosti. Motiv za sklic prve konference na temo *stiranje in duhovnost* je bil, kako to idejo »podružbiti« in obenem poglobiti tako, da bi začela navdihovati druge človeške dejavnosti in dejavnike ter tudi druga življenjska obdobja. Duhovnost je, kakor ugotavlja Jewell, nekoliko rezervirana tema in domala v posesti verstev in nazorskih skupin. To je najbrž tudi razlog, zakaj ni skoraj nobene metodologije znanstvenega raziskovanja duhovnosti.

Dva od institucionalnih pokroviteljev konferenc o starosti in duhovnosti, *Krščanski zbor o staranju* (*Christian Council on Aging*) iz Anglije (<http://www.ccoa.org.uk/>) in *Center za staranje in pastoralne študije* (*Center for Ageing and Pastoral Studies/CAPS*) metodistične skupnosti iz Avstralije, zato že od začetka postavljata vprašanje na nov način: vprašujeta se o *duhovnosti starosti*.

To vprašanje so si postavili tisti, ki so veljali za nesporne strokovnjake na področju duhovnosti in se jim novo vpraševanje o duhovnosti ni zdelo odveč. Na prvi konferenci o staranju in duhovnosti leta 2000 v avstralski Canberri je bila tema razmeroma splošna: udeleženci so govorili o staranju in duhovnosti z vidika pastoralne skrbi metodistične skupnosti za stare, ki so bili v njihovi oskrbi. Na mednarodni konferenci leta 2002, ki je potekala v angleškem Durhamu in je bila zastavljena zelo ambiciozno, so organizatorji predlagali, naj bi razprava govorila o bolj specifičnem razmerju med staranjem, duhovnostjo in zdravjem. Zbornik razprav s te konference, ki je izšel leta 2004

(*Ageing, Spirituality and Well-being*) in ga je uredil Albert Jewell, je prinesel izbor tistih tem konference, ki na zdravje niso gledale le kot na odsotnost bolezni, ampak kot na posebno človekovo *duhovno* kondicijo, življenjsko izkušnjo nemoči: človek je lahko bistveno zdrav, čeprav ga pestijo telesne bolezni, saj bolezen ali slabotnost ne nasprotuje zdravju. To razumevanje zdravja se je odzrcalilo tudi v razumevanju duhovnosti; če se je zdravje kot izkušnja, ne le kot storitev, zdelo primerno izhodišče za novo gledanje na starost, se bo to poznalo na pojmovanju duhovnosti kot stični točki med navideznimi naspotji. Duhovnost je postala raziskovalna naloga znanosti »od spodaj«. Vprašanje je namreč: kdo je sposoben povsem nepristransko opisati vse človeške dosežke v zgodovini tako, da bodo človeku pomagali vzpostaviti stik z vsem, kar obstaja, ne da bi v tem videl kakršnokoli naspotje?

Na drugi avstralski pokrajinski konferenci o staranju in duhovnosti, ki je potekala v Canberri (2004), je bila v ospredju paliativna oskrba (*Ageing, Spirituality and Palliative Care*, MacKinlay 2006a). Paliativna terapija se precej razlikuje od ustaljenih vidikov zdravstvene oskrbe starih, saj ne ponuja zdravja kot storitve, ampak na novo gleda na zdravje kot tisto, kar vključuje tudi bolezni. Zbornik te in še naslednje konference, ki je potekala v avstralskem Bartonu, je uredila Elizabeth MacKinlay, direktorica CAPS v Canberri (Avstralija) in organizatorica teh konferenc v Avstraliji. Kot urednica je prispevala bistvena spoznanja o razumevanju zdravja in duhovnosti v kontekstu metodistične oskrbe starih. Konferenca v Bartonu je imela naslov *Staranje, onemoglost in duhovnost: soočenje z onemoglostjo v poznem obdobju življenja* (*Ageing, Disability & Spirituality: Addressing the challenge of disability in later life*). Zbornik je izšel leta 2008 tik pred četrto pokrajinsko konferenco CAPS, ki je bila naslovljena *Staranje in duhovnost: raznolikost veroizpovedi, nazorov in kultur* (*Ageing and Spirituality: A Diversity of Faiths and Cultures*). Vidik medkulturnega dialoga vrača duhovnost h koreninam in jo predstavi kot plemenitenje celotnega življenjskega okolja. Duhovnost je paradigma oblikovanja nove mreže povezav med kulturami na eni in med generacijami na drugi strani.

Namen konferenc, ki jih organizirajo metodisti, je (bil) spodbuditi tiste, ki redno uporabljajo duhovnost kot operativni pojem oziroma »storitev« (teologi, pastoralni delavci, psihologi, različni svetovalci), da bi ta pojem bolj natančno opredelili s posameznih vidikov, zlasti z vidika duhovnosti staranja in starosti, da bi lahko duhovnost v delu s starostniki uporabljali tudi drugi, ki so tako ali drugače vključeni v delo s starimi. Nič manj pomembna ni želja glavnih pobudnikov, da bi izdelali metodologijo raziskovanja duhovnosti (v) starosti. Kakor je videti iz nekaterih projektov, ki potekajo v sklopu CAPS, na primer *Facilitating spiritual reminiscence* (<http://www.centreforageing.org.au/html/research.htm>), je domneva o nujnosti raziskovanja (*bottom-up*) in o vključitvi družboslovja in humanistike na to področje posledica pomembnosti duhovnosti v človeškem življenju. Duhovnost ni samo orodje specifičnih poklicev, ampak je tudi mreža med raziskovalci v interdisciplinarnem kontekstu. Elizabeth MacKinlay je prepričana, da je to nova učna pot in da bodo posamezni vidiki duhovnosti, ki postopoma stopajo v ospredje, prispevali k razumevanju pozne starosti, kakovosti življenja, odnosnosti konkretne pomoči in zna-

čilnosti posameznih generacij z vidika njihovega medsebojnega sodelovanja (MacKinlay, 2006a). S tem se ne zavrača vidik duhovnosti »od zgoraj« (*top-down*), duhovnosti s pooblastilom, ki je značilna poteza religiozne oziroma nazorsko opredeljene duhovnosti; učna pot že po definiciji predpostavlja mrežo odnosov tako med generacijami kakor tudi med strokami in znanostmi.

Posamezni sklopi vprašanj o duhovnosti staranja kažejo, da je sodobna razprava o duhovnosti šele na začetku. Na eni strani se sooča z utečenim in »znanim« pomenom duhovnosti na teološkem, pastoralnem, psihološkem in morda še na katerem področju, na drugi strani pa z duhovnostjo, ki je zahtevno in neobvladljivo področje življenja. Prav zaradi udomačenosti duhovnosti na nekaterih področjih je ta pojem po mnenju Davida Jenkinsa, nekdanjega anglikanskega škofa v Durhamu, tudi zmuzljiv kakor voda v puščavskem pesku (Jewell 2004, 197–202). Po njegovem je najbolj neprimerno razumevanje duhovnost tisto, ki ima duhovnost za »posest izbranih« (pooblastilo). Na mednarodni konferenci v Durhamu leta 2002 (Jewell 2004) se je pokazalo, da je po mnenju večine razpravljalcev – kljub iskanju novih pristopov – še vedno primerno, duhovnost interpretirati v tradicionalnem smislu, to pa je v razpravah povzročalo napetosti in visoko temperaturo. Pokazalo se je tudi, kako zlahka se spregleda duhovnost kot element medčloveške horizontalne in vertikalne komunikacije. Različne opredelitve duhovnosti so tudi pokazale, da sta opredelitev in stališče do duhovnosti kot *mreže* izhodišče pri iskanju odgovora na vprašanje, kaj sodobnik v resnici ve o starem človeku in o staranju družbe kot globalnem pojavu. Če je do nedavnega veljalo, da so se strokovnjaki s področja obvladovanja starosti le godrnjaje odzivali na vabila, naj kaj povedo o duhovnosti, češ da to ni njihovo področje in naj o tem govorijo tisti, ki so za to področje strokovno usposobljeni (s pooblastilom), so danes razmere drugačne zaradi spremenjenega vrednotenja človekovega duševnega/čustvenega in telesnega življenja in zaradi vse bolj jasne zavesti, da je duhovnost (duh) vključujoč, ne izključujoč pojem.

2. Kaj je duhovnost?

Tako v filozofiji kakor v teologiji se stvarnosti, ki ju opredeljujeta besedi *duh* in *duša*, neredko zamenjujeta. Čeprav na prvi pogled oba pojma govorita o neposredni zaznavi, o (človeškem) dihanju, o življenjski sili, o očem nedostopni stvarnosti, je duša *forma* telesa, neločljivo povezana s snovnostjo, ki jo oblikuje, duh pa – čeprav izraz človeka kot celote (človek kot enota *duha*, duše in telesa) – snovnost povsem presega. Ni zgolj distanca do snovnosti, ampak je tudi kontakt z njo. Če uporabimo izraz iz nevroznanosti – razširjena zavest (*extended mind*; Levy 2007, 285 sl.), to resda ni identično duhu –, je duh trdnost vezi (vere), ki povezuje človeka s stvarnostjo (elementarnostjo), z živim svetom, z drugimi ljudmi in z božanstvom, in to ga povezuje s celotno stvarnostjo tako, da ta stvarnost ni več njegov nasprotnik. Če *telo-duša* izraža človekov problematični položaj, v katerem se križajo vse sile narave (Weizsäcker 1964, 23), strasti, ki jim ni mogoče ubežati, in jih zato doživlja kot nasprotje, zlasti pa bolezen in propad, pa duh ta položaj transcendirata. Vendar že dejstvo, da človek doživlja svet na telesno-duševni

ravni kot nasprotje, kaže na človekovo duhovno razsežnost: brez distance, ki omogoča celotno zaznavo, to ne bi bilo mogoče. Odtod tudi človekova odgovornost. Toda *duhovnost* se razume kot tisto preseganje življenjskega položaja, ki nasprotij ne poskuša obvladovati, ampak jim priznava njihovo resničnost in z njimi vzpostavlja metafizično razmerje. Temelj tega razmerja sta avtonomija (v pomenu nenasilja) in (za)čudenje. Obstaja bistvena razlika med pretiranim intelektualističnim pogledom – včasih se pojmuje kot duhovna razsežnost, teologija pa ga razume kot hudobnega duha, »vladarja tega sveta« –, in duhom kot zavedanjem samega sebe, sveta in božanstva. Duhovnost je potemtakem neko povsem specifično okolje, v katerem je dostopen obstoj stvarnosti ne glede na to, ali je dostopna spoznavanju, obvladovanju ali občutenju (Scheler 1998, 79). Miselni koncepti, ki jih ponuja raziskovanje zavesti, kakor so že omenjeni *extended mind hypothesis*, *distributed cognition* (Nevy), *somatic marker hypothesis* (Damasio 2005a), so zgovoren primer, da se z duhovnostjo (duhom) srečujejo raziskovalci tudi na drugih področjih in da se filozofsko oziroma teološko pojmovanje duha (zlasti kot avtonomnosti, nenasilja, ne-moči) ne more zatekati k nekritičnemu (dogmatskemu) prikazovanju temeljne strukture človeške biti. Še več: duhovnost kot priznavanje samosvoje stvarnosti, zlasti njene kontingentnosti, pomeni obenem že priprava tega sveta kot delovnega prostora, etičnega orodja, in načina prodiranja vanj.

Za duhovnost odkritje kontingentnosti sveta ni škandal. Duhovnost je čudenje nad tem, da sploh kaj obstaja. Nenavadno naključje, da je človek sposoben to videti, se na poseben način izraža na etapi življenja, v kateri gre življenje – kljub želji po neskončnem – nezadržno proti smrti. Morda je najbolj razpoznavna in specifična različnost med duhovnostjo in duševnostjo v tem, da je duša *življenjska sila* in *moč*, ki se hoče rešiti omejenosti, omamljena od naključja duhovnega spoznanja – to pojmovanje duha potem degenerira v oblikah intelektualiziranja, želje po preživetju (vsaj duše), obljub o posmrtnosti in podobnem –, medtem ko duh *povezuje nasprotja*, je *edinost* oziroma *prožnost*, svoboda, pa tudi *ne-moč* in posebna oblika oblikovanja delovnega prostora sveta (etos). Razumljivo pa je, da je v duševnosti že vnaprej, preden se človek zaveda, vsajena zaznava duha, ki se bo morda ubesedila v obliki posebne človekove samozavesti. Pod tem vidikom je mogoče brati tudi Novo zavezo. Čeprav duhovnosti kot epistemološkega ali etičnega izraza do nedavnega sploh ni bilo mogoče najti v teoloških in filozofskih slovarjih, se je ta pojem, kakor hitro je nastopil, uveljavil kot zelo diverzificiran pojem glede na področje, na katerem se je začel uporabljati. Večinoma se pojem duha/duhovnosti uveljavlja kot nasprotje tega, kar opredeljuje beseda *verska* duhovnost, razen na področjih, na katerih so verstva že prej govorila o duhovnosti posameznih stanov. Zdi se, da je v tem razlog, zakaj sodobni sekularni pojem duhovnosti zlahka shaja brez duha, se kaže kot popolno intelektualistično pretiravanje in se uveljavlja kot nekakšno zrcalo srednjeveške dogmatike.

Duhovnost ni derivat duha, ni rezultat teološke epistemologije niti ne orodje ali funkcija antropološke konstante telo-duša-duh – in zato tudi ne »storitev« –, ampak je najbolj izvirno vprašanje o človeku, ki je v kontekstu te razprave tudi etična opredelitev odnosa s starimi ljudmi in z ljudmi drugih generacij.

V duhovnosti kot temeljnem razmerju s stvarnostjo človek nima nadomestnih modelov, s katerimi si lahko pomaga na duševni in na telesni ravni, ampak je to – kakor rečeno – izvirno človekovo vpraševanje o samem sebi, v katerem je vključen celotni človek in praktično celotna stvarnost sveta.

Duhovnost se včasih pojmuje kot duhovitost, modrost in vizionarstvo. Duhovnost je lastnost učinkovitih voditeljev in ustvarjalnih odzivov na spremembe (Petit 2008, 95). To vizionarstvo je obarvano tudi politično in etično, zlasti ko je govor o pogumu. Toda kolikor je ta duhovnost že izraz vrednostnih ocen, je njen vidik strateški, duhovnost pa delovno orodje. S to duhovnostjo ni nič narobe, če se razume njen izvor. *Schumacher College* kot ena od »zelenih« alternativ civilne družbe razume duhovnost kot »prostor transformativnega učenja za bolj preprosto življenje« (<http://www.schumachercollege.org.uk/>). Nekatera ekološka gibanja gojijo vizionarsko duhovnost in se osredotočajo na temeljne človekove potrebe: videti to, kar človek res potrebuje, pomeni: »utelesiti modrost«; prepoznati potrebo drugega in mu pri tem pomagati pomeni: v najvišji meri zadovoljiti svoji temeljni potrebi po *biti človek* (<http://www.schweisfurth.de/>). Civilna družbena gibanja, ki poudarjajo duhovnost v smislu pogumnega soočanja s prihodnostjo, trdijo, da duhovnost premošča nespravljivo nasprotje med moralno avtoriteto in demokratičnostjo (Petit 2008, 393) oziroma omogoča tako imenovano vertikalno demokratizacijo. Zanimivo je tudi povezovanje duhovnosti s humorjem, kakor na primer dela *Svetovni parlament klovnov* (<http://www.worldparliament.org/>), in to v pomenu, »da bi moral imeti vsak človek pravico, da mu v življenju spodleti, ne da bi se zato moral bati poniževanja in prekletstva« (Petit 2008, 411). Duhovnosti *zelenih* gibanj so vredne omembe, ker je na njihovem vrtu zraslo nekaj izvirnih zamisli o medgeneracijski komunikaciji in o vključevanju starih v preproste naloge družbene odgovornosti. Vendar pa ti vidiki duhovnost več ali manj razumejo kot dejavnost (storitev).

Pravkar omenjena pravica, da ti spodleti, kakor pravi *Svetovni parlament klovnov*, se približa duhovnosti kot razmeroma ne-močnemu poskusu razumske ponazoritve izkušnje, kaj je življenje, kaj pomeni: sprejeti življenje v celoti in kaj pomeni, da k sprejetju življenja sodi tudi sprejemanje njegove omejenosti – smrti –, in to ne kot sovražnika, ampak kot *nasprotnika v igri*. Duhovnost v tem pomenu upošteva izkušnje verstev in dosežke filozofije, teologije in psihologije, ko k celoviti podobi človeka prišteva izvirni greh, življenjska protislovja, razklanost (shizofreničnost) in predvsem dejstvo, da konec zemeljskega življenja – smrt – ni rešitev te uganke. Ob upoštevanju teh nasprotij se zdi verjetna razlaga, zakaj se današnja utečena strokovna in znanstvena javnost izogibata izjavam in sodelovanju na tem področju in zakaj nekako čakata, da se bodo z duhovnostjo ukvarjala verstva, in zakaj na drugi strani alergično odklanjata duhovnost kot nebulozno temo, ki ju ne zadeva in ki je tudi drugače prazen pojem. V humornem smislu govorimo tu o nekem tradicionalnem in nekoliko romantičnem slikanju duhovnosti kot blažilnega orodja, ki pa ne more skriti neresnega odklanjanja duhovne razsežnosti in v nekem pomenu posmehljivega odnosa do celotnega, zlasti tudi do starega človeka.

V tradicionalnem smislu se duhovnost povezuje z verstvi. Nekatera verstva trpijo zaradi duhovnosti kot storitve. Zdi se, da je duhovnost nekakšen (1) splošen dostop k religiji in (2) bolj ali manj intimna človekova povezanost z verstvom/verovanjem, ki obljublja življenje po smrti in/ali se tako kaže kot sprava z bivanjsko omejenostjo. Že bežen pogled pove, da je s tem izrazom povezan tudi kompleks verstev, ki zanemarjajo duhovnost kot čudenje (transcendiranje stvarnosti) in obljublja nekaj, česar ne vedo. Kritike verske duhovnosti zadevajo predvsem ta vidik popolnoma nerazložljivih obljub »življenja po smrti«, češ da verstva s tem ljudi zavajajo, pa naj je to obljuba nebes ali grožnja s peklom. Kritike očitajo verstvom: ne potrudijo se dovolj povedati, da to niso obljube »mimo smrti«, temveč duhovnost kot način izražanja religije oziroma religioznih vrednot (duhovna bitja, Bog). Očitajo jim tudi, da niso dovolj pogumna pri opredelitvi komplementarnosti človekovega iskanja in priznavanja osebnega Boga in božjega iskanja človeka. Najbrž nobeno od velikih verstev duhovnosti ne razume kot izogibanje razpravi o nerešljivosti uganke smrti, toda načini, kako se duhovnost verstev javlja v duhovnosti kot »storitvi«, neredko utemeljujejo kritičen odnos do tradicionalnega verskega razumevanja duhovnosti. Čeprav duhovnost večine verstev velja za nekaj, kar se dotika vsakega človeka v njegovem osebnem središču, se ne more zadovoljivo pojasniti razsežnost duhovnosti kot *kontakt-distanca*, ki se izraža kot smisel življenja. Celo nasprotno: zdi se pomembno, da ima duhovnost naravo apofatičnosti. Po tem tolmačenju je apofatičnost ena od potez duha, ki se ji večjo pozornost posveča v okviru askeze, izkušnje človeške šibkosti, v širšem smislu v okviru moralno-asketske vsebine verstev. Beseda *apofatičen* pomeni *zanikan* (zanikanje), kakor je na primer tako imenovana *negativna* ali *molčeča* teologija. V negativni teologiji ima zanikanje več pomenov: lahko ima naravo odpovedi (skromnosti), sprave, lahko se izraža kot »izkušnja strašnega in privlačnega«, ki zapre usta, lahko pa tudi pomeni ultimativno razlikovanje med racionalnim (pojmovnim, diskurzivnim) in nepojmovnim (nekategorialnim) umskim spoznanjem, pri tem pa interpretacija, če pridemo do nje, ne more povedati nič drugega kakor to, da ima (bo imela) izkušnja neposredne posledice v odnosu z ljudmi in z neposrednim človeškim okoljem. Um v tem primeru nastopa bodisi kot razum (s tem v zvezi tudi kot pomanjkljivo diskurzivno spoznanje), bodisi kot odzivnost telesa-duše (*sōma*), bodisi kot široka in subtilna resničnost povezav, ki jih ima posameznik s svojim življenjskim okoljem (osebna vera). Bistvena sestavina te duhovnosti je »povezanost« s simbolom med objektivno vsebino izkušnje (duha) in zavestjo, da se je to zgodilo konkretnemu človeku (Truhlar 2004). Cilj apofatičnosti ni zanikanje kot takšno, temveč tisto zanikanje, ki omogoči vključitev duha; zadeva telo (telesnost) in nasprotja, s katerimi se človek srečuje v življenju (Žust 2004).

Nekonvencionalne interpretacije poskušajo duhovnost bolj povezati z neposredno izkušnjo, z duhom kot »vezivom« med telesom in življenjsko silo; duha hočejo prikazati kot »logiko srca«. Opirajo se tudi na raziskave (MacKinlay 2003), ki potrjujejo, da je dojemanje duha primerljivo z občutjem nemoci, ki pa ni v ničemer podobna obupu. Podobno kakor je Martin Buber razlagal Kajnov greh kot neodločnost (Buber 1986), je na drugi strani videl človekovo odločitev kot najšibkejšo točko, ki najbolj določa človeka v osebni

zgodovini. Ta pomen duhovnosti – kot izkušnja duha – se kaže posebno v povezanosti z ljudmi, ki so v življenju šli skozi kaj hudega, preživeli hudo nesrečo, bili dalj časa nenavzoči v družbi, izgubili svoje sorodnike, bili izolirani (Bonhoeffer 1995), trpeli zaradi terapij in hudih operacij oziroma zaradi dolge odsotnosti z doma – in kljub temu ostali ljudje. Bolj kakor to, kako je lahko Jezus prenesel vse mučenje, je pomembno, da je ostal človek.

3. Duhovnost in starost

Ta pojem duhovnosti je primeren za nadaljnjo razpravo v zvezi s duhovnostjo starosti in z razumevanjem staranja. Navezuje se na izkušnjo demenčnih oseb, ljudi trenutka, pri katerih se duhovnost izraža kot nezavedna raven in kot pozabljanje. Izraža se namreč kot stališče človeka, ki je *bitje-s-mislom*, *bitje-na-poti*, pri tem pa je skoraj vse potisnjeno na nezavedno raven; duh ni podoben moči in se ne izraža kot »oblast«, marveč kot zavest o omejenosti in ne-moči. Zato je duhovnost primerna za poimenovanje človeškega spopadanja s samim seboj, z dokončnim obratom k sebi, v katerem se posameznik bori, da ne bi izgubil svoje temeljne izkušnje, te namreč, da je človek. Upanje se povezuje s strahovi, ljubezen z dvomom o lastni vrednosti, vera z izgubami, ki ga čakajo. Ta pogled na duha in duhovnost pripoveduje, kako človek spoznava in kako je spoznan. Zato ni nič bolj neprimernega kakor sprenevedanje spričo ljudi, ki bi jim po mnenju zagovornikov »učinkovite družbe« že davno odrekli status osebe.

Človeška vprašanja zahtevajo posebno pozornost. Že pri običajnih stvareh v življenju, ki so relativno dovolj znane, se zgodi, da jih ni mogoče pojasniti, če je kdo o njih neposredno vprašan. Človek je še veliko večja uganaka. Zanimivo izhodišče ponuja univerza Harvard (ZDA), ki že več let opravlja tako imenovani test moralnega čuta. Ugotovitve tega testa so presenetljive zato, ker ljudje ne znajo pojasniti niti svojih svobodnih odločitev in dobrih dejanj, čeprav je dejavnost pozornosti – da bi vedeli – energetsko zelo potratna in tudi drugače mentalno zahtevna dejavnost. Čezmerna intelektualizacija je že bila označena kot karikatura duhovnosti. Analiza medsebojnega dopolnjevanja razumskega prizadevanja, da bi razumeli in pojasnili, in telesnih kretenj, ki človeka napravijo pozornega in ga »usmerijo«, samo še bolj izpostavlja pomembnost duhovnosti. Pozornosti v običajnem procesu spoznavanja priskoči na pomoč telo s krettnjo – izrazom pozornosti –, ki ni diskurzivno spoznanje, v procesu spoznavanja samega sebe oziroma drugega človeka pa tega vidika »nediskurzivnega« spoznanja ni mogoče nadomestiti z nobeno rečjo. Nezmožnost pojasnjenja tega simultanege odziva telesa je zgled, kako se neki vidik duhovnosti izrazi kot izkustvo. Ta skrivnostnost, ki jo v bistvu pomeni vsak človeški gib, predvsem pa seveda izraz naklonjenosti, je rdeča nit konferenc o duhovnosti starosti, ki so v tem tekstu nekakšno vezivo razmišljanja o duhovnosti starosti. Ursula King je na konferenci v Durhamu (*The Dance of Life: Spirituality, Ageing and Human Flourishing*, Jewell 2004, 124–142) poudarila, da je duhovnost proces rasti, ki se nikoli ne ustavi; ko večina očitnih dinamičnih vidikov življenja že dolgo časa upada, se duhovnost kaže kot vse bolj vznemirljivo spraševanje o

smislu življenja. Zato duhovnost – doživetje duha – najbolj izvirno opisuje kakovostno staranje.

Bolj ko smo pozorni na vidike staranja telesa in mentalnih zmožnosti, bolj so presenetljive usklajene kretnje telesa in duše (Buettner 2008, 207). Zato so sodelavci konference v Durhamu izrazili prepričanje, da noben še tako sodobno definiran pojem duhovnosti ne bo mogel izraziti preobrazbe, ki se dogaja z demenco osebo. Raziskovalci so postali pozorni na to, ko so ugotovili, da demenca, ki jo spremljajo same negativnosti in strahovi, vendarle ni tako temna. Zgodi se, da katera od demenčnih oseb šele v demenci odkrije kak svoj do tedaj neznan talent. Čeprav talentiranost kot takšna ni tako pomembna pri oblikovanju značaja in čeprav so takšni zgleddi, da bi se demenčna oseba preobrazila v umetnika, zelo redki, je za strokovnjake vsak primer netipične preobrazbe začetek nove učne poti, ki jim ne dovoli, da bi se zadovoljili s kakim formalnim retoričnim pojasnilom. Pomembna je resnica o človeku. John Killick je v predavanju o demenčnih osebah (*Magic Mirrors: What People with Dementia Show Us about Ourselves*) izpostavil prav ta vidik, čeprav besede »duhovnost« sploh ni uporabil (Jewell 2004, 143–152). Poudaril je, da na primer odkritje umetniškega daru v demenci ne pove toliko novega o umetnosti ali o demenci, kakor pove o človekovem enostranskem razvoju v njegovih najbolj ustvarjalnih letih, ko tega daru ni mogel razviti zaradi različnih družbenih ali osebnih dejavnikov prisile. Odkritje umetniškega talenta v demenci je ironija brez primere, pa vendar: ta vidik izkustva duha celotno znanost o človeku neizprosno prizemljuje spričo ciljev civilizacije, ki stavi na uspeh in materialni razvoj. Zahodna civilizacija, ki ima največje probleme s starostjo in staranjem prebivalstva, ima pred seboj najbrž najtežjo nalogo pri preobrazbi civilizacijskih ciljev; po »orbitalnem« poletu (naproti božanstvu) civilizacije uspeha in nenehnega napredka in po poplavi praznih besed o tem, kaj si obeta od blaginje, je zdaj na potezi, da postane preprosta, prožna, da se bo lahko sklonila in odkrila pomen »pomoči« (prim. 1 Mz 2,18).

4. Duh in oseba

Spoznanja o duhovnosti starosti danes morda niso tako nova, kakor so predvsem drugačna. Drugačna je predvsem *učna pot*. Nevroznanstveniki, ki razvijajo računalniške vmesnike (*Brain Computer Interface*), s katerimi analizirajo semantične podatke možganov in jih prevajajo v gibalna navodila perifernega živčevja, se ne morejo načuditi najbolj preprostem gibu, s katerim na primer človek vzame v roko kozarec z vodo, jo popije in kozarec odloži na mizo. Nevroproteze, ki so nekakšni vzporedni miselni modeli, kljub svoji nerodnosti predpostavljajo, da so sklepi in mišice, ki jih bo oseba premikala z njihovo pomočjo, zdravi. Nevroznanstvena spoznanja tako postajajo pomemben »vmesnik« med tradicionalnim razumevanjem pomoči kot »storitve« in podobo človeka kot »bitja potreb«. Angleška Metodistična cerkev je v zadnjih petnajstih letih naredila velik korak v tej smeri, ko je duhovnost oziroma duha začela razumevati z vidika človeka kot bitja potreb. Več kakor polstoletne izkušnje na področju stacionarne oskrbe v domovih, ki jih upra-

vljajo metodisti, so pokazale, da duhovne usluge ne sodijo na področje »storitev«, čeprav so konec koncev tudi to, ampak na področje odkrivanja resnice o človeku kot »bitju potreb«. *Krščanski svet o staranju* (*Christian Council on Ageing*), ustanovljen leta 1984, je bil ena prvih dobrodelnih organizacij, ki je začela o starosti razmišljati sistemsko in izoblikovala strategije boja proti *ageizmu*, ideologiji, ki na starost in na stare ljudi gleda kot na breme družbe in kot na oviro razvoja. Čeprav je na to resda opozorilo interno raziskovanje potencialov poznih duhovnih poklicev v Metodistični cerkvi, se je na drugi strani hkrati s tem odkrilo dotlej skoraj prezrto vprašanje vezi (povezave) bodisi znotraj individualne osebe (v smislu identitete) bodisi povezanosti osebe z neposrednim življenjskim okoljem, ki nekako identificira izkušnjo duha. Ko je na te razsežnosti začelo opozarjati nevroznanstveno raziskovanje človekovih prvobitnih odzivov v življenju (Damasio 2005b), se je pokazalo nekaj presenetljivega: čeprav so to absolutno zanesljive povezave (vera), so bile prezrte zaradi njihove »šibkosti«. Izkušnja duha – ki je edinstvenost človeka – in način povezanosti posameznega človeka v mreži človeštva oziroma mreži življenja kažeta, da je človek kot bitje potreb pravzaprav bitje z duhovnimi potrebami. Duhovne potrebe so resda že na seznamu različnih potreb – in pomoči, ki se izkazujejo človeku (ali kakemu drugemu živemu bitju na svetu) –, a mišljene so specifične potrebe, ki izražajo celotnega človeka. Beseda *pomoč*, ki je sestavljena iz dveh besed (po-moč) in pomeni dokaj specifično izražanje moči, govori ne le o pomoči kot storitvi, ampak še mnogo prej o pomoči kot izkušnji. Kakšna »moč« je to? Besedna analiza govori v prid tezi, da je to nasprotje moči, nenasilje oziroma pozornost. Analiza svetopisemskega besedila o stvarjenju žene (1 Mz 2,18) – v sedanjem slovenskem prevodu je prejšnji prevod »pomočnice« nadomeščen s »pomočjo«: »Ni dobro za človeka, da je sam; naredil mu bom pomoč ...« – je tradicionalno povezana s prepričanjem, da ima ženska večji smisel za duhovnost. V hebrejskem jeziku je duh »ženskega spola« in tudi na starodavni freski cerkve v Urschallingu na Bavarskem je Sveti Duh – izvir duhovnosti – med Očetom in Sinom naslikan kot ženska. Za celosten pogled na človeka je pomembna besedna analiza »osebe«, ki je tudi »ženskega« spola, in nenazadnje to, da ženska poraja življenje. Razumevanje besednega para »duh – oseba« poudarja, da človek ni »narejen«, ampak se rodi in v celotnem življenju nastopa kot »celo« bitje in kot celo bitje dejansko zaživi s prvim dihom. Dihanje pa je najbolj prvobitno človekovo stanje bodisi z vidika individualnega bitja bodisi z vidika njegove družbene umeščenosti.

Komplementarnost pojmov »duh – oseba« se izraža predvsem v identifikaciji človeka kot bitja potreb (pomoči). Tisti, ki pomagajo ljudem (ne samo v pozni starosti), s svojo skrbjo zanje izražajo, da je človeku mogoče pomagati (= zadostiti duhovnim potrebam) le v okviru brezpogojnega priznavanja celovitosti osebe, in narobe: izražanje pomoči je obenem najpomembnejši prispevek k poznavanju človeka kot osebe. Drugih človekovih/človeških potreb (fizičnih, duševnih, čustvenih, družbenih, duhovnih itd.) ni mogoče obravnavati drugače kakor v povezanosti z izkazovanjem pomoči, ki je hkrati izkušnja človečnosti. Razlika med posameznimi potrebami je le formalna, nikoli vsebinska. Zato je mnogo bolj upravičeno govoriti, da človek *je* duša (ne, da jo *ima*), kakor tudi, da človek *je* telo, ne, da ga ima, in da *je* duh, ne,

da ga ima. Avstralski geriater Murray Lloyd, ki ga navaja Albert Jewell (Jewell 2004, 16–17), je razvijal to idejo in predlagal tako imenovani krožni holistični model. Zanj ni bila toliko pomembna identifikacija posameznih segmentov človekovih potreb, ampak prepoznanje osebe kot celote. Kdor ne vidi celotne osebe, sploh ne vidi njenih posameznih segmentov in potreb. Čeprav je to razmišljanje daleč od tega, da bi duha identificirali kot »nesnovnost«, je treba poudariti, da človek ta vidik celote (»nesnovnost«) prej zaznava na emocionalni kakor na kognitivni ravni. Neredko se mu zgodi, da nanj na diskurzivni ravni pozabi. Po mnenju Murraya Lloyda je pomembna integrativna vloga duhovnosti, ker zbližuje poti: posamične potrebe naj se ne bi obravnavale ločeno, nekateri vidiki zadovoljevanja človeških potreb, ki zaradi diskurzivne (razumske) analize potreb razumejo pomoč izključno kot storitev, pa se lahko skoraj dosledno znajdejo zunaj področja osebe. Pod vplivom antične grško-rimske miselnosti se je stoletja poudarjalo, da je mogoče gledati na telo in na dušo izolirano in da je to ločevanje odločilno vplivalo na razvoj medicine oziroma obvladovanje naravnih zakonitosti. Čeprav ne smemo zanikati elementov napredka, ki ga je omogočila izolacija posameznih vidikov delovanja, je ta način gledanja globoko zaznamoval enostransko filozofsko pojmovanje individualnosti, pa tudi današnje pojmovanje človeka v družbi.

5. Duhovne potrebe

Ne glede na pravkar povedano je duhovnost »spolzek« in dvoumen pojem. Pridevniška raba besede (duhoven) in njena abstrakcija (duhovnost) na videz omogočata neskončno interpretacij, poleg tega pa je tradicionalni pomen duhovnosti (kot storitve) kljub vsesplošnim pomanjkljivostim še vedno atraktiven. Albert Jewell (Jewell 2004, 14) ugotavlja: panorama interpretacij je pokazala, da je znamenj, ki opogumljajo, veliko. Duhovnost ni ušla iz Pandorine skrinjice: čeprav je bila in je zlorabljen, duhovnosti ni mogoče nadzirati, ker tudi duh ne nadzira. Duhovne potrebe niso podobne drugim človekovim potrebam, ker jih ni mogoče izolirati ali jih opazovati posamično. Sestavljajo jedro osebe in ji dajejo smisel in odločenost. Duhovne potrebe so nekaj notranjega, nedeljivega od osebe in jih ni mogoče izraziti z običajnimi besedami. Z vidika duhovnih potreb je človek nedokončano bitje, ki piše osebno zgodovino (Gostečnik 1999; Levinas 1996; Luhmann 2000; Lah 1998) kot izkušnjo izvirne družbenosti. Podobno kakor Martin Buber v *Principu dialoga* ugotavlja, da je človek *kot posameznik* nerealno bitje in da je potreba po odnosu – to izraža pojem osebe – konstitutivna, se lahko z vidika osebne zgodovine pokaže dejanski pomen človekove vpetosti v mrežo odnosov primarne oziroma izvirne družbenosti. V običajni govorici to pomeni, da človek samega sebe ne more »dokončati« v izolaciji. Tudi osamitev zaradi religioznega prepričanja ne more nadomestiti dejstva, da je človek primarno *bitje-z-drugimi*, oseba v kontekstu. Človek je duhovno bitje (bitje duhovnih potreb) toliko bolj, kolikor manj je imel (ima) možnosti, da je razvil (razvija) vse svoje talente. Pojem individualizma v smislu zahodne civilizacije je skoraj povsem nepomemben. Ta na videz protislovna trditev potrjuje neko medsebojno izključevanje tipično zahodnega pojmovanja avtonomije, ki se ne ujema s sodelovanjem, in odgovornosti, ki se ne

pokriva s svobodo, toda bistvo odgovora je v tem, da je vsakršno izkazovanje pomoči izražanje izkušnje izvirne družbenosti. Človekove vrednosti – to, kaj/kdo človek je – ni mogoče zreducirati na merljivo vrednost (na nekaj, kar se izrazi z »imeti«) – to ga konec koncev tudi ponižuje –, ampak se kaže v njegovi »nedokončanosti«. V *Izjavi človekovih pravic* se ta vidik predstavlja kot človekovo (človeško) *dostojanstvo*. Čeprav dostojanstvo ni nikjer natančneje definirano, pa med drugim nedvomno pomeni popolno zavračanje kakršnihkoli poprejšnjih ocen vrednosti človeka, saj se nedokončanost lahko definira le z vidika izkušnje izvirne družbenosti.

Duhovne potrebe so tako rekoč identične z osebo. Zaznavanje teh potreb in njihova potešitev sta podobna nastajanju bisera v školjki. Biser govori o notranjem življenju; »notranje« ni prostorska opredelitev; to je marveč življenje, ki je več kakor obstajanje in za »človeško zaznavanje odnosov ali povezav /.../ onkraj senzoričnih zaznav« (Schultz-Hipp 2001, 86).

O katerih duhovnih potrebah govorimo? Metodistična fundacija *Homes for the Aged* (MHA) jih navaja pet:

1.) *Potreba po prejemanju in dajanju ljubezni*. Ta potreba se izraža kot zavest, da ljubezen *bistveno* prehitva človeka, ker je človek ljubljen prej, preden lahko sam podari ljubezen; človek ne more podariti ljubezni, če je ni prejel. V Novi zavezi je Janez napisal: »Ljubimo, ker nas je Bog prej ljubil.« (1 Jn 4,19) Tega stavka ne bi mogli razumeti, če se ne bi božja ljubezen utesila v pristni človeški ljubezni.

2.) *Potreba po ohranitvi upanja*. Ta potreba govori o razumevanju človeške omejitve/nedokončanosti. Človeški odnosi, načrti in sanje so brezmejni, če obstaja upanje. Upanje je večni studenec, ki izvira v srcu. Pregovor, da lahko človek upa proti upanju v popolnoma neugodnih razmerah, govori v prid izkušnji primarne družbenosti; tisti z osebno religiozno vero v takšnem položaju upanje zasidrajo v osebnem Bogu, to pa je močnejše kakor smrt in sega onkraj nje (Jewell 2004, 27–41).

3.) *Potreba po osebni veri oziroma lastnem nazoru*. Ta potreba se izraža kot nevidna vez z vsem, kar človeka presega in česar se je tako ali drugače dotaknil v življenju, naj bo to z rokami ali zgolj s spoznanjem ali prepričanjem. Pomembno je prepričanje, da je življenje, ki ga živi, izjemna epizoda v odkrivanju te razsežnosti in da se to konec koncev izraža kot prostost, prostost pa se kaže kot potreba, živeti za nekaj/nekoga, ki me presega. Spet je treba poudariti, da vera v osebnega Boga ne nadomesti človekove izvirne situiranosti v svetu, ampak nasprotno: izvirna izkušnja družbenosti je bistvenega pomena za oblikovanje in razumevanje religioznih/verskih vsebin.

4.) *Potreba po ustvarjalnosti*. Ta potreba se neposredno navezuje na prejšnjo. Pripoveduje, da ustvarjalnost ni izraz talenta niti ne človekove želje, da bi kak surov predmet preoblikoval po umetniških merilih. Ni pomembna produktivnost, ampak izkušnja sebe »kot drugega« oziroma pojav človeka, kakor ga je na primer izrazil Emmanuel Levinas z zavezanostjo človekovemu obrazu. Zvestoba je odgovornost za drugega, ki je »že tukaj; prav

v tem, kako zvestoba prehiteva človeka in kako je vedno, ko jo poskušamo opredeliti kot dejavnost, že tukaj, se kaže, kako lahko človek zadosti duhovni potrebi po ustvarjalnosti. Judovsko-krščansko versko izročilo si tako predstavlja Boga kot stvarnika, ki mu ustvarjanje, zlasti stvarjenje človeka, prinaša veliko veselje in zadoščenje.

5.) *Potreba po miru*. Ustvarjalna zvestoba je primer duhovne potrebe, ki se v potrebi po miru stopnjuje do izkušnje življenja (*sem živ*). Mišljeno je *srce razuma* ali *utelešena inteligenca*. Mir v tem pomenu ni okoliščina, ki bi jo zagotavljali neki zunanji pogoji; to je antropološka kategorija, potreba, ki povezuje dve nasprotni strani človekove svobode: avtonomijo srca in razuma, svobodo in odgovornost, in to kot nekaj, kar je »že-navzoče-prej«. Avguštinov vzklik o nemiru v začetku *Izpovedi* (1,1) je simbolni izraz potrebe, ki pripoveduje, da človek te potrebe ne čuti le kot težnjo po miru, da bi se lahko umiril in odpočil, ampak da jo kot neki poprejšnji dar doživlja kot težnjo, da bi sam postal počitek drugim ljudem (Jewell 2004, 18 sl.).

Če je tem potrebam – »biti človek« (Frankl 1994) – zadovoljeno, se lahko človek sooči s katerokoli preizkušnjo v življenju. Vse, kar se zgodi, je potem neizogibno povezano s tem, kar pomeni »postati človek«. »Osmislitev življenja pa pomeni vzvratno osmislitev – ponovno odkritje nečesa, na kar je človek pozabil. Z osmišljanjem to iztrga iz oblasti pozabe.« (Frankl 1973, 26) Naposled ni pomembno vprašanje, ali obstajajo kake za stare ljudi specifične duhovne potrebe. Duhovne potrebe po svoji strukturi niso vezane na posamična življenjska obdobja in so enake tako pri mladih kakor tudi pri najstarejših ljudeh. Vendar ni dvoma, da se na poseben način pokažejo v starosti. Viktor Frankl je povedal talmudsko zgodbo o angelu, ki otroku takoj ob rojstvu zapečati usta, da nemudoma pozabi, kar se je naučil v času, preden je prišel na svet. Zgodba govori o predbivanjskem spoznanju o resnici, kdo je človek, ki jo potem človek išče vse življenje in katere iskanje se prebija skozi nešteto nerazumnih ovir, ki preprečujejo odkritje resnice o človeku. Domneva, da imajo stari ljudje kake specifične duhovne potrebe, ki jih ljudje v drugih življenjskih obdobjih nimajo, je lahko tudi zavajajoča, saj odvrta pogled od celovitosti človeka v časovnem/kronološkem in osebnostnem (*kairos*) smislu, po drugi strani pa priča o dejstvu, kako pomembno bi bilo živeti s to zavestjo vse življenje. Če se nekatere duhovne potrebe v starosti intenzivirajo zaradi okoliščin, ki so v prejšnjih življenjskih obdobjih manj znane ali neznane, se s tem v skoraj usodnem smislu pojasnjuje zgodba o pozabi resnice, ki se je človek uči pred rojstvom. Izjemnega vpliva redukcionalizma na mlado in srednjo generacijo, ki je glede vprašanja, kdo je človek, prišel do ugotovitve, da so to le »izgorevalni in oksidacijski procesi«, pa kljub vsemu ne bi smeli podcenjevati. Kajti čeprav je redukcionalistična antropologija človeka skrčila na nekaj kemičnih formul in je na vseh področjih življenja vplivala na to, da je bil vedno v središču človeški »ego«, je poplplenost v ta miselni vzorec ne le močna, ampak še vedno zelo atraktivna. Pri starih ljudeh ni bistvo to, da je antropologija »jaza« vedno bolj majava in da je smrt vedno bliže, ampak je pomembna korektura življenjskih ciljev, ki bi se morala začeti že davno prej. Tudi če korekturo smisla vse bolj jasno zahteva zanesljivost smrti, ki je morda še daleč, bi napačno sklepali, da je

korektura smisla nekaj izsiljenega; nasprotno: ni le nekaj, kar človek – velikokrat nevede – išče vse življenje in je zanj absolutno najpomembnejše, ampak k temu odgovoru sodi tudi: videti podobno potrebo pri drugih. Duhovne potrebe govorijo o zmožnostih, da človek samega sebe spozna ob tem, kakor vidi drugega. Podobno je pri očesu: če je zdravo, ne vidi sebe; tako človek »spregleda« šele, ko vidi »drugega«.

Albert Jewell ob bok duhovnim potrebam postavi šest korektorjev, ki glede na človekov položaj bolj ali manj izpostavijo posamezn(iko)vo duhovno potrebo in upoštevajo dejanske razmere. Izolacija, uveljavljanje, proslavljanje, potrjevanje, sprava in integracija že glede na besedno analizo izpostavljajo pozitivni oziroma negativni pomen korekcij in družbene interakcije. Ker koncept »volje do smisla« (Frankl) skoraj diametralno nasprotuje življenjskim nalogam, ki jim človek v aktivnem življenju posveča daleč največ pozornosti, je treba pomen pozitivnih oziroma negativnih korektur iskati v načinu, kako kdo odgovarja na vprašanje, kdo je.

Jewellovi korektorji so nekakšne »končne postaje« civilizacijskih pridobitev, ki si jih je človek tako rekoč pridelal v življenju in prek katerih ni lahko videti. Ali onstran njih res ne obstaja nič več? Na to vprašanje lahko odgovori le človek sam. Če je bil doslej naučen, da na njegova vprašanja (potrebe) odgovarjajo drugi, pa odslej odgovarja s svojim celotnim življenjem. *Izolacija* je lahko zelo huda izkušnja. Kakovosti človeške komunikacije ne gre meriti z iskanjem priložnosti, da bi nekdo prebil zid svoje samote. Odrezanost od običajnih vezi – brez upoštevanja vprašanja o smislu – lahko načne človeka tako, da izgubi mero (preveč govori, posluša selektivno ali sploh ne posluša, izsiljuje pogovor ipd.). Toda znani so tudi nasprotni primeri, ko si človek samoto bodisi izbere sam bodisi sprejme, ko ga zadene, z odprtimi rokami in na novo odkrije svojo ustvarjenost. *Uveljavljanje* je korektiv, ki govori o spremembi po izgubi socialnega položaja. Človek, ki je bil prej v središču, je nenadoma nadomestljiv in »nepomemben«. Uveljavljanje se pokaže kot negativni korektiv tam, kjer si kdo posledje še bolj prizadeva, da bi bil upoštevan, tudi na račun soljudi. To ne le da ne izboljša komunikacije, ampak človeka še bolj odtuja od njega samega in od drugih. Če je bil v življenju »pomemben človek«, ima še večje težave, saj se mora znova naučiti doživljati svojo »izvirno družbenost«. Čutiti je razliko med »biti izobražen« in »učiti se«, »biti pameten« in »ne biti neumen« (Orr 2004). Tudi *proslavljanje* oziroma *praznovanje*, ki je resda običajen način izražanja veselja, se lahko v starosti močno spremeni. Negativni vidik tega korektiva kaže, da je imel nekdo, ki je vsiljiv s svojim proslavljanjem, težave z izražanjem svojega veselja že prej, a tega sploh ni opazil. *Potrjevanje* (samega sebe) je prav tako korektor, ki v starosti neusmiljeno in ozdravljajoče pokaže svojo temno stran. Nastopi na primer kot vprašanje: kaj sem pravzaprav dosegel? Če se pokaže kot želja po nepridobitni ustvarjalnosti, se lahko življenje povsem spremeni in postane blagoslov za druge. Če pa se pokaže kot potreba po samopotrjevanju, se pravi: kot ponavljanje vzorca, s katerim se je kdo uveljavil v aktivnem obdobju življenja, je naraščanje tegob zanj in za druge nujna posledica. *Sprava* je izjemen korektor potreb v starosti. Nastopi kot želja, da bi lahko pogledali v vse plasti svojega življenja in umrli spravljeni s seboj in z drugimi. Konflikti, ki se vlečejo skozi življenje, v staro-

sti ne postanejo nič manjši, manj je le časa za njihovo ustvarjalno rešitev. Zato bodisi užaljenost, bodisi občutek krivde, bodisi kaki drugi konflikti stare ljudi bolj razžirajo kakor ljudi v drugih življenjskih obdobjih. *Integracija* je korektiv duhovnih potreb, ki (starim) ljudem pomaga, da postanejo »strastni iskalci smisla«, kakor E. MacKinlay ponavlja za Franklom (Jewell 2004, 72), čeprav se lahko tudi tu pokaže, da človeka v današnjem času bolj ogrožata dezintegracija in propad osebe kakor propad primarnega duhovnega izkustva. Elisabeth Kibler-Ross je zadnje obdobje življenja – umiranje – videla kot najbolj poglobljeno obdobje duhovne rasti, integracije, to pa je njej pomenilo tudi »dokončevanje projekta: človek« (Jewell 2004, 22). Viktor Frankl je poudarjal, da si lahko zastavi konkretno nalogo glede tega, kaj bo kdo storil *kot človek*, le tisti, ki ve, da je življenje dar. Življenje je nezaslužen dar, ker je »tu-že-prej«, a je vendar tudi dar, zaradi katerega človek ne postane dolžnik. Ta vidik je močno poudarjal spricho ljudi, ki so obupavali nad tem, da so svoje življenje zapravili. Občutek, da so življenje prejeli na posodo in da so ga nekomu dolžni, je mnogim ljudem onemogočil pristno vpraševanje po duhovnih potrebah. Tega vidika prizadetosti v današnji kulturi ne gre podcenjevati, saj so nanj močno vplivala tudi verstva (ljubosumni bog). Ni pomembno le to, da se ta paradigma nenehno reproducira v neštetih oblikah obdarovanja in kupovanja naklonjenosti (Mauss 1996), ampak tudi, da je kljub svoji izkripljenosti in kontradiktornosti življenje še vedno privlačno.

6. Duhovni model človeka

Glede na prejšnjo razpravo o duhovnosti povzema to poglavje tako vsebinske kakor tudi oblikovne značilnosti miselnega vzorca, ki duhovnost vidi kot izvirno vpraševanje o tem, kdo je človek.

Konferenca v Adelaidi o staranju, duhovnosti in paliativni oskrbi (*Aging, Spirituality and Palliative Care*, 2006a) je postregla z mnogimi novimi uvidi v problematiko razmerja med staranjem in duhovnostjo in s tem takoj nagovorila širši krog ljudi, ki so dejavni na tem področju, tudi politike, delavce v zdravstvu in zlasti tiste, ki se ukvarjajo z vsakdanjo oskrbo starih oziroma umirajočih. Namen konference je bil, pregledati trenutno stanje v raziskovanju na tem področju in pokazati, da se oboje, tako opazovanje osebnega staranja kakor opazovanje staranja družbe, danes dogaja *skupaj*. Zato staranje postaja ne le globalni, ampak tudi »relativni« pojem – pojem odnosa. Tradicionalni vrednostni stavki, kakor je na primer »Bolj ko ljudje v kaki družbi pazijo na starejše ljudi, bolj razločne so vrednote te družbe«, spremenjajo svoj pomen, saj je staranje globalno dogajanje in stara se tudi družba. Čeprav sta tehnološki razvoj medicine in pojmovanje javnega zdravja prispevala k dvigu standardov kakovosti »storitev« tudi v tretjem obdobju življenja in lahko v visoki starosti živi vse več ljudi relativno samostojno življenje, se hkrati kaže, da ta vidik ne pomeni celotne zgodbe staranja. Poseben vidik staranja ljudi in družbe v današnjem času je, da fizično boljše možnosti za življenje in dodajanje let življenju ne pomenijo nujno večje kakovosti življenja, jasnejše zavesti in izkušnje smisla, saj se mora človek v različnih obdobjih življenja na različne načine spopadati z občutkom ali celo očitki,

da je nekomu nekaj dolžan (Buettner 2008). Tako niti mladi niti stari ljudje ne morejo razviti pristinega daru človečnosti. Poleg tega možnosti vse daljšega življenja množijo neprijetne napovedi o vse pogostejših kroničnih boleznih, o trpljenju različnih vrst in nenazadnje o ceni oskrbe. Poleg tega fizična kakovost življenja ni isto kakor duševno ravnovesje. Medsebojno dopolnjevanje fizične, duševne in duhovne dimenzije zdravja ima samo en cilj: da posamezni vidiki ne zgrešijo človeka in da se integralna podoba izrazi kot volja do smisla (MacKinlay 2005).

Duhovni model na človeka ne gleda z vidika njegovih sposobnosti, ki jih je mogoče izkoristiti, ampak kot na bitje, »ki se nenehno sooča s položaji, ki so hkrati naloga in dar« (Frankl 1973, 39). S tem ko se nanje odziva, hrani svojo človeško razsežnost. Čeprav se lahko vprašuje še dalje, če morda človeška razsežnost ni zadnja in je onkraj nje še katera, ki zanjo danes še ne ve, to ne odvzame pomembnosti izkušnje »roba«, meje, na kateri se izraža izkušnja izvirne družbenosti. Opredelitvi *duhovnega modela človeka* (Moberg 2001; MacKinlay 2006b) botruje dejstvo, da je to področje, pri katerem običajna »storitvena« razmerja ne le ne morejo povedati ničesar pomembnega, ampak se jim je treba radikalno odpovedati in spremeniti orientacijo. Človek je bitje potreb, vendar ne takšnih, ki bi jih lahko izpolnili s storitvijo. Duhovnost ni monopol kakega nazora ali veroizpovedi, ampak je večplastni *ščit* in *rob* osebe (Jewell 2004). Naj se tega zaveda ali ne, vsak človek je duhovno bitje v tem smislu, da sebe presega navznoter; ščit je nujno potreben za preživetje človeka kot osebe. Glede na naravni model razmišljanja je *rob* (*edge*) tudi najbolj rodovitno področje. Duhovni model je rezultat razmišljanja o duhovnih potrebah, da je namreč človek kot človek prepoznaven šele »od znotraj«, in to »do roba« ali »do konca«. Različne plasti tega ščita obdajajo osebo v koncentričnih krogih. Prva plast vključuje vrednote, osebna razmerja, glasbo, umetniški čut ipd. Naslednji krog (»ščit«) je duhovnost, ki jo poznajo verstva in duhovna gibanja in pomeni kvas medkulturnega dialoga, sprejemanja drugačnosti in etično zavest. Vsak človek tako ali drugače izpoveduje kako vero oziroma si prizadeva za svoj pogled na svet. Ta plast ščita pomaga človeku razviti zavest interdisciplinarnosti. Tudi če je ta plast duhovnosti značilna za verstva in duhovna gibanja, je pomen vere v tem kontekstu lahko tudi drugačen od izpovedovanja nazorske/verske pripadnosti; govorimo o primarni izkušnji povezanosti posameznega človeka z drugimi ljudmi, pa tudi z drugimi živimi bitji in celo s stvarmi, to pa narekuje etično orientacijo in je pogoj za kakršnokoli komunikacijo. V starosti, ko ni več interesov in družbenih ali profesionalnih pritiskov, se lahko pokažejo pomembne sestavine radostnega verovanja – zavesti o lastnem stališču do stvarnosti, ki obdaja človeka – oziroma vsebina etične orientacije, ki omogoča človeku »biti-v-svetu«. Lahko pa se pokaže tudi nasprotno, da namreč teh vezi sploh ni (nikoli bilo). Tretjo plast ščita pomeni duhovnost, ki jo je razvilo krščanstvo in je močno sooblikovala vrednostni in kulturni svet zahodne civilizacije (Jewell 2004, 24). Toda tudi krščanska duhovnost, ki drugače ni enovit pojem, bi morala pozorno spremljati kritike na račun svoje duhovnosti kot storilne dejavnosti. V vseh obdobjih življenja, zlasti v starosti, je izkušnja vrednot pomemben vzvod za izražanje smiselnosti oziroma edinstvenosti človeškega življenja.

Pomembna je vsaka plast ščita posebej. Če namreč katere od plasti ni (več), se naslednja morda izraža »integralistično«. Takšnih primerov je na pretek. Konec koncev je pomembna zaščita osebe. Razumevanje duhovnosti kot *ščita* osebe (v koncentričnih krogih) naj bi sooblikovalo tudi razumevanje nekaterih povsem fizičnih potreb v pozni starosti in uresničevanje konkretne pomoči pri hranjenju, higieni, oblačenju ipd. Če se človek, ki potrebuje pomoč, lahko zanese, da sme pričakovati pomoč tudi v najgloblji stiski in ob najtežjih vprašanjih, bo drugače sprejemal tudi pomoč v vsakdanjih praktičnih rečeh. Središče koncentričnih krogov sta človek-oseba in njegova sposobnost komuniciranja: posredovanja izkušnje, da je kot bitje nedokončan. V zadnjem obdobju življenja cilj oskrbe/pomoči ni več ozdravitev ali obnovitev sposobnosti za delo, ampak celostni pogled na življenje. To z drugimi besedami pomeni, da je lahko človek zdrav kljub boleznim in tegobam, če ga obdaja vsaj eden od teh ščitov (duhovni dom). Na tej ravni zdravje dobesedno postane pojem odnosa. Vsakdanje potrebe se lahko razlikujejo med seboj glede na posameznega človeka in so lahko tudi zelo velike, toda če ni duhovnega doma, človek ne bi mogel biti to, kar je, tudi če bi bilo zadoščeno vsem fizičnim potrebam.

Na ta model se naslanja tudi koncept protibolečinske (paliativne) terapije/nege (MacKinlay 2006a). Že v začetku, ko se je paliativna terapija pokazala kot specifično izražanje pomoči bolnim ljudem, je vplivala na konceptualizacijo duhovnosti v pozni starosti. Danes le malo ljudi umre na pragu upokojitvene dobe. Vedno več je tistih, ki lahko upajo na visoko starost. Zdi se, da se lahko v upokojitveni dobi vsaj za nekaj let še posvetijo načrtom in nekaj časa pozabijo na smrt. Raziskave pa kažejo, da se ne glede na možnosti, ki jih ponuja vedno višje življenjsko pričakovanje, v tretji tretjini življenja smrt vse pogosteje javlja pri vratih kot bolj ali manj (ne)zaželen gost in da visoko življenjsko pričakovanje bistveno ne spreminja odnosa do (dejstva) smrti. Relativno težko vprašanje postavljajo različne motnje v starosti, kakor so depresija, alkohol, samomor (Marušič 2009). Čeprav ni mogoče preprosto potegniti vzporednice med osiromašenim duhovnim stanjem in duševnimi motnjami v starosti, je na voljo veliko podatkov, ki govorijo, da se ljudje morda ne bojijo le smrti, ampak predvsem starostno tipičnih duševnih težav in umiranja. Včasih se zdi, da je zaradi višjega življenjskega pričakovanja in zaradi daljšega obdobja starosti potovanje smrti naproti le še bolj dolgo. Zato je Harriet Mowat s *Centra za duhovnost, zdravje in onemoglost* predlagala, naj se običajnim pogledoma na starost (*starost kot problem* in *starost kot dejstvo*) pridruži *starost kot duhovno raziskovanje* (MacKinlay 2006a, 3–18). Po teoriji o kontinuiteti se človekova duhovna rast s starostjo ne zaustavlja, ampak napreduje do konca. Ideja o kontinuiteti ima duhovni razvoj za zorenje, v moči katerega se lahko presežeta shizoidni in paranoični model ločevanja med dobrim in hudim in se doseže raven razlikovanja med resničnim in zmotnim.

7. Sklep

Razprava tematizira duhovnost kot način vpraševanja po tem, kdo je človek. Analizira tudi sam pojem duhovnosti. Refleksija je pokazala, da je razu-

mevanje duhovnosti *kot storitve* dogmatično, preozko in preživeto. Duhovnost starosti je tudi paradigma razumevanja drugih obdobij življenja, v katerih je človeško preseganje življenja zanemarjeno in zapostavljeno. Pogled v slovenski bibliografski seznam pokaže, da seznam literature o staranju obsega 2576 enot, o starosti 2540 enoti in samo o duhovnosti 3663 enot (stanje na dan 14. 8. 2009); v njem je trenutno najti le eno bibliografsko enoto, ki povezuje starost in duhovnost, in še to je ocena; pred dobrim letom se je v iskalniku prikazal en sam preveden tekst (Bianchi 1991). To na eni strani kaže na stanje duhovnosti kot storitve, na drugi pa kar kliče po novi refleksiji o duhovnosti in starosti in po drugačnem pristopu k temu vprašanju. Izzvana so zlasti verstva in njihovi specifični vidiki duhovnosti. Velik problem pomeni tako rekoč odsotna ustrezna znanstvena metodologija za raziskovanje »od spodaj«. Neke vrste distanca do duhovnosti s pooblastilom bi najbrž spodbudila večje upoštevanje spoznanj znanosti o življenju, ki duhovnost razumejo kot izvirno življenjsko izkušnjo povezanosti z drugimi in s stvarnostjo. Podobno kakor starost ni (samo) medicinski ali sociološki pojem, tudi duhovnost ni samo religiozni pojem. Toda čeprav so danes nekatera pojmovanja duhovnosti starosti bližja izvirnemu antropološkemu pomenu, je tempo razvoja še vedno pod močnim vtisom prepričanja, da je starost breme, duhovnost pa lahko tudi storitev, ki družbi pomaga nositi breme starosti. Zato je nujen preobrat tudi v razumevanju perspektive človeškega razvoja.

Reference

- Almond, Brenda. 1998. *Exploring ethics*. Oxford: Blackwell.
- Bianchi, Eugene S. 1991. Duhovnost staranja. *Znamenja* 21, št. 5/6:15–21.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Etica*. Brescia: Queriniana.
- Buber, Martin. 1982. *Princip dialoga*. Ljubljana: Društvo izdajateljev časnika 2000.
- – –. 1986. *Bilder von Gut und Böse*. Heidelberg: Lambert Schneider.
- Buettner, Dan. 2008. *Blue Zone: Lessons for living longer from the people who've lived the longest*. Washington: National Geographic.
- Bulger, Ruth Ellen, Elisabeth Heitman in Stanley Joel Reiser. 2002. *The ethical dimensions of the biological and health sciences*. Cambridge: University Press.
- Damasio, Antonio. 2005a. *Descartes« error: Emotion, reason and the human brain*. London: Vintage.
- – –. 2005b. *Neurobiology of human values*. Heidelberg: Springer.
- Da Roit, Barbara. 2007. Changing Intergenerational Solidarities within Families in a Mediterranean Welfare State: Elderly Care in Italy. *Current Sociology* 55:251–269.
- Di Prampero, Pietro E. ur. 2007. Special issue better ageing. *European Journal of Applied Physiology*, št. 100:490–619.
- Folbre, Nancy, Lois B. Shaw in Agneta Stark, ur. *Warm hands in cold age: gender and ageing*. London: Routledge.
- Frankl, Viktor Emil. Die Selbst-Transzendenz menschlicher Existenz. V: Eberhard Stammeler, ur. *Wer ist eigentlich der Mensch?* München: Kösel Verlag.
- – –. 1994. *Volja do smisla*. Celje: Mohorjeva družba.
- Gostečnik, Christian. 1999. Sodobni psihoanalitični pogled na religijo. *Bogoslovni vestnik* 59:477–499.
- Held, Virginia. 2006. *The ethics of care: personal, political, and global*. Oxford: Oxford University Press.

- Jewell, Albert, ur. 2004. *Ageing, spirituality and well-being*. London: Jessica Kingsley Publ.
- . 2003. *A Guide to the spiritual dimension of care for people with Alzheimer's disease and related dementia*. London: Jessica Kingsley Publ.
- . 1998. *Spirituality and ageing*. London: Jessica Kingsley Publ.
- Klemmack, David L., Lucinda Lee Roff, Michael W. Parker, Harold G. Koenig, Patricia Sawyer in Richard M. Allman. 2007. A Cluster Analysis Typology of Religiosity/Spirituality among Older Adults. *Research on aging* 29, št. 2: 163–183.
- Kimble, Melvin, in Susan H. McFadden, ur. 2002. *Aging, spirituality, and religion: A handbook*. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers.
- Kunz, Ralph. 2007. *Religiöse Begleitung im Alter: Religion als Thema der Gerontologie*. Zürich: TVZ.
- Lah, Avguštin. 1998. Človeška oseba in smisel. *Znamenje* 28, št. 3/4:42–62.
- Levinas, Emmanuel. 1996. *Le temps et l'autre*. Paris: Presses universitaires de France.
- Levy, Neil. 2007. *Neuroethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Luhmann, Niklas. 2000. *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- MacKinlay, Elizabeth, izd. 2008. *Ageing, disability and spirituality: Addressing the challenge of disability in later life*. London: Jessica Kingsley Publishers.
- . 2006a. *Aging, spirituality and palliative care*. New York: Haworth Press.
- . 2006b. *Spiritual growth and care in the fourth age of life*. London: Jessica Kingsley Publ.
- . 2004. *Spirituality of later life: On humor and despair*. New York: Haworth Press.
- . 2003. *Mental health and spirituality in later life*. New York: Haworth Press.
- . 2002. *Aging, spirituality, and pastoral care: A multi-national perspective*. New York: Haworth Press.
- . 2001. *The spiritual dimension of ageing*. London: Jessica Kingsley Publ.
- Marušič, Andrej, in Sanja Temnik. 2009. *Javno duševno zdravje*. Celje: Mohorjeva družba.
- Mauss, Marcel. 1996. *Esej o daru in drugi spisi*. Ljubljana: ŠKUC; Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Moberg, David O., ur. 2001. *Aging and spirituality: spiritual dimensions of aging theory: research, practice, and policy*. Binghamton: Haworth Pastoral Press.
- Orr, David. 2004. *Earth in mind*. Washington: Island Press.
- Petit, Patrick U., ur. 2008. *Earthrise. The dawning of a new civilization in the 21st century*. München: Herbert Utz.
- Ricoeur, Paul. 2003. *Pripovedovani čas*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- . 2007. *Reflections on the just*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Scheler, Max. 1998. *Položaj človeka v kozmosu*. Ljubljana: Nova revija.
- Schultz-Hipp, Pamela L. 2001. Do spirituality and religiosity increase with age? V: David O Moberg. *Aging and spirituality*, 85–97. New York: Haworth Pastoral Press.
- Škof, Lenart. 2008. *Razprave o pragmatizmu in medkulturni filozofiji*. Koper: Annales.
- Truhlar, Vladimir. 2004. *Temeljni pojmi duhovne teologije*. Celje: Mohorjeva družba.
- Vandecreek, Larry, ur. 1999. *Spiritual care for persons with dementia: Fundamentals for pastoral practice*. Binghamton: The Haworth Pastoral Press.
- Weier, Winfried. 1986. *Phänomene Und Bilder Des Menschseins. Grundlegung einer dimensional-anthropologie*. Amsterdam: Radopi.
- Weizsäcker, Viktor von. 1964. *Natur und Geist*. München: Kindler.
- Žust, Milan. 2004. Religiozno izkustvo in apofatični elementi pri Vladimirju Truhlarju. V: *Od izkustva do teologije: Zbornik razprav z mednarodnega simpozija o Vladimirju Truhlarju*, 55–62. Celje: Mohorjeva družba.

Brigita Perše

Postmoderno mesto kot izziv za pastoralo

Povzetek: Razprava se ukvarja s problematiko evangeliziranja mest. V mestih je veliko ljudi tako distanciranih od institucije Cerkve, da z župnijo nimajo več nobene vezi in zato tudi ne sledijo več župnijskim ponudbam. Pri evangelizaciji večjih evropskih mest je mestna pastorala marsikje ime za »vizijo« organizacijskega razvoja Cerkve v prihodnosti. Ker je ta fenomen še precej nejasen, smo ga osvetlili iz teološke in iz pastoralne perspektive, hkrati pa ob ljubljanski nadškofiji s primerjalno analizo verske podobe mest in nemest prikazali potrebo po tej pastoralni tudi pri nas. Predlagane rešitve v razpravi sledijo evropskim, a so hkrati prilagojene specifikam slovenskih mest in obstoječi pastoralni.

Ključne besede: mesto, podeželje, župnija, mestna pastorala, kooperativna pastorala, komunikacijska pastorala, ljubljanska nadškofija, versko stanje

Abstract: **Postmodern Town as a Challenge to Pastoral Ministry**

The paper deals with the topic of urban evangelization. In the town many people have distanced themselves from the Church institution to such an extent that they do not have any ties with the parish any more and thus do not follow what the parishes offer. At the evangelization of bigger European cities, urban pastoral ministry often represents a »vision« of the future organisational development of the Church. Since this phenomenon is still rather unclear, it has been examined from the theological and pastoral perspectives. Simultaneously, by a comparative analysis of the religious situation in the towns and non-towns of the Archdiocese of Ljubljana, a need of such vision in Slovenia has been shown. The proposed solutions follow the European ones, but are at the same time adapted to the specific features of Slovenian towns and the existing pastoral ministry.

Key words: town, country, parish, urban pastoral ministry, cooperative pastoral care, pastoral communication, Archdiocese of Ljubljana, state of faith

1. Uvod

Zaradi upada deleža katoličanov, nedeljnikov, duhovnih poklicev, zaradi pojemajoče zavzetosti na župnijah in iz podobnih razlogov se pastoralisti že dalj časa ukvarjajo z vprašanjem, kako evangelizirati v sodobni družbi, še zlasti v mestih, kjer prebiva večina prebivalstva. K evangelizaciji velikih mest je spodbujal že tudi papež Janez Pavel II. v encikliki *Odrešenikovo poslanstvo*, ko jih je označil kot nove misijonarske kraje: »Prednostni kraji bi morala biti velika mesta, kjer nastajajo nove navade in življenjski vzorci, nove oblike kulture in komunikacijskih zvez, ki potem vplivajo na prebivalstvo.«

(Janez Pavel II. 1991, 37b) Tudi na nedavnem plenarnem zboru Cerkve na Slovenskem je bilo ugotovljeno, da pri nas »precejšen del prebivalstva danes živi v mestih, ki sicer niso velika, vendar narekujejo nove oblike verskega življenja. Če je popis prebivalstva za celotno Slovenijo leta 1991 dal še precej ugodno sliko o pripadnosti katoliški veri, to seveda ne velja v enaki meri za večja mesta.« (PZ, 36) Že zaradi navedenega se mora Cerkev posvetiti tudi pastoralni, ki je usmerjena specifično v mesto.

2. Nezadostnost tradicionalne teritorialno-statične podobe župnije

Zakonik cerkvenega prava iz leta 1917 opredeljuje župnijo predvsem glede na njen teritorij in s pravnega vidika gleda nanjo kot na del škofije. Pravi, da župnija obsega vse na tem teritoriju živeče vernike in ima svojo župnijsko cerkev, ki jo vodi njen lastni župnik (ZCP, kan. 216; 451). Tem teritorialno-statičnim elementom župnije je danes »težko ugoditi brez večje pastoralne škode« (Nimac 2008, 101). Poglejmo, zakaj.

a) Določen teritorij. Administrativno-geografsko mesta ni težko natančno razdeliti na manjše prostorske enote, toda to zaradi splošne fluidnosti v življenju župnije ne pomeni veliko, čeprav bi takšna opredelitev pomenila lažje in jasnejše določanje jurisdikcije. A tudi to postane problematično, če upoštevamo naslednji konstitutivni element, to je ljudstvo, ker bi morala jurisdikcija zadevati ljudi (vernike), ne pa prostora. Če relativiziramo kategorijo »ljudstva«, ostaja negotova tudi teritorialna jurisdikcija.

b) Ljudstvo (župljani). Zaradi velike dinamike in mobilnosti je težko odgovoriti na vprašanje, kaj pravzaprav pomeni »prebivati na teritoriju neke župnije«. Ali to pomeni, na tem teritoriju spati ali tu delati, stanovati v najemniškem stanovanju, stanovati med vikendom, tu hoditi v šolo ali kaj drugega? Po kakšnih kriterijih lahko določimo, kateri del te populacije pripada župniji?

c) Župnik kot lastni pastir. Poleg tega se postavlja tudi vprašanje, ali danes sploh lahko en človek zadovolji vsem izzivom, zahtevam in potrebam pastoralnega življenja v mestni župniji. Kompleksnost in širina vprašanj in problemov sodobnega človeka namreč zahtevata cel team strokovnjakov (pastoralnih delavcev), usposobljenih za reševanje posameznih vprašanj. Poleg tega številni ljudje raje sprašujejo za svèt po drugih cerkvah in raje poslušajo druge pastirje.

d) Župnijska cerkev. Ne glede na župnijske meje iščejo verniki sebi primerne kraje bogoslužja. Izbira je včasih odvisna od liturgične vsebine, sakralnega prostora, duhovnika oziroma voditelja bogoslužja, prepevanja itd. Razdalja med župnijami in cerkvami je postala zanemarljiv dejavnik (99–101).

V pastoralno-teoloških krogih se zaradi »zabrisanosti« meja posameznih župnij danes govori bolj o »izbrani župniji« oziroma »župniji pribežališča« (*nem. Wahlpfarre*) (Danneels 2001, 31; Kvaternik 2002, 603; Nimac 2008, 101) kakor pa o »župniji prebivališča«; to so torej župnije, kamor se verniki zatečejo v potrebah in iskanjih po svoji svobodni izbiri.

Kljub vsem kritikam na račun doseganega razumevanja župnije mnogi teologi še vedno prisegajo na njeno pomembnost in obstoj, vendar sočasno opozarjajo, da je treba o sedanji župniji temeljito premisliti in jo prenoviti v luči dinamične podobe »skupnosti vernikov« (ZCP, kan. 515 § 1). Ne le duhovniki, tudi verniki so nosilci verskega življenja, tudi verniki nosijo svoj del odgovornosti v Cerkvi (Zulehner 2003, 143). Na podlagi analize, ki jo omenjamo v 6. poglavju, smo ugotovili, da v ljubljanski nadškofiji v povprečni mestni župniji aktivno sodeluje 5,7 % njenih župljanov, v nemestni pa 8,8 %.

3. Kooperativnost in nadžupnijskost

V pastoralno-teoloških diskusijah o pastoralnih konceptih župnije zadnje desetletje izstopa koncept »kooperativne pastorale«. Ta koncept je tesno povezan z diskusijo v prostranih delih Evrope na začetku devetdesetih let o »pastoralnem izjemnem stanju« (Fuchs et al. 1992), ko so zaradi pomanjkanja duhovnikov škofije izdelovale personalne in pastoralne načrte.

Pastoralni teolog Johann Pock, ki je analiziral trenutne pastoralne načrte nemških in avstrijskih škofij, ugotavlja, da veliko nemških in avstrijskih škofij označi svoje pastoralne smernice kot »kooperativno pastoralo«, zgled katere je eklezioologija drugega vatikanskega koncila o občestvu (communio). Na podlagi analize ugotavlja, da kooperativna pastorala omogoča doživetje večjega občestva, prebujanje in podpiranje karizem, povezovanje moči (okrepitev in spodbujanje zavzetih župljanov), razbremenitev župnika z medžupnijskim skupnim delom, raznolikost ponudb in podobno. Toda sočasno opozarja, da so za uspeh kooperativne pastorale potrebni vljudno sodelovanje in dialog med odgovornimi za pastoralo, sposobnost za teamsko delo, ustrezna kvalifikacija, spiritualnost, okrepljen položaj dekanov in razbremenitev župnika predvsem na upravnem in na finančnem področju (Pock 2006, 478–480).

Številni pastoralni teologi opozarjajo, da bi morale sodobno mestno župnijo zaznamovati zlasti misijonska naravnost, usmerjenost v močno osebno in občestveno duhovnost in velika kooperativnost vseh v župniji delujočih subjektov, ki bi preraščala v sodelovanje med župnijami, redovnimi skupnostmi in duhovnimi gibanji na celotnem mestnem področju. V nekem smislu bi bila to »specializacija« pastoralnih teamov, cerkva in tako dalje, ko skoraj vsaka cerkev oziroma župnija ponudi nekaj prepoznavnega, specifičnega. Tako bi bila na primer v neki župniji zelo razvita pastorala mladih, v drugi bi bil strokovni team, specializiran za starejše ali za brezdomce in tako dalje. Posledica tega bi bilo, da bi se model župnije kot »življenjskega prostora za vse« (Haslinger 2005), ki se drugače zelo težko realizira znotraj posamezne župnije, pravzaprav izvrstno uresničil v širšem prostoru, to je znotraj vsakega posameznega mesta ali dela mesta v usklajenem delovanju in v povezavi več župnij, cerkva ... (Nimac 2008, 104). V mestu se župnije med seboj ne bi ločile toliko po teritoriju kakor po svoji dejavnosti.

Tudi nedavni plenarni zbor Cerkve na Slovenskem opozarja, da je treba v velikih mestnih središčih razvijati »različne pastoralne poudarke, s katerimi

se identificirajo posamezne župnije. Velika mestna središča bi morala postati samostojne pastoralne enote s specifičnimi pastoralnimi prijemi in ponudbami.« (PZ 425)

4. Komunikacijska pastoralna

»Struktura se ravna po funkciji« – tako se imenuje staro temeljno organizacijsko teoretično načelo. Zaradi pluralnosti sedanjega življenja je vsekakor nujna tudi pluralnost pastoralnih institucij, metod in prakse, to pa bi bilo ob upadanju duhovnih poklicev težko izvedljivo, če ne bi imeli pred seboj koncilске podobe Cerkve. Koncilska (samo)podoba Cerkve namreč pomeni premik k Cerkvi kot skupnosti (communio), kateri verniki ne le pripadajo, marveč jo nekako tudi sestavljajo.

Sociolog religije Michael N. Ebertz že leta zastopa tezo, da Cerkev ne bi smela več toliko pričakovati samo od organizacijske oblike »župnije«, saj je danes že tako veliko ljudi tako zelo distanciranih od institucije Cerkve, da niti župnijskih ponudb ne morejo več registrirati. Po njegovem mnenju bi bilo zato treba ustvariti še »prostore« med običajnimi cerkvenimi strukturami, ki bi ljudem omogočili stik s Cerkvijo in z vero. Cerkev bi tako sprejela tako imenovano komunikativno podobo, ki je opazna kot ponudba srečanja in komunikacije. Zato Ebertz govori o »komunikacijski pastoralni« kot pastoralni prihodnosti. Kot primer navaja »pastoralno mimoidočih ali mestno pastoralno, cerkve ob avtocestah, božje poti, cerkvena združenja, akademije in domove duhovnih vaj, samostane ali redovne hiše, cerkvene glasbene prireditve, vrtnice, cerkvene oziroma katoliške tedne in cerkvene svetovalnice«, pa tudi »šolsko, bolniško, zdraviliško, zaporniško, vojaško, turistično, taborniško, sejmsko ipd. pastoralno« (Ebertz 1997, 142).

Komunikacijska pastoralna ne more nadomestiti župnijske. Obe imata prednosti in slabosti, možnosti in meje. Kdor odkrije svojo vero na božji poti, bi moral najti pot k župnijski skupnosti, v kateri bi lahko to vero živel z drugimi, in podobno. Naloga prihodnosti je tako: ustvariti mrežo (Netzwerk), ki bo nova oblika cerkvenega občestva (Roos 2006, 46).

Ker se v tem prispevku ukvarjamo s problematiko evangeliziranja mest, bomo v nadaljevanju na kratko osvetlili pojem mestne pastorale iz teološke in iz pastoralne perspektive.

5. Mestna pastoralna

Mestna pastoralna je v večjih evropskih mestih pojem, s katerim označujemo vizijo potrebnega organizacijskega razvoja Cerkve v modernem urbanem okolju. Da bi lahko Cerkev ljudem bolje spregovorila o evangeliju, ustvarja poleg obstoječih cerkva in cerkvenih prostorov še nove kraje navzočnosti (cerkvene trgovine, informacijske biroje, cerkvene kavarnice ipd.), gre pa tudi na ulice, trge in tržnice, na primer s prireditvami, z dogodki, kakor je božični sejem ipd.

5.1 Zgled mestne pastore

Kot zgled mestne pastore lahko navedemo novozavezni dogodek apostola Pavla na atenskem areopagu (Apd 17,16–34). Iz omenjenega dogodka je razvidno, kako je Pavel za oznanjevanje izbiral najpomembnejše kraje; poiskal in potreboval je občinstvo. V njegovem času sta bila pomembnejša kraja, kjer se je zbiralo veliko ljudi, sinagoga in trg¹ (Apd 17,17). Na njegovo oznanjevanje na areopagu so poslušalci različno reagirali, sam Pavel pa je preprosto odšel. Nekateri so se norčevali, drugi so šli nezainteresirano mimo, nekateri pa so mu sledili (Apd 17,32–34). Njegova naloga je bila najprej oznanjevanje Kristusovega evangelija (2 Kor 4,5). Ali bo njegovo oznanjevanje naletelo na ugoden sprejem ali ne, pa ni v njegovih rokah (2 Kor 2,14). Ne nazadnje je to za Pavla dejanje božje milosti. Prizorišče mestne pastore sta agorá in areopag današnjega mesta.

Ljudi spremlja kratko razdaljo na njihovi poti, da bi jim oznanila evangelij Jezusa Kristusa, nato pa jih odslovi in pošlje nazaj v vsakdanje življenje. Imamo številne biblične primere, ko je bilo kako relativno kratko srečanje življenjskega pomena, kakor na primer srečanje učencev z Vstelim na poti v Emavs (Apd 8,26; Lk 24,13–35), srečanje Filipa z etiopskim evnuhom (Apd 8,26–40), ki je pozneje razširjal evangelij po Etiopiji, in podobno. V obeh primerih je skupna pot, po kateri gresta pričevalec evangelija in njegov premjenik, sorazmerno kratka. Vendar pa je to kljub vsemu precizno in eksistenčno pomembno srečanje. Konstruktivna je tudi njihova ločitev po delu skupne poti nazaj v življenjski vsakdan, kjer se ponavlja izkušnja apostola Pavla na areopagu: mnogi so preprosto šli dalje, nekateri so odkrili pot vere, nekateri pa so postali celo sami pričevalci evangelija. To je »notranja spreminitev« (Pavel VI. 2006, 18) človeka z omogočanjem božjega srečanja.

5.2 Oblikovanje občestva (koinonija)

Ker se v mestni pastoreli udejanja Cerkev, mora Cerkev poleg svojih temeljnih dejavnosti, kakor so oznanjevanje, diakonija in bogoslužje, kot četrty element konkretizirati tudi koinonijo. Mestna pastorela je tako kakor vsa druga pastorela usmerjena k oblikovanju občestva, vendar pa se to občestvo drugače od klasične župnijske pastorele ne oblikuje za daljši čas. Lahko jo označimo kot občestvo *in actu* oziroma občestvo *in sponte*. Pri njej so bolj pomembni punktualni kontakti, spontana srečanja, bežna poznanstva, kratkotrajne in pasajne zveze, ki ustrezajo modernemu urbanemu okolju. Pri tem se v dobesednem smislu opira na vsakodnevne poti ljudi in posnema Jezusovo delovanje in naročilo (Mt 22,9; Mr 6,34; Mr 10,46; Mr 16,15; Lk 19,2). Ustvarja vzdušje, v katerem se lahko dogajajo odprta srečanja in vzpostavitev neformalne mreže odnosov.

Tudi ni definirana teritorialno kakor župnijska pastorela. Prav to pa pomeni njeno priložnost, potrebnost in nujnost. Lahko doseže ljudi, ki jih žu-

¹ Trg (gr. *agora*) je osrednji trg v grških mestih, kjer se je dogajalo javno življenje; tu so potekale politične razprave in sodni procesi, tu so se sklepale trgovske kupčije in se razpletale debate med filozofi ipd.

pnijska pastorala ne more. Veliko se srečuje z neverujočimi in »oddaljenimi«, ki se približujejo, previdno vprašujoč. Mestna pastorala jim ponuja anonimni, varen prostor, zato jo lahko pojmuje kot »oazo«, kjer se ljudje spočijejo in okrepijo za nadaljnjo pot. Torej mora biti zaznamovana s kvaliteto in individualnostjo, ki upošteva posameznika (Kleine 2004, A7–10).

5.3 Mestna pastorala – komplementarna in subsidiarna župnijski pastori

Na mestno pastoralo ne smemo gledati kot na konkurenco župnijski pastori. Vsaka ima svoje specifične vidike, ki se v najboljšem primeru komplementarno dopolnjujejo. Zaradi lažje dostopnosti in fleksibilnosti je mestna pastorala bližje družbeni dejanskosti. Družbenim spremembam se lahko hitreje prilagaja in ima tako vlogo seizmografa za celotno pastoralo (Wanke 2003, 23–25). Naznanja, kar se dogaja ob tektonskih potresih in prelomih na antropološko-kulturnem področju. Na eni strani zaznane družbene spremembe posreduje dalje – to je lahko v pomoč pri oblikovanju župnijske pastore –, po drugi strani pa ponuja področje eksperimentiranja, kjer se oblikuje pastorala, ki je primernejša današnjemu svetu in družbi. Tu se lahko že danes preizkusi tisto, kar bodo morali morda jutri delati tudi drugi.

Mestna pastorala pa je župnijski tudi subsidiarna. Zaradi lahke dostopnosti in anonimnosti je primerna za tiste, ki se bojijo prestopiti prag župnišča ali cerkve. Srečuje se z ljudmi, ki jih župnijska pastorala ne more več doseči. Zgleduje se po delovanju apostola Pavla na atenskem areopagu, ki je že s samo izbiro kraja dosegel mnoge ljudi, nekateri pa so se mu pozneje pridružili za vedno (Apd 17,22–34). Tudi mestna pastorala doseže veliko ljudi, veliko je prehodnih oziroma občasnih srečanj, ki pa le pri nekaterih prebudijo željo po trajnosti (Kleine 2004, A8–9). Tu pa je pomemben prerez med mestno in župnijsko pastoralo. Tem ljudem je treba omogočiti napotitev v župnijsko skupnost, najbolje kar v župnijo njihovega prebivališča.

5.4 Trije stebri oziroma področja delovanja mestne pastore

a) Srečanje in sociala. Mentaliteta potrošniške družbe zapostavlja tiste, ki se v njej ne morejo potrditi. Tistim, ki so na tržišču ostali brezuspešni, mestna pastorala odpira dostop do cerkvenih krajev diakonije – do svetovanja, do pomoči in do občestva. Na tem področju sodelujejo vsi cerkveni socialni nosilci z uresničevanjem različnih idej, kakor na primer: prostovoljno organiziran zajtrk, kosilo za brezdomce, odprt moški pogovor, cerkvena kavarna (café)² ipd. V Bonnu delujeta v okviru mestne pastore »Foyer am Münster«³

² Cerkevno kavarno vodijo prostovoljci. V njej se lahko spočijejo ljudje vseh starosti, kultur in ver in se seznanijo s cerkvenimi, socialnimi in kulturnimi ponudbami mesta. Sodelavci cerkvene kavarne so kompetentni in radi opozarjajo na ponudbe posvetovalnic v mestu, po drugi strani pa lahko te službe v rednem razmiku uporabljajo prostore cerkvene kavarne za svoje ponudbe.

³ »Foyer am Münster« je od leta 2001 dalje poizkusno oblikovan kraj informacij in razgovora

in »Münsterladen« (cerkvena trgovina),⁴ kjer ljudi usmerjajo naprej na obstoječe cerkvene in necerkvene svetovalnice in skupine za samopomoč, na karitativne službe, na katoliški urad za mlade in na številne druge kraje.

b) Kultura in izobraževanje. Mentaliteta potrošniške družbe reducira človeško eksistenco na shemo potreb in porabe, temu nasproti pa mestna pastorala odpira bogato kulturno znanje o skrivnosti in nedovršenosti človeške eksistence in sodeluje v procesu udejanjanja pravičnosti in solidarnosti v mestni družbi.

c) Duhovnost. Potrošniška družba se nagiba k temu, da gleda smisel človeške eksistence v življenju, bogatem z intenzivnimi izkustvi in porabo. Temu nasproti pa mestna pastorala odpira krščansko védenje o človekovem nepotešljivem hrepenenju po milosti in po njegovi izpolnitvi v božji navzočnosti. S spiritualnimi ponudbami naj bi se izkusil predvsem temelj, na katerem sloni celotna ponudba mestne pastorale (BR 2). Škof Joachim Wanke, ki je eden vodilnih mislecev na področju mestne pastorale, poudarja, kaj je naloga mestne pastorale: »človeku v središču mesta omogočiti božji vonj« (Wanke 2004, 6).

Ker danes mlad človek od doma ne prinese veliko verskih izkušenj, naj bi Cerkev ustvarjala posebne »oaze življenja«, »verske biotope« (Wanke 2001, 82). To bi morale biti v prvi vrsti krščanske družine, pa tudi mala občestva in ne nazadnje prav župnija; v njih bi vernik našel ustrezno duhovno ozračje in potrebne možnosti za življenje po veri.

6. Primerjalna verska podoba mestnih in nemestnih župnij ljubljanske nadškofije

Ker v Sloveniji primerjalna verska raziskava med mestnimi in nemestnimi župnijami v zadnjem obdobju še ni bila narejena (Kvaternik 2003, 46), jo v nadaljevanju predstavljamo na podlagi analiziranja podatkov pastoralne službe ljubljanske nadškofije in Statističnega urada RS.

Ob tem smo že na začetku naleteli na problem, ker pri nas še ni izdelanih ustreznih meril za razvrstitev župnij po stopnji urbanizacije, pa tudi določitev kriterijev za opredeljevanje mest danes ni lahka, kakor je med drugim opozoril tudi Branko Pavlin s sodelavci. Pri določitvi mestnih župnij smo si pomagali z delom *Mestna naselja v Republiki Sloveniji 2003*, v katerem je izdelan konkreten predlog možnega seznama mest v Sloveniji za statistična

z mimoidočimi v predelu za pešce v Bonnu. Okoli trideset prostovoljcev, ki so usposobljeni izključno za to nalogo, je med delovnim dnem v prostorih »Foyer am Münster« na voljo za razgovor o njihovih vprašanjih, željah, problemih in o skrbeh. Po potrebi jih napotijo k dušnim pastirjem in k profesionalnim svetovalcem.

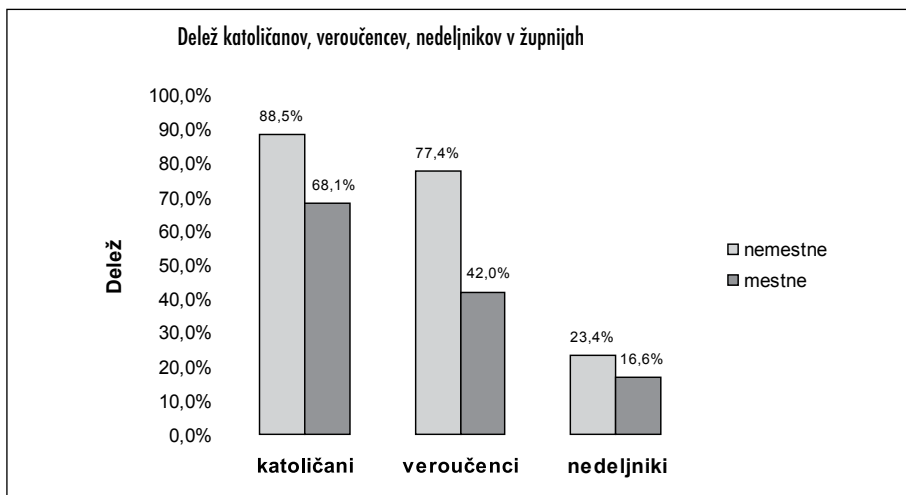
⁴ Katoliška Cerkev v Bonnu z odprtjem prostorov »Münsterladen« od leta 2002 dalje ponuja literaturo, glasbo, umetniške in nabožne predmete ... in tako zapolnjuje trgovski primanjkljaj v Bonnu. V ponudbi se najdejo zelo kvalitetni izdelki, ki so izbrani po umetniških in teoloških kriterijih in omogočajo prehod iz trgovskega na vsebinski in osebni razgovor. Okroli dvajset prostovoljcev je izšolanih izključno za to nalogo. Prijateljski pristop in kvalificirano svetovanje sta pisana z velikimi črkami – trgovsko ozračje z duhovnim izžarevanjem.

raziskovanja z opozorilom, »da bo revizija seznama potrebna vsakih pet let oziroma v skladu s teritorialnimi spremembami meja naselij« (Pavlin et al. 2004, 19). Z upoštevanjem kriterijev v omenjenem gradivu smo ugotovili, da je v ljubljanski nadškofiji od 233 župnij skoraj tretjina (30 %) mestnih.

Po opravljeni analizi bogatega materiala podatkov iz arhiva pastoralne službe ljubljanske nadškofije in Statističnega urada RS smo ugotovili, da v tej slabi tretjini mestnih župnij živita dobri dve tretjini (68,3 %) celotnega prebivalstva v nadškofiji oziroma slabi dve tretjini (62,4 %) vseh katoličanov, preostala tretjina pa prebiva v nemestnih.⁵ V povprečni mestni župniji ljubljanske nadškofije je tako 7327 prebivalcev (4988 katoličanov), v nemestni pa 1460 prebivalcev (1293 katoličanov). Največ prebivalcev je v župniji Ljubljana Vič (28 358).

Ker je javna narava nedelje v marsikaterem pogledu preizkusni kamen in barometer za druge vrednote, smo analizirali tudi obisk nedeljske svete maše v mestnih in v nemestnih župnijah. Raziskava je pokazala, da živi v mestnih župnijah le dobra polovica (54 %) vseh nedeljnikov ljubljanske nadškofije, preostali so v nemestnih.

To pomeni, da je v nemestnih župnijah ljubljanske nadškofije med prebivalci 88,5 % katoličanov, v mestnih pa 68,1 %. V nemestnih župnijah obiskuje verouk 77,4 % osnovnošolcev, v mestnih pa 42 %. V nemestnih župnijah obiskuje nedeljsko sveto mašo 23,4 % župljanov, v mestnih pa 16,6 %. Zaradi nazornejšega pregleda različnosti verske podobe mestnih in nemestnih župnij to ponazarjamo še z grafom (slika 1).

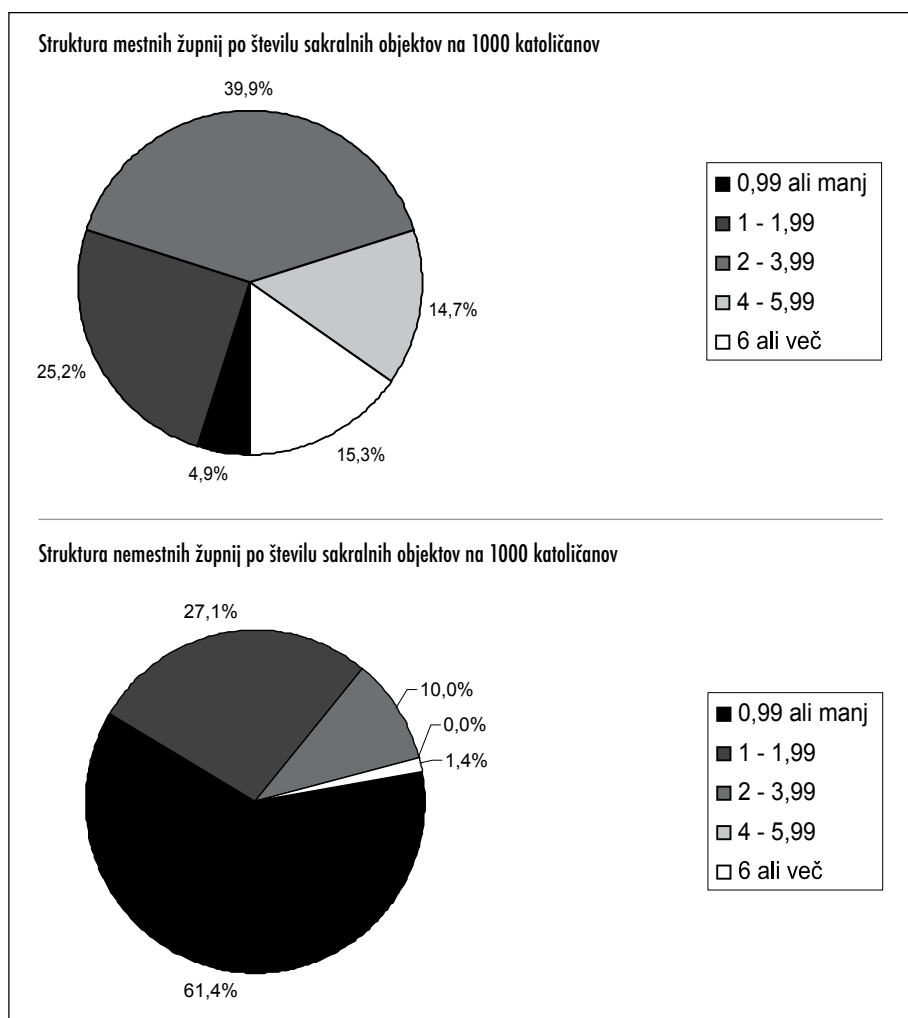


Slika 1: Delež katoličanov, veroučencev in nedeljnikov v mestnih in v nemestnih župnijah ljubljanske nadškofije leta 2007

⁵ Druge župnije, ki niso mestne, nimajo posebne oznake, saj izbor mestnih naselij, ki so objavljena v delu *Mestna naselja v Republiki Sloveniji 2003*, ne določa vnaprej nobene druge možne oznake, kakor so na primer podeželska, industrijska, turistična ipd. V prispevku jih zato označujemo le kot nemestne župnije.

Iz grafa je jasno razvidno, da je delež katoličanov, veroučencev in nedeljnikov v mestnih župnijah bistveno manjši kakor v nemestnih župnijah.

S tem v zvezi je že leta 1960 francoski pastoralni sociolog Ferdinand Boulard opozarjal: »Ne se prevzeti od polnih cerkva. Skoraj cela mestna četrt živi poleg župnije.« (Boulard 1960, 80) Zato za konec predstavljamo še nesorazmernost porazdelitve sakralnih objektov med mestnimi in nemestnimi župnijami. Po podatkih *Letopisa Cerkve na Slovenskem 2000* je v nadškofiji 872 sakralnih objektov (229 župnijskih cerkva, 506 podružničnih cerkva in 137 kapel), ki pa so dejansko dokaj nesorazmerno razporejeni med župnijami. Primerjalna analiza je pokazala, da v nemestnih župnijah pride na en sakralni objekt 355 katoličanov, v mestnih pa kar trikrat več (1256 katoličanov na en sakralni objekt).



Slika 2: Mestne in nemestne župnije ljubljanske nadškofije po številu sakralnih objektov na 1000 katoličanov leta 2007

Če sakralne objekte po župnijah preračunamo na 1000 katoličanov, opazimo, da ima manj kakor en sakralni objekt na 1000 katoličanov le 4,9 % vseh nemestnih župnij, medtem ko je med mestnimi župnijami takšnih skoraj dve tretjini (61,4 %), in nekatere jih imajo zares malo, kakor na primer župnije Ljubljana Vič (0,10), Ljubljana Bežigrad (0,10), Domžale (0,11), Ljubljana Fužine (0,17).

Z več kakor štirimi sakralnimi objekti na 1000 katoličanov se ne more pohvaliti nobena mestna župnija, razen stolne župnije v Ljubljani (6,84), med nemestnimi župnijami pa je takšnih 30 %. Največ jih imajo župnije Velike Poljane (18,65), Sv. Planina (18,02), Turjak (14,07), Primskovo na Doljskem (11,42), Sveta Trojica nad Cerknico (11,42), Polšnik (10,84) in Dobrevec (10,32).

7. Mestna pastorala pri nas?

Iz primerjalne analize verske podobe mest in nemest lahko vidimo, da bi moralo biti tudi v Sloveniji eno temeljnih vprašanj evangelizacije povezano s specifičnostjo mest. S tem v zvezi je že na začetku tega tisočletja pastoralni teolog Peter Kvaternik za Slovenijo predlagal, da »bi veljalo konkretno razmisliti vsaj v Ljubljani in Mariboru o ustanovitvi nekakšnega 'informativnega biroja' na dovolj dostopnem in prometnem kraju, v katerem bi bil večino dneva na voljo človek, ki bi interesentom lahko dal mnoge koristne informacije v zvezi z verskim življenjem v mestu in okolici« (Kvaternik 2002, 604).

Ko so bili preučeni obstoječi projekti v okviru mestne pastorale večjih evropskih mest, smo želeli analizirati, kateri od projektov se morda že izvajajo pri nas, a smo naleteli na problem, povezan z nedostopnostjo in nepreglednostjo teh informacij. Zdi se, da se nekateri projekti pri nas resda že dogajajo, a so med seboj dokaj nepovezani. Naj navedemo nekaj primerov, ki smo jih našli na spletnih straneh: razne razstave, seminarji, tečaji, delavnice, večdnevno neprekinjeno branje Biblije, tedensko predvajanje filmov z versko tematiko itd. pri sv. Jožefu v Ljubljani (Jezuiti v Sloveniji 2009), predavanja, pustovanje, športni turnirji, misijonska tombola, glasbena šola, Skala, Salve – založba in trgovina, romarski shodi, organizirani izleti ipd. (Don Bosko Rakovnik 2009) pri salezijancih v Ljubljani na Rakovniku, možnost molitve v tišini pred izpostavljenim sv. Rešnjim telesom, številne skupine za srednješolce, študente, zakonce v krizi, razporočene, šola za starše, šola za zakon, Frančiškovi otroci in najstniki, teokafe, Vera in luč, Frančiškov svetni red, pravno svetovanje, mladinska sveta maša ob sredah zvečer pri frančiškanih na Tromostovju v Ljubljani (Župnija Marijinega oznanjenja 2009), mesečno molitveno srečanje mladih z nadškofom Uranom v stolnici, študentski križev pot na Rožniku, šola za animatorje, duhovne vaje za mlade, srečanja mladih, nočno romanje mladih, delovne akcije, poletna šola skupnosti in druge dejavnosti škofijskega odbora za mladino (Društvo SKAM 2009), internetni portal mladi.net (mladi.net 2009), pa številne ponudbe domov duhovnosti, gibanj, redovnih skupnosti, najrazličnejših svetovalnic, kakor so Betanija, Frančiškanski družinski center, Gibanje za življenje, Zavod

Pelikan, koordinacijska skupina za področje brezdomstva ... Zdi se, da je župnija Ljubljana – Marijino oznanjenje na Tromostovju v Ljubljani s svojo središčno lego v predelu za pešce in s svojo dejavnostjo v Ljubljani najprimernejša točka za mestno pastoralo.

Ker projekti na ravni istega mesta niso med seboj povezani, sta njihova organizacija in izvedba prepuščeni posameznim nosilcem (župniji, škofijskemu odboru za mladino ipd.). Zato je treba v njihovo izvedbo vložiti bistveno več moči in energije, kakor bi ju drugače potrebovali, če bi bilo na ravni mesta vzpostavljeno njihovo sodelovanje. Zaradi te nepovezanosti lahko nastane problem sočasnosti istovrstnih dogodkov, pa tudi neinformiranosti ljudi zunaj župnij, ki bi jih dogodek drugače zelo zanimal. Potrebna je večja kooperativnost na ravni mestnega središča, ki smo jo opisali v poglavju *Kooperativnost in nadžupnijskost*. K večji povezanosti in preglednosti obstoječih projektov na ravni mesta bi pripomogla že izdelava skupnega koledarja cerkvenih dogodkov v okviru mestnega središča na internetu in v tiskani priročni obliki ali kot plakat. Dekanija Kamnik je pred kratkim izdala zemljevid svoje dekanije z vrisanimi župnijami, cerkvami in samostani, na hrbtni strani pa objavila pomembnejše naslove in telefonske številke ter informacije o svetih mašah in o dejavnosti karitas, na kratko je predstavila tudi župnijske cerkve in nekatere zanimivosti v dekaniji (Reiner 2009). Za zemljevid je bilo veliko zanimanja, tudi v turističnem uradu v Kamniku, kajti pohodniku so bile takoj na voljo koristne informacije o kraju. Takšen zemljevid bi bil zelo dobrodošel za vsa večja mestna središča v Sloveniji.

Škofje naj bi imenovali odgovornega duhovnika za vodenje mestne pastorale vsaj v glavnih škofijskih mestnih središčih in člane sveta mestne pastorale, to pa bi bil nadaljnji korak k organizirani mestni pastorali.

Po pregledu in analizi dosegljivih projektov na ravni mesta predlagamo izdelavo cerkvenega internetnega portala na ravni mesta in cerkvenega kulturnega koledarja mesta, ki bi bil namenjen informiranju o cerkvenih kulturnih dogodkih, predlagamo tudi več prireditev v novih krajih in v novih oblikah, več pogovorov o aktualnih temah ipd. Na področju razvijanja solidarnosti predlagamo več sodelovanja pri političnem ustvarjanju mnenja tudi ob notranjih cerkvenih resursih (npr. v kooperaciji s karitas in z drugimi cerkvenimi združenji), zaznavanje življenjskega in delovnega okolja v mestu, sodelovanje pri ustvarjanju socialnih in pravnih možnosti dela, sodelovanje s tistimi, ki lahko lokalno kaj prispevajo k projektu ... Za odpiranje in širjenje cerkvenega prostora predlagamo organiziran sprehod po mestu z »iskanjem krščanskih sledov« (potrebna bi bila izdelava zemljevida oziroma knjižice z najznačilnejšimi krščanskimi znamenitostmi mesta), organizirano vodstvo po cerkvah, več impulzov v cerkvah v središču mesta glede na letni čas, na primer božični motivi, instalacije, zvočni učinki ..., odprte cerkve v središču mesta, odprta noč cerkva.

Bolj bi se lahko ovrednotila možnost razgovora, srečanj in informiranja v obstoječih župniščih, katoliških kioskih, trgovinah ipd. Vsi sodelujoči bi morali v prvi vrsti obvladati prijateljski pristop in usposobljeno svetovanje – trgovsko ozračje, vendar z duhovnim izžarevanjem.

Medtem ko je v nekaterih nemestnih župnijah ljudi manj, kakor jih v mestu živi v eni sami stolpnici, lahko mestna župnija v nekaj mesecih ob naselitvi v nove soseske naraste za nekaj tisoč ljudi, zato je treba mestno dinamiko nenehno zasledovati in baze mestne statistike vsakodnevno osveževati.

8. Namesto sklepa

Raziskava je pokazala veliko neenakost glede razporeditve števila prebivalcev oziroma katoličanov in cerkvenih objektov po mestnih in po nemestnih župnijah ljubljanske nadškofije. Teh objektov je v mestnih župnijah premalo, v nemestnih pa ne vedo, kaj z njimi, kajti to je povezano z velikimi finančnimi bremenmi, poleg tega pa v nadškofiji še ni nobenega načrta, kako te cerkve uporabiti v pastoralne namene.

Pritisk mobilnosti naše družbe pa ne deluje samo na človeka v mestu, temveč tudi na prebivalce na vasi. Raziskava Aufbruch potrjuje, da se »pogledi na Cerkev ljudi iz mesta in s podeželja ... bistveno ne razhajajo« (Potočnik 1999, 88). Za pastoralo to pomeni, da med podeželsko in mestno pastoralo pravzaprav ne sme biti razdelitvene tekme in konkurence, temveč medsebojno dopolnjevanje in obogatitev. Erfurtski škof Joachim Wanke opozarja, da podeželska in mestna pastoralna načelno ne smeta biti med seboj ločeni pastoralni področji, temveč dva različna načina pristopa Cerkve k istim ljudem. Morda je to posebnost in s tem tudi priložnost podeželskih župnij, da se namreč v njih zazna večja moč tradicije. »Toda tudi na podeželju ne ostaneš avtomatično pobožen, kakor so nekdam v škofovskem vodstvu radi menili,« opozarja Joachim Wanke (2006).

Zagotovo pa je nevarno, da bi postale specifične oblike pobožnosti folklor ali muzejska vrednost – predvsem na turističnih področjih. Toda v času, ko posebej poudarjamo misijonsko zavzetost Cerkve, bi bile lahko takšne oblike pobožnosti prva pozitivna navezna točka z ljudmi, ki z vero in s Cerkvijo drugače sploh ne pridejo v stik. Če so verski običaji, božje poti, procesije ipd. zanimivi za potovalne in druge poslovalnice, je to za Cerkev lahko priložnost za širitev in poglobljanje njenih idej.

Kristjani potrebujemo pogum, da se znova postavimo na trg, kakor je to storil Pavel v Atenah; potrebujemo pionirje, ki bodo preizkusili nove pastoralne poti.

Reference

- Boulard, Fernand. 1960. *Wegweiser in die Pastoralsoziologie*. München: Manz.
- Danneels, Godfried. 2001. Bemüht euch um das Wohl der Stadt (Jer 29,7). V: *Großstadtsymposion: den Menschen heute das Evangelium bringen*, 21–32. Wien: Vikariat Wien-Stadt.
- O božjem razodetju* [dogmatična konstitucija] (BR). 1996. V: *Koncilski odloki*. Ljubljana: Družina.
- Don Bosko Rakovnik. 2009. <http://www.donbosko.si/rakovnik/?q=> (pridobljeno 28. avgusta 2009).
- Društvo SKAM. 2009. <http://www.drustvo-skam.si/> (pridobljeno 28. avgusta 2009).
- Ebertz, N. Michael. 1997. *Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft*. Freiburg: Herder.
- Fuchs, Ottmar, Norbert Greinacher in Leo Karrer. 1992. *Der pastorale Notstand*. Düsseldorf: Patmos.
- Haslinger, Herbert. 2005. *Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen*. Düsseldorf: Patmos.
- Izberi življenje. Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem (PZ)*. 2002. Ljubljana: Družina.
- Janez Pavel II. 1991. *Odrešenikovo poslanstvo* [okrožnica]. CD 46. Ljubljana: Družina.
- Jezuiti v Sloveniji. 2009. <http://jezuiti.rkc.si/?q=taxonomy/view/or/7> (pridobljeno 28. avgusta 2009).
- Kleine, Werner. 2004. *Konzept für die Citypastoral in Wuppertal. Katholische Citykirche Wuppertal*. <http://www.citykirche-wuppertal.de/Downloads/KonzeptCPWuppertal.pdf> (pridobljeno 26. avgusta 2009).
- Kvaternik, Peter. 2001. Iz zakristije na areopag. Župnijska pastoralna v času komunizma in prvih korakov demokracije. V: *V prelomnih časih*, 33–54. Ljubljana: Družina.
- 2002. Pastoralna v mestu pred izzivi sodobnosti. *Bogoslovni vestnik* 62:597–612.
- Letni pregled dela (bogosluzni del) in letni pregled pastoralnega dela (oznanjevalno-karitativni del). 2006–2007. Nadškofija Ljubljana, pastoralna služba, arhiv podatkov.
- Letopis Cerkve na Slovenskem 2000*. 2000. Ljubljana: Nadškofija Ljubljana.
- mladi.net. 2009. <http://www.mladi.net/> (pridobljeno 28. avgusta 2009).
- Nimac, Stipe. 2008. *Pastoral grada*. Split: Ravnotatarski Cvit.
- Pavel VI. 2006. *O evangelizaciji današnjega sveta [Evangelii nuntiandi]*. Ljubljana: Slovenski katehetski zavod.
- Pavlin, Branko, Gregor Sluga, Aleksandar Milenković, Simona Klasinc in Barbara Grm. 2004. *Mestna naselja v Republiki Sloveniji, 2003*. Posebne publikacije 3. Ljubljana: SURS.
- Pock, Johann. 2006. *Gemeinden zwischen Idealisierung und Planungszwang*. Wien: Lit.
- Potočnik, Vinko. 1999. Katoliška Cerkev in kristjan v zavesti današnjih Slovencev. V: *Podobe o Cerkvi in religiji (na Slovenskem v 90-ih)*, 81–108. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, IDV – Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij.
- Renner, Roman, Vinko Podbevšek, Boris J. Markež, Peter Kvaternik, Brigita Perše in Nelka Vertot. 2009. *Dekanija Kamnik: karta dekanije z župnijami*. Ljubljana: Geodetski inštitut Slovenije.
- Roos, Klaus. 2006. *Weichen stellen im Pfarrgemeinderat. Ein Leitfadens zur Gemeindeentwicklung*. Ostfildern: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Statistični urad RS. Število prebivalcev po župnijah ljubljanske nadškofije na stanje 31. 12. 2006. Posredovanje informacij internega značaja (pridobljeno maja 2009).
- Wanke, Joachim. 2001. Den Menschen heute das Evangelium bringen. V: *Großstadtsymposion: den Menschen heute das Evangelium bringen*, 74–88. Wien: Vikariat Wien-Stadt.
- 2003. Apropos »Citypastoral«: Missionarisch Kirche sein. V: *Ortswechsel. Auf neue Art Kirche sein*, 17–26. Stuttgart: Kath. Bibelwerk.
- 2004. Apropos »Citypastoral«. Liebfrauenbrief, št. 666:6–9. <http://www.liebfrauen.net/wDeutsch/liebfrauenbrief/666.pdf> (pridobljeno 26. avgusta 2009).
- 2006. *Das Evangelium auf den Leuchter stellen ... auch auf dem Land!* http://www.neu-land-kirche.de/bund-v4.1.1/fileadmin/neulandkirche/Symposion_2006/State

ments/Vortrag_Bischof_Wanke.pdf (pridobljeno 27. avgusta 2009).

Zulehner, Paul M. 2003. Eine neue Art von Priestern in Gemeinden Europas: eine Fallstudie. V: *Leutepriester in lebendigen Gemeinden*, 127-162. Germany: Schwabenverlag.

Župnija Marijinega oznanjenja. 2009. [Http://www.marijino-oznanjenje.si/](http://www.marijino-oznanjenje.si/) (pridobljeno 28. avgusta 2009).

Branko Klun

Pavlova svoboda – izziv tudi sodobnemu človeku?

Povzetek: Moderno pojmovanje svobode, ki temelji na neodvisnosti in avtonomiji posameznika, je danes v krizi. Postmoderna časa razkriva meje posameznikove svobode in zahteva nov razmislek glede človekove svobode in njegove uresničitve. Sv. Pavel, ki svobodo razume kot posledico osvoboditve in izkustva božje ljubezni, razodeva temeljno strukturo krščanske svobode: osvobojenost v odnosu in za odnos, kateremu vlada logika daru. Tako lahko postane pomemben sogovornik tudi za postmoderne človeka.

Gljučne besede: sv. Pavel, svoboda, avtonomija, postmoderna, odnos, dar

Abstract: **Paul's Freedom – Also a Challenge to Modern Man?**

The modern notion of freedom based on the independence and autonomy of the individual is going through a crisis. The postmodern era is exposing the limits of the individual's freedom and requires a reconsideration concerning human freedom and man's reaching his potential. St. Paul, who understands freedom as a consequence of liberation and experience of God's love, shows the basic structure of Christian freedom: liberation in the relationship and for the relationship ruled by the logic of the gift. Thus, he can become an important conversation partner of the postmodern man as well.

Key words: St. Paul, freedom, autonomy, postmodernism, relationship, gift

1. Uvod

Sodobni človek živi v času, ki ga teoretiki pogosto označujejo za »pomodernega« ali »postmodernega«. Ideali, ki so značilni za moderno oziroma novoveško miselnost, so trčili ob svoje meje in izgubljajo prepričljivost, toda obenem ni novih odgovorov, ki bi zapolnili nastalo praznino. Zato sta za postmoderno mišljenje značilna množstvo iskanj in pluralnost pogledov. Eden glavnih idealov novoveškega človeka je tudi svoboda, ki jo razume v smislu emancipacije, neodvisnosti in avtonomije. Takšno razumevanje svobode je neposredno povezano z odmikom od religioznosti, kajti Bog postane konkurent ali celo grožnja človekovi emancipaciji. Toda moderna očaranost s svobodo, ki naj bi človeku zagotovila moč nad seboj in nad svetom, se danes obrača v »razočaranost« – človekova svoboda, ki noče sprejeti nobenih omejitev, vse bolj ogroža svet in človeka samega.¹ Zato so vse glasnej-

¹ Tudi sedanjgo gospodarsko krizo zaznamuje problem svobode finančnih trgov oziroma meja liberalne ekonomije, to pa nekateri komentatorji imenujejo kar »globalna kriza svobode« (Wieser 2008).

ša vprašanja, v čem sta pravzaprav pristna svoboda in z njo povezana ureničitev človeka.

Postmodernemu človeku, ki se je spričo večje odprtosti zavedel meja lastnega osvobajanja in ki izgublja apriorno kritičnost do religije, lahko postane pomemben sogovornik tudi sv. Pavel, ki velja za teologa svobode. Vendar pa ta dialog zahteva veliko mero prevajanja Pavlovega oziroma krščanskega izkustva v jezik, ki je sposoben nagovoriti sodobnega človeka. Pri tem se je treba zavedati: vprašanje svobode je tako obsežno, da nujno zahteva metodične omejitve. V tem članku želim vprašanje svobode obravnavati predvsem z vidika njene vpetosti v medosebni odnos.

2. Moderno razumevanje svobode

Novi vek (ki ga imenujemo tudi »moderna«, da ga razlikujemo od antično-srednjeveškega obdobja) zaznamuje »obrat k subjektu«: v središče celotne stvarnosti stopi individualni jaz, ki je *pred* svetom in *pred* Bogom. Kot vzorčni primer lahko uporabimo Descartesa, ki »cogito« (»jaz mislim«, zavest) postavi za izhodišče svojega spraševanja in obenem za temelj stvarnosti. Izhajajoč iz tega »cogito«, Descartes namreč dokaže obstoj Boga in nato še obstoj zunanjega sveta (Descartes 1973). V refleksiji človek sebe postavlja, se vzpostavlja. Ta zmožnost »samovzpostavitev« je dejanje najvišje svobode: moj jaz je neodvisen od katerekoli stvarnosti; sebe si lastim v absolutni prosojnosti umskega uvida. Čeprav Descartes v nadaljevanju v sebi odkrije idejo Boga, ki presega »cogito« in dokazuje obstoj Boga ter ustvarjenost subjekta, pa njegovo metodično izhodišče – z lastnim jazom v središču – ostane vzorec modernega mišljenja. Novoveški subjekt je temelj samemu sebi, je lastna »pod-laga« (*sub-iectum*), ki je zlasti v idealistični filozofiji (»transcendentalni jaz«) neodvisna od kogarkoli in od česarkoli. Pri tem igra odločilno vlogo um, ki je po eni strani lasten vsakemu subjektu, po drugi strani pa presega subjektivnost (individualnost) in s svojo univerzalnostjo omogoča spoznanje in utemeljitev celotne stvarnosti.

Suverenost in neodvisnost subjekta zahtevata tudi moralno avtonomijo. Človek mora sam utemeljiti moralne zakone in zavrača vsako »heteronomijo«, to je: da bi kdo drug določal zakone. Z drugim je v prvi vrsti mišljen Bog oziroma tradicionalna utemeljitev morale v religiji. Morala se mora osvoboditi vezanosti na religijo in najti temelj v človeku samem. Toda: ali utemeljitev morale v človeku, utemeljitev obćih zakonov v individualnem subjektu, ne pomeni nevarnosti njenega razkroja? Obćost, še zlasti pa *obvezo* moralnih zakonov lahko utemelji samo um, ki se dvigne nad posameznost človeka in ni podvržen njegovi samovolji. Znano je, da je Kant moralno utemeljil na čistem umu, katerega čistost in moralnost je prav v preseганju vsake posamičnosti, ki jo Kant povezuje s človekovimi čuti in z njihovim prizadevanjem za (individualno, egoistično) srečnost. Čeprav Kant moralno avtonomijo človeka ostro loči od samovolje in poljubnosti, čeprav svobodo najtesneje poveže s poslušnostjo (obćemu) moralnemu zakonu in hoče tako preprečiti, da bi jo uzurpiral posameznik, pa kljub temu ostajata odprta vprašanje *motivacije* za izpolnjevanje moralnih norm in problem padca v samovolj-

nost, v egoizem. Kajti tudi motivacija za moralno delovanje ne more priti od zunaj (npr. strah pred Bogom), temveč je treba delovati iz sebe, iz čistosti svoje lastne volje. Morda moramo v tem iskati vzroke za Kantov rigorizem, ker ni nobene zunanje instance, razen lastnega uma oziroma »da se ne bi moral skrivoma v lastnih očeh zaničevati« (Kant 1993, 86), če se ne držim moralnega zakona.

Takšna ontološka in moralna emancipacija subjekta nujno zahteva tudi družbeno uveljavitev. Novoveški program človekove svobode doživi svoje politično uresničevanje zlasti v razsvetljenstvu. Ni naključje, da geslo francoske revolucije na prvo mesto postavi prav svobodo (*liberté*). Razsvetljenško emancipirani človek se želi osvoboditi vseh spon, ki ga povezujejo s starim političnim redom. Pomemben dejavnik zasužnjenosti mu pomenita tudi Cerkev in krščanstvo, ki poleg zagovarjanja odvisnosti človeka od Boga podpirata preživele politične strukture. Postavitev na lastne noge je tesno povezana z vero v razum in v napredek znanosti, ki bo širila polja človekove moči in s tem prostor njegove svobode. Prek znanosti in tehnike se bo človek vedno bolj osvobajal vezanosti na naravne možnosti življenja in z nadvlado nad svetom bo vedno bolj svoboden.

Kriza moderne miselnosti in zametki obdobja, ki ga imenujemo postmoderna, so povezani s krizo uma in s suverenostjo subjekta, povezano s to krizo. Po vrhuncu, ki ga um doživi v Heglovem panlogizmu, nastopa vedno več filozofskih glasov, ki umu odrekajo njegovo sposobnost (samo)utemeljitve subjekta in spoznanja celotne stvarnosti. Med predhodnike postmoderne lahko štejemo zelo različne mislece, ki vsak s svojega vidika razkrivajo pogojenosti človeka, globlje od umskega samouvida, kateremu se odtegujejo.² Če pa našemu mišljenju in zavedanju postavljajo pogoje globlji dejavniki, ki jih ne moremo obvladati, ni pod vprašaj postavljena samo suverenost subjekta, temveč celoten novoveški ideal človekove emancipacije in svobode. Popolna osvoboditev človeka se razodeva kot nemogoča. Človek mora sprejeti svoje omejitve, ki so hkrati meje njegove svobode. Človekova moč trči ob meje tudi pri obvladovanju sveta. Moderna vera v napredek znanosti in tehnike se umika nezaupanju in strahu, da se človekova vladavina nad naravo obrača proti njemu samemu. Danes se vedno bolj uveljavlja drža, ki je nasprotna novoveškemu odnosu do narave: namesto prisile narave, da se podredi človekovi volji in svobodi, je treba poiskati način življenja, ki bo sprejemal in spoštoval »naravne« meje.

Ena od temeljnih značilnosti postmoderne je zato sprejemanje meja in končnosti. To velja celo za um, ki v postmoderni izgubi svojo univerzalno veljavo. Zato se pogosto govori o razkroju enovite racionalnosti, o »razumu« v množini ali o pluralizmu resnic. Sprejetje radikalne končnosti in omejenosti človeka se zrcali v nezaupnici do vsake želje po univerzalni in dokončni razlagi stvarnosti. Zato se tudi v odnosu do religije vzpostavi ambivalenten odnos. Po eni strani odpoved modernemu poveljevanju človeka in

² Mednje lahko že v 19. stoletju štejemo Kierkegaarda (eksistenca je globlja od vsakega možnega umetja), Schopenhauerja in zlasti Nietzscheja (pogoje postavlja volja), Diltheya (pogoje postavlja zgodovina), Freuda (pogoje postavlja nezavedno).

njegovega razuma (vključno z znanostjo) odpira prostor za ponovni dialog z religijo. Zanimanje za religioznost je v porastu. Po drugi strani pa zavračanje dokončnih razlag in absolutne resnice vnaša nepripravljenost, da bi se kako religiozno izročilo sprejelo celovito in dokončno. Postmoderna »šibitev« razuma (Vattimo 2004) vnaša šibitev identitete in pripadnosti, ki odklanja tako celovitost kakor tudi trajnost svojih zavez in obvez.

Toda vrnimo se k novoveškemu pojmovanju svobode. Njegov glavni problem ni v tem, da želi človeka postaviti na lastne noge, da se želi osvoboditi vsake vezi in da v tej želji zavrne tudi Boga (še zlasti, ker je to povezano z vlogo in razumevanjem krščanstva v nekem zgodovinskem kontekstu), temveč predvsem v verjetju, da svoboda in z njo povezano uresničenje človeka obstajata v popolni »samo-stojnosti« in neodvisnosti posameznika, ki se mora osvoboditi vsake vezanosti v odnos. To je torej globlje antropološko vprašanje, ki zadeva mesto drugega človeka (in kot posledica tega tudi Boga) pri vprašanju lastne uresničitve. Ali je odnos do drugega človeka konstitutiven za človeško »bistvo« ali pa je ta odnos zgolj drugotnega in dodatnega pomena? Ali je svoboda – razumevanje katere je vedno povezano z razumevanjem bistva človeka in kot posledica tega njegove uresničitve – osvobojenost od drugega; ali pomeni drugi (in njegova svoboda) zgolj omejitve ali celo grožnjo moji lastni svobodi? Ali sta morala in pravo posledica dejstva, da je treba »regulirati« sobivanje različnih in konkurenčnih svobod oziroma posameznikov? Kaj pa, če je takšno izhodišče že v od začetka zgrešeno: ali ni morda drugi oziroma odnos, ki ga živim z njim, pogoj za možnost mojega lastnega uresničenja, za možnost, da v polnosti postanem jaz sam? Ali me odnos do drugega ne določa, še preden se zavem samega sebe, in ali ni globlji od predstave moje neodvisnosti? Morda pa pristna svoboda ni osvobojenost od odnosa, temveč svoboda v odnosu? Medosebni odnos ni grožnja svobodi, temveč njeno najgloblje omogočanje. Prek drugega in z drugim lahko v polnosti postajam jaz sam. To je temelj krščanske antropologije, ki gradi na biblični dediščini. Božje razodetje je razodetje odnosa. To je razodetje osebnega Boga, ki je ustvaril človeka »po svoji podobi«, ali natančneje: »kot svojo podobo« (*b^ssalměnú*), in to človeka povzdiguje v sogovornika Bogu in v partnerja v odnosu z njim. Ta odnos pa je hkrati podlaga medčloveških odnosov, v katerih lahko postajam jaz sam šele prek odnosa in v odnosu do sočloveka. Dialog s Pavlom nujno zahteva, da vstopimo v ta biblični kontekst.

3. Pavlova izkušnja svobode

Pavlovo oziroma Savlovo življenje se povsem spremeni, ki vanj vstopi Križani. Mistično doživetje na poti v Damask (Apd 9,3–7), ki povzroči spreobrnjenje, je za Pavla globoko doživetje odnosa oziroma božje ljubezni. Dogodi se povsem nepredvideno – to je doživetje milosti oziroma daru, čista zastonjskost in nezasluzenost. V biblični perspektivi človek ni začetek (*principium*) in ne izhodišče, nikoli ni prvi, temveč vedno »drugi«. Izhodiščna situacija človeka ni »tvornik« (aktiv), temveč »trpnik« (pasiv) – človek je naslovnik nagovora, ta pa prihaja od stvarnosti, ki ga presega in je bila pred njim. Človek je naslovnik in prejemnik ne le besede, temveč svojega celo-

tnega bitja, to pa je drugo ime za stanje ustvarjenosti. Zato biblično razumevanje človeške svobode ne more biti nikoli spontanost lastnega hotenja (*sponte sua*), temveč je vedno svoboda odgovora in svoboda v odgovoru; svoboda nekoga, ki je že v odnosu. Če pogledamo Staro zavezo, ne bomo našli svobode v smislu prilastka Boga (»svoboden«), kakor ga pozneje med božje attribute uvršča filozofska teologija. Najdemo pa vse polno oznak za Jahveja kot »osvoboditelja«. Jahve je tisti, ki v zgodovinskih dejanjih rešuje in osvobaja Izrael. Osvoboditelj je tisti, ki pripravi »prostor« za prostost (svobodo) drugega. Osvoboditelj podarja svobodo. Iz tega lahko sklenemo, da »svoboden« ni izvorni prilastek, temveč je »izvor« svobode poprejšnje dejavnje osvoboditve – osebno dejanje Boga. Svoboda je posledica osvoboditve in je zato umeščena v odnos. V tej luči lahko beremo tudi Pavlovo mistično izkušnjo, ki zanj pomeni doživetje osvoboditve. Pavlova svoboda je zakoreninjena v osvoboditvi, ki jo doživi kot zastonjski dar. Zastonjskost (ali milost) pa pomeni nedoumljivost, nezmožnost, da bi poznali razlog (*ratio*), in zato nesposobnost, da bi racionalno utemeljili svoje stanje svobode.

Tako imamo že v samem začetku paradoksnu situacijo, če izhajamo iz novoveških predpostavk svobode in racionalnosti. V nasprotju s svobodo kot suverenostjo in avtonomijo in z njima povezano racionalnostjo, ki zaznamuje novoveški subjekt, imamo opravka s svobodo, ki je rezultat odnosa. Svoboda je v osvobojenosti (pasiv), ta pa pomeni podarjenost svobode, ki jo nakloni drugi, v tem primeru Bog. Svoboda torej ni neodvisnost in nevezanost na drugega, ni samozadostnost in samoutemeljitev, temveč je osvobojenost skozi odnos in v odnosu.

Osvoboditev predpostavlja poprejšnje izkustvo nesvobode. Pavel v prvi vrsti govori o osvoboditvi od greha, ki je temeljna človeška zaslužjenost, obenem pa nesvobodo tesno povezuje s postavo. V Pismu Galačanom, v tem najpomembnejšem dokumentu Pavlove teologije svobode, imata postava in osvoboditev od postave osrednjo vlogo. Vendar pa je treba ostrino Pavlovih izvajanj, ki zadevajo postavo in kot posledica tega tudi judovstvo, postaviti v širši kontekst. Znano je, da je bil Pavel farizej (Fil 3,5) in da je do pokanosti poznal postavo, ki natančno določa človeško delovanje in s tem ureja odnos človeka do Boga. Te določitve se lahko razumejo kot svojevrstna prisila in nesvoboda, zlasti po razodetju osvobajajoče božje ljubezni v Kristusu, toda treba je razumeti, da zakon kot takšen ni nekaj, kar bi v svojem bistvu nasprotovalo svobodi. Nasprotno, svoboda brez zakonov, »anarhična« svoboda – kakor se zlasti v sodobnem času svoboda pogosto razume kot ideal –, pomeni zanikanje svobode: v stanju brez zakonov smo v vsakem trenutku izpostavljeni lastni in predvsem tuji samovolji in kot posledica tega nasilju, ki je najočitnejši znak nesvobode. Zato je treba zakon (postavo), ki ga je Bog razodel Izraelu, razumeti v pozitivnem smislu. Prek postave Bog ni »zavezal« judovskega naroda in ga napravil nesvobodnega. Nasprotno, postava je tista zaveza, ki je Izrael pozitivno povezala z Bogom, ki je vzpostavila odnos med Bogom in izvoljenim ljudstvom. Postava je kot znamenje zaveze z Bogom določila način, kako naj Izrael živi zvestobo v tem odnosu, kako naj živi ta odnos, pa seveda tudi, kaj lahko v tem odnosu pričakuje od Boga oziroma kaj so božje zaveze in obljube. Prav dejstvo, da je Bog izvolje-

nemu ljudstvu dal postavu, posredno dokazuje, da je Izrael svoboden, da ga Bog jemlje resno kot partnerja v svojem odnosu. Kakor vemo, je Izrael svojo svobodo tudi izpričal – pogosto z nezvestobo in odpadom, pa tudi s kesanjem in spreobrnjenjem.

Da postava ne pomeni dokončne uresničitve odnosa med človekom in Bogom, je postalo jasno šele v luči dogodka Jezusa Kristusa z njegovim vrhuncem v vstajenju, ki je Boga zaveze razkril v novi luči. V Jezusu se je Bog razodel kot Bog ljubezni, ki odnos do človeka razodeva na povsem nov način. Če je Pavel kot farizej poznal Boga jeze (Rim 1,8; 3,5; 9,22; 1 Tes 5,9), pa se Bog Jezusa razkriva kot ljubeči oče (*abba*) v povsem novi kvaliteti odnosa do človeka. Ta odnos ni več prvenstveno zaveza v smislu medsebojnega izpolnjevanja obvez, temveč vsepresegajoča božja ljubezen, čista zastonjskost, čista milost, ki postavi ob stran oziroma zasenči vsak človeški poskus pogodbene simetrije v odnosu do Boga – da bi namreč človek prek obvez in z izpolnjevanjem obveznosti utegnil *ustrezno* odgovoriti na presežnost božje ljubezni. V primerjavi z obveznostmi postave takšno razodetje zastonjske ljubezni pomeni osvoboditev. Človek ni zgolj takšen »pogodbeni« partner Boga, ki ima težave z izpolnjevanjem obvez in vedno znova pada in odpada od Boga – to pomeni za Pavla svojevrstno zaslužnjenost –, temveč pomeni božje očetovstvo osvoboditev za človeka: sinovstvo in hčerinstvo izražata vpetost v odnos ljubezni nad vsakim zakonom. Zato Pavel svobodo neposredno povezuje s posinovljenjem (Rim 8,15) in z oznanilom tistega, ki je »Oče usmiljenja in Bog vse tolažbe« (2 Kor 1,3).

Napačno pa bi bilo razlagati, da Bog ukine pojem pravičnosti, ki predpostavlja neko vzajemnost in simetričnost v odnosu. Čeprav je biblični pojem pravičnosti širši od grške tradicije, ki ta pojem ozko povezuje z razumom in s pravo delitvijo,³ še vedno ohranja dejavnik vzajemnosti in simetrije. Bog v Jezusu Kristusu preseže pravičnost z nečim, kar je več in boljše od nje: z logiko čistega daru oziroma logiko ljubezni. To je odnos nevzajemnosti in nesimetričnosti; v religioznem jeziku pa pomeni milost, zastonjsko odpuščanje, ljubezen »za nič«.⁴ V tem razodetju ljubezni je človek postavljen v novo situacijo: kot naslovnik zastonjske ljubezni nima v sebi nobenega razloga za »upravičenost« tega daru, tudi ne more tega daru »opravičiti« s svojimi deli oziroma z izpolnjevanjem obvez postave, temveč je edini možni odgovor sprejetje daru – sprejetje in verjetje v dar. Vera je edini možni odgovor na presežnost božje ljubezni.

³ Latinski izraz, ki pravičnost (*iustitia*) razume kot *suum cuique* (vsakomur svoje, vsakomur glede na njegovo upravičenost), izhaja iz Platonove *Države*, kjer se pravičnost kot najvišja vrlina vzpostavi, ko vsak državljani opravlja svoje (Drž, 433 E).

⁴ Vprašanje daru je v sodobnem času najbolj zaostril filozof Jacques Derrida, ki dar razume kot nasprotje izmenjavi in vsakršni »kročnosti« (Derrida 1991, 21). Pri izmenjavi imamo opravka z nekim dejanjem, ki tistemu, kdor ga opravi, prinese neko povračilo. Strogo gledano, bi bil dar takšno dejanje, ki ne prinese nobenega povračila, ki je popolnoma zastonjsko in daje »za nič«. Toda ali je to sploh možno, se sprašuje Derrida, kajti že »dober občutek«, ki nas pri darovanju spremlja, lahko razumemo kot svojevrstno povračilo. Pri daru bi moralo biti tako, da »ne vé tvoja levica, kaj dela tvoja desnica« (Mt 6,3), to pa je tako rekoč nemogoče. Toda Derrida ne želi narediti sklepa, da dar ni možen, temveč pokazati na njegovo radikalnost, na radikalnost »logike« daru, ki presega naše običajno pojmovanje logičnosti in umnosti. Po znani Derridajevi dikciji, ki izziva običajno mišljenje, je dar »hkrati nujen in nemogoč«.

Bog Jezusa Kristusa svojega odnosa osvobajajoče ljubezni ne ponuja samo Izraelu, temveč vsemu človeštvu. To je bil odločilni premik krščanstva v odnosu do tradicije judovstva, ki je ohranjalo izvoljenost enega naroda. Pavel kot glasnik »univerzalne« božje ljubezni⁵ zato vidi problem postave tudi kot problem vezanosti odrešenja na izvoljeno ljudstvo. Osvobajanje od postave je omogočanje božji ljubezni, da odreši in osvobodi vsakega človeka. Neodobravanje, na katero je pri tem naletel pri judih, pa tudi zadržanost v prvi krščanski skupnosti sta eden od razlogov za njegovo goreče enačenje postave z zaslužjenostjo in grehom in za oznanjevanje osvoboditve od postave. Pa vendar bi bilo napačno skleniti, da je osvoboditev predvsem v *odpravi* postave oziroma zakona (*per negationem*), osvoboditev je v presežku (*per affirmationem*), v tistem, kar je *boljše* kakor vsak zakon, to pa je ljubezen. Zakon zagotavlja pravičnost in red, presega pa ga to, kar je »izredno«, kar v pozitivnem smislu izstopa iz reda, ker je *boljše* kakor red. Zato Pavel postave ne zavrača, pripisuje ji pomembno vlogo vzgojiteljice, toda ko »pa je nastopila vera, nismo več pod vzgojiteljico« (Gal 3,24–25). Pavel se tudi ne spreobrne iz juda v kristjana, temveč »vé, da izpolnitev božje obljube Abrahamu zdaj poleg judov vključuje tudi pogane« (Baumert 2008, 187).

Toda kakšna svoboda je nova svoboda, za katero nas je osvobodil Kristus (Gal 5,1)? Kakšna svoboda pa je to, ko ni več zakonov (postave), temveč je vsa postava v eni zapovedi: »Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe.« (Gal 5,14) Odsotnost zakonov in predpisov nikakor ne pomeni poljubnosti in samovolje v delovanju. Nasprotno, pomeni prevzetje logike ljubezni in daru. Od mene se zahteva več, kakor bi utegnil zahtevati zapisani zakon. Od mene se zahteva presežek, ki gre onkraj pravičnosti. To je težja in zahtevnejša pot, kajti moja dejanja nikoli ne zadostijo klicu po ljubezni, kakor bi drugače lahko zadostila zakonu. Ko Pavel pravi, da ne živi več on, temveč v njem živi Kristus (Gal 2,20), ne govori le o mistični povezanosti s Kristusom (Biser 2003, 205), temveč o tem, da je njegov način življenja radikalno prevzel logiko ljubezni in daru. Ni dovolj, če zgolj izvajam dejanja ljubezni oziroma priložnostno podarjam, ampak je potrebna radikalna preobrazba eksistence, ko moje lastno »biti« postaja ljubezen in dar. Noben dar ni resnično dar, če ga dam zgolj od sebe, v njem pa ne dajem sebe. Ljubiti pomeni dati sebe: dati svoj čas, svoj trud, svoje lastno »biti«. Pavel odkriva, kaj je zadnji smisel osvoboditve, zadnji cilj svobode: osvobojenost za dobro, za dobroto, ki ne ostaja v sebi, temveč se »razliva naprej«, ki je »diffusivum sui«. Zato Pavel svari pred napačnim razumevanjem svobode: »Le da vam svoboda ne bo pretveza za meso, temveč služite drug drugemu po ljubezni.« (Gal 5,13) Svoboda ni v usmerjenosti vase, ni v načinu življenja, ki ga metaforično izraža »meso«, temveč v služenju. S pomembnim dodatkom: v ljubezni. Kajti služenje brez ljubezni je prisila ali trgovina, služenje v ljubezni pa je drugo ime za dar.

Svoboda v perspektivi ljubezni je torej svojevrsten paradoks: osvobajajoče izkustvo, da sem ljubljen, sprejet (Pavel ne preneha govoriti o božjem Sinu, »ki me je vzljubil in daroval sam sebe« (Gal 2,20; Rim 8,37), ki me osvobaja za drugega, me prebudi v ustvarjalno svobodo, kako živeti odnos z dru-

⁵ Pavel je prav z vidika svojega »univerzalizma« zanimiv tudi za sodobne mislece, kakor je na primer Badiou (1998).

gim, kako osvobajati in omogočati drugega. Biti-za-drugega je »ontološki paradoks«: čeprav je biti vedno moje lastno, sem ga sposoben na poseben način preseirati. Biti je vpeto v obzorje smisla, ki gre onkraj njega samega. V perspektivi ljubečega odnosa zato ne moremo govoriti o heteronomiji, ki pomeni grožnjo za novoveški pojem svobode (Biser 2003, 279). Če je Bog ljubezen, ki me omogoča in osvobaja, potem je to takšna zvrst odvisnosti, »da prebivamo v prostoru njegove ljubezni in da v tem primeru odvisnost pomeni svobodo« (Benedikt XVI 2009).

Sklepne misli

Pavlova »teologija svobode« pomeni izziv za sodobnega človeka, tudi če ta ostaja v oddaljenosti od krščanstva in od Cerkve. Že sama (medosebna) »struktura« Pavlovega razumevanja svobode in ljubezni je namreč lahko pomembno izhodišče za razmislek o tem, kje in kako naj človek išče želeno svobodo in uresničitev. Postmoderna streznitev glede novoveškega ideala absolutne svobode in samozadostnosti posameznika vodi v večjo odprtost do drugačnih pogledov in do novih možnosti dialoga s tradicijo, vključno s krščanstvom. Prav Pavlovo sporočilo želi preseči alternativo dveh skrajnosti, ki se pogosto razumeta kot problem svobode. Eno skrajnost pomeni svoboda kot popolna neodvisnost in spontanost posameznika, ki ne pozna nobenih omejitev. Druga skrajnost pa v ospredje postavlja pokorščino, »svobodno odpoved lastni svobodi«, sprejemanje odločitev in določitev od zunaj, ki človeka razbremenijo odgovornosti spričo svobode. V obeh primerih nalletimo na zanikanje svobode. V prvi skrajnosti postane človek suženj lastne spontanosti in – če uporabimo Kantov jezik – svojih »patoloških nagnjenj«, ki ga ponižajo na raven živali in determinizma nagonov. V drugi skrajnosti pa se človek boji prevzeti svojo svobodo in se ji zato odpove. Toda s tem se odpove tistemu, kar ga najgloblje vzpostavlja kot človeka in mu podeljuje najvišje dostojanstvo.

Vmesna pot bi pomenila možnost, da človek sprejema določitev od zunaj, od drugega, toda obenem s tem ne zanika lastnega jaza, lastne svobode. Ali ne prispem šele prek drugega do tistega, kar je v najvišji meri moje lastno, moja najpristnejša svoboda? Prav to pomeni svoboda v medosebnem odnosu. Izkušnja sprejetja, ljubljenosti, ki mi jo naklanja drugi, mi odpira prostor, da smem in morem biti to, kar sem najbolj jaz sam. Drugi me ne omejuje, me ne ogroža (Sartre), temveč me omogoča – pri tem pa omogočanje pomeni podarjanje (v) možnosti lastne svobode. Izkušnja, da v polnosti postajam jaz sam šele prek drugega, da so mi možnosti moje najbolj lastne in najbolj pristne eksistence omogočene oziroma podarjene po drugem (drugih), tudi mene osvobaja za pravi odnos do drugega. Moja osvoboječnost postane svoboda, ki zna omogočati in podarjati dalje. Ki zna drugemu odpirati možnosti, da v polnosti postane on sam, da doseže svojo polno svobodo.

Vendar pa ves čas ostaja odprto vprašanje izvirne *motivacije* za logiko daru v medsebojnih odnosih. Od kod črpam navdih zanjo? Kje je njena najgloblja utemeljitev? Tu vstopa religiozna izkušnja, katere izhodišče sta v krščanstvu ljubljenost in sprejetje, ki prihajata od Boga. Tudi nereligiozni člo-

vek lahko živi logiko podarjanja, če jo je sam doživel v medosebnih odnosih, toda religiozna izkušnja vzpostavi širši okvir smisla in utemeljenosti. Doživetje, da nas je Bog prvi vzljubil (1 Jan 4,10), pomeni najglobljo pritrnitev mojemu bivanju in potrditev mene samega. To je izkustvo, da smo podarjeni v svobodo in samostojnost lastne biti, brez pogojev in »pogodbenih obveznosti«.

Toda ob tem ne moremo brez kritičnega razmisleka, zakaj sodobni človek krščanstvo in Cerkev prevečkrat povezuje z omejevanjem svobode in z vladavino nove krščanske »postave«. Pri tej širši samorefleksiji mora biti pomemben sogovornik prav sv. Pavel, ki pravi: »Kristus nas je osvobodil za svobodo. Zato stojte trdno in se ne dajte ponovno vpreči v jarem sužnosti.« (Gal 5,1)

Reference

- Badiou, Alain. 1998. *Sveti Pavel: Utemeljitev univerzalnosti*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Baumert, Norbert. 2008. Paulus – alte und neue Perspektiven: Zum Paulusjahr. *Zeitschrift für katholische Theologie* 130: 168–194.
- Benedikt XVI. 2009. »Lectio divina« k Pavlovemu pismu Galačanom v Rimskem semenišču (20. februar). http://212.77.1.245/news_services/bulletin/news/23448.php?index=23448&po_date=20.02.2009&lang=it (pridobljeno 3. 4. 2009).
- Biser, Eugen. 2003. *Paulus: Zeugnis – Begegnung – Wirkung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Derrida, Jacques. 1991. *Donner le temps I. La fausse monnaie*. Paris: Galilée.
- Descartes, René. 1973. *Meditacije*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kant, Immanuel. 1993. *Kritika praktičnega uma*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Vattimo, Gianni. 2004. *Mislam, da verujem. Je mogoče biti kristjan kljub Cerkvi?* Ljubljana: KUD Logos.
- Wieser, Beat. 2008. Globale Krise der Freiheit. *Neue Zürcher Zeitung* (Chronik). 17. 12. http://www.nzz.ch/hintergrund/chronik/globale_krise_der_freiheit_1.1410799.html (pridobljeno 3. 4. 2009).

Igor Bahovec

Prispevek sv. Pavla pri inkulturaciji krščanstva v helenistično kulturo: izziv in navdih za srečanje med evangelijem in sodobno kulturo

Povzetek: Prevladujoča evropska in slovenska kultura sta vse bolj oddaljeni od krščanskih virov. Sodobni pluralizem, poudarjanje materialističnih sekularnih vrednot življenja in nekateri drugi dejavniki kažejo, da je zahodna družba precej podobna rimsko-helenistični družbi v prvih stoletjih po Kristusu. Poznavanje bistvenih značilnosti načina, s katerim je sv. Pavlu uspelo prinesiti evangelij narodom tedanje družbe in tako postati nosilec prve inkulturacije, je lahko v pomoč pri iskanju srečevanja med evangelijem in kulturo v sodobnem času. Sv. Pavel je pokazal, da krščanstvo lahko živi v različnih kulturah, ne da bi izgubilo svoje bistvo: nasprotno – iz tega srečanja je veliko pridobilo tudi krščanstvo. V drugem delu prispevka analiziramo sodobno razumevanje inkulturacije kot poti nove evangelizacije. Pri tem posebno pozorno analiziramo tiste značilnosti postmoderne kulture, ki so pomembne za srečanja med evangeljskim sporočilom in sodobno kulturo. Zdi se, da sta osrednja pogoja pristne inkulturacije duhovno razločevanje, ki loči med nesprenemljivimi vsebinami vere in raznolikostjo kulturnih izražanj vere, in razvijanje pristnega dialoga med vero in kulturami. Tako lahko vsebine vere ustvarjalno prekvasijo kulturo, s katero se evangelij srečuje, vera sama pa se pokaže v novem kulturnem izrazu.

Gljučne besede: inkulturacija, vera in kultura, sv. Pavel, postmoderna, dialog, družbena analiza

Abstract: **St. Paul's Contribution to Inculturation of Hellenistic Culture. Challenge and Inspiration for a Meeting between the Gospel and Modern Culture**

The predominating European and Slovenian cultures keep distancing themselves from their Christian sources. The contemporary pluralism, the emphasis on materialistic secular values of life and some other factors show that the Western society is quite similar to the Roman-Hellenistic one in the first centuries AD. Knowing the essential features of the manner applied by St. Paul to successfully bring the Gospel to the nations of the then society, whereby he supported the first inculturation, can be of help when trying to find how the Gospel and culture could meet in the present times. St. Paul showed that christianity could live in different cultures without losing its substance: on the contrary, also christianity gained much from it. The second part of the paper analyses the modern notion of inculturation as a way of new evangelisation. Special attention is paid to those characteristics of postmodern culture that are important for the meeting of the gospel message and contemporary culture. The central conditions for a genuine inculturation seem to be spiritual discernment, which distinguishes between the unchangeable contents of faith and the diversity of the cultural expressions thereof, and the development of a genuine dialogue between faith and the cultures. Thus, the contents of the faith can change the culture the Gospel meets, whereas the faith itself acquires a new cultural expression.

Key words: inculturation, faith and culture, St. Paul, postmodernism, dialogue, social analysis

1. Uvod

Odnos med vero in kulturo je sestavina vsake religije, saj se vera prejema, živi in posreduje v neki kulturni obliki. Vera ni kultura, vendar vera lahko najde izraz in življenje le v kulturi, če kulturo razumemo v širšem pomenu besede.

Iz zgodovine krščanstva poznamo več različnih oblik tega odnosa, izbira Cerkve, zbrane na drugem vatikanskem koncilu, pa nedvomno gradi na posebnem načinu razumevanja, ki se imenuje inkulturacija. K uveljavitvi inkulturacije so vplivali različni dejavniki, med njimi novi način samorazumevanja (rimskokatoliške) Cerkve v misijonskih deželah in zahteva po novem načinu soočanje krščanstva s sodobno pluralistično in sekularizirano zahodno družbo. Inkulturacija je postala sestavni del nove evangelizacije, novo prizadevanje za srečanje med evangelijskim sporočilom in sodobno kulturo. Ta naloga po Janezu Pavlu II. ni le možnost, temveč nujnost Cerkve.

V govoru na plenarnem zasedanju papeškega sveta za kulturo leta 1996 je papež poudaril, da inkulturacija »Cerkev zavezuje k poti, ki je težka, a nujna« (Janez Pavel II. 1996). To med drugim utemeljuje v dejstvu, da »vrzel med evangelijskim Jezusa Kristusa in celotnimi območji človeštva ostaja neizmerna in dramatična«. V mnogih deželah s krščansko tradicijo »se je pojavila 'kultura', za katero je značilna indiferenca ali nezanimanje za religijo«, zato je odgovor Cerkve lahko le »nujna mobilizacija celotne Cerkve k ustvarjalnemu prizadevanju za prenovljeno evangelizacijo oseb in kultur«. Le z »usklajenim naporom se bo Cerkev lahko usposobila prinašati Kristusovo upanje sodobnim kulturam in mentalitetam«. Papež posebej poziva k oblikovanju jezika, s katerim bi se lahko dotaknili »uma in src mnogih ljudi«, kristjanov in drugih ljudi, odprti za Kristusov mir in za njegovo osvobodilno sporočilo. »To je kulturni in evangelizacijski projekt največje pomembnosti.« Pri tem je pomembno vključevanje laikov, saj žive v srcu kultur sodobnega časa. »Ali bo Kristusov evangelij postal ferment za prečiščevanje in obogatitev kulturnih usmerjenosti, ki bodo določale prihodnost človeške družine, je v precejšnji meri odvisno od laikov.«

Čeprav sta odločitev Cerkve in poziv k inkulturaciji jasna, pa stanje v evropski in v slovenski družbi in Cerkvi kaže, da so procesi inkulturacije krščanstva v sodobno zahodno kulturo precej na začetku poti. To ne sme presenečati, saj govorimo o celovitem in zato dolgotrajnem procesu, ki lahko poteka le v okoljih živih cerkvenih skupnosti. Pri tem se lahko veliko naučimo iz zgodovinskih izkušenj: čeprav je inkulturacija nov termin, pa takšen način odnosa med evangelijskim sporočilom in kulturo ni nov. Resda so stoletja moderne dobe pogosto zaznamovana z drugačnimi oblikami odnosa med evangelijskim in kulturami, vendar so mnogi izrazi prve evangelizacije različnih družb in narodov v obdobju antike in srednjega veka,¹ pa

¹ Zanimivo, da je papež Gregor Veliki (590–604) v navodilih za misijonsko delo v Angliji naročil, naj poganskih templjev ne uničujejo: uničijo naj le malike, temple pa naj očistijo z blagoslovljeno vodo in na oltar dajo relikvije. Menil je, da bodo ljudje raje prišli v kraje, na katere so že navajeni, kakor v nove kraje (Luzbetak 1993, 89).

tudi nekateri iz začetkov moderne dobe vsebovali veliko značilnosti tega, kar danes imenujemo pristna inkulturacija. Posebno mesto v tem kontekstu imata prva Cerkev in sv. Pavel, apostol narodov. Zakaj? Najprej: celovitejša prenova zahodne Cerkve v smeri nove evangelizacije je lahko le sinteza, v kateri se bodo organsko povezale zahteve našega časa, trajno sporočilo evangelija in najbolj pristno iz tradicije Cerkve. Pri tem zadnjem pa ne govorimo o izročilu zadnjih stoletij, ampak o tem, kar Cerkev imenuje vrnitev h koreninam, to pa vključuje čas prve Cerkve in apostolskih očetov in izvorna obdobja različnih cerkvenih skupnosti (od meniških skupnosti do laičnih gibanj). Delovanje sv. Pavla je v tem kontekstu izjemno pomembno, saj je sv. Pavel apostol narodov in ključni akter prve Cerkve. Ne gre pa prezreti niti družbeno-kulturnih okoliščin Pavlovega časa. Sodobni kulturni in religiozni pluralizem, poudarjanje materialističnih sekularnih vrednot življenja, množično sprejemanje kulture »kruha in iger«, tleča kriza smisla in nekateri drugi dejavniki kažejo, da je sodobna zahodna družba precej podobna rimskohelenistični družbi v 1. stoletju po Kristusu. Celo več, pa nekaterih analizah je v znani zgodovini nekatere (ne pa vseh!) značilnosti sodobne družbe najti le v poznem helenizmu (Luckmann 2007).

Poznavanje bistvenih značilnosti načina, s katerim je sv. Pavlu uspelo prinesiti evangelij ljudem tedanjih družb in tako postati lik nosilca prve inkulturacije, je zato lahko v veliko pomoč pri iskanju primernega srečanja med evangelijem in kulturo (oziroma kulturami) v sodobnem času. Sv. Pavel je pokazal, da krščanstvo lahko živi v različnih kulturah, ne da bi izgubilo svoje bistvo; nasprotno, prvo krščanstvo je ob tem srečanju veliko pridobilo. Pogoj za uspešnost procesa pa je bilo najprej to, da se je Cerkev osvobodila premočne ujetosti v nekatere dele judovskega kulturnega izročila. Zanimivo, da je podobna tudi Pavlova osebna zgodba: on sam, po izobrazbi in kulturi pravoveren jud, je moral prestopiti tradicionalno judovsko razumevanja odnosa med vero in kulturo, predvsem pa vlogo postave. V širšem kontekstu lahko rečemo, da je Cerkev prestopila iz judovskega krščanstva v helenistično in evropsko krščanstvo. Izjemen ustvarjalni korak v tej smeri je tudi Janezov evangelij, ki je – drugače kakor pri sinoptikih – napisan predvsem za helenistične kristjane in uporablja veliko besed, pojmov, idej in kontekstov – skratka: komunikacijo –, ki so bolj helenističnega (predvsem grškega) kakor judovskega izvora. Takšen način zapisa ni bil ovira za pristnost evangeljskega sporočila, nasprotno, samo evangeljsko sporočilo je s takšnim zapisom ogromno pridobilo.

Nekateri menijo, da je sedanja Cerkev pred podobno težkim izzivom, kakor je bila v Pavlovem času. Karl Rahner je, denimo, postavil tezo, da je drugi vatikanski koncil v nekem smislu celo najpomembnejši koncil po prvem jeruzalemskem koncilu:² kakor je tedaj Cerkev potrdila premik iz judovskega v evropsko krščanstvo, se sedaj rojeva razširitev iz evropskega v svetovno krščanstvo in v »svetovno Cerkev, ki je po naravi *suprakulturna*«. Po svoji bistveni naravi je Cerkev tako azijska in afriška kakor evropska, zato »mora postati dom za vsak način življenja in vsako mentaliteto« (Luzbetak 1993, 109).

² Karl Rahner. A Basic Theological Interpretation of the Second Vatican Council. V: *Theological Investigations*, zv. 20 (New York: Crossroads), 77–89 (v: Luzbetak 1993, 109).

Vendar premik k inkulturaciji kot poti evangelizacije ni omejen le na svetovno raven ali na stare misijonske dežele, ampak je bistven za zahodno krščanstvo samo. Upad krščanstva na stari celini in živost krščanstva v večini drugih kultur kažeta, da smo v obdobju, ko zahod potrebuje evangelizacijsko prenavo, pri tem pa se lahko marsičesa nauči tudi od drugih Cerkva.

2. O odnosih med vero in kulturo in posebnosti inkulturacije

2.1 Pomen kulture v procesih inkulturacije

Beseda kultura je večpomenska, zato je treba pojasniti, kako se razume v kontekstu inkulturacije in v tem prispevku. K temu nas sili tudi to, da je v Sloveniji razumevanje besede kultura pogosto povezano z dvema javnima rabama: slovenski kulturni praznik in ministrstvo za kulturo. Takšna raba se precej ujema s tistim delom slovenske tradicije, ki kulturo (včasih skoraj izključno) povezuje z ožjim, »klasičnim pomenom duhovne kulture«, predvsem z vrhunsko umetnostjo in znanostjo, kakor je to opredelil tudi Janko Kos (2006) v prispevku »Evangelij v pogovoru s slovensko kulturo«. Včasih se k temu doda razširitev na ljudsko kulturo in na nekatere segmente popularne kulture ali pa se opozori na pomen kulture kot doseganja maksim v območju lepega, resničnega in dobrega: kot izražanje lepote v umetnosti, etično-moralnega pravilnega vedenja in/ali prizadevanja za resnično znanje (predvsem v znanosti). Vendar: čeprav ti pomeni označujejo pomemben del vsake kulture, saj izražajo vrhunske ustvarjalne zmožnosti človeštva in vrhunce medosebnih in družbenih odnosov, pa le deloma zaobjamejo pomen kulture v procesih inkulturacije.

V kontekstu inkulturacije je treba sprejeti širši, antropološko-družboslovni pomen kulture. Po tem razumevanju vsebuje kultura pomene in simbole, ki so temelj (verbalne in neverbalne) komunikacije, obsega vrednote, norme, institucije, način življenja, navade in različne izraze, s katerimi se pomenski svet objektivizira, materializira. Umetnost, znanost in tehnika, duhovno in etično popolno življenje so v tem kontekstu le vrhunci kulture. Tako pojmovana kultura je temeljna in neločljiva človeška značilnost, je nekaj, kar v bistvu določa identiteto posameznih oseb in skupin. Kultura je povezana s celoto medčloveških interakcij, stikov. Po precej široki definiciji kultura »lahko pomeni celotnost, vsoto vsega, kar je ustvarjeno ali preoblikovano z delovanjem, najsi bo zavestnim ali podzavestnim, dveh ali več posameznikov, povezanih v medsebojni interakciji« (Sorokin 1957, 2). Vsaka družba ima kulturo, ne glede na to, kako preprosta je lahko ta kultura; in vsako človeško bitje je kulturno v tem smislu, da participira kulturo drugih: brez kulture človek ne more izraziti svoje človeškosti.

V kontekstu krščanske inkulturacije pa se kaže kot posebno pomembno vključevanje tistega segmenta življenja, ki ga imenujemo vsakdanje življenje. Če naj razmislek o odnosu med vero in kulturo vključuje integracije vere in življenja, če naj ne bo vera le znanje in kontemplacija, ampak osredinjenje vsega življenja, je inkulturacije evangelija v različna območja vsakdanjega

življenja izjemno pomembna. Kultura življenja v družini in v soseski, na delovnem mestu in v okoljih malih skupin, v javnem življenju in znotraj Cerkve, načini praznovanja in žalovanja, preživljanje prostega časa in vse, kar ustvarja življenje, je sestavni del evangelizacije. Sv. Pavel je to dobro vedel, saj njegova skrb za vsakdanje življenje vernih sestavlja pomemben del njegovih pisem.

Integracija vere in kulture vsakdanjega življenja se je v preteklosti izražala v mnogih navadah kmečko-obrtniškega življenja, v sodobnem urbanem industrijskem in postindustrijskem okolju pa se zdi, da pa je takšna integracija težja – pa ne le za družbo nasploh, temveč tudi za tiste posameznike in manjše kroge, ki si iskreno prizadevajo za integracijo vere in življenja. Prav zato je prizadevanje za pristno inkulturacijo v območjih vsakdanjega življenja po mojem mnenju enako pomemben del nove evangelizacije kakor ustvarjanje v umetnosti in v znanosti.

V Cerkvi se je širše razumevanje kulture uveljavilo šele nekako v obdobju med drugim vatikanskim koncilom in po njem. To ni presenetljivo, saj se časovno ujema z dogajanjem v širši družbi in s sprejemanjem takšnega pomena kulture v mednarodnih združenjih. Tako opredelitev UNESCA opozarja, da kultura poleg umetnosti obsega tudi življenjske navade, osnovne človekove pravice, sisteme vrednot, sisteme verovanja in izročilo. Koncilski dokument *Cerkev v sedanjem svetu* (CS 53, 2 in 3; 57–62) pa govori o kulturi, o »mnoštvu kultur« in o »različnih oblikah kulture«; s tem do neke mere prestopa prag klasičnega razumevanja duhovne kulture – poznejši razvoj Cerkve je ta premik potrdil in uveljavil. Drug pomemben vidik koncila je utrditev pogleda, da vera potrebuje kulturo za svoj izraz. V tem smislu govore tudi besede svetega sedeža iz ustanovne listine papeškega sveta za kulturo (25. maj 1982): »Sinteza med vero in kulturo ni samo zahteva kulture, ampak tudi vere. Vera, ki ne postane kultura, ni v polnosti sprejeta, ni v celoti domišljena, ni zavestno živeta.« (v: Rode 2009)

Seveda niso vsi izrazi kulture plemeniti – a te je leta 1980 papež Janez Pavel II. v govoru v UNESCO označil takole: »Kultura je tisto, po čemer človek kot tak (kot človek) postaja bolj človek.« (v: Rode 2009) Na pristno inkulturacijo je zato treba gledati kot na proces, v katerem evangeljsko sporočilo najde stik z obstoječo kulturo in jo od znotraj preoblikuje, oplemeniti, obogati. V tem srečanju pa ne pridobi le kultura; na obojestranski proces opozarja že koncil, na primer v točki, da se Cerkev »zaveda vesoljnega poslanstva in more stopiti v zvezo z različnimi oblikami kulture, iz česar se izvrši tako obogatitev Cerkve same kakor tudi raznih kultur« (CS 58, 3).

2.2 Različni odnosi med vero in kulturo: inkulturacija, akulturacija, adaptacija, kulturna dominacija in inkulturacija

Izraz inkulturacija v sodobnem krščanstvu označuje poseben odnos med vero in kulturo, posebno srečanje med vero in kulturo. Izraz je precej nov: skoval ga je p. Joseph Masson DJ malo pred začetkom drugega vatikanskega

koncila, leta 1962: »V katolicizmu je danes vse večja potreba, da je inkulturiran v raznolikost oblik,« to je v raznolikost kultur (v: Shorter 1992, 11). V dokumentu, ki velja za celotno Cerkev, pa je prvič nastopil leta 1977 v sporočilu škofovske konference: »Krščansko sporočilo mora najti korenine v človeških kulturah in mora te kulture tudi preoblikovati. V tem smislu lahko rečemo, da je kateheza orodje 'inkulturacije'«. ³

Novi izraz se je kmalu uveljavil, saj dobro označuje posebno razumevanje odnosa med krščansko vero in kulturami, ki ga drugi do tedaj uporabljani izrazi niso zajeli v primerni meri. Ker pa je odnos med vero in kulturo trajna sestavina krščanstva – in vsake druge vere –, si je na začetku primerno zastaviti vprašanje, zakaj je ta izraz nastal v tem obdobju in hitro dobil izjemno pomembno veljavo in v čem se razlikuje od drugih pojmov in procesov, ki označujejo odnos med vero in kulturo, kakor so akomodacija (prilagoditev), akulturacija, enkulturacija in kulturna dominacija.

Izraz inkulturacija se včasih uporablja v kulturni antropologiji in v sociologiji namesto bolj primernega pojma enkulturacija: pri tem zadnjem govorimo o procesih posameznikovega vstopanja v kulturo; obsega vse od učenja kulture do včlanjenja v neko kulturno skupnost. Lahko se reče, da enkulturacija označuje »kulturni« vidik procesov socializacije. Po Crolliusu (1986a, 36) med pomenom inkulturacije v kontekstu Cerkve in ožje misiologije in pomenom enkulturacije v kulturni antropologiji obstaja bistvena različnost: posameznik je prvotno brez kulture in jo v enkulturaciji šele osvoji, medtem ko Cerkev kot nosilec krščanskega sporočila, »čeprav ni vezana na nobeno posebno kulturo, v določeno kulturo ne vstopa, ne da bi bila prej že povezana z elementi druge kulture«. Obstajajo tudi nekateri elementi kulture, ki so po svoji naravi »transkulturni« in imajo univerzalno naravo. Crollius med takšne elemente prišteva nekatere obrede in dogme, duhovnost, institucionalno strukturo Cerkve. Sami menimo, da je v bistvenem delu teh elementov treba prepoznati antropološke univerzalnosti, ki jih najdemo v različnih religijah in kulturah, v krščanstvu pa nekateri od njih dobijo posebno zakramentalno vsebino. To pomeni dvojje: 1) ker so del antropologije človeka kot človeka, vnos krščanskega razumevanja religije vnaprej ni v nasprotju z drugo kulturo, ampak tej kulturi daje poseben pečat; 2) kulturni izrazi istega religijskega sporočila so lahko različni, zato je vsaka težnja po monolitnosti krščanske kulture napačna in ne ustreza avtentičnosti krščanskega sporočila. To se kaže tudi v izrazito središčnemu elementu krščanstva, maši: univerzalnost te liturgije je v obhajanju spomina na zadnjo večerjo, ki pa se vse od ustanovnega obdobja krščanstva obhaja v več oblikah liturgije. ⁴

Inkulturacija se razlikuje tudi od akulturacije, ki zadeva odnos med kulturami. Nastopa na primer pri učenju nove kulture in pri opuščanju prejšnje, kakor se dogaja pri migracijah v drugo kulturo. Čeprav se izraz včasih upo-

³ Mesagge of the Synod of Bishops to the People of God, *L'Osservatore Romano* [angleška izdaja], 3. 11. 1977 (v: Crollius 1986a, 45).

⁴ Zato, denimo, sv. Cirilu in sv. Metodu ni bilo težko nagovoriti papeža, da je sprejel in potrdil slovansko bogoslužje.

rablja kor sinonim za inkulturacijo, je med njima pomemben razloček. Srečanje krščanskega sporočila s kulturami ni reducibilno na odnose med kulturami, to je na akulturacijo. V tem smislu govore nekateri avtorji o analogiji med izrazoma *inkulturacija* in *inkarnacija* (Carrier 1993, 68; Janez Pavel II. 1996). Pri inkulturaciji je pomembno posebno »*v-kulturjenje*«: božje sporočilo naj najde prostor v človeških kulturah.

Inkulturacija se v bistvu razlikuje od adaptacije in akomodacije, prilagoditve drugi kulturi. Pri tem je resda treba opozoriti, da je velik del krščanstva v preteklosti deloval predvsem na način prilagoditve. V mnogih misijskih deželah je krščanstvo v paketu z evangelijem prineslo s seboj tudi zahodne kulturne vzorce in jih nekoliko prilagodilo domačim kulturam. Adaptacija zato zelo težko privede do temeljitega notranjega prekvašenja druge kulture. Takšen način vstopa krščanskega sporočila v drugo kulturo kaj lahko povzroči, da v njej bivajo stari in novi religijski elementi vzporedno in pomešano, da se ohranja neke vrste sinkretizem. Ne nazadnje, inkulturacija se razlikuje od adaptacije v tem, da je njej lastno zavedanje »dialoškega značaja odnosa med Cerkvijo in kulturami« (Crollius 1986b, 64). Dialoškost pa ni bivanje enega ob drugem, ampak pot dialoga, ki je usmerjena k sintezi. »Pomen dialoga je prav v formalni značilnosti vzajemne komunikacije - 'dialogos'.« (62) Bistveni sad pristnega dialoškega srečanja pa je - v tem se strinjajo filozofske ugotovitve Martina Bubra (1999) v *Dialoškem principu* in rezultati mednarodne sociološke raziskave o mediaciji v situacijah normativnega konflikta (Berger 1997) - to, da se v dialoških odnosih rodi nekaj »*vmes*« (*das Zwischen*). Po Bergerju dialoška mediacije vsebuje ustvarjalno moč, s katero so se oblikovali novi simboli, vrednote in pomeni, ki so bili sprejemljivi za poprej sprti strani.

Predvsem pa se inkulturacija razlikuje od *kulturne dominacije*, to je družbenega odnosa, ko ena kultura prevladuje in se ima zato za večvredno, superiorno. Takšna kultura samo sebe prepoznava kot samoreferenčno in samozadostno, ne kaže potrebe, da bi prisluhnila drugi in drugačni kulturi bodisi kot enakovredni bodisi kot vredni sogovornišva, ker se v njej izražajo nekatera bogastva, ki jih v prvi ni. V preteklih stoletjih je bilo takšnega krščanstva precej, razlogi za to pa so povezani s splošno mentaliteto tedanje evropske civilizacije. Evropski odnos do drugih kultur in civilizacij je bil izrazito superioren. Stoletja evropocentričnosti so vtisnila svoj pečat tudi v misijskem delovanju, ki je krščanstvo v prevladujoči meri oznanjalo z uveljavljanjem zahodne kulturne matrice, vključno z uporabo jezika - latinščine in z liturgijo. Le v nekaterih izrazih, na primer pri liturgičnemu petju, je bilo več poslušna za avtentičnost lokalnih kultur.

Zaradi dialoške narave je inkulturacija zavarovana tudi pred kulturnim relativizmom, ki resda skuša odpraviti napačno dominacijo etnocentrizma, vendar pri tem naredi drugo bistveno napako. Po Crolliusu (1986b, 63-64) ustvarja kulturni relativizem afirmacijo absolutnosti vsake kulture znotraj svojega lastnega področja, to pa je zgodovinsko nevzdržno, saj vedno nastajajo medsebojni stiki. Brez prizadevanja za dialog, brez iskanja razumevanja drugega »je koeksistenca le bivanje drug ob drugem in toleranca le drugo ime za indiferenco«.

Vendar pri tem ne govorimo le o odnosu do neevropskih kultur – tudi znotraj zahodne kulture je krščanstvo dolgo v moderni čas gojilo močno nezaupanje do razvoja sveta, ki je potekal iz virov zunaj krščanstva. To je v posameznih okoliščinah vodilo h kulturnemu boju, predvsem pa je privedlo do tega, kar je drugi vatikanski koncil poimenoval »prepad« med Cerkvijo in zahodno družbo.

2.3 Moderna doba in nekateri poskusi inkulturacije v misijskih deželah

Poskusi drugačnega vstopanja krščanstva v druge kulture in civilizacije so obstajali tudi v moderni dobi. Nekateri so bili zelo pomembni in daljnosežni in – čeprav so obstajali le kratko obdobje – kažejo, da so veliki duhovi krščanstva vedno prepoznavali potrebo po resničnem srečanju evangelija z najbolj pristnim v drugih kulturah. Med najbolj znanimi poskusi je kitajski misijon, kakor so ga vodili Mateo Ricci in jezuiti: poskus globokega dialoga z religiozno kulturo konfucijske Kitajske je imel za cilj globoko sintezo, ki bi privedla do pokristjanjenja kitajske kulture tako, da bi nastalo kitajsko krščanstvo oziroma kitajska oblika krščanstva. V tem smislu je Ricci sprejel tri kitajske elemente, to je poimenovanje krščanskega Boga s tradicionalnim kitajskim izrazom »Gospod nebes« ter kult Konfucija in umrlih družinskih prednikov – ta elementa po Ricciju nista bila praznoverje. Problem je nastal pri nekaterih njegovih naslednikih, ki so – tako Shorter (1992, 158–159) – v obred sprejemali nekatere praznoverne izraze, ki jih Ricci nikoli ni sprejel. To je vodilo k prepovedi Riccijevega poskusa. Prepoved je bila umaknjena šele s papežema Pijem XI. in Pijem XII.: leta 1935, ker da je »kult Konfucija v bistvu nereligiozen in ne nasprotuje katoliški doktrini«, leta 1939 pa podobno za tradicionalni kitajski pogrebni obredi in za kult družinskih prednikov.

Podobno je bil v tedanjem obdobju nerazumljen in zavržen poskus Roberta de Nobilija glede srečanja med evangeljskim sporočilom in hinduiistično Indijo in poskus Pedra Paza v etiopski obliki krščanstva. Jezuitski misijon med Indijanci v južnoameriških kolonijah, ki je potekal v povsem drugih okoliščinah, to je med preprostimi ljudstvi brez razvite visoke kulture, kakor sta jo imeli Kitajska in Indija, pa je onemogočila sama zahodna družba. Med poskusi poznejših misijonarjev, ki so uporabljali nekatere elemente bolj pristne inkulturacije, velja omeniti tudi slovenska misijonarja Baraga in Knobleharja. Vendar potek zgodovine kaže, da je bistveni premik k inkulturaciji kot primernemu načinu evangelizacije povezan s pripravo, z dogajanjem in z odločitvami drugega vatikanskega koncila in z razvojem po njem. Hitro sprejemanje inkulturacije so pospešile sočasne spremembe položaja zahodne kulture glede na druge kulture in civilizacije in velike družbene spremembe v zahodni družbi.

Za pravično oceno omenjenih poskusov inkulturacije je treba razumeti širši kontekst moderne dobe. Evropska civilizacija, na začetku moderne dobe še močno pod vplivom krščanstva, je bila v izjemnem civilizacijskem napredku in vzponu moči: izjemen razvoj znanosti in tehnike ter z njima

spremenjeno gospodarstvo in vojaška tehnika, znanje in praksa v humanistiki in v politični organizaciji družbe, so – gledano primerjalno – prinesli premoč Zahoda nad drugimi civilizacijami. Zaradi univerzalističnih projektov moderne dobe, ki jih verjetno najbolj močno izražajo razsvetljenska iskanja univerzalnih spoznanj, težnje po družbeni univerzalnosti in z njimi povezano poenotenje, niso presenetljive. V posameznih vidikih so takšne težnje navzoče tudi v nekaterih prizadevanjih Cerkve po tridentinskem koncilu, zato ni presenetljivo, da so bili poskusi spodbujanja pluralizma krščanstva in priznavanje lastne kvalitete drugih kultur sprejeti precej kritično in v nekem obdobju pogosto zavrjeni.

Sedanji čas je bistveno drugačen. V družbi, v kulturi, v religijski pripadnosti in v duhovnem izražanju so se uveljavili pluralizem, sekularizacija in funkcionalna diferenciacija. Pluralizem ne obstaja le znotraj kultur in subkultur ter religijskih predstav zahodnih družb, pluralizem posebne vrste obstaja na svetovni ravni. Zahodna civilizacija ni več »Civilizacija«, pisano z véliko – nasprotno, zahodna civilizacija je le ena od civilizacij, in to v nekaterih vidikih, vključno z religioznim – gledano primerjalno –, precej šibka. Tudi globalizacija se ne izraža le v težnjah po globalnem uniformiranju, ampak v obujanju krajevno obarvanih tradicij, tako da govorimo o »glokalizaciji« (globalni lokalizaciji) procesov, ko se zaradi globalnega vpliva na lokalno kultura spremeni, ne pa odpravi. Predvsem pa je padlo zaupanje v razsvetljensko utemeljeno iskanje univerzalnih racionalnih spoznanj. Danes je evidentno, da ni mogoče dosegati edinosti na način monolitnosti. Precej sprejeta pa je vizija edinosti v različnosti, ki se postavlja kot nasprotje viziji postmodernega relativizma. Ta relativizem uveljavlja načela strpnosti brez edinosti in brez liberalnega razumevanja multikulturalizma, ki sta pogosto povezana z indiferentnostjo do drugega in drugačnega – drugi je lahko drugačen, a z njim ni pristnega srečanja v različnosti identitet (Ballin 2003).

Zanimivo, vizija edinosti v različnosti se močno ujema z usmeritvami prvega obdobja krščanstva. Tedanja kulturna različnost Cerkva ni ogrožala notranje edinosti krščanstva prvega tisočletja; ogrožali so jo heretične trditve in (pozneje) politični interesi uporabe religije za partikularne politične cilje.

V tem kontekstu je razumljivo, da se je uveljavljanje novega razumevanja odnosa med krščanskim sporočilom in kulturami začelo v prelomnosti družbeno-kulturnega obdobja, to pa so različni družboslovci, humanisti in teologi v prvi in v drugi polovici 20. stoletja poimenovali ali konec moderne dobe ali nastop postmoderne dobe.⁵ Premik v Cerkvi se je pripravljaj dalj časa, bistveno pa so ga zaznamovale odločitve drugega vatikanskega koncila, katerega temeljna teza je nov odnos med krščanstvom in družbo, med klerom in laiki, med različnimi krščanskimi Cerkvami in med religijami. Sestavni del tega procesa je nova evangelizacija, katere integralni del je tudi inkulturacija.

⁵ Za kristjane bi moralo biti posebej zanimivo to, da so že pred desetletji premike v takšni smeri izrecno prepoznali tudi tako pomembni krščanski avtorji, kakor so: v teologiji Romano Guardini (*Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, 1950), v filozofiji Nikolaj Berdjajev (*Novoe srednevekov'e: Razmyšlenie o sud'be Rossii I Evropy*, 1924; slov. prevod 1999) in v sociologiji Pitirim A. Sorokin (navedeni deli iz leta 1957 in iz leta 2002).

Kako velik je ta premik, smo nakazali že v zvezi s kitajskim misijonom. Premik k razumevanju, da se nezahodnim kulturam prizna neka kvaliteta, se je gradil od konca 19. stoletja; nekako v sredino obdobja prehoda sodijo besede Pija XII. v okrožnici *Summi Pontificatus* (1939): »Vse v navadah ljudi, ki ni preveč tesno povezano z praznovanjem, da bi se od njega ločilo, ali kar ni napaka, naj se sprejema naklonjeno, in če mogoče, ohrani.« (v: Carrier 1993, 65) Isti papež na drugem mestu opozarja, da »sprejetje evangelija ne pomeni porušnja česarkoli, kar je dobro, dostojno in lepo v njihovem značaju in naravni duhovnosti« (65). Drugače rečeno, zahodni kulturni vzorec krščanstva ni ustrezen za misijonske dežele: krajevne Cerkve je treba spodbujati k ohranjanju dobrega v lastnih kulturah in k inkulturacijskemu prenavljanju v smeri potrebnih sprememb od znotraj. K avtentičnosti afriških in azijskih krajevnih Cerkva je prispevalo tudi dejstvo, da so postajale v zadnjih desetletjih vse manj odvisne od misijonarjev z Zahoda, pa tudi vedno več škofov je prihajalo iz domače kulture.

2.4 Inkulturacija in sodobno zahodno krščanstvo

Vera v Evropi je skozi stoletja dosegla neko kulturno obliko, za katero se je dalj časa zdelo, da primerno odgovarja na zahteve življenja. Vendar ta oblika v večini držav Evrope ni šla v korak s spremembami časa in s spremembami kulture.⁶ V tem smislu je Pavel VI. še kot kardinal Montini na pragu drugega vatikanskega koncila zapisal, da je med vero in razvojem sodobnega sveta nastal prepad, ki se zdi kar nepremostljiv: »Po dvajsetih stoletjih zgodovine se zdi, da je Cerkev ... dejansko odsotna iz sodobnega sveta.« (Pismo milanskim klerikom januarja 1963, v: Carrier 1993, 10) Pavel VI. je s tem mislil na dramatično stanje demokratičnega dela zahodne civilizacije sredi 20. stoletja in ne na komunistični blok. Premik koncila je povezan z zavedanjem, da stara kultura krščanstva ni bila več primeren okvir posredovanja evangeljskega sporočila sodobnemu človeku.⁷ Cerkev se je z drugim vatikanskim koncilom odprla svetu, vstopila je v dialoški odnos z razvojem sveta. To je bil pogumen, a nujen korak. Inkulturacijo moramo razumeti in izvajati kot integralni del tega koraka.

Inkulturacija tako nastopa v kontekstu velikih sprememb drugačnega pogleda na drugače verujoče in na svobodo izbiranja vere, v kontekstu drugačnega, to je dialoškega odnosa do drugih krščanskih Cerkva in do drugih religij. Predvsem pa je inkulturacija nujna glede na kulturni razvoj zahodne-

⁶ Stanje v Združenih državah Amerike je bilo in je drugačno. Iskanje vzrokov za to presenetljivo dogajanje je dolgo ostalo neuspešno. Med sodobnimi razlagami, ki do neke mere pojasnijo razloge za takšen razvoj, je po naši oceni zelo pomembna Luckmannova (2007), da je namreč Amerika ves čas gojila religijo na vmesnih ravneh družbe in tako nikoli ni bilo razkola med Cerkvijo in državo na makro ravni.

⁷ Montini skuša pokazati tudi smer iskanja odgovora na to vprašanje. »Zato ona čuti potrebo po spominjanju (korenin vere, op. I. B.), samoočiščenju, samoobnovitvi, z namenom, da bi se znova postavila na svojo lastno pot ... Hkrati ... Cerkev preiskuje svet in skuša priti v stik s sodobno družbo ... In kako naj ta stik udejnari? To pomeni stopiti v dialog s svetom, razločiti potrebe družbe, v kateri deluje, opazovati pomanjkanja, potrebe, navdihe, trpljenja, upanja, ki ležijo v človeških srcih.« (Carrier 1993, 10)

ga sveta, v katerem sekularizirani pogledi na svet v zvezi z elitno kulturo prevladujejo že dalj časa, v zvezi z delavskimi skupinami pa je odmik od krščanskih navad, vrednot in pripadanj čutiti več kakor pol stoletja.

Morda še bolj pomemben premik kakor sekularizacija pa je dejstvo, da je tudi znotraj Cerkve minilo obdobje tradicionalnega institucionalno-socializacijskega prenosa krščanstva in da so pri katehezi in pri drugih izrazih evangelizacije potrebni novi načini, pri katerih je praviloma zelo pomembna osebna izkušnja. Ta premik je razumljiv v širšem kulturnem kontekstu nastajanja subjektivne religioznosti kot nove »družbene oblike religije«. Premike v smeri subjektivne religioznosti je Luckmann zaznal pred več kakor pol stoletja v empirični raziskavi petih nemških protestantskih župnij – ti podatki so eden ključnih virov njegove knjige *Nevidna religija* (1967), ene najpomembnejših knjig na področju sociologije religije v sredini 20. stoletja. Poznejše raziskave so potrdile, da premik k subjektivni duhovnosti spremlja tudi premik k »malim transcendentam« (Luckmann 2007; Potočnik 2007), ki segajo vse od popularne psihoduhovnosti do ezoterično-okultnih praks. Po Knoblauchu (2009) pa razširjenost »individualnega iskanja duhovnosti« ni več značilna le za ezoterične skupine in za svobodne Cerkve, ampak je to postalo zelo razširjena oblika religioznosti tudi v luteranstvu in v katolištvu. Kakorkoli že vrednotimo premike k svobodnemu duhovnemu iskanju, ima to iskanje pomembno skupno lastnost z znotrajcerkvenim prepородom, ki se izraža v tako raznoterih oblikah, kakor sta nastanek cerkvenih laičnih gibanj in poživitev romanj in nekaterih drugih izrazov popularne religioznosti, vključno z velikim obiskom velikonočnega blagoslova jedi: iskanje neposredne religiozne izkušnje. Po precej uveljavljeni interpretaciji je k porastu izkustveno-duhovnega iskanja zunaj krščanstva prispevalo tudi dejstvo, da je bila v moderni dobi kulturna oblika krščanstva pod močnim vplivom razuma, to pa se kaže v dogmatskem pristopu in v poudarjanju moralnega nauka ter v razmeroma majhni pozornosti do osebnega duhovnega izkustva. Danes takšno krščanstvo mnogih ljudi ne nagovarja več. Tudi zato je še kako potrebno iskanje v smeri novih kulturnih izražanj vere oziroma nove inkulturacije. Pri tem je treba upoštevati nekaj značilnosti, tudi te, ki so poudarjene v nadaljevanju.

Najprej: v enem prvih temeljnih del o inkulturaciji poudarja Azevedo (1982, 52), da je pomemben cilj inkulturacije preoblikovanje teologije v takšni smeri, da bo mogla »transcendentnega Boga predstaviti sodobni sekularni zavesti človeštva«. Zato se je treba upreti poskusom, ki želijo Cerkev kot institucijo ohraniti v sociološki obliki, kakršna je bila pred časom primerna, današnjemu času pa ne ustreza; podobno velja glede načinov teološkega učenja. Velika ovira inkulturaciji nastopa znotraj (krajevne) Cerkve, če je napačno navezana na velika obdobja preteklosti. Eden ključnih prvih pogojev dejanske inkulturacije je, da Cerkev doseže »*notranjo svobodo v odnosu do lastnega zgodovinskega razvoja*« (27). To ni vedno preprosto, saj se je pogosto lažje nasloniti na trdnost tradicije bližnje preteklosti kakor pa iskati novih poti življenja. A takšno krščanstvo je ohromljeno, nezmožno živega soočenja z novostmi, ki jih prinaša sodobni hitro spreminjajoči se svet. Naj dodamo, da to velja od najširšega okvira Cerkve pa vse do župnij, različnih malih skupin in celo družin kristjanov. Prava pot ne vodi niti na način obram-

be pred (pogosto razkristjanjeno) sodobnostjo niti v naivni prilagoditvi tej sodobnosti. »Če Cerkve veruje, upa in ljubi ne le sama sebe, temveč vse moške in ženske sveta, je edina konsistentna drža Cerkve kritično in odkritosrčno soočenje s [post]modernostjo ... *Inkulturacija*, tako se zdi, je *edina pot Cerkve*, ki se angažira v *dialogu z modernostjo*.« (52) Ne glede na težavnost je treba zbrati »pogum za kritični dialog z današnjimi kulturami« (Rupnik 2000). Ali bo v tem ustvarjalnem procesu uspešna, pa ni odvisno le od delovanja ljudi, temveč bolj od navdiha Svetega Duha. Teologija pa mora, če želi ostati zvesta izvorni veri in tradiciji, sprejeti nalogo, da »ponovno razmisli in na nov način izrazi večno resnico na način, ki je razumljiv mentalnim kategorijam in jeziku konkretnega obdobja« (Azevedo 1982, 52).

Po drugi strani je inkulturacija trajen, potekajoč, nikoli povsem sklenjen proces. Pristno inkulturacijo označuje dinamičen in ustvarjalen odnos med krščanskim sporočilom in kulturami (Crollius 1986a). Trajno in univerzalno sporočilo evangelija se lahko izrazi v različnih kulturah, kakor se je to dogajalo vse od začetkov krščanstva. V sodobnem času, ko v zahodni družbi nastajajo tako temeljite spremembe institucij, kulture, mentalitete, da je utemeljeno govoriti o prehodu iz moderne v neko drugo veliko obdobje, so verjetno procesi inkulturacije edina pot, da se krščanstvo približa sodobnim posameznikom in skupinam ne le v njihovi enkratnosti, ampak v načinih njihovega življenja, komunikacije in delovanja, to je v njihovi kulturi. Pri tem – tako menimo – je lahko v veliko pomoč razumevanje inkulturacije, kakor jo je izražalo delovanje sv. Pavla, saj imata tedanja in sedanja kultura kar nekaj podobnosti (Sorokin 1957; Bahovec 2005; Luckmann 2007).

3. Sv. Pavel in prva evangelizacija: navdih za vsako inkulturacijo

Sv. Pavel velja za apostola narodov. Te službe ni izbral sam, ampak ga je Kristus posebej poklical (1 Kor 15,8–10). Njegove besede: »gorje meni, če bi evangelija ne oznanjal ...« (1 Kor 9,16; prim. tudi Gal 2,20) pa kažejo na njegovo spoznanje, da je od izpolnjevanja tega poslanstva odvisen tako njegov odnos do Boga kakor bistvo njegovega življenja. Pri svojem delovanju je kmalu ugotovil, da ljudem, ki ne poznajo judovskega verovanja in kulture, evangelija ni mogoče posredovati enako kakor judom. Pavel resda ni bil prvi, ki je bil postavljen pred ta izziv. Prvi, ki ga je v takšno situacijo dobesedno »postavil« Sveti Duh, je bil Peter v srečanju s Kornelijem in z ljudmi v njegovi hiši. Glede na poprejšnje videnje je prepoznal, da evangelij ni le za jude, ampak za vse narode: »Zdaj v resnici razumem, da Bog ne gleda na osebo, temveč mu je v vsakem narodu všeč tisti, ki se ga boji in pravično ravna.« (Apd 11,34) Pa tudi nekateri drugi učenci so delovali v nejudovskem okolju. Vendar je šele Pavlovo delovanje krščanstvu prineslo sistematični odgovor na vprašanje, kako prinesiti evangelij ljudem različnih narodov, ki so živeli od judovstva različno kulturo. Njegov poskus srečanja in povezovanja evangelija in ljudi drugih kultur imamo zato lahko za prvo inkulturacijo evropskega krščanstva zunaj judovstva.

3.1 Pavlovo spreobrnjenje in umik iz javnega delovanja

Pavla sta prikazen pred Damaskom in spreobrnjenje zajela tako močno, da je brez odlašanja takoj začel pričevati za Jezusa. A njegovi poskusi označevanja judom v Damasku in v Jeruzalemu se niso končali posebno ugodno. Iz Damaska je moral zbežati, saj so ga hoteli ubiti. Podobno se je zgodilo v Jeruzalemu: ker so ga hoteli ubiti, so ga bratje »odpeljali v Cezarejo, nato pa poslali v Tarz« (Apd 9,30b). Apostolska dela in Pavlova pisma ne poročajo, kaj se je zgodilo v tem večletnem obdobju Pavlovega življenja. Z vsa zanesljivostjo pa lahko domnevamo, da je v samoti preživel poseben čas, v katerem se je notranje celovito preobrazil.

Menimo, da so nekateri vidiki Pavlove preobrazbe potekali podobno, kakor kažejo izkušnje mnogih drugih spreobrnjenecov. To je vzorec poti, ki jo je treba prehoditi, da se iz »miselnega« spreobrnjenja premaknemo k celovitemu življenju iz vere. Osrednji del tega je spreobrnjenje v kulturi kot načinu življenja, v pomenih, navadah, vrednotah itd. Ta korak spreobrnjenja navadno traja precej let, to pa je tudi razumljivo, saj človek dokaj hitro lahko spremeni usmerjenost mišljenja, veliko več časa pa potrebuje z spreobrnjenju kulture (Sorokin 2002).

Za Pavla je bil ta čas pomemben tudi zato, da je prav takrat nekako »osvojil« način govora in posredovanja, s katerim je nato sporočilo evangelija prinesel narodom. Med drugim je prepoznal, da med vero in kulturo obstaja pomemben razloček. Kako močno se je tega zavedal, kaže tudi velika razlika v komunikaciji z judi (večinoma v shodnicah) in z nejudi. Pri prvih se je vedno naslanjal na izročilo Mojzesa, prerokov in postave, a pri drugih je iskal druge navezave in drugačno komunikacijo, judovsko zgodovino pa je pogosto izpuščal – predvsem pa od nejudov ni zahteval vseh kulturnih oblik izražanja krščanstva, ki so bile značilne za kristjane iz judovstva.

3.2 Družbeno-kulturne okoliščine tedanjega judovstva in prvega krščanstva: helenizem, kulturni in verski pluralizem

Kristusovo rojstvo, začetki krščanstva in Pavlov čas segajo v zelo zanimivo obdobje antike. Zastavlja se vprašanje, zakaj je Bog za Jezusovo rojstvo izbral prav tisti čas. Prepričan sem, da to ni zgolj naključje. Čeprav božje odločitve vedno ostajajo do neke mere skrivnost, klub vsemu lahko razločimo nekatere značilnosti tedanjega judovstva in tedanje kulture, ki so bistveno vplivale na razvoj in na razširjanje krščanstva.

Rimski imperij je bil komunikacijsko povezan in odprt prostor, to pa je v razmeroma dolgem obdobju omogočilo migracije ljudi, mešanje kultur in srečavanja različnih idejnih predstav v obsegu kakor še nikoli prej v znani zgodovini. Zanimivo »globalno« prepletenost tedanjega življenja najdemo že v poročilu o Jezusovem rojstvu. Jezus se je rodil v Betlehemu iz dveh razlogov: iz rimskega, ker je potekalo štetje, in iz judovskega, ker je to mesto Jožefove rodovine.

Drug pomemben vidik je idejno stanje tedanjega časa, katerega sestavni del je bil kulturni in religiozni pluralizem. Razširjenost mnogih različnih verskih pogledov, predvsem pa vzhodnih misterijskih verstev kaže, da ljudje v grškem in v rimskem duhovnem svetu niso več našli trdnosti. Lahko se reče, da je obstajala neke vrste duhovna stiska, ki je del ljudi vodila v duhovno odprtost za poprej neznane verske poglede. To religiozno iščočo kulturo imamo lahko za neke vrste antipod prevladujoči kulturi množic, to je kulturi zabave (»kruha in iger«) in športa, pa tudi tisti eliti, ki si je prizadevala za javno družbeno uveljavitev, bodisi z močjo ali s posvetnim znanjem.

Judovski (oziroma hebrejski) narod je že pred nastopom krščanstva razvil več različnih načinov odnosa do drugih kultur in narodov. Judovski narod je bil razseljen in razkropljen po mnogih deželah, na življenje v Judeji pa sta močno vplivali kultura helenizma in politična podrejenost rimskemu imperiju. Judovske odzive na »medkulturni stik«, če smemo uporabiti ta pojem, lahko združimo v tri oziroma štiri tipične načine. Del judovstva je zavrnil drugo kulturo, bodisi v izbiri izolacije ali gorečega izražanja judovske drugačnosti (npr. eseni). Drugi so ubrali nasprotno pot in se kolektivno skušali čimbolj prilagoditi helenistično-rimski kulturi: posledica tega je bil velik verski in kulturni sinkretizem, pogosto tudi izguba bistvenega dela specifične judovske kulturne identitete. Tretji pa so iskali »tretjo pot«, to je načine, s katerimi bi skušali ohranjati svojo identiteto (pa ne le pasivno, temveč dejavno in ustvarjalno) ob hkratnem pozitivnem odnosu do drugih ljudi in do drugih kultur. Pomembno je, da na te tri poti ne gledamo le kot na zgodovinske oblike tedanjega časa – prav podobne izbire so tudi v našem času. Zavrnitev drugih kultur, ki je v mehki in pasivni obliki tradicionalizem, v agresivni pa integralizem in/ali politični fundamentalizem, sinkretistično (in relativistično) prilagajanje drugim kulturnim vzorcem in dialoško srečanje so zelo sodobni načini srečanja med krščanstvom in nekrščanskimi kulturami oziroma nekrščanskimi kulturnimi vzorci. Dodati je treba še četrty vzorec, ki je resda v Svetem pismu manj izpričan kakor prvi trije: to je način individualnega izstopa iz ene kulture (prej judovstva, zdaj krščanstva) in individualna izguba prvotne identitete.

V okviru »tretje, dialoške poti odnosa z drugimi kulturami« so Hebrejci (judje) pokazali veliko ustvarjalnost. Morda se najbolj izrazito to kaže v *Knjigi modrosti*. Ta del Stare zaveze je bil napisan pod močnim vplivom grškega miselnega okvira: grški so jezik, literarna oblika in struktura. Takšen način pisanja je prejšnjim knjigam Stare zaveze neznan: peteroknjžje, psalmi in preroki nosijo zelo močan pečat hebrejske (judovske) kulture. Knjiga modrosti pa uporablja veliko izrazov grškega izvora, ki so brez neposredne vzporednice v poprejšnjih judovskih knjigah. Vendar pa vse te razlike temeljnega sporočila ne spremenijo: verski odnos do GOSPODA, enega, osebnega Boga, je v središču celotne knjige. Sporočanje pa je predloženo na način, razumljiv tudi Nehebrejcem – in tistim Hebrejcem v diaspori, ki so postali kulturno s helenistično kulturo bolj domači kakor z judovsko. Drugače rečeno, grške kategorije so pretransformirane v avtorjevo biblično vero. Ta knjiga kaže, kako uspešna je bila lahko inkulturacija judovske vere v drugo kulturo. Shorter (1992, 115–116) poudarja: »Inkulturacija te oblike

je judovski skupnosti v diaspori pomagala, da se je obvarovala pred skušnjavo sinkretizma.«

Pavel je zelo verjetno poznal prizadevanja Hebrejcev v diaspori, da ohranjajo biblično vero na način pristne inkulturacije, saj je bil tudi sam jud iz diaspore in mu grška izobrazba ni bila tuja. Verjetno mu je tudi to pomagalo prepoznati, na kakšen način naj evangeljsko sporočilo posreduje narodom oziroma kakšne so bile zahteve inkulturacije krščanstva v te kulture.

3.3 Pavlov odnos do judovstva kot vere in kulture

Pavel je bil ponosen na to, da je bil vzgojen kot pravoveren jud. Tudi ko je po spreobrnjenju spoznal, da postava ne daje prave svobode, se zdi, da sam postave ni nikoli povsem zavrnil. Po mojem mnenju bi bilo pravilneje reči, da je razvil kritično razlikovanje postave, s tem pa je lahko presodil, kaj je v postavi trajnega in »trans-kulturnega« (veliko več kakor le deset zapovedi), kaj je dobro, a vezano na specifičnost hebrejskega naroda, in kaj napačno »pretiravanje«. Apostolska dela na več mestih izpričujejo, da je Pavel ostal zvest mnogim določilom postave, med drugim tudi, ko se je sam očiščeval v templju (Apd 21, 21–26) ali ko je dal obrezati Timoteja, sina Judinje in Grka, da bi bil njegov spremljevalec (Apd 16,3). V prizadevanju za rast evangelija se je zelo trudil, da glede postave ne bi bil predmet pohujšanja med judi. Vendar je hkrati zelo jasno in s trdno besedo zahteval, naj kristjani iz judovstva ne pričakujejo enakega ravnanja od drugih kristjanov.

Sam je kmalu spoznal, da pri spreobrnjencih iz poganstva ne sme zahtevati izpolnjevanja vseh določil postave, zlasti ne nekaterih judovskih kulturno utemeljenih norm. Takšno razločevanje je uspešno zagovarjal tudi na prvem jeruzalemskem zboru. Zanimivo, da besede rešitve spora glede postave Apostolska dela ne pripisujejo Petru, ampak Jakobu, ki je bil verjetno najbolj »judovski« med vsemi apostoli. Sprejeta rešitev za kristjane iz nejudovstva odpravlja večino določil postave, razen zahtev po urejenem odnosu med možem in ženo in glede zavrnitve uživanja mesa živali, darovanih malikom, in mesa zadušenih živali.

Drugače rečeno, Pavel je do judov ves čas skušal ostati jud, zvest postavi in kulturi. Vendar je po spreobrnjenju in pozneje prek srečanj z ljudmi drugih kultur judovskim kristjanom zelo jasno povedal, da je treba razlikovati med univerzalnim v evangeliju in kulturnimi izrazi, ki so lahko glede na kulture različni.

Ob tem dodajmo, da se je Pavel lahko navezal tudi na kritični odnos do kulturnega razumevanja Mojzesove postave z množico predpisov, kakor se to razkriva v evangelijih. Med drugim je Jezus v soboto ozdravil hromega moža pri kopeli Betésda (Jn 5,2–8), v soboto učencem ni prepovedal smukati klasja (Mt 12,1); govoril je s samarijansko ženo kljub prepovedi postave (Jn 4,4–28); zelo ostro je očital farizejem, da se postave držijo samo na zunaj, z izpolnjevanjem pravil, pravega bistva postave, pravičnosti, usmiljenja in drugih vidikov pristnega odnosa z Gospodom pa ne žive (Mt 23,1–7;13–15;23–36).

3.4 Nejudovski kulturni izrazi krščanstva

Za Pavla se lahko reče, da je bil domač v dveh kulturah, v judovsko-hebrejski in v grško-helenistični. Zato lahko utemeljeno sklepamo, da je do neke mere poznal težave, ki so jih morali Hebrejci v diaspori premagati, da so sredi drugače verujočih ohranili verovanje v osebnega Boga. Verjetno so mu zato predkrščanski primeri inkulturacije, tudi prej omenjena Knjiga modrosti, pomagali, da je sčasoma razvil pot inkulturacije krščanstva v helenistično kulturo. V pismih je Pavel uporabljal mnoge elemente grške kulture, denimo sestavo pisem, način argumentiranja, mnoge izraze. Zanimiv je tudi njegov govor na atenskem areopagu, saj se na poseben način močno razlikuje od govora v shodnicah. Atencem se približa z omembo kipa neznanega boga, z omembo besed helenističnega pesnika Arata, v pozivu k bogoiskateljstvu, pomembnemu vsem iskrenim mislecem in filozofom (Apd 17,27–28).

Na drugi strani pa je očitno, da je bilo Pavlovo mnenje o grško-rimski kulturi zelo kritično. Marsikaj iz moralnega učenja helenizma je ostro kritiziral, globoko ga je razžalostila množica malikov v Atenah. Vendar zaradi tega ni zavrgel srečanja z ljudmi, ki so živeli v tej kulturi, temveč je univerzalno sporočilo evangelija skušal posredovati na način, ki je bil ljudem te kulture razumljiv in blizu. Na kratko povedano, Pavel je razvil kulturno razločevanje: znotraj nekrščanske kulture je prepoznal, na kaj se lahko naveže, da bi evangelij nagovoril ljudi, ki so živeli v tej kulturi, hkrati pa je ostro zavrnil elemente te kulture, ki so nasprotovali bistvu evangelija. Pozneje je spreobrnjence svaril pred polovičarstvom, pred skušnjavami in pred prestopki, ki so se pokazali v krščanskih skupnostih in ovirali polnost življenja po evangeliju. Lahko rečemo, da je Pavel dobro prepoznal, kako tedanja kulturo preobraziti od znotraj, pri tem pa ohraniti dobre vsebine te kulture – to pa je točno to, kar smo zgoraj označili za pristno inkulturacijo v sodobnem pomenu besede.

3.5 Nekateri vidiki Pavlove antropologije: celovitost življenja, evangeljska morala, osebe in skupnost, pomen izkustva, partnerji dialoga

3.5.1 Celovitost življenja

Za Pavla vera ni bila zgolj pogled na svet, ampak življenje: za vero je svoje življenje povsem izpostavil. Življenje pa, kakor ga je živel, je Pavel živel celovito – ničesar v življenju ni živel zunaj odnosa s križanim in vstalim Kristusom.

V pismu Tesaloničanom (1 Tes 5,23) to še posebej poudari: »In vse, kar je vašega, duh, duša in telo, naj bo ohranjeno neoporečno, dokler ne pride vaš Gospod Jezus Kristus.« Naloga verujočega je tako, da zaživi v celovitosti duha, duše in telesa – to je celovitost vsega življenja. To shemo so sprejeli in razvili vzhodni cerkveni očetje in jo imamo lahko za podlago izjemnega ustvarjalne-

ga zagona teologije, filozofije in umetnosti krščanstva prvih stoletij.⁸ Ti trije vidiki med seboj niso ločeni, ampak pomenijo celoto kot tri plasti ali tri razsežnosti: v središču človeka je duh in duhovni človek si prizadeva, da bi tudi duševno in telesno življenje živel v skladu z usmerjenostjo duha. V sodobnosti je takšno razumevanje doživelo precejšen prepород, kakor je pokazal, denimo, Rupnik v delu *Reči človek* (2001, 82–88).

Duhovni vidik pa ne zadeva le središča posameznih oseb, ampak tudi duhovne sile. V tem smislu gre Pavlovo opozorilo razumeti v smislu varovanja pred napačnimi verovanji – kakor zelo jasno zapiše apostol Janez: niso vsi duhovi od Svetega Duha. Tudi ta vidik inkulturacije se zdi zelo aktualen. V obdobju mnogih duhovnosti, to je v našem času, se je verjetno podobno kakor Janezu treba tudi nam vprašati o tem, kateri duhovi so od Svetega Duha in kateri ne. Treba se je zoperstaviti misli, da je vsaka duhovnost že sama po sebi dobra: duhove je treba preizkušati in razločevati (1 Jn 4,1).

Pavlov poziv nas vabi tudi k temu, da razvijemo razlikovanje, do katere mere pojasnjevanje in razumevanje psihičnih procesov mišljenja in čustvovanja, kakor se kažejo v humanističnih in družboslovnih znanostih, dejansko ustrezata celovitosti duhovno osredinjenega človeka. Mnoge znanstvene razlage duhovnega jedra ne zajamejo človeka v primerni meri ali pa ga povsem prezrejo. V tem smislu smo kristjani verjetno pozvani, da skušamo poleg »duhovne teologije« zgraditi tudi neke vrste »duhovno sociologijo«, »duhovno psihologijo« itd., torej sintezo evangeljske duhovnosti in znanja, ki temelji na razumu in empiriji.⁹

3.5.2 Vprašanje utemeljitve morale

Vprašanje morale je pri Pavlu izjemno zanimivo. Na eni strani imamo Pavla, ki je velik kritik postave in zagovornik svobode. Osebno srečanje z Jezusom je brez dvoma Pavlu prineslo osvoboditev od postave oziroma razrahljanje okovov postave. Dejansko Pavel močno zagovarja svobodo, le da naj svoboda ne bo pretveza za mesenost, življenje po mesu (Gal 5,13). Po drugi strani Pavel v mnogih pismih navaja celo vrsto moralnih zahtev. Menimo, da ni bistvena le vsebina teh zahtev, ampak tisto, na čemer jih utemeljuje, v čemer vidi podlago in bistvo predlaganih zelo zahtevnih etično-moralnih zahtev krščanskega življenja.

Menim, da Pavlova morala ni morala predpisov in pravil, zgrajenih na podlagi gole razumske presoje ali »dogmatičnosti«. Zdi se celo, da pri Pavlu ne najdemo izjemnega zaupanja v razum sam po sebi. Čeprav pogosto opozarja starešine na razumnost, pa omadeževanim in nevernim pripisuje »oma-

⁸ Poleg prispevka Origena in kapadokijskih očetov omenimo še izjemnega pesnika sv. Efrema Sirskega, pa razvoj slikarstva, ki je prek ikon segel tudi v zahodno Cerkev vse do križa Frančiška Asiškega, na drugi strani pa prek bizantinske umetnosti privedel do prvega vrhunca ruskega slikarstva v ikonografskem opusu Andreja Rubljova.

⁹ Med prvimi sodobnimi poskusi znotraj sociologije v tej smeri omenimo Sorokinov poskus oblikovanja integralnega znanja, v katerem bi se kot sinteza povezala čutom dostopna, empirična spoznanja, razumsko utemeljeno (humanistično, družboslovno, etično in filozofsko) znanje in nadrazumsko, intuitivno spoznanje (Sorokin 1957; 2002; Bahovec 2008).

deževan um in vest« (Tit 1,15). Dejansko Pavel osrednjo pomembnost življenja iz vere pripisuje trojici, ki ostane: vera, upanje in ljubezen, razumu pa toliko, kolikor je vključen v celovitost teh spoznanj in drž.

Menim, da šele v tem kontekstu lahko razumemo jedro njegove utemeljitve morale. Posebno jasno to izrazi v pismu Galačanom (5,1–6): »Kristus nas je osvobodil za svobodo. Zato stojte trdno in se ne dajte ponovno vpreči v jarem sužnosti. Tisti, ki iščete opravičenje v postavi, nimate nič več skupnega s Kristusom: odpadli ste od milosti. Po Duhu, iz vere, pričakujemo upanje pravičnosti, saj v Kristusu Jezusu nič ne velja ne obreza ne neobreza, marveč vera, ki deluje po ljubezni.«

V premišljevanju o sv. Pavlu je Michel Quesnel (2009, 73–75), vrsto let biblicist na katoliškem inštitutu v Parizu, zapisal: »Krščanska morala ni – kot se pogosto misli – pokorščina predpisom.« Krščanska morala je morala klica – odgovoriti na božji klic, kakor se posebno dobro vidi v priliki o bogatem mladeniču (bolje: o usmiljenem Očetu). Zdi se, da Pavel moralne zahteve – in to kljub svoji izjemni izobrazbi! – v bistvu utemeljuje na srečanju z osebnim Jezusom, v pozivu, odgovoriti na Jezusov klic, in le malo upošteva gola spoznanja človeškega razuma in tradicijo postave. Jezusov klic pa je vreden zaupanja, saj je dal zagotovilo: »Jaz sem pot, resnica in življenje.« (Jn 14,6)

Najkrajše rečeno: to pomeni, da Pavel ni zagovornik morale principov, ampak morale odgovora na Gospodov klic, morale, ki izvira iz odnosa upanja in vere in se uresničuje v dejavni ljubezni. Prepričan sem, da je tako utemeljena morala še kako sodobna. Kakor smo pokazali, sodobni človek le težko sprejme nauk in moralne zahteve, ki bi bile utemeljene predvsem na razumskem »moralnem imperativu« in se kažejo skoraj kot pritisk moralizma. Precej drugačen odnos do iste moralne maksime izhaja iz osebnega srečanja, iz svobodnega osebnega odgovora na klic.

Inkulturacija te vrste zahteva pristno duhovno razločevanje, ki vključuje osebno duhovno izkušnjo in zavrača slepo zaupanje v (zgolj na podlagi razumskega premisleka utemeljene) principe, načela! To je naporna, a človeka vredna drža. Pristno razločevanje je živ osebni proces, navezuje se na osebne odnose do Boga, zaupnih ljudi, narave, vključuje spomin in upanje, ljubezen. Celovitost, ki se zahteva za pristno razločevanje, v človeku prebujata in razvijata najvišje človeške zmožnosti. Življenje zgolj iz principov morale pa, nasprotno, v Pavlovem smislu lahko ostaja znotraj okovov gole postave. Hkrati je treba takoj dodati, da razločevanje rodi tradicijo, spodbuja sistem zahtevanih drž, brez katerih razločevanje ni mogoče, zato mora oseba, ki razločuje, ujeti »takt« ali ritem in do neke mere slediti redu. Razločevanje ni anarhija, temveč ima značilnosti živega organskega procesa, ki zahteva svojo strukturo in izpolnjevanje pravil, pri tem pa je bistveno razvijanje razumnosti.

3.5.3 Izkustveno krščanstvo in potreba po življenju v skupnosti

Za Pavla je bistvo njegovega življenja, delovanja in verovanja povezano z izkustvom srečanja z Jezusom. Brez tega Pavel ne bi bil to, kar je bil. Nedvomno lahko sklepamo, da se ne bi spustil v tako tvegano in nevarno življenje.

Pa tudi nasploh se zdi, da je Pavel posredovanje evangelija redno utemeljeval na svojem izkustvu in na izkustvu apostolov. Enako se kaže tudi v priporočilih in navodilih, ki jih je pisal svojim skupnostim: vedno znova poudarja nujnost živega izkustvenega odnosa s Kristusom. To srečanje resda rojeva različne darove, vendar je vsak posamezen dar dan za celotno skupnost. Celo več, bogastvo vsakega posameznega daru se prepozna šele znotraj vključenosti v celotno skupnost. To posebno močno prikaže v prisposobi o množici darov kot delov enega telesa, ki je Cerkev (Rim 12,4–8).

Zanimivo, da so Pavlove besede v pismih pogosto namenjene konkretnim posameznikom. Lahko bi rekli, da je Pavel nekako ostal zvest izvorni tradiciji razodetja, saj v Stari zavezi Bog človeka vedno znova pokliče po imenu. Tudi Pavel svojega nagovora krščanskim skupnostim ne piše v splošni obliki, ampak povezuje osebe in skupnosti. Kakor bi s tem hotel pokazati, da oseba za svoj duhovni in občečloveški razvoj potrebuje vključenost v skupnost, ki pa ni nadrejena posamezniku.

Takšen pogled na odnos med posameznikom in skupnostjo je zelo sodoben. Omenimo le dva konteksta. Prvič, kljub naraščajočemu individualizmu je v zadnjih desetletjih v zahodni družbi mogoče opaziti nastanek novega komunitarizma, to je priznavanja potrebe po živem skupnostnem povezovanju kot podlagi javnega civilnega, političnega in ekonomskega življenja (Bahovec 2005). Drugič, v Cerkvi in v sekularni družbi je treba omeniti poživitev različnih vidikov skupnostnega življenja, na primer v obliki družbenih gibanj, malih skupin, skupnosti, vključno s prizadevanjem za preoblikovanje župnij v smislu malih skupnosti in za oblikovanje cerkvenih laičnih gibanj in skupnosti. Poznavanje navdiha in načinov, kako je Pavel gradil tedanje cerkvene skupnosti, je zato sodobnim skupnostim več kakor zgolj dobrodošlo vedenje. V Pavlovih pismih je razkritih mnogo načinov, kako deluje Duh, opisano je, kakšne skušnjave pridejo v vsako skupnost in kako se z njimi soočiti. Predvsem pa Pavlova pisma izpričujejo, da je rast krščanskih skupnosti vzajemno delo celotnih skupnosti in ne le voditeljev. V sodobnosti bi to pomenilo, da smo pastirji, duhovniki, redovniki in laiki skupaj poklicani, da si prizadevamo za inkulturacijo.

3.5.4 »Edinost v različnosti«: različnost ljudi in narodov in univerzalnost krščanstva

Zdi se mi, da orisa prispevka sv. Pavla k inkulturaciji krščanstva v tedanji čas in v sodobnost ni mogoče skleniti brez omembe citata, kjer posameznike izrecno nagovarja kot člane narodov: »Kjer je to, ni več ne Grka ne Juda, ne obrezanega ne neobrezanega, ne barbara ne Skita, ne sužnja ne svobodnega, ampak vse in v vseh Kristus.« (Kol 3,11).

Kaj je mišljeno z uvodnim delom stavka »Kjer je to ...?« Ali Pavel razvija pogled, da bodo razlike narodov, kulturnih skupin, skupin različnih statusov itd. izginile? Menim, da ne; prej so to besede o univerzalnosti Kristusa in o edinosti, ki jo kristjani dosegajo v njem: v njem smo vsi ljudje ena družina. On je garant za eno apostolsko in katoliško Cerkev.

Vse kulturna razlike, ki ljudi pogosto medsebojno ločijo in včasih vodijo v nerazumevanje, nasprotovanja, delitve, ločitve, spore in celo spopade, v njem »zbledijo«, postanejo nepomembne. Po mojem mnenju je izjemna moč krščanstva – in takšno izkustvo sodobno človeštvo potrebuje kakor suha zemlja dežja – v tem, da je možna edinost v različnosti. Za doseganje sožitja ni treba ukiniti različnosti kultur posameznikov, skupin, narodov, civilizacij, nasprotno, Pavlove besede pričujejo, da se različnost lahko živi na način »edinosti v različnosti«.

3.5.5 O Pavlovem iskanju partnerjev dialoga in o načinu komunikacije

Za sklep se na kratko ustavimo še ob tem, kje je Pavel iskal in našel sogovornike in kakšne so značilnosti njegovega nagovora in nadaljnje komunikacije.

Ko je Pavel prišel v neko mesto, se je ponavadi najprej srečal s »svojimi«, to je: obiskal je judovsko shodnico. Nadalje ga srečamo na različnih zbirališčih ljudi: na trgih, na zbirališčih ob vodi in ob cestah, predvsem pa po hišah, kjer so se srečevali domači in drugi ljudje. Ko je bil v zaporu, je prejemal vrsto obiskov. Zelo pomemben je tudi govor na atenskem areopagu, kamor so ga povabili sami Atenci (Apd 17,19–20). Skratka, zdi se, da je Pavel iskal predvsem tiste prostore, ki so bili ljudem domači, kjer je bilo srečanje naravno. Omenimo dvoje najpogostejših krajev: javni prostor, kamor se je Pavel napotil sam ali skupaj z drugimi oznanjevalci, in domovi, kamor je bil povabljen on sam in kamor je gostitelj povabil tudi druge ljudi.

Po Apostolskih delih je značilnost Pavlove komunikacije takoj po spreobrnjenju to, da je »razpravljal« in »se prerokal« (Apd 9,29). Po obdobju v Tarzu pa takšen način komajda še najdemo. Njegov govor je prej kakor razprava pripoved, osebno pričevanje, spodbujanje in razločevanje. Redno se je skušal navezati na to, kar je bilo poslušalcem znano in domače: za jude izraelska zgodovina, posegi GOSPODA, za Atence njihova kultura in filozofija, za preproste ljudi pa najbolj pristna človeška čutenja. Res pa, da je pri tem uporabil izjemno znanje in neverjetno sposobnost različne komunikacije v judovskem in v helenističnim okolju.

Menim, da se včasih premalo zavedamo razlike, ki je v naravi teh dveh načinov komunikacije. Posredovanje na način pripovedovanja osebne izkušnje, narativna pripoved in prepričevanje z razločevanjem se močno razlikujejo od razpravljanja in prerokanja. Na to Pavel posebej opozori v pismu Timoteju: »Izogibaj se nespametnih in nesmiselnih razprav, ker veš, da rodijo prepire.« (2 Tim 2,23) S tem ne trdim, da je vsako razpravljanje nekoristno. Kljub vsemu pa je dobro prisluhni temu, kar je Pavel izkusil na lastni koži. Zdi se, da posredovanje evangelija prej kakor razpravo zahteva komunikacijo, ki je utemeljena na osebnem izkustvu, na pripovedi in na razločevanju – torej na celovitem vključevanju različnih vidikov življenja. Nadalje se zdi, da so poudarki Pavlova pristopa skoraj identični s tem, kakor o sodobnem oznanjanju razmišlja sodobni zahodni menih Enzo Bianchi (2007, 67): sodobno oznanjanje vere mora biti pristen duhovni proces, ki »osebe vpelje v skrivnost njihovega bivanja, ne pa dogmatična in moralna indoktrinacija«.

Glede Pavlovih poslušalcev je treba omeniti večkratno omembo Apostolskih del, da so se Poti pridruževali ugledni moški in ženske. Pavel tako ni iskal stika le s preprostim ljudstvom, ampak je razpon njegovega oznanjevanja segel v vse sloje. Končno ne gre prezreti, da je bil Pavel predvsem apostol urbanega, mestnega življenja. To bi nas moralo opogumiti, saj večina ljudi danes živi v mestih in je zato inkulturacija v mestnih okoljih še posebno nujna.

4. Sklep: izzivi sodobnega časa in inkulturacija evangelija

Dokaj kmalu se je v zgodovini Cerkev pokazalo, da je evangeljsko sporočilo možno dobro živeti v različnih kulturah: poleg judovske, grške in latinške kulturne oblike krščanstva poznajo prva stoletja koptsko-egipčansko, armensko in tudi druge oblike inkulturacije evangeljskega sporočila v lokalne kulture. Za to obdobje bi težko rekli, da je bila za krščanstvo značilna uniformiranost. V tem smislu lahko razumemo tudi Pismo Diogenu: kristjani so bili del različnih lokalnih kultur, a so bili vendarle drugačni. Edinost ni bila v kulturni enakosti kristjanov, ampak v enakem verovanju: v pluralističnem svetu rimskega imperija so pričevali za edinost v različnosti.

V poznejših časih, zlasti pa v zadnjih treh stoletjih moderne dobe, je bila – vsaj kar zadeva zahodni svet – rimskokatoliška Cerkev precej manj naklonjena pluralistični različnosti in raznolikosti krščanstva. Zdelo se je, da je najboljša pot edinosti krščanstva dokaj močna uniformiranost institucije. Zunanja enakost oblik se je ohranjala tudi z uporabo enega liturgičnega jezika. Tudi edinost s pravoslavnimi kristjani se je v nekem obdobju zdelo možna le na način uniatstva. Po drugi strani pa je različnost v rimskokatoliški Cerкви vedno obstajala. Na to kažejo na primer ustanovitve različnih redov s posebnimi karizmami – Sveti Duh daje različnost.¹⁰ Tudi izrazi ljudske religioznosti so bili vedno narodno obarvani, po obdobju romantike pa se je narodna narava deloma uveljavila v vodenju krajevnih Cerkev. Vendar bi kljub vsemu težko rekli, da je rimskokatoliška Cerkev iskala pot srečanja z različnimi (neevropskimi) narodnimi kulturami na način inkulturacije. V najboljšem primeru je spodbujala prilagoditev, kombinacijo akomodacije in akulturacije, slabo pa je bilo, kadar se je uveljavljala kulturna dominacija. Kakor smo pokazali, to ni presenetljivo, saj je v skladu s temeljno kulturno zahtevo modernega veka: iskanje univerzalne urejenosti. Premoč zahodne Evrope je v tem kontekstu pomenilo širše uveljavljanje takšnega vzorca mišljenja, delovanja in kulture, kakor se je oblikoval v osrednjih centrih Zahoda.

Sodobni poznomoderni ali postmoderni čas je povsem drugačen. Živimo v času kulturnega in religijskega pluralizma, funkcionalne diferenciacije,

¹⁰ Primerjaj na primer prikaz različnosti v duhovnih poudarkih meništva in škofijske duhovščine, med različnimi meniškimi in redovnimi ustanovami, med apofatično in katafatično duhovno tradicijo, kakor je to predstavil nekdanji prior pleterskih kartuzijancev Hollenstein (1982, 63–84).

poudarjenega individualizma in subjektivizma. Tradicionalne oblike življenja so močno usahnile, domet njihovega vplivanja na življenje je zelo omejen. To velja za vse tradicionalne oblike življenja, za lokalnost, za sorodstvo (družino) in za religijo. Dejstva kažejo, da je po propadu velikih ideologij Zahod duhovno šibak in zahodnjaki množično iščejo duhovnost v azijskih virih, v različnih zunajkrščanskih, pogosto ezoteričnih tradicijah iz vsega sveta ali pa posegajo po malih transcendencah samouresničevanja, po psihoduhovnosti in po podobnem.

Kakor v vseh časih pa se lahko tudi v teh okoliščinah evangeljsko sporočilo približa človeku sodobne kulture. Razvoj v zadnjih desetletjih, predvsem pa po drugem vatikanskem koncilu kaže, da pristna evangelizacija vodi v smer inkulturacije, ki se na eni strani loči od zaprtosti tradicionalizma in od zavračanja kulturnih sprememb sodobnosti, vendar ohrani pravi odnos do pristne tradicije, na drugi strani pa zavrne tisto naivno približevanje sodobni kulturi, ki sprejema sinkretistično-relativistično povezovanje krščanskih in nekrščanskih vsebin v nekakšen konglomerat in se – gledano v celoti – dejansko odcepi od bistva krščanskega sporočila. Bistvo inkulturacije v sodobnem času je po Bianchiju (2007, 108) tudi v tem, da se krščanstvo odpre pristnemu dialogu s sodobnim svetom, ne, ker bi bilo to treba zaradi pluralizma in zmagovitega relativizma, ampak »ker dialog spada k bistvu kristjanov« – kakor sodi k bistvu krščanstva tudi: »čutiti se odgovorne za človeštvo, ne da bi zahtevali kakršnokoli vzajemnost«. Skratka, bistvo krščanstva je v prizadevanju, ki ga usmerja brezpogojna agape, ljubezen – to je isti pomen besede ljubezen, kakor ga Sveto pismo uporablja za božjo ljubezen do človeka in do sveta.

V prispevku smo pokazali na več vsebin, kriterijev in zahtev, ki so povezani s sodobnimi procesi inkulturacije, in težav, zaradi katerih se takšna dinamika ni razvila že v prejšnjem zgodovinskem obdobju. Zanimivo, da se veliko poudarkov ujema s prakso, s katero je sv. Pavlu uspelo posredovati evangelij narodom. To smo našli pri vseh obravnavanih vidikih: v pomembnosti osebnega izkustva spreobrnjenja, obdobja zorenja (v Tarzu), v uporabi helenističnih elementov komuniciranja (pri Pavlu in v prejšnjem razvoju judovstva), v odnosu do judovskega krščanstva in do helenistične kulture, v poudarjanju primarnosti osebe in potrebe po življenju v skupnostih, v celovitosti življenja in morale, ki je utemeljena v osebnem klicu, in ne nazadnje v načinih, s katerimi mu je uspelo komunicirati z ljudmi kulturno in religiozno pluralne urbane kulture. Pavlova metoda inkulturacije se kaže kot izjemno sodobna.

Danes, ko je Zahod tehnično zelo razvit, duhovno pa razmeroma reven, je jasno, da se evangeljsko sporočilo zahodni kulturi ne more posredovati na način dogmatičnosti in naukov: treba se je ozreti h globljim virom in razviti globljo pot, ki bi jo lahko označili kot dialoško srečanje in duhovno-izkustveno metodo inkulturacije. Pavlov način je imel več značilnosti: čeprav izjemno izobražen, je v evangelizaciji uporabljal predvsem izkustveno-pripovedno pot, vse razumsko znanje pa je vložil v podporo temu živemu osebnemu pričevanju.

Upoštevajoč Pavlov primer in sodobno prakso, lahko sklepamo, da so osrednji pogoji za uspešno inkulturacijo v sodobno zahodno družbo tile:

Razvijati jezik komunikacije, ki bo razumljiv ljudem sodobnosti, tako kristjanom kakor vsem tistim ljudem dobre volje, ki krščanstva ne poznajo.

Priznavati obstoj različnih lokalnih kultur in subkultur (vključno z mladinskimi subkulturami) in njihovo identiteto. Človeka je treba nagovoriti (med)osebno in v njegovi kulturni identiteti, vključujoč navade, rituale, tradicijo, simbole itd., predvsem pa v njemu razumljivem jeziku. Pristno dialogsko srečanje evangeljskega sporočila in obstoječe (sub)kulture dobro teh kultur ohrani in obogati, slabo očisti, predvsem pa ustvari nove elemente kulture in s tem novo kulturo. Srečanje je dvosmerno, saj se obogati tudi evangeljsko sporočilo.

V procese inkulturacije vključiti laike, saj so pogosto bolj povezani s konkretnim življenjem, ki je potrebno evangelizacije, kakor duhovniki. Duhovniki in pastoralni delavci sami niso zmožni opraviti premika inkulturacije, tudi zato, ker se težko živijo v perspektivo laikov: potrebna je celotna lokalna cerkev.

Izjemno pomembna je odprtost škofov in drugih voditeljev, da prisluhnejo, spodbujajo in podpirajo, v ključnih vidikih tudi usmerjajo procese inkulturacije. Skupaj s kristjani, duhovniki, redovniki in laiki morajo presojati, kaj je treba narediti in kako; drugače rečeno, inkulturacija ni individualna, temveč skupnostna zadeva. Pozornost je treba usmeriti tudi v univerzalnost krščanstva, saj sta vsaka krajevna Cerkev in vsaka delna cerkvena skupnost del univerzalne Cerkve.

Pomembno mesto imajo strokovnjaki in posebni centri, ki razvijajo potrebno strokovno, organizacijsko in praktično podporo. Vendar je vloga strokovnega znanja predvsem podporne in organizacijske narave. Celovita inkulturacija, kakor se je pokazalo tudi pri analizi Pavlovega delovanja, zajema celoto življenja, ki poveže strokovno znanje z izkustvi osebnega srečanja z Bogom in med ljudmi v različnih okvirih skupnosti. Inkulturacije ne more graditi na golem strokovnem znanju, ampak na modrosti, v kateri se strokovno znanje poveže z (med)osebnim izkustvom in z (lokalno) tradicijo. Ker inkulturacija v samem jedru spoštuje posebnosti vsake kulture, zgolj uvoza ali širjenja posameznih prijemov (ali tehnik) evangelizacije iz enega kulturnega okolja v drugo večinoma ne moremo imeti za pristno inkulturacijo: inkulturacijski prenos vsebuje tudi prilagoditev novemu kulturnemu območju.

Predvsem pa je treba upoštevati, da je inkulturacija dialogski proces. V tem smislu sta temeljni oviri pristne inkulturacije tradicionalistična zaprtost, bodisi v pasivni obliki osamitve pred drugim ali v agresivni obliki zavrtnitve drugega kot drugačnega, in naivno sinkretistično prilagajanje sodobni kulturi. Druga velika ovira sta sodobni individualizem in subjektivism, ne glede na to, ali se javljata kot individualizem ekspertov, voditeljev ali članov. Inkulturacije ni mogoče graditi na individualizmu, ampak na procesih poosebljenja, ki so bistveno skupnostni procesi. Skupnost, ki želi iz-

vajati inkulturacijo, potrebuje voditelje, strokovnjake, pastoralne delavce in ljudi sredi življenja, vendar ne zgolj enega ob drugem ali enega nadrejenega drugemu: treba je razviti usklajeno in povezano skupno refleksijo, razločevanje in delovanje. Le skupen, povezan napor vodi k možnemu uspehu. Pri tem ima osrednjo vlogo živo izkustvo vere, upanja in ljubezni.

Reference

- Azevedo, Marcello de Carvalho. 1982. *Inculturation and the Challenges of Modernity*. Rim: Pontifical Gregorian University.
- Bahovec, Igor. 2008. Postmoderne spremembe v kontekstu Sorokinove interpretacije družbeno-kulturne dinamike. *Raziskave in razprave* 1, št. 1–3:7–35.
- – –. 2005. *Skupnosti: teorije, oblike, pomeni*. Ljubljana: Sophia.
- Ballin, Ernst H. 2003. European Identity and Interreligious Dialogue. V: Ur. Jacques Wil Arts Hagenaars in Loek Halman. *The Cultural Diversity of European Unity*, 421–432. Leiden: Brill.
- Benedict XVI. 2009. On Cyril and Methodius. *Zenit*, 17. 6. 2009. <http://www.zenit.org/article-26200?l=english> (pridobljeno 22. junija 2009).
- Berger, Peter L., ur. 1997. *Die Grenzen der Gemeinschaft: Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften*. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.
- Bianchi, Enzo. 2007. *Krščanska drugačnost*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Buber, Martin. 1999. *Dialoški princip*. Ljubljana: Društvo 2000.
- Carrier, Hevre. 1993. *Evangelizing the Culture of Modernity*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Crollius, Ary Roest. 1986a. Inculturation: newness and ongoing process. V: J. M. Waliggo idr. 1986, 31–45.
- – –. 1986b. The meaning of culture in theological anthropology. V: J. M. Waliggo idr. 1986, 47–65.
- Hollenstein, Janez. 1982. *Zgovorna tišina*. Pleterje: Kartuzija Pleterje.
- Janez Pavel II. 1996. Discourse to the Plenary Assembly of the Pontifical Council for Culture. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1996/documents/hf_jp-ii_sp_17011987_address-to-pc-culture_en.html (pridobljeno 29. marca 2009).
- Koncilski odloki. Konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega cerkvenega zborna*. 1980. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.
- Knoblauch, Hubert. 2009. *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt: Campus.
- Kos, Janko. 2006. Evangelij v pogovoru s slovensko kulturo. V: *Evangelij v pogovoru s slovensko kulturo: 40. pastoralni tečaj*, 5–14. Maribor: Slomškova založba.
- Luckmann, Thomas. 2007. *Družba, komunikacija, smisel, transcendenca*. Izb. in ur. Vinko Potočnik in Igor Bahovec. Ljubljana: Studentska založba.
- Luzbetak, Louis J. 1993. *The Church and Cultures. New Perspectives in Missiological Anthropology*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Mutiso-Mbinda, John. 1986: Inculturation: Challenge to the African Local Church. V: J. M. Waliggo idr. 1986, 75–83.
- Pontifical Council For Culture. 1999. *Toward a Pastoral Approach to Culture*. <http://www.cwtn.com/library/CURIA/PCCA-PPRO.HTM#Conclusion> (pridobljeno 15. junija 2009).
- Quesnel, Michel. 2009. *Sveti Pavel*. Ljubljana: Novi svet.
- Potočnik, Vinko. 2007. Tomaž Luckmann in sociologija religije. V: Luckmann 2007, 405–415.
- Rode, Franc. 2009. Vera in kultura v Evropi. Slavnostni govor na pastoralnem forumu, Maribor, 26. 3. <http://aktualno.rkc.si/?id=9564&fmod=0> (pridobljeno 20. aprila 2009).
- Rupnik, Marko. 2000. Pogum za kritični dialog z današnjimi kulturami. *Nova revija* 219/220: 1–27.
- Rupnik, Marko. 2001. *Reči človek. Oseba, kultura velike noči*. Koper: Ognjišče.
- Shorter, Aylward. 1992. *Toward a Theology of Inculturation*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Sorokin, Pitirim A. 1957. *Social & Cultural Dynamics. A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships*. Boston. Slov. prevod dela uvo-

dnega poglavja: Ideacionalni, čutnozaznavni, idealistični in mešani sistemi kulture. V: *Kompendij socioloških teorij*, 2. dop. izdaja, ur. Frane Adam in Matevž Tomšič, 173–185. Ljubljana: Študentska založba, 2004.

– – –. 2002 [1954]. *The Ways and Power of Love: Types, Factors, and Techniques of Moral Transformation*. Philadelphia: Templeton Foundation Press.

Waliggo, J.M., A. Roest Crolius, T. Nkeramihigo in J. Mutisa-Mbinda. 1986. *Inculturation: Its Meaning and Urgency*. Kampala, Uganda: St. Paul Publications.

Jurij Bizjak

Pavel in njegove prispodobe Bojna oprema

Povzetek: Apostol Pavel velja za izjemno izobraženega in zato teže razumljivega pisca. Tako ga označuje tudi njegov vrstnik apostol Peter (2 Pt 3,15-16). Po drugi strani pa vemo, da se je Pavel učil pri nogah rabina Gamáliela (Apd 22,3). O rabinih je znano, da so zelo cenili otipljiv način izražanja in na najtežja vprašanja radi odgovarjali slikovito in nazorno. Sledovi takšnega izražanja so dobro vidni tudi v Pavlovih in pavlinskih štirinajstih pismih, saj se učitelj narodov s primerjavami in metaforami pogosto izraža slikovito in nazorno. Svetopisemskim piscem je vse okrog njih govorilo o Bogu, v vsem so videli božji prst in povsod so našli pot v presežno in onstransko, vsaka sled jih je vodila čez obzorje. Takšen je bil tudi apostol Pavel. Njegovo metaforiko je mogoče strniti v nekaj področij: bojna oprema; glasbila; gledališče; hišna oprema; kamnine; lov; obleka; obredi; obrtništvo; plovba; poljedelstvo; prehrana; prestolnica; službe; stanovi; šotor; telo in udje; živinoreja.

Gljučne besede: metafora, prispodoba; bojevati se, tekmovati; pas, resnica; oklep, pravičnost; obutev, pripravljenost; ščit, vera; čelada, rešitev; meč duha, božja beseda

Abstract: Apostle Paul and His Allegories. Armour and Weapons

Apostle Paul is considered an extraordinarily learned writer and is therefore rather difficult to understand. Already his colleague apostle Peter was of this opinion (2 Pt 3:15-16). On the other hand, we know that he was educated at the feet of rabbi Gamaliel (Acts 22:3). And the rabbis are known to have greatly appreciated a solid manner of expression and liked to reply to the most difficult questions vividly and graphically. Traces of such a mode of expression can well be seen in the fourteen Paul's and Paulinian letters because the Teacher of the Nations frequently uses comparisons and metaphors and expresses himself vividly and graphically. To the biblical authors everything around them spoke of God, they saw God's finger in everything, everywhere they found a way to transcendence and to the world to come, every trace led them beyond the horizon. Such was apostle Paul as well. His metaphors can be summarized in the following areas: armour and weapons; musical instruments; theatre; house furniture; rocks; hunting; clothing; rites; trades and crafts; navigation; agriculture; foods; metropolis; ministries; classes of society; tent; the body and its parts; cattle-breeding.

Key words: metaphor, allegory; to combat, to compete with; belt, truth; breastplate, righteousness; footwear, readiness; shield, faith; helmet, salvation; sword of the Spirit, word of God

Apostol narodov je proti koncu svojih dni označil svojo življenjsko pot tudi s temi besedami: »Dober boj sem dobojeval, tek dokončal, vero ohranil.« (2 Tim 4,7) Tako poročila o njegovem življenju in delu (Apd) kakor tudi njegova lastna pričevanja (Pisma) jasno razodevajo, da si je pot utiral v nenehnem boju skozi brezštevilne prepreke in ovire. Zato je razumljivo, da so v njegovem besedišču tudi besede, ki zadevajo različne vrste bojov in bojevanja.

Med glagoli izstopata zlasti dva: *strateuomai*, ki se uporablja predvsem za bojevanje na bojnih poljih, in *agōnizomai*, ki se uporablja predvsem za borjenje v gledališču. Oba imamo v pismu Korinčanom. V prvem primeru Pavel brani pravico apostolov, da so za svoje delo poplačani, in navaja primerjavo z vojaško službo: »Kdo gre kdaj na vojsko (*strateuetai*) na lastne stroške?« (1 Kor 9,7; 2 Kor 10,3; 1 Tim 1,18; 2 Tim 2,4) V drugem primeru priporoča samovzgojo in navaja primerjavo s tekmovalci v gledališču: »Vsak pa, ki tekmuje (*agōnizomenos*), se vzdržuje vsega: oni, da prejmejo minljiv venec, mi pa neminljivega.« (1 Kor 9,25; Kol 1,29; 4,12; 1 Tim 4,10; 6,12)

V apostolovem besedišču je tudi beseda *hoplon*, ki pomeni orodje, pa tudi orožje. Tako piše Rimljanom: »Odložimo torej dela teme in si nadenimo orožje (*ta hopla*) svetlobe!« (Rim 13,12; 6,13; 2 Kor 6,7; 10,4) Še bolj izdatna pa je beseda *panoplia*, ki pomeni »celotna bojna oprema« in jo apostol uporablja dvakrat v pismu Efežanom (Ef 6,11.13), kjer opiše duhovnega bojevnika v opremi grškega hoplita, ki je imel na sebi šest reči: pas in oklep in obutev, ščit in čelado in meč.

»Končno, bratje, krepite se v Gospodu in v njegovi silni moči. Nadenite si vso bojno opravo (*tēn panoplian*) božjo, da se boste mogli ustaviti hudičevim zvijačam. Kajti ni se nam bojevati zoper kri in meso, ampak zoper vladarstva, zoper oblasti, zoper svetovne gospodovalce te teme, zoper hudobne duhove pod nebom. Zaradi tega si vzemite vso božjo bojno opravo (*tēn panoplian*), da se boste mogli ob hudem dnevu v bran postaviti, vse premagati ter obstati. Stojte torej, opasani (*perizōsamenoī*) okoli svojega ledja z resnico in obdani z oklepom (*ton thōraka*) pravičnosti, in na nogah obuti (*hypodēsamenoi*) s pripravljenostjo za evangelij miru; k vsemu si vzemite ščit (*ton thyreon*) vere, s katerim boste mogli ugasiti vse ognjene puščice hudega duha (*ta belē tou ponērou ta pepyrōmena*); vzemite tudi čelado (*tēn perikephalaian*) rešitve (*tou sōtēriou!*) in meč (*tēn machairan*) Duha, kar je božja beseda; zraven pa ob vsakem času v duhu molite z vsakršno molitvijo in prošnjo za vse svete.« (Ef 6,11–18)

Prvi trije kosi opreme, pas in oklep in obutev, pomenijo predvsem človekov prispevek, drugi trije kosi, ščit in čelada in meč, pa predvsem božji prispevek v opisanem duhovnem boju.

1. »Opasani okrog ledij z resnico«

(*perizōsamenoī tēn osphyn hymōn en alētheiai*): Pas (*hē zōnē*) je dobra prispodoba za resnico, kajti v Svetem pismu je resnica to, kar dejansko biva in obstaja in kar je takšno, kakršno se pričakuje. Nasprotje od resnice so laž in goljufija, praznina in votlost, utvara in privid. Pas stisne moža in se ga

oprime, tako da pod pasom ni nič praznega in votlega, temveč je vse nabito in čvrsto, to je pristno in resnično.

Kristus je resnica, ker v njem ni nobene praznine: »In Beseda se je učlovečila in se naselila med nami; in videli smo njeno slavo, slavo kakor edino-rojenega od Očeta, polno milosti in resnice.« (Jn 1,14) »Zakaj postava je bila dana po Mojzesu, milost in resnica pa je prišla po Jezusu Kristusu.« (Jn 1,17) »Če boste v mojem nauku vztrajali, boste zares moji učenci. Spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila.« (Jn 8,31) »Jaz sem pot in resnica in življenje. Nihče ne pride k Očetu drugače kot po meni.« (Jn 14,6) »Jaz sem zato rojen in sem zato prišel na svet, da izpričam resnico. Vsak, kdor je iz resnice, posluša moj glas.« (Jn 18,37) »Pri Kristusovi resnici, ki je v meni, ta hvala o meni ne bo umolknila v pokrajinah ahajskih.« (2 Kor 11,10)

Dobra dela in prave molitve so resnica: »Kajti vsak, kdor dela hudo, luč sovraži in ne hodi k luči, da bi se ne odkrila njegova dela. Kdor pa vrši resnico, prihaja k luči, da se njegova dela razodenejo, ker so storjena v Bogu.« (Jn 3,21) »Pride pa ura in je že zdaj, ko bodo pravi molivci molili Očeta v duhu in resnici. Zakaj tudi Oče hoče takih molivcev.« (Jn 4,23) »Zatorej slavimo ne s starim kvasom, tudi ne s kvasom hudobije in malopridnosti, marveč z opretniki čistosti in resnice.« (Rim 5,8) »Kakor otroci luči hodite – sad luči je namreč v vsakršni dobroti in pravici in resnici – in zato preudarjajte, kaj ugaja Gospodu.« (Ef 5,9–10)

Prisposoda s pasom pa nam kliče v spomin še druga besedila, ki bogatijo apostolovo naročilo. Prerok Jeremija primerja zavzetost izvoljenega ljudstva za Gospoda s skrbjo neveste za lastni pas: »Mar pozabi devica svoj nakit, nevesta svoj pas? A moje ljudstvo me je pozabilo brez števila dni.« (Jer 2,32) Nevestin pas označuje resničnost in pristnost, pa tudi izključno pripadnost njene ljubezni ženinu.

Takšno je tudi simbolno dejanje s pasom, ki ga opisuje prerok Jeremija: »Kajti kakor se pas prime ledij moža, tako sem hotel, da se pritisne k meni vsa hiša Izraelova in vsa hiša Judova, govori Gospod, da bi bili moje ljudstvo, moja slava, moja čast in moj okras. A niso poslušali.« (Jer 13,11)

Podoba človeka, ki je opasan z resnico, je Jezusov predhodnik: »Janez pa je imel obleko iz kamelje dlake in usnjen pas okrog ledij in njegova jed so bile kobilice in divji med.« (Mt 3,4) Janez Krstnik – z obleko iz ostre kamelje dlake in pod pasom zajedajočo se v njegova ledja – je opasan z resnico pokore in spreobrnjenja in stoji nasproti »oblečenim v mehka oblačila« (Mt 11,8), ki »jedo in pijejo in uživajo« (Lk 12,19) ter sami sebe varajo, ker svojo hišo postavljajo na pesek (Mt 7,26).

2. Odeti z oklepom pravičnosti

(*endysamenoī ton thōraka tēs dikaiosynēs*): Pravičnost je navzven obrnjena svetost, zato je oklep primerno znamenje pravičnosti. Človekova svetost je v njem in znotraj njega, pravičnost pa je sad te notranje pravilne držbe do Boga in do bližnjega. Zato svetopisemska pravičnost ni sad črke, ampak sad duha in se večkrat enači z usmiljenjem in odpuščanjem ter z dobrimi deli.

Tako modri Sirah v hebrejskem besedilu naroča pravičnost do očeta: »Zakaj usmiljenje (*heb. tsedaqáh*) do očeta ne bo pozabljeno in se ti bo računalo v spravo za tvoje grehe.« (Sir 3,14)

Enako je bil tudi sv. Jožef pravičen po duhu, ne po črki, in je bil pravzaprav usmiljen: »Ker je bil Jožef, njen mož, pravičen in je ni hotel osramotiti, jo je sklenil skrivaj odsloviti.« (Mt 1,19)

Kot izraz notranje svetosti je pravičnost omenjena v dveh blagrh: »Blagor lačnim in žejnim pravičnosti, zakaj ti bodo nasičeni.« (Mt 5,6) »Blagor njim, ki so zaradi pravičnosti preganjani, zakaj njih je nebeško kraljestvo.« (Mt 5,10)

Kristus govori o odpuščanju in o dobrotelnosti in pravi: »Če vaša pravičnost ne bo večja kakor pismoukov in farizejev, ne pridete v nebeško kraljestvo.« (Mt 5,20) »Glejte, da svoje pravičnosti ne boste opravljali pred ljudmi, da bi vas oni videli; sicer ne boste imeli plačila pri svojem Očetu, ki je v nebesih.« (Mt 6,1) »Gorje vam, pismouki in farizeji, hinavci: ki dajete desetino od mete in kopra in kumine, pa ste opustili to, kar je v postavi važnejše: pravičnost in usmiljenje in zvestobo.« (Mt 23,23)

Sklep prilike o dveh sinovih, ki ju je oče poslal v vinograd, nakazuje, da pravičnost pomeni tudi kesanje in spreobrnjenje: »Kajti Janez vas je učil pot pravičnosti (kesanja!) in mu niste verjeli, cestinarji in hotnice pa so mu verjeli; vi pa ste to videli in se tudi potlej niste pokesali, da bi mu verjeli.« (Mt 21,32)

Oklep svetosti in pravičnosti odvzema strah pred sovražniki: »Dal nam bo, da bomo rešeni iz rok sovražnikov in mu brez strahu služili v svetosti in pravičnosti pred njegovim obličjem vse dni življenja.« (Lk 1,74–75)

Dobra dela bodo kakor oklep varovala pravične na vesoljni sodbi: »Tedad mu bodo pravični odgovorili: Gospod, kdaj smo te videli lačnega in smo te nasitili ali žejnega in smo ti dali piti?« (Mt 25,37)

Božja beseda prikazuje z oklepom pravičnosti tudi Gospoda. Prerok Izaija opisuje, kako Gospod skrbi za red in mir v deželi, in pravi: »Oblekel je pravičnost kakor oklep in čelado zveličanja je dal na svojo glavo, oblekel je maščevanje kakor obleko in se ogrnil z gorečnostjo kakor s plaščem.« (Iz 59,17)

Psalmist opisuje Gospodovo varstvo in obrambo z besedami: »S svojim trupom te pokriva, pod njegove peruti se zatekaš, ščit in oklep je njegova zvestoba.« (Ps 91,4)

Knjiga modrosti opisuje Gospoda, ki kaznuje krivične in rešuje pravične: »Vzel si bo za bojno opravo svojo gorečnost, oborožil bo stvarstvo, da bo kaznoval sovražnike. Za oklep si bo oblekel pravičnost, za čelado si bo nadel odkritosrčno sodbo. Za ščit si bo vzel nepremagljivo svetost. Za meč bo nabrusil svojo hudo jezo, tudi vesolje se bo z njim bojevalo proti blaznežem. Švigale bodo natančno zadevajoče strele, kakor z usločenega loka oblakov bodo letele v cilj.« (Mdr 5,17–21)

3. Z obutimi nogami

(*hypodēsamenoi tous podas*): Z zapetimi sandali in z zavezanimi čevlji. Ne bosí in tipajoči in ne obuti ohlapno. Bose noge so znamenje zmede in

zadrega. Job opisuje Gospodovo modrost in razumnost in pravi: »Svetovalce odpravljaj bose in sodnike dela zmedene!« (Job 12,17) Po preroku Jeremiju govori Gospod besni zaročenki: »Varuj svojo nogo, da se ne zbosi, in svoje grlo, da se ne užejala!« (Jer 2,25) Prerok Zaharija opisuje objestnega pastirja, ki bo »sezuval« svojo čredo: »Pač pa bo jedel meso pitanih in trgal njihove parklje.« (Zah 11,16)

Bose noge so znamenje sramote in ponižanja: »Kakor hodi moj služabnik Izaija že tri leta brez vrhnje obleke in bos v znamenje in prerokbo za Egipt in Etiopijo, tako odžene asirski kralj egiptovske in etiopske pregnance, mlade in stare, brez vrhnje obleke in bose, z razgaljeno zadnjo platjo Egiptu v sramoto.« (Iz 20,3–4)

Obute noge so znamenje notranje razpoložljivosti in pripravljenosti: »Kako ljubke so na gorah noge glasnika radosti, ki oznanja mir, prinaša veselo novico, razgláša zveličanje, govori Sionu: 'Tvoj Bog kraljuje.'« (Iz 53,7)

Prizor na starogrški vazi prikazuje, kako bojevnika pred bitko igrata damo: sedita na robu vsak svojega stolčka, z obutimi nogami v položaju za naskok, da ob znaku trobente poletita kakor puščica z napetega loka.

Obutev sodi k najnujnejši opremi apostolov: »Naročil jim je, naj ne jemljejo na pot nič drugega kakor le palico, ne kruha ne torbe ne denarja v pasu; ampak naj imajo sandale na nogah in naj ne oblačijo dveh oblek.« (Mr 6,8–9)

Usmiljeni oče je izgubljenemu sinu, ki se je vrnil, takoj dal tudi čevlje na noge: »Oče pa je velel svojim služabnikom: 'Brž prinesite najboljše oblačilo in ga oblecite in dajte mu prstan na roko in čevlje na noge!'« (Lk 15,22)

4. K vsemu vzemite ščit vere

(*ton thyreon tēs pisteōs*): Pomeni: ne s svojim znanjem in svojo modrostjo, temveč z vero in v varstvu Gospodovem, v senci njegovih peruti! Vera je v delovanju z Gospodom: človek naj dela z Gospodom, kajti tudi Gospod dela s človekom! Tako govori tudi napis na velikem svečniku pred parlamentom v Jeruzalemu: »Ne z močjo in ne s silo, temveč z mojim duhom, govori Gospod nad vojskami!« (Zah 4,6) Tako je Zerubabel ponovno sezidal tempelj in tako izvoljeno ljudstvo še vedno zida svojo prihodnost.

Vidno nasprotje vseh svetopisemskih vernikov je omahljivi kralj Ahaz, ki zavrača Izaijevo ponudbo: »Ne bom prosil ne preizkušal Gospoda!« (Iz 7,12) Vzorec svetopisemskega vernika pa je Abraham, ki je Gospodu verjel in se mu je to štelo v pravičnost (1 Mz 15,6), in za njim prerok Habakuk na svoji opazovalnici: »Glej, če odpade, njegova duša v njem ne bo ugajala, pravični pa bo v svoji veri živel.« (Hab 2,4; Rim 1,17) Ščit je znamenje božje pomoči, zato psalmist prosi Gospoda: »Zgrabi ščit in kopje, vzdigni se in mi pomagaj!« (Ps 35,2)

Svetopisemski verniki so zmogli, ker so računali na Gospoda: Ko so ga učenci vprašali, zakaj niso mogli izgnati hudega duha, jim je razložil: »Zato,

ker imate premalo vere!« (Mt 17,20) »Če bi imeli vero kakor gorčično zrno, bi rekli tej gori: 'Prestavi se od tod tja!' in se bo prestavila in nič vam ne bo nemogoče.« (Mt 17,20)

Pa tudi Kristus je za svoje čudeže zahteval vero: »Ko je Jezus videl njihovo vero, je rekel hromemu: 'Zaupaj, sin, tvoji grehi so odpuščeni.'« (Mt 9,2) Dva slepa je vprašal: »Ali verujeta, da morem to storiti?« Ko sta pritrdila, jima je rekel: »Zgodi se vama po vajini veri!« (Mt 9,29) Izredno je pohvalil mater Kanaejko, ki ga je prosila za hčerko: »Žena, kako velika je tvoja vera!« (Mt 15,28)

Kako tesna je povezava med vero in pravičnostjo, je razvidno iz Kristusovega vprašanja, ki stoji na koncu prilike o ubogi vdovi in o prevzetnem sodniku: »Kadar pride Sin človekov, ali bo našel vero na zemlji?« (Lk 18,8) Zato je še kako na mestu tolažba apostola Jakoba: »V zgolj veselje si štejte, bratje moji, če pridete v razne preizkušnje, ker veste, da preizkušnja vaše vere rodi stanovitnost.« (Jak 1,2)

5. Vzemite tudi čelado rešitve

(*tēn perikephalaian tou sōtēriou*): V NZ sta za rešitev dve besedi: *hē soteria* in *to soterion*. Tu imamo *sōtērion*, najdemo ga samo štirikrat in vedno pomeni rešitev, ki prihaja od Gospoda. Starček Simeon se zahvaljuje z Detetom v naročju: »Zakaj moje oči so videle tvoje zveličanje, ki si ga pripravil pred obličjem vseh narodov.« (Lk 2,30–31)

Janez Krstnik oznanja krst spreobrnjenja in kliče: »In vse človeštvo bo videlo božje zveličanje!« (Lk 3,6) Apostol Pavel grozi v Rimu tistim judom, ki mu ne verjamejo, in pravi: »Vedite torej, da je bilo to zveličanje božje poslano poganom: in ti bodo poslušali.« (Apd 28,28)

Z besedo *sōtēria* pa apostol Pavel povezuje čelado v pismu Tesalonicanom: »Mi pa, ki smo otroci dneva, bodimo trezni ter si nadenimo oklep vere in ljubezni in za čelado upanje zveličanja.« (1 Tes 5,8)

6. In meč duha

(*tēn machairan tou pneumatous*), to pa je božja beseda: Kot bojevnica z mečem nastopa božja beseda že v Knjigi modrosti: »Ko je namreč globok molk objemal vse in je noč v svojem hitrem teku dosegla sredino, je tvoja vsemogočna beseda iz nebes s kraljevega prestola priletela kot razkačen bojevnik v sredo pogubi izročene dežele, nosila je kot oster meč tvoje silno povelje.« (Mdr 18,15)

Psalmist opisuje Mesija, ki je opasan z mečem: »Opaši si svoj meč okoli ledij, o junak, svoje veličastvo in svoj sijaj!« (Ps 45,4) In prerok Izaija čuti božjo besedo kot meč: »Moja usta je naredil kakor oster meč, skril me je v senco svoje roke, naredil me je za gladko puščico, me skril v svoj tulec.« (Iz 49,2)

Tako jo prikazuje tudi pismo Hebrejcem: »Živa je namreč božja beseda in učinkovita in ostrejša kakor vsak dvorezen meč in prodre do ločitve duše

in duha, tudi do sklepov in mozga ter razsoja misli in namene srca.« (Heb 4,12)

Ob Kristusovem rojstvu so angeli oznanjali mir ljudem na zemlji (Lk 2,14) in na dan vstajenja je svoje učence Gospod pozdravil z besedo miru (Jn 20,19). Vmes pa je jim napovedal preganjanje in dejal: »Ne mislite, da sem prišel zato, da prinesem mir na zemljo; nisem prišel, da prinesem mir, ampak meč!« (Mt 10,34) Ne, ker bi sam tako hotel, ampak ker ga »njegovi« niso sprejeli (Jn 1,11).

Pred uro odločilnega boja na Oljski gori govori Kristus svojim učencem, kako se je treba pripraviti na boj: »Zdaj pa, kdor ima mošnjo, naj jo vzame, prav tako tudi torbo; in kdor je nima, naj proda svoj plašč in kupi meč!« (Lk 22,36)

Kupljeni meč nam kliče v spomin hude besede v povezavi s pohujšanjem: »In če te tvoja desna roka pohujšuje, jo odsekaj in vrzi od sebe!« (Mt 5,30) Vemo, da se človek telesno ne sme pohabiti, naročilo pa slikovito nakazuje, kako strogo naj bo človek do sebe v duhovnem pogledu. Kakor predvideva tudi pismo Hebrejcem: »Niste se še do krvi ustavljali v boju zoper greh!« (Heb 12,4)

Sklenimo predstavitev Pavlovega bojevnika s še dvema bojevitima prisposodobama. V prvi nas Pavel postavlja v gledališče, kjer tekmuje, in pravi: »Jaz torej tako tečem (*trechō*), ne, kakor na slepo; se tako bojujem (*pykteuō*; *rokoborba*), ne, kakor bi mahal po zraku; marveč zatiram svoje telo in ga dajem v sužnost, da ne bi bil, ko evangelij oznanjam drugim, sam zavržen.« (1 Kor 9,26–27) V drugi prisposodbi vabi Timoteja in nas s seboj na bojno polje in pravi: »Trpi z menoj kot dober vojak (*stratiōtēs*) Kristusa Jezusa. Nihče, ki služi vojsko (*strateumenos*), se ne zapleta v vsakdanje opravke, da bi bil po volji tistemu, ki ga je vzel za vojaka (*stratologēsanti*).« (2 Tim 2,3–4)

Besede »metafora« ni v svetih knjigah, njenemu pomenu najbližja pa je beseda *allegoroumenon*, ki jo v njih najdemo samo enkrat, uporabljata jo prav apostol Pavel v pismu Galačanom, ko opisuje obe Abrahamovi ženi, Hagáro in Saro, in pravi: »To pa je povedano v prisposodbi (*allēgoroumena*): gre namreč za dve zavezi.« (Gal 4,24) Hagára predstavlja sinajsko zavezo, Sara pa sionsko zavezo.

Reference

- | | |
|---|--|
| <p>Brown, Raymond E. 1968. <i>The New Jerom Biblical Commentary</i>. New York: Prentice Hall.</p> <p>Forstner, Dorothea. 1977. <i>Die Welt der Christlichen Symbole</i>. Innsbruck: Tyrolia-Verlag.</p> <p>Haulotte, Edgar. 1966. <i>Symbolique du Vêtement selon la Bible</i>. Lyon-Fourvière: Éditions Montaigne.</p> | <p>Marchese, Angelo. 1978. <i>Dizionario di retorica e di stilistica</i>. Milano: Arnoldo Mondadori Editore.</p> <p>Ricoeur, Paul. 1975. <i>La métaphore vive</i>. Pariz: Éditions du Seuil.</p> <p>Trdina, Silva. 1968. <i>Besedna umetnost</i>. Ljubljana: Mladinska knjiga.</p> |
|---|--|

Kratki znanstveni prispevek (1.03)
 BV 69 (2009) 3, 355-360
 UDK: 27-144.89-051Moltmann J.
 Prejeto: 11/09

Ciril Sorč

Perihoretične prvine v teologiji Jürgena Moltmanna

Povzetek: Ta sestavek želi biti koristen prispevek k razumevanju in poglobljanju perihoretične razsežnosti Moltmannove teologije. Naj bodo tukaj zbrani podatki, odkriti v njegovih delih, v pomoč tistim, ki se bodo temeljiteje poglobljali v Moltmannovo teologijo in v pomen perihoreze za krščansko teologijo. V sestavku sem povzel posamezna področja, na katerih Moltmann prepoznava perihoretične lastnosti, hkrati pa sem predstavil ter opozoril na dela in poglavja, v katerih je tematika podrobneje obravnavana in jih ne smemo spregledati. Vsebinsko sem razdelil na več tematskih sklopov: perihoreza v življenju troediniga Boga; perihoreza v zgodovini odrešenja; kristološko-inkarnatorična perihoreza; pnevmatološka perihoreza; personalno-občestvena perihoreza; ekološko-stvarjenjska perihoreza in eshatološka perihoreza. V to perihorezo, ki pomeni večnostno božjo navzočnost ali neposrednost, sta povabljeni človek in vse stvarstvo.

Ključne besede: perihoreza, trinitarizacija, Jürgen Moltmann, enost v različnosti in različnost v enosti

Abstract: Perichoretic Elements in the Theology of Jürgen Moltmann

The present paper wants to contribute to the understanding and deepening of the perichoretic dimension of Moltmann's theology. The collected data from his works should aid those who will study Moltmann's theology and the importance of perichoresis for Christian theology in a more thorough manner. The paper summarizes single areas in which Moltmann saw perichoretic features and draws attention to works and chapters not to be overlooked since they deal with the topic in a more exhaustive manner. The content has been divided into the following groups: Perichoresis in the Life of the Triune God; Perichoresis in Salvation History; Christological/Incarnational Perichoresis; Pneumatological Perichoresis; Personal/Community Perichoresis; Ecological/Creatational Perichoresis; Eschatological Perichoresis. Into the latter representing eternal Divine presence or directness, man and all creation are invited.

Key words: perichoresis, trinitarization, Jürgen Moltmann, Unity in diversity and diversity in unity

Mnogi moderni teologi so v *perihorezi* spoznali veliko praktično vrednost za medčloveške odnose na vseh ravneh bivanja. Pri vseh teh teologih je izhodišče nauka o troedinem Bogu dogodek in oseba Jezusa Kristusa in ne nekakšna filozofska predpostavka; dogodek, ki je vsekakor tudi odrešenjski, to pa je za nas velikega pomena in zato smemo v trinitarični perihorezi iskati »razloge« in »temelje« za medčloveško perihorezo (Durand 2005, 43-

120; o Moltmannu 54–64).¹ Perihoreza se je močno vtisnila tudi v Moltmannovo teologijo. Tukaj bi rad opozoril na Moltmannov prispevek.² Upam, da bodo zbrani podatki – odkril sem jih v njegovih delih – v pomoč tistim, ki se bodo temeljiteje poglobljali v Moltmannovo teologijo³ in v pomen perihoreze za krščansko teologijo.

I.

Jürgen Moltmann opozarja, da se pri zavzemanju za perihorezo drži Janezove teologije (Moltmann 1985, 261; 2008, 369–381). Pravi, da »nauk o perihorezi na genialen način povezuje trojstvo in enost, ne da bi trojstvo zožil (skrčil) na enost ali enost razvezal v trojstvo. V večni *perihorezi* trinitaričnih oseb obstaja *edinost troedinosti*. Perihoretično razumljeno sestavljajo trinitarične osebe same njihovo edinost v odvijanju božjega življenja.« (Moltmann 1980, 191) Zvest temu prepričanju išče Moltmann (posebno v knjigi *Trinität und Reich Gottes*) tisto enost Boga, ki naj bi bila najbolj ustrežna. »Če ne prepoznamo enosti Boga v edinosti troedinega Boga kot *perihoretično e(di)nost*, potem ostaneta arianizem in sabelianizem neodstranljivi nevarnosti krščanske teologije.« (168) *Perihoretični pojem* trinitarične enote premaga tako nevarnosti triteizma kakor tudi modalizma. Moltmann je prepričan, da ta starodavni pojem perihoreze opisuje občestvenost, ki ni uniformiranost, in osebnostnost, ki se ne zoži na individualnost (Moltmann 2000, 113sl.; Otto 2001, 372–384; McDougall 2002, 133–141). »Kar potrebujemo v teologiji, je ponovno odkritje troedinega Boga ... Troedini Bog ni nikakršen osamljeni, nepriljubljeni vladar na nebu, ki si vse podvrže kot zemeljski vladarji, temveč 'družaben' (gemeinschaftlicher) Bog, ki živi v odnosih: 'Bog je ljubezen'.« (Moltmann 1997, 97; 2005, 178–196; Grenz 2004, 72–88)

Moltmannu pomenita osebnost (Personalität) in občestvenost (Sozialität) dva vidika ene in iste stvarnosti; en Bog je edini Bog, ker je pojem edinosti pojem podarjajoče se in odprte enosti. Moltmann te misli razvija dalje v traktatu *Die Einheit des dreieinigen Gottes* (1984, 97–113; 1999, 280–282; 1983, 45–61, predvsem 47–53). »Božje osebe ne eksistirajo samo v odnosu *ena do druge*, temveč, kakor kažejo janezovske formulacije, eksistirajo tudi *druga v drugi* ... Znotrajtrinitarični odnosi in trinitarična perihoreza so si *komplementarni*.« (1984, 108; 2008, 140–146) Kajti nauk o perihorezi povezuje trojstvo in enoto, ne da bi zožil trojstvo na enost ali enost na trojstvo. Moltmann zagotavlja, da »je šele perihoretični pojem enosti trinitarični pojem *troedinosti*« (1984, 109).

¹ Iz Moltmannovega perihoretičnega pristopa zajema Graham Buxton (2005).

² Moltmann priznava, da je k njegovemu zavzemanju za perihorezo veliko prispevalo srečanje z vzhodno teologijo in z njenimi predstavniki (Müller-Fahrenheit 2000, 122–123).

³ Takšen prispevek je med drugim tudi moja razprava *Perihoreza u službi trinitarizacije* (2007, 175–210). Dober poznavalec Moltmannove perihoretične teologije in sam trinitarično usmerjen teolog je Miroslav Volf (1996; o perihorezi, 199–204). Z Michaelom Welkerjem je pripravil jubilejni zbornik ob Moltmannovi 80-letnici (Volf in Welker 2006).

In to »pravilo« hoče vzpostaviti troedini Bog tudi v medčloveških odnosih. Vsako izključevanje omejuje, krni medčloveške odnose in družbo. Tu ni dovoljena nikakršna getizacija, elitizem, z drugo besedo: ekskluzivizem. Jaz in ti še nisva mi, potreben je še tretji. Za množino je treba »prekoračiti« dvojino (to je v slovenskem jeziku, ki uporablja dvojino, dobro vidno!). Jaz in ti je torej šele *dual* in ne *plural*! Naše poznavanje trinitaričnih razsežnosti pa bi bilo nepopolno in sploh onemogočeno brez inkarnatorične in pnevmatološke perihoreze. V teh dveh se trinitarični način življenja razkriva in poudarja v stvarstvu in v zgodovini.

II.

Tudi delovanje »ad extra« moramo razumeti v »perihoretičnem« smislu, izhajajoč iz živega dinamizma božje enote. »Perihoretični pojem enosti Očeta, Sina in Svetega Duha ne bi ustrezal zgodovini odrešenja, če ga ne bi razumeli soteriološko, odrešenjsko kot vključujoči pojem enosti (*integrativer Begriff der Einheit*),« poudarja Moltmann (110). Trojica je »odprta« v moči prekipevajoče milostne ljubezni. Moltmann vedno znova izpostavlja k stvarstvu obrnjeno stran perihoretičnega božjega življenja, ko pravi, da je »perihoretična enost tro-edinega Boga *vabeča in zedinjevalna enost* in kot takšna *k človeku in svetu odprta enost*« (1997, 110; 1975, 208–223; prim. Boff 1990; Vázquez Carballo 2008, 333–607). »Trojica ni odprta zaradi pomanjkanja ali nepopolnosti, marveč v prekipevanju ljubezni, ki nudi stvarjem življenjski prostor za njihovo življenje in prostor za njihovo samouresničitev.« (Moltmann 1999, 282–283; 1980, 110–111)

Občestvo, ki se vzpostavlja med Jezusovimi prijatelji, mora odsevati perihoretično občestvo med Očetom in Sinom. Takšno občestvo ljudi ne samo da ustreza trinitaričnemu Bogu, ampak *prebiva v njem* v moči Svetega Duha. »Medsebojno prebivanje je tudi skrivnost na Boga naravnane stvarjenjskega občestva,« pravi Moltmann (1997, 97). Perihoretična enota troosebnega Boga se ne zožuje samo na Boga kot enega v primerjavi z mnogimi, ampak je vključujoče odprta vsem stvarjem, saj je njihovo uboštvo prav v odvrnitvi od živega Boga, zato pa njihova odrešenost v ljubečem občestvu z Bogom.

III.

Odkar je Bog postal v Jezusu Kristusu »Bog z nami«, *Emanuel*, prepoznavamo v njem božje življenje, saj je »njegovo življenje na zemlji zvesta podoba (Abbild) in izraz neločljivega troedinega življenja v nebesih« (Balthasar 1983, 105 in 102–113; prim. Sorč 1999). Kristus je najodličnejši priobčitelj Boga človeku in edini srédnik med nami in Bogom, je *perfectus communicator*.⁴ Tako sodi k popolni ljubezni, ki jo Bog izraža v odnosu do svojega stvarstva, tudi samoizničenje, trpljenje. »Mesto nauka o Sveti Trojici ni 'misel

⁴ »Oseba Jezusa Kristusa je stična točka, resnična *perihoreza teologije in ojkonomije*.« (LaCugna 1997, 306-307)

misli', temveč Jezusov križ«. (Moltmann 1972, 227) Križ more postati »razodetje« Boga samo znotraj vere v Sveto Trojico, v nasprotnem primeru je »spotika« in »pohujšanje« (prim. 1 Kor 1,23). Zato velja, da je skrivnost križa najvišje razodetje Svete Trojice, še več, da je križ prav v njeni notranjosti (Moltmann 1980, 98–99).

IV.

Če je kristološka perihoreza uvajanje in realizacija trinitarične perihoreze na svetu, potem je pnevmatološka perihoreza širjenje te perihoreze v svetu (Kang 2003). Že v življenju Svete Trojice imenujemo Svetega Duha Ljubezen, Dar in Vež, torej tisto, kar ga »usposablja« za osebno počelo perihoretične enote Boga, za božji »Mi«. ⁵ Moltmann pravi, da je »življenje v Duhu« življenje v tistem »prostranem prostoru, v katerem ni več nobene stiske« (1991, 192–193). Pnevmatološko perihorezo v zgodovini odrešenja smemo imenovati tudi *epikletično perihorezo* (Evdokimov 1981, 361–364). Prihod Svetega Duha je namreč potreben, da vzpostavi med Bogom in človekom tisti odnos, ki pomeni za človeka vstop v »božje območje«. Moltmann poudarja, da Sveti Duh vzpostavlja svobodo kot občestvo, zato postane življenje občestvo v komunikaciji, v kateri je solidarnost nadvse cenjena (1991, 60–64).

V.

Moltmann pristopa k vprašanju stvarstva iz dejstva božje trinitarnosti, saj je v troedinem Bogu medsebojna izmenjava ljubezni, ki se (analogno) nadaljuje v njegovem stvarstvu. Vznese se Moltmann izrazi: »Trinitarične perihoreze ne smemo razumeti kot nekakšen okostenel kalup, temveč kot silno vzburljenje in hkrati absolutno umirjenost tiste ljubezni, ki je počelo vseh živih bitij, glas vseh resonanc (Resonanzen) in začetek svetov, ki plešejo in vibrirajo v ritmu.« (Moltmann 1985, 30; prim. Pehar 2006, 218–219) Trinitarična perihoreza se kaže v stvarstvu na različnih ravneh. Takole povzema Moltmann to misel: »Vse, kar živi, živi na svoj, njemu lasten način v drugem in z drugim, od drugega in za drugega. Trinitarni pojem življenja kot medsebojnega prešinjania, perihoreze, tako opredeljuje *ekološki nauk o stvarju ju*.« (1985, 30–31; prim. Buxton 2005, 238–245)

V mnogih svojih delih Moltmann razvija misel o božjem sestopanju in prebivanju v svojem stvarstvu, pri tem pa ponovno ovrednoti starozavezni pojem *šekinah* in judovsko-kabalistično podobo o *makom* kot tistem prostoru v Bogu, kjer je prostora za vse (Moltmann 1985, 151–166; 2002, 29–41; 1991, 60–66; 2008b, 152–156; prim. Sorč 2009, 15–30). V tem Bogu je prostora tudi za človeka. To ustvarjanje prostora pa postane značilno tudi za človeka, saj samo tako, da sprejema drugega, da je do njega odprt, postaja

⁵ Richard a sancto Victore (*De Trinitate*, III, 11) govori o Svetem Duhu kot tistem, ki je *condilectus*, Marie de la Trinité (1988, 133–140) ga imenuje *objem* (étreinte), Marij Viktorinski pa *copula* med Očetom in Sinom.

resnično rodoviten. Cilj je večnostna doksologija na cilju, kjer se bo uresničevala perihoreza kot večno izmenjavanje in mirovanje (Moltmann 1991, 315–320). V to večnostno božjo navzočnost ali neposrednost sta povabljeni človek in vse stvarstvo. Ta navzočnost Boga prežarja stvarstvo na perihoretični način, tako, da ga ne poruši, ampak napolni. »Nešteti in mnogovrstni odsevi božje luči izražajo bogastvo in večno udeleženo ustvarjenih bitij na božji slavi.« (Moltmann 1995, 348)

VI.

Moltmann vidi tudi v človeku perihoretične razsežnosti, saj »telo in duša sestavljata že sedaj skupnost medsebojnega prešinjania (perihoreze) pod vodstvom Duha, ki oživlja« (1985, 245 in 261–265). Samo v polnosti uresničene morejo prvine prispevati k popolnoma uresničenemu človeku. Te prvine pa se ne morejo uresničiti ena brez druge, ampak le ena z drugo, v svoji naravnosti na drugo. Pravilno razmerje pa bi smeli imenovati perihoretično: tako je človek enota telesa, duše in duha, je bitje, ki je v sebi troedino, vse tri razsežnosti so namreč v službi ene in iste osebe, ki to trojstvo izžareva v vsem svojem življenju in delovanju. Vsaka od teh razsežnosti je v službi uveljavljanja druge in samo tako tudi sama sebe uresniči. O osebi, v kateri so ti odnosi uresničeni, govorimo kot o neokrnjeni, celoviti in dovršeni osebi. Zato teološka antropologija govori o utelešenem duhu, o z duhom prežetem telesu in o telesu kot konkretizaciji duše. Duh ne prešinja samo duše, ampak prav tako telo.⁶ Smemo govoriti o nekakšni *zavezni* naravnosti vseh teh sestavin, na temelju katere je mogoče uveljavljati pravo ravnovesje in komplementarnost med njimi. Ta notranja usklajenost, integriranost, naravnost, prešinjanie se potem razširi navzven. V človeku je torej vzpostavljeno temeljno izhodišče za trinitarične odnose, ki se morejo uveljavljati v nenehnem bivanju *za* druge, *z* drugimi ter v drugih in v Druhem. In perihoreza je najvišji način bivanja in sožitja, ki ohranja osebe v nenehni medsebojni naravnosti (*communicatio*).

Moltmann, ki je že vse od svoje »Teologije upanja« »zapisan« eshatologiji, poudari: »Poslednjo eshatološko obljubo predstavi Pavel kot kozmično božjo šekina, ko bo Bog 'vse v vseh' (1 Kor 15,28). Vsa bitja bodo takrat v večni navzočnosti troedinega Boga 'pobožanstvena', kakor pravi vzhodna teologija po Atanaziju, kar pomeni, da bodo vse stvari prejele svoj 'prostran prostor, v katerem ni nikakršne stiske' (Job 36,16), v večnem odprtem božjem življenju.« (1999, 282; 1995, 287–294 in 326–337)

⁶ Moltmann (1985, 266) govori o *Geist-Leib* in o *Geist-Seele*, zaradi tega je človek *Geist-Gestalt*.

Reference

- Balthasar, Hans Urs von. 1983. *Theodramatik*. Zv. 4, *Das Endspiel*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Boff, Leonardo. 1990. *Trinità: la migliore comunità*. Assisi: Cittadella.
- Buxton, Graham. 2005. *The Trinity, Creation and Pastoral Ministry. Imaging the Perichoretic God*. Carlisle: Paternoster Press.
- Durand, Emmanuel. 2005. *La péricorèse des personnes divines: immanence mutuelle, réciprocité et communion*. Pariz: Éd. du Cerf.
- Evdokimov, Paul. 1981. *L'ortodossia*. Bologna: ED.
- Grenz, Stanley J. 2004. *Rediscovering the triune God*. Minneapolis: Fortress.
- Kang, Tae-Young. 2003. Geist und Schöpfung. Eine Untersuchung zu Jürgen Moltmanns pneumatologischer Schöpfungslehre. Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. Heidelberg.
- LaCugna, C. Mowry. 1997. *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*. Brescia: Queriniana.
- Marie de la Trinité. 1988. *Im Schoss des Vaters*. Einsiedeln: Johannes.
- McDougall, Joy. 2002. Room of One's Own? Trinitarian Perichoresis as Analogy for the God-Human Relationship. V: Jürgen Moltmann in Carmen Rivuzumwami, ur. *Wo ist Gott? Gottesräume – Lebensräume*, 133–141. Neukirchen: Neukirchener Verlag.
- Moltmann, Jürgen. 1972. *Der gekreuzigte Gott*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- – –. 1975. Die trinitarische Geschichte Gottes. *EvTh* 35:208–223.
- – –. 1980. *Trinität und Reich Gottes*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- – –. 1983. Die versöhnende Kraft der Dreieinigkeit im Leben der Kirche und der Gesellschaft. *Ökumenisches Forum. Grazer Hefte für konkrete Ökumene* 6:45–61.
- – –. 1984. Die Einheit des dreieinigen Gottes. V: Wilhelm Breuning, ur. *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, 97–113. Quaestiones disputatae 101. Freiburg: Herder.
- – –. 1985. *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*. München: Chr. Kaiser.
- – –. 1991. *Der Geist des Lebens*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- – –. 1995. *Das Kommen Gottes*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- – –. 1997. *Gott in Projekt der modernen Welt*. Gütersloh: Chr. Kaiser.
- – –. 1999. *Erfahrungen theologischen Denkens*. Gütersloh: Chr. Kaiser.
- – –. 2000. Perichoresis: An Old Magic Word for a New Trinitarian Theology. V: M. Douglas Meeks, ur. *Trinity, Community, and Power*. Nashville: Kingswood Books.
- – –. 2002. Gott und Raum. V: Jürgen Moltmann in Carmen Rivuzumwami, ur. *Wo ist Gott? Gottesräume – Lebensräume*, 29–41. Neukirchen: Neukirchener Verlag.
- – –. 2005. Der dreieinige Gott. V: Rudolf Weth, ur. *Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens*, 178–196. Neukirchen: Neukirchener Verlagshaus.
- – –. 2008a. God in the World – the World in God: Perichoresis in Trinity and Eschatology. V: Richard Bauckham in Carl Mosser, ur. *The Gospel of John and Christian Theology*, 369–381. Michigan: Grand Rapids.
- – –. 2008b. *Sein Name ist Gerechtigkeit. Neue Beiträge zur christlichen Gotteslehre*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Müller-Fahrenholz, Geiko. 2000. *Phantasie für das Reich Gottes. Die Theologie Jürgen Moltmanns. Eine Einführung*. Gütersloh: Chr. Kaiser.
- Otto, Randall. 2001. The Use and Abuse of Perichoresis in Recent Theology. *Scottish Journal of Theology* 54, št. 3:372–384.
- Pehar, Marija. 2006. *Schöpfung zwischen Trinität und Eschaton. Die Schöpfungslehre Jürgen Moltmanns im Gesamtkontext seiner Theologie*. Berlin: LIT-Verlag.
- Sorč, Ciril. 1999. Inkarnacijska i eklezijalna dimenzija perihoreze. *Bogoslovska smotra* 69:17–30.
- – –. 2007. Perihoreza u službi trinitarizacije. V: Zoran Grozdanov, ur. *Bog pred križem. Zbornik u čast Jürgenova Moltmanna*, 175–210. Rijeka: Ex libris.
- – –. 2009. Prostor kot trinitarična kategorija. *BV* 69:15–30.
- Vázquez Carballo, José Mario. 2008. *Trinidad y sociedad. Implicaciones éticas y sociales en el pensamiento trinitario de Leonardo Boff*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Volf, Miroslav, in Michael Welker. 2006. *Der lebendige Gott als Trinität. Jürgen Moltmann zum 80. Geburtstag*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Volf, Miroslav. 1996. *Trinität und Gemeinschaft*. Mainz: Grünewald.

Andraž Arko

Moč sporočilnosti verskega filma z uporabo izvirnih jezikov

Povzetek: Režiser Mel Gibson je s filmom *Kristusov pasijon* postavil nove normative snemanja kristoloških filmov in porušil dosedanjo stereotipno filmsko ikonografijo Jezusa kot vitkega, svetlolasega, modrookega angleško govorečega lepotca. V želji po čim večji avtentičnosti in zgodovinski realističnosti filma se je odločil tudi za uporabo izvirnih jezikov: hebrejščine, aramejščine in latinščine, to pa ima poseben učinek na gledalce in ustvarja občutek avtentičnosti. Toda prav v tem poskusu ustvarjanja filma v smislu »tako je, kakor je bilo« je režiser naredil odklon od zgodovinske resničnosti, ko je namesto grščine za obči pogovorni jezik uporabil latinščino. S tem je evangelijsko filmsko zgodbo iz »zgodovinske resničnosti« prestaval v »liturgično resničnost« v duhu katoliškega tradicionalizma.

Ključne besede: film, *Kristusov pasijon*, izvirni jeziki, aramejščina, grščina, latinščina, katoliški tradicionalizem

Abstract: The Communicative Power of Motion Pictures with Religious Themes through the Use of Original Languages

With his motion picture *The Passion of the Christ* the director Mel Gibson established a new standard for the production of christological films and demolished the previous stereotypical iconography of Jesus as a slender, light brown haired and blue-eyed English-speaking handsome gentleman. With the objective to achieve the most historically realistic picture possible, he decided to use the original languages of the era, Hebrew, Aramaic and Latin, which deeply affects the audience and creates the impression of authenticity. However, just within this attempt to create a motion picture in the sense that »it is as it was«, the director departed from historical accuracy since he used Latin instead of Greek as the predominant language of conversation. He thus moved the gospel-based story from historical truthfulness to liturgical truthfulness in the spirit of Catholic traditionalism.

Key words: motion picture, *The Passion of the Christ*, original languages, Aramaic, Greek, Latin, Catholic traditionalism

Filmski ustvarjalci so se že od samega rojstva sedme umetnosti nenehno ukvarjali s produkcijo verskih, še posebno kristoloških filmov. Tako je v Franciji že leta 1897 Léar (Albert Kirchner) posnel prvi (nemi) film o Kristusu *La Passion du Christ*, ki pa je, žal, izgubljen. Samo leto pozneje sta Louis Lumière in Georges Hatot posnela *La vie et la passion de Jésus-Christ*, ki v trinajstih živih slikah prikazuje Jezusovo življenje od rojstva do vstajenja od mrtvih (Viganò 2005, 39–41). Kinematografija se je torej že od vseh za-

četkov posvečala Jezusovemu življenju, smrti in vstajenju. Tako je v zgodovini filma nastalo več kakor sto dvajset filmov, ki tako ali drugače uprizarjajo evangelije.¹¹ Pri tem je treba tudi poudariti, da je prav navzočnost verske kinematografije v celotni zgodovini kinematografije zaznamovala nekaj prelomnic, še posebno obdobje začetkov filma in pozneje obdobje velikih spektaklov. Tu seveda prednjači Hollywood, ki je s filmskimi spektakli nenehno posegal po liku Jezusa Kristusa in pri tem računal na vnaprej zagotovljen uspeh. Filmska industrija ni nikoli prenehala upodabljati pripovedi o Jezusovem življenju, loteva se jih vse do danes, včasih s katehetskim pristopom, drugič spet z nekonvencionalnimi metodami (8–10). Med njimi zagotovo dominira *Kristusov pasijon* režiserja Mela Gibsona.

1. Kristusov pasijon

Kristusov pasijon zanesljivo pomeni izredno prelomnico, ne le v produkciji kristoloških filmov, ampak v celotni filmski industriji, saj je po eni strani postavil popolnoma nove normative upodabljanja, po drugi pa odkril tržno nišo, ki jo je Hollywood dolgo zanemarjal. Film je dvignil mnogo prahu že pred samim začetkom snemanja.¹² Poleg očitkov v zvezi z antisemitizmom so se po premieri vzdignili predvsem kritiki, ki so režiserju očitali pretirano upodabljanje nasilja. Malo manj odmevne, vendar kljub temu pomembne so bile tudi polemike v zvezi z uporabo izvirnih jezikov: aramejščine, hebrejščine in latinščine. Problemi so nastopili že na začetku produkcije, ko je režiser vztrajal pri tem, da film sploh ne bo imel podnapisov.

2. Podnaslavljanje in učinek pri gledalcih

V našem prostoru je podnaslavljanje filmov nekaj povsem običajnega, medtem ko je drugod, še posebno v ZDA, to nekaj čisto drugega, saj tujejezični film s podnapisi pomeni precejšen izziv, če ne povzroči celo svojevrstne problematike. Mnogi distributerji so se filma oteпали prav zato, ker je posnet v tujem jeziku in podnaslovljen. Kot posledica tega so si predstavljali, da bo to odvrnilo mnogo gledalcev.

Vendar je prav uporaba izvirnih jezikov med najbolj impresivnimi elementi filma, saj ustvarja vzdušje in ozračje zgodovinske resničnosti in avtentičnosti, čeprav je to igrani film. Ne le da smo se gledalci navadili na ustaljeno ikonografijo Kristusa kot vitkega, svetlolasega in modrookega lepotca, ampak

¹¹ Pri tem je treba upoštevati, da so v tovrstno produkcijo uvrščeni tudi filmi blasfemične in heretične narave, kakor sta na primer *Brian iz Nazareta* (oziroma *Brianovo življenje*) v produkciji Montyja Pythona in *Zadnja Kristusova skušnjava* režiserja Martina Scorseseja, posneta po romanu Nikosa Kazantzakisa.

¹² Na podlagi ukradenega scenarija so začeli nasprotniki obtoževati režiserja, da bo s filmom sprožil val antisemitizma. Tako se je v ZDA, preden je komu uspelo videti vsaj del filma, vnel močan kulturni boj. Vprašanje, ki ob tem še vedno ostaja brez odgovora, je: so ta boj dejansko sprožili nasprotniki antisemitizma ali pa je bila to le dobro izzvana in nameščena marketinška poteza ustvarjalcev, ki so s tem vzbudili izredno zanimanje za film in tako uspešno napolnili kinematografske blagajne.

smo tudi sprejeli, da večinoma govori v angleščini.¹³ Prav na tem področju je Mel Gibson povzročil pravo revolucijo. Zanj je angleško govoreči Jezus nekaj povsem absurdnega in popolnoma nesmiselnega in je tako, »kakor če bi gledali film o Vikingih, ki bi govorili v japonsčini« (Gibson 2007b).

Glavni strokovni sodelavec v zvezi z uporabo izvirnih jezikov pri filmu *Kristusov pasijon* je bil William J. Fulco¹⁴. Po njegovem uporaba starodavnih jezikov v filmu gledalcu onemogoča identifikacijo različnih karakterjev s posamezno nacionalno pripadnostjo. To se pri kristoloških filmih resda pogosto dogaja, saj Jezus ponavadi govori kot Američan in gledalec začne avtomatično v njem prepoznavati ameriško mentaliteto ter meni, da Jezus tudi razmišlja kot Američan. Po drugi strani pa Pilat in rimski vojaki pogosto govorijo z britanskim naglasom. Dogaja se torej nasprotni proces: namesto da bi Jezusa z angleščino nekako posodobili, se z aramejščino prestavimo v njegov čas in v »okolju« tistega časa kot priče opazujemo dogajanje. Dejansko aramejščina in latinščina Jezusa jezikovno ne približata sodobnemu času, ampak gledalca povedeta v Jezusov čas, s tem pa pravzaprav postane gledalec soudeleženec samega dogajanja (Gibson 2007a). Še več. Režiser celo zagovarja prepričanje, da je film zaradi izvirnih jezikov tudi »bolj pretresljiv. Stvarnost pride do izraza in te zadene. Zavedam se, da zgodbo umetno poustvarjamo, toda z vsemi močmi se trudimo in delamo, kot da smo takrat bili tam. Mislim, da bi bilo skoraj kontraproduktivno, če bi to snemali v sodobnem jeziku. Ko razumeš jezik, ti je dana možnost, da preskakuješ vrstice in sprožiš asociacije: slišiš 'Biti ali ne biti?' in takoj dodaš 'To je zdaj vprašanje.' Ko pa slišiš besede, kakor so bile izgovorjene takrat, te prevzame osuplost. Slednje sem opazoval tudi pri našem delu. Prizor se pač bolj izraža skozi nianse značajev, skozi gibanje kamere, skozi pravočasne reze.« (*Največja ljubezenska zgodba* 2003, 13)

Uporaba latinščine in aramejščine pri gledalcu tudi stopnjuje občutek za veličastnost, s tem ko prinaša njegovemu izkustvu neko tujo kakovost. Z njo ga privede do intelektualnega konflikta, pri katerem se zave, da se zgodba, ki jo gleda, ne ujema s tisto, ki je drugače navzoča v njegovih predstavah. Vsebinsko tako prekinjajo podnapisi, to pa ga vodi od čustvenega k spoznavnemu, od občutka k misli (Irwin 2004, 58). Podnapisi resda zagotavljajo neko oporo, a vendarle ne v celoti. Prav zato si mora gledalec pri razumevanju pomagati s tem, da vsebinsko razbira iz govornice obrazov in čustev in iz medosebnih interakcij. Ker si s sluhom – zaradi nerazumevanja – ne more pomagati, se osredotoči na vidni kanal, po katerem prihaja do razumevanja (Lev 2003). To potrjuje tudi sam režiser Gibson (2007a): »Sam sem se odločil za uporabo teh dveh jezikov, saj sem s tem dosegel, kar sem želel: večji fokus na podobi in manj naslanjanja na govorjeno besedo.«

Prav zaradi jezikovne komponente učinkuje film povsem drugače od običajne hollywoodske produkcije. Lahko bi celo predvidevali, da se mu obeta podobna prihodnost, kakršne je bil deležen slavni nemi film *King of*

¹³ Ali pa vsaj v italijanščini, glede na to, da dovršen del produkcije verskih filmov izvira iz Italije.

¹⁴ Fulco je član jezuitskega reda, bibliclist in poznavalec starega veka, profesor na univerzi Loyola Marymont v Los Angelesu v ZDA.

the Kings režiserja Cecila B. DeMilleja iz leta 1927. Tega so namreč uporabili misijonarji pri svojem delu prav zato, ker ni imel angleškega zvočnega zapisa, ampak je bila slika tista, ki je morala vse izraziti. Zato bo lahko tudi Gibsonov film s izvirnimi jeziki ter s poudarjeno in gestikulirano igro lahko uporabljen v enak namen (Migliorino Miller 2005, 168).

3. Izvirni jeziki

Čeprav se v splošnem govori, da sta v filmu uporabljana dva izvirna jezika, to dejansko ne drži, saj poleg ustvarjalcev tudi nekateri drugi strokovnjaki navajajo, da so v filmu pravzaprav uporabljeni trije jeziki: aramejščina, latinščina in hebrejščina.

3.1 Hebrejščina

Hebrejščina je uporabljena v prizoru, ki prikazuje proces pred sindrijem, prav tako pa naj bi po hebrejsko govorila še Simon iz Cirene in Veronika. Tudi obredni dialog z judovske pashalne večerje,¹⁵ ki ga režiser položi v usta Mariji in Magdaleni takoj po Jezusovi aretaciji v Getsemaniju, naj bi potekal v hebrejščini. Gibson naj bi za pogovorni jezik uporabil hebrejščino tudi v dialogu med Marijo in Jezusom, ki je izdelal sodobno mizo, v prvem od devetih flashbackov¹⁶ (Wikipedia 2007; IMDb 2007; Witherington III 2004, 82). John Bartunek in William J. Fulco (Bartunek idr. 2007), teologa in duhovnika, ki sta sodelovala pri nastajanju filma, k temu dodajata: ko v filmu Jezus moli psalme, pogosto preide iz aramejščine v hebrejščino; seveda pa povprečni gledalec tega sploh ne opazi.

3.2 Aramejščina

Scenarij za film je Fulco prevedel v latinščino in v aramejščino, pri tem pa je naletel na kar nekaj težav. Ena temeljnih je, da ni znano, kakšna točno je bila aramejščina v 1. stoletju, medtem ko je poznana pred tem obdobjem in po njem. Nekateri starozavezni spisi (Daniel, Ezra in celo neki verz pri Jeremiju) vsebujejo aramejščino. Iz tega obdobja obstajajo tudi dokumenti v aramejščini, ki so jih uporabljali Perzijci. Danes pa govorijo aramejsko samo še v nekaterih manjših skupnostih v Iranu, v Turčiji in v Iraku. Medtem ko iz Jezusovega časa, razen nekaterih besed, nimamo ničesar, so pa te dokaz, da je Jezus govoril aramejsko (Gibson 2007b). Zato je moral Fulco rekonstruirati aramejščino iz 1. stoletja. »Aramejščina, ki smo jo uporabili, odkrito priznam, ni popolna. Vendar je najbližje temu, do česar smo lahko prišli in kar vemo, da je govoril Jezus in njegovi učenci. Aramejščino, ki smo jo ustvarili, je po vsej verjetnosti govoril Jezus. Toda včasih gre pri tem zgolj za preračunljivo ugibanje.« (Gibson 2007a) »To je najboljše, kar smo lahko naredili. Kar sem skušal ustvariti, je bolj verjetno kot pa popolno. Včasih

¹⁵ »Zakaj je ta noč drugačna od vseh drugih noči?«

¹⁶ »Narativni postopek v filmu, ki prekine kronološki potek dogajanja in prikliče dogodek iz preteklosti.« (Kavčič in Vrdlovec 1999, 218)

sploh nisem našel primerne aramejske besede za določeno stvar. Zato sem si moral pomagati s pozno aramejščino ali hebrejščino, enkrat ali dvakrat pa celo z arabščino, tako da sem arabsko besedo arameiziral – spremenil njeno izgovorjavo, da je ustrezala aramejski.« (Gibson 2007b)

Za igralce je bil to trd oreh, ki so ga morali streti že na avdiciji. Temu so sledile ure učenja in ponavljanja besedila. Fulco je pripravil besedilo v treh oblikah: aramejsko, izgovorjava aramejščine in dobesedni angleški prevod, da so igralci vedeli, katere besede morajo biti pomensko bolj poudarjene. Gledalci tako lahko okušajo, kako je zvenela govorica v Jezusovem času. Čeprav je to dejansko res le približek, je predvsem pomenljivo to, da Jezus ne govori angleško, ampak aramejsko (Malone 2004). Lahko bi rekli, da je z uporabo aramejščine in latinščine Gibson ustvaril občutek tiste pristnosti, ki film uvršča med zgodovinske drame, s pridihom dokumentarca. Res pa je, da je učinek predvsem estetski: osrednji pogovorni jezik nejudovskih prebivalcev rimske province Judeje namreč ni bila latinščina, ampak grščina. Zato zelo preseneča uporaba latinščine namesto grščine (Cunningham 2004 56; Ad Hoc 2004, 231).

3.3 Grščina?

Dokazi, da je Jezus govoril latinsko – kakor Gibson v dialogu med Jezusom in Pilatom jasno pokaže –, ne obstajajo. Mnogi strokovnjaki so namreč prepričani, da naj bi pogovor med Jezusom in Pilatom potekal v grščini. Latinščina namreč tedaj ni bila pogovorni jezik v Palestini. Nenazadnje ne smemo spregledati, da je bila celotna Nova zaveza napisana v grščini, tedanjem pogovornem jeziku rimskega imperija, in ne v latinščini. Nekaj podobnega bi lahko celo trdili glede uporabe aramejščine namesto grščine (Gracia 2004, 145; Watkins 2007).

Dejstvo je, da so bili nekateri katoliški strokovnjaki presenečeni zaradi odsotnosti grščine v filmu. Nihče od njih ne predvideva, da bi se Jezus lahko naučil pogovorne latinščine, saj je bila v njegovem času v bolj splošni rabi poklasična grščina (koiné) kot nekakšen uradni jezik, ki je bil tudi obče govorjeni jezik po Sredozemlju in v ostanku nekdanjega grškega imperija (Cesario 2004). Fulco in Gibson sta se tega zavedala, toda kljub temu trdita, da so v Palestini »govorili tudi latinsko in aramejsko. Odločil sem se, da se bom izognil vnašanju zmede, in zato nisem v filmu uporabil grščine,« pravi Gibson (Bartunek 2007) in s ciničnim podtonom dodaja: »Veste, če poslušam to govorjenje v filmu, je tako ali tako vse skupaj zame ena sama 'grščina'«.

Trditve ustvarjalcev z Gibsonom na čelu, da naj bi bil film čimbolj avtentičen, torej vsaj v nekaterih pogledih ne vzdržijo.¹⁷ Vsekakor je veliki režiser v želji po čim večji avtentičnosti »spregledal« dejstvo, ki ga je zapisal evangelist Janez, da je bilo namreč besedilo napisano o njegovi krivdi »Jezus Nazare-

¹⁷ Problem »avtentičnosti« in »pristnosti« filma ni zgolj v problematični rabi latinščine namesto grščine, ampak predvsem v naslanjanju na ikonografsko tradicijo upodabljanja križa in samega križanja, ki izvira iz srednjeveških križevih potov, medtem ko zgodovina in arheologija jasno pričata, da je nesel obsojenec na morišče le prečni tram.

čan, judovski kralj ... napisano po hebrejsko, po latinsko in po grško« (Jn 19,19–20). Toda ko v filmu ta napis pribijajo na križ, lahko jasno vidimo samo latinsko in aramejsko besedilo! Toliko torej o »pravovernosti« in »avtentičnosti«. Ob tako očitnem zavračanju grščine, predvsem pa ob uporabi latinščine namesto grščine se postavlja vprašanje, ali se pod to »pravovernostjo« morda dejansko ne skriva kaj povsem drugega.

3.4 Latinščina

Kljub prepričanju večine znanstvenikov, da je bila v tedanji Palestini v splošni pogovorni rabi grščina, se ustvarjalci sklicujejo na nekatera najsoodobnejša dognanja, ki zagovarjajo tudi rabo latinščine. Temu v prid govori dejstvo, da so bili tedaj Rimljani že desetletja navzoči v Palestini, poleg tega pa je bila Galileja, v kateri je Jezus odraščal, trgovsko področje, kjer so bili v rabi vsi večji jeziki. Zato poudarjajo, naj ne spregledamo verjetnosti, da so tedaj v Palestini govorili tudi latinsko (Bartunek 2005, 74).

Kakorkoli že, dejstvo je, da ima uporaba aramejščine in latinščine v filmu zelo poseben učinek. Bistvene razlike med jezikom so tudi različno sprejete pri različnih gledalcih. Romansko govorečim gledalcem se aramejščina zdi groba, nejasna in tuja, medtem ko se jim zdi latinščina elegantna, jasna in prefinjena, to pa seveda ne preseneča (Gracia 2004, 142). Vendar je z latinščino drugače kakor z aramejščino; če aramejščina deluje kot eksotična komponenta filma, pa z latinščino ni tako. Ne le to, da buri znanstvene duhove v zvezi s tedanjim obče govorjenim jezikom v Palestini, ampak naj bi filmu celo dajala liturgično konotacijo.

3.4.1 Komunikacija med Jezusom in Pilatom

V filmu Pilat začne pogovor z Jezusom v aramejščini, medtem ko je Jezus tisti, ki začne govoriti latinsko. To je zgodovinsko skorajda neverjetno, vendar pa ni nemogoče, saj so bili nekateri judje pod rimsko okupacijo do neke mere sposobni komunicirati v latinščini. To, da Jezus govori v filmu tudi v latinščini, bolj nakazuje Jezusovo željo, da bi ga Pilat v polnosti razumel. S tem naj bi bila implicitno prikazana Jezusova želja, da Pilatu dá možnost zavestne in svobodne odločitve, in ne, da bi s tem želel braniti svojo nedolžnost. Ko bi to nameraval, potem bi zagotovo tudi v primernem trenutku spregovoril sebi v bran. Če je torej Bog postal človek zato, da bi iz obličja v obličje govoril z grešniki, potem bo verjetno storil vse, da bosta resnica o njem in njegovo oznanilo razumljiva vsem, ki jim bo prišel naproti – tudi v latinščini, če je to potrebno (Bartunek 2005, 75).

Toda Fulco je prepričan, da je Pilat zanesljivo znal aramejsko. V Palestini je bil upravnik že deset ali enajst let in se je zagotovo naučil jezika domačinov. Toda latinščina je bila uporabljena predvsem zaradi teološkega in umetniškega učinka. »Uporabili smo dve različici latinščine: prefinjeno, ki jo govorita Pilat in Klavdija, in ulično, surovo latinščino, ki jo govorijo rimski vojaki. Ti so bili iz različnih pokrajin imperija in za mnoge je bila latinščina tuj jezik, ki ga niso dobro obvladali. Ohranjeni so celo grafiti iz antičnih rimskih vojašnic in od drugod, ki pričajo, da so vojaki govorili vulgarno latinščino s

precej opolzkosti. To sem skušal vnesti v govorico vojakov v filmu, česar pa nismo podnaslovili. Vendar to ni ušlo ušesom nekaterih latinsko govorečih strokovnjakov, saj so se čudili: 'Sveta nebesa! Ali je res rekel to, kar mislim, da je?' In res je to rekel,« hudomušno razlaga Fulco (Gibson 2007b).

Kritiki opozarjajo, da je v prizoru, v katerem poteka pogovor med Jezusom in Pilatom, uporabljena srednjeveška latinščina. Če je torej Gibson želel ustvariti film v realističnem slogu, »tako je, kot je bilo«, ¹⁸ potem si tovrstnih napak ne bi smel privoščiti. Ker pa pri tem verjetno ne moremo govoriti o napaki, zelo možno uporaba latinščine bolj kaže Gibsonovo spogledovanje s srednjeveškimi katoliškimi idejami kakor pa njegovo željo po avtentičnosti (Witherington III. 2004, 82).

3.4.2 Liturgični jezik

Latinščina, uporabljena v filmu, je cerkvena latinščina, z izgovarjavo, ki je uveljavljena v katoliški Cerkvi in podobna sodobni italijanščini, ni pa takšna, kakor so jo v antiki govorili Rimljani (Wikipedia 2007). Zakaj je torej uporabljena v filmu, ki v vsem teži k avtentičnosti? Verjetno zato, ker je to jezik, ki se uporablja pri liturgiji – pri sveti maši. Prav to kaže na dejstvo, da je *Kristusov pasijon* katoliški film od glave do pete. Ne nazadnje je sam Gibson v pogovoru na *Catholic Eternal Word Television Network* jasno povedal, da je s filmom želel prikazati obhajanje evharistije: »Cilj filma je, da bi pretresel sodobno občinstvo z vzporejanjem darovanja na križu in evharistične daritve na oltarju – kar je eno in isto.« Torej je razlog za uporabo latinščine v filmu zagotovo hotenje, da bi uprizoril mašo, kakor zaradi Gibsonovega tradicionalizma¹⁹ lahko še bolj upravičeno trdimo (Watkins 2007).

Dejstvo je, da Gibson kot tradicionalist ostaja zvest doktrini tridentinskega koncila in zavrača pokoncilsko liturgično prenovo. Za Gibsona je predvsem pomembno, da v maši prepoznamo Kristusovo daritev – nekrvavo ponovitev pasijona –, in zato samo razumevanje besed pri liturgiji dejansko sploh ni pomembno. Gibson se torej posmehuje liturgični prenovi in ji očita poplitvenost ter gleda nanjo kot na bogoskrunstvo. Po njegovem odrešitvena vrednost liturgičnih dejanj in kretenj, ki imajo svoj vrhunec na Kalvariji, ne potrebuje izrazov, kakršne bi morali vsi razumeti. Za Gibsona je njegov film maša. Naj bo torej v neznanem jeziku, kakor je to bila stoletja. Če um ne more razumeti, toliko bolje. Pomembno je, da srce razume, da nas vse, kar se je zgodilo, odrešuje greha in nam odpira vrata zveličanja (Messori 2004).

¹⁸ Papež Janez Pavel II. (Papal Praise for »The Passion« 2003) naj bi po ogledu filma izjavil: »Tako je, kakor je bilo.«

¹⁹ Mel Gibson je v Agouri blizu Malibuja v Kaliforniji ustanovil zasebno *Katoliško cerkev svete Družine*, ki ne sodi v tamkajšnjo katoliško škofijo. Razlikuje se od nekaterih drugih katoliških tradicionalistov, ki zavračajo sedanjo katoliško Cerkev, papeža in nekatere reforme drugega vatikanskega koncila. Za zadnjega papeža priznavajo Pija XII. in trdijo, da je Petrov sedež v tem trenutku prazen. Svoje maše obhajajo zgolj v latinščini, saj naj bi bila glavna napaka koncila prav to, da je pri obredih odobril uporabo domačih jezikov. To potrjuje tudi Gibsonova izjava, ki jo je dal že pred leti v nekem intervjuju: »Udeležujem se mašnega obreda, ki je predkoncilski. V šestdesetih letih se je veliko govorilo o tem, da je treba iti v korak s časom. Toda Stvarnik je ustanovil nekaj zelo specifičnega in mi ne moremo tega kar tako spreminjati.« (Smrke 2004, 28; Exactly what 2007)

4. Sklep

Ne smemo spregledati, da oba mrtva jezika ustvarjata vzdušje zgodovinske avtentičnosti, poleg tega pa podpirata obredno razsežnost filma. Nista le mrtva jezika, ampak tudi starodavna in hkrati liturgična jezika katoliške Cerkve: latinščina v rimskem obredu, aramejščina v kaldejskem (Migliorino Miller 2005, XXIV–XXV). Ker sta oba jezika večini ljudi neznana, se pri gledalcih avtomatično ustvari nevsakdanje vzdušje, s katerim so prestavljeni v popolnoma drugačen svet, ki ga drugače z ničimer ne morejo doseči. Prav v tej točki se film približa obredu in ga iz »zgodovinske« prestavi v »obredno resničnost«, saj je govornica obreda izvzeta iz vsakdanjosti, to pa vernika pripravi na izkustvo, ki ga drugače ne more doživeti.

Reference

- Ad Hoc Scholars Group. 2004. Reviewing the Script of the Passion. V: *Perspectives on The Passion of the Christ*. New York: Miramax Books.
- Bartunek, John, William J. Fulco, Mel Gibson in Gerald Matatics, komentatorji. 2007. Theologian commentary. V: Gibson, Mel, režiser. *The Passion of the Christ – Director's Edition*. Los Angeles: Metro-Goldwin-Mayer. DVD, 121 min.
- Bartunek, John. 2005. *Inside the Passion*. West Chester: Ascension Press.
- Cessario, Romanus. Mel Gibson and Thomas Aquinas. 2004. How the Passion Works. <http://www.zenit.org/article-9849-?l=english> (pridobljeno 8. marca).
- Cunningham, Philip A. 2004. Much will Be Required of the Person Entrusted With Much. V: *Perspectives on The Passion of the Christ*. New York: Miramax Books.
- Exactly what type of Catholic is Mel Gibson? 2007. <http://ask.yahoo.com/20040405.html> (pridobljeno 17. aprila).
- Gibson, Mel, režiser. 2007a. By His Wounds We Are Healed. V: *The Passion of the Christ – Director's Edition*. Los Angeles: Metro-Goldwin-Mayer. DVD, 100 min.
- . On Language. V: *The Passion of the Christ – Director's Edition*. Los Angeles: Metro-Goldwin-Mayer. DVD, 13 min.
- Gracia, Jorge J. E. 2004. How Can We Know What God Truly Means? V: Ur. Jorge J. E. Gracia. *Mel Gibson's Passion and Philosophy*. Chicago: Open Court.
- IMDb. The Passion of the Christ. 2007. <http://www.imdb.com/title/tt0335345/> (pridobljeno 28. februarja).
- Irwin, William. 2004. In Defense of the Violence. V: Ur. Jorge J. E. Gracia. *Mel Gibson's Passion and Philosophy*. Chicago: Open Court.
- Kavčič, Bojan, in Zdenko Vrdlovec. 1999. *Filmski leksikon*. Ljubljana: Modrijan.
- Lev, Elizabeth. 2003. Mel Gibson's Ultimate Hero Movie. <http://www.zenit.org/article-8913-?l=english> (pridobljeno 10. decembra).
- Malone, Peter. 2004. World Catholic Association for Communication Analyzes »The Passion«. <http://www.zenit.org/article-9459-?l=english> (pridobljeno 22. februarja).
- Messori, Vittorio. 2004. A Passion of Violence and Love. <http://www.zenit.org/article-9424?l=english> (pridobljeno 18. februarja).
- Migliorino Miller, Monica. 2005. *The Theology of The Passion of the Christ*. New York: Society of St. Paul.
- Največja ljubezenska zgodba. 2003. *Družina*, 30. marec.
- Papal Praise for »The Passion«. 2003. <http://www.zenit.org/article-8981?l=english> (pridobljeno 18. decembra)
- Smrke, Marijan. 2004. Koprodukcija fanatizma, neznanja in denarja. *Delo [Sobotna priloga]*, 12. junij.
- Viganò, Dario Edoardo. 2005. *Jezus in filmska kamera*. Ljubljana: Župnijski zavod Dravljce.
- Watkins, Terry. 2007. The Poison in the Passion. <http://www.av1611.org/Passion/passion.html> (pridobljeno 20. februarja).
- Wikipedia. 2007. The Passion of the Christ. http://en.wikipedia.org/wiki/The_Passion_of_the_Christ (pridobljeno 21. februarja).
- Witherington III., Ben. 2004. *Numbstruck*. V: *Perspectives on The Passion of the Christ*. New York: Miramax Books.

Neopažena knjiga Tomaža Kempčana

Srednjeveškega duhovnega pisca Tomaža Kempčana (1380–1471) poznamo po njegovi zelo razširjeni knjigi *Hoja za Kristusom*, za katero poznavalci pravijo, da se po številu izdaj, prevodov in bralcev uvršča takoj za Svetim pismom.

Skoraj neznano pa je, da smo Slovenci leta 1826 dobili prevod knjige Tomaževih drugih spisov in pisem, ki je znana pod latinskim naslovom *Vallis liliorum*. Prevajalec Janez Zalokar (1792–1872), spiritual v ljubljanskem bogoslovnem semenišču, ki je že prej ponovno prevedel Tomaževo Hojo, je slovenski prevod »neopažene knjige« objavil v črkopisu metelčici. Naslovil ga je *Dvanajst bukev Tomaža Kempčana, izbranih iz njegovih dosle še malo znanih pisem*, na str. 3 pa beremo naslov *Perve bukve Tomaža Kempčana Limbarski dol, to je čednosti, ktere po Kristusovem nauki iz ponižnosti rastejo*. Več izvodov knjige imamo v Semeniški knjižnici, hrani pa jo tudi NUK in najbrž še kod. V Simoničevi Slovenski bibliografiji je na str. 527 knjiga navedena po abecednem zaporedju besed v naslovu, zato pride na vrsto po prvi izdaji Hoje za Kristusom iz leta 1719, ki ima naslov *Bukvice od slejda inu navuka Kristusa*, za njo pa so uvrščene izdaje iz leta 1745 in naslednje, to je *Tomaža Kempenzarja bukve*, šele za njimi je opisan Zalokarjev prevod Hoje iz leta 1820, ko je knjiga prvič dobila zdaj znani naslov *Tomaža Kempčana Hoja za Kristusom*.

To zaporedje naslovov Tomaževih knjig v slovenščini nekako zakrije tisto knjigo, ki ni prevod latinske *Imitatio Christi*, ampak *Vallis liliorum*; v nobeni naslovnici namreč ni naslova latinskega izvirnika. V obsežnem francoskem *Dictionnaire de spiritualité* (zv. 15, Pariz 1991) je v stolpcih 817–826 članek o Tomažu Kempčanu (Thomas Hemerken a Kempis). Med 34 deli je (v stolpcu 820) na 21. mestu navedena tudi *Vallis liliorum*, za katero piše, da je vsebinsko povezana s *Hortulus rosarum in valle lacrimarum*, oboje pa je objavljeno v 4. zvezku kritične izdaje Tomaževih spisov.

Za spis *Vallis liliorum* tam beremo oznako, da so to »mistična premišljevanja v 34 poglavjih pobožnega človeka, ki je v preizkušnjah, vendar povezan s križanim Jezusom, ljubezen pa ga povezuje na različne načine z Bogom, da zmore svoje srce dvigati k njemu«.

Slavist in duhovnik Josip Marn je v svojem *Jezičniku* (zv. 23 (1885), 34) to Tomaževo slovensko knjigo imenoval »sprelepe Bukve« in tudi navedel latinski naslov *Vallis liliorum* za Zalokarjev *Limbarski dol*. Navedel je tudi naslove vseh dvanajstih bukev (oddelkov). Prve bukve imajo 34 poglavij (postav), druge 18, tretje 15, četrte 8, pete le eno daljše (od krotjenja samega sebe), šeste 20, sedme 15 (od treh šotorov), osme tudi eno samo, devete 4,

desete 7 (pobožnih molitev), enajste 5 (listov), dvanajste 6 (molitev), skupaj je to 578 strani in še dve strani »večih pogreškov«. Knjiga ni doživela ponatisa, zaradi metelčice pa jo je tudi teže brati.

V začetku 20. stoletja je Ivan Vrhovnik objavil daljši pregled Kempčanovih del z naslovom *Tomaž Kempčan v slovenski obliki* (Zgodnja danica 1902, 225–227, 233–234, 240–241). Predstavil je tudi Zalokarjev prevod knjige, o kateri pišem, zapisal pa je, da je prevajalec izbral iz Tomaževih spisov najlepše in da mu je knjigo založil prof. Metelko in je zato natisnjena v metelčici. V pregledu Tomaževih spisov je Vrhovnik resda pod št. 26 navedel tudi *Lilijin dol*, a je prezrl, da je izbor naredil že Tomaž in ne šele Zalokar.

Zdi se mi, da je zadnji o duhovnosti Tomaževe *Hoje* pisal dr. Jože Rajhman v delu *Zahodnoevropska mistika in slovenski barok* (Znamenje 17 (1987), 285–290), ostal pa je pri splošnem pomenu *Hoje* za Kristusom, ne da bi se spuščal v posamezne slovenske izdaje. Tako tudi ni opazil prevoda knjige *Vallis lilyorum*.

Najbrž bi se za slovensko teologijo spodobilo, da bi se kdo poglobil v eno redkih, a obsežnejših premišljevalnih knjig z začetka 19. stoletja, saj je bil to vendar Slomškov, Prešernov in Baragov čas. Naloga knjižničarjev je predvsem: opozarjati in odkrivati prezrte knjige, vsebino pa naj bi raziskal kdo, ki še išče primerno temo. Dela je veliko.

Marijan Smolik

Ocene

Širin Ebadi, *Iran se prebuja*, prevod in dodatno besedilo Veselka Šorli - Puc (Celje: Mohorjeva družba, 2008), 270 str., ISBN 978-961-218-732-3.

Širin Ebadi je Iranka, znana po tem, da je leta 2003 postala enajsta ženska in prva Iranka, ki je prejela Nobelovo nagrado za mir. S to nagrado je prejela priznanje za svoje aktivistično delo na področju človekovih pravic, saj slovi po tem, da je zagovornica pravic žensk in otrok, ki svoje delo večinoma opravlja pro bono. Vendar si Ebadijeva za demokratizacijo Irana ne prizadeva le s človekoljubjem in s pravnim znanjem, temveč tudi s svojim politično angažiranim pisateljevanjem.

Njeno delo *Iran se prebuja* je resda biografija, ki jo lahko beremo kot leposlovje, vendar pa ga odlikuje tudi izrazita osebna zavzetost za prenovno Irana od znotraj. Ebadijeva je ena tistih Irank, ki ni želela zapustiti Irana v težkih časih neposredno po islamski revoluciji (1979), čeprav je takrat morala prenehati opravljati svojo sodniško službo, kljub temu da je bila prva ženska sodnica v Iranu. Izseliti se ni hotela niti pozneje, ko je prebrala zapis pogovora med vladnim ministrom in članom voda smrti, ki je potekal takole: »Naslednja, ki mora biti umorjena, je Širin Ebadi.« (12–13) In čeprav jo je ta stavek preganjal več let, je ostala zvesta svoji domovini, vendar se od 12. junija 2009, ko se je udeležila konference v Španiji, še ni vrnila v domovino. Dan pozneje je bil namreč na predsedniško mesto izvoljen Mahmud Ahmadinedžad, čigar politiko Ebadijeva ostro graja. Toda kakor poročajo številni mediji, Ebadijeva zagotavlja, da se bo v domovino vrnila takoj, ko bo to koristno za njeno deželo.

Kakor lahko preberemo v njenem delu *Iran se prebuja*, se sama nikoli ni nameravala izseliti iz Irana in tudi vse svoje prijatelje in znance, ki so se izseljevali, je prepričevala, naj ostanejo in kaj storijo za svojo domovino. Svoje stališče je v nekem intervjuju opisala takole: *Ali boste svojo ostarelo mater pustili na vogalu ulice, če zbolijo? Ali si boste poskušali najti mlajšo? Ali pa boste svoji ostareli in oboleli materi poskušali pomagati? Domovina je zame kakor mati. Če je moja domovina v težavah, si ne morem dovoliti, da bi jo zapustila.* To je njeno načelo, ki jo obvezuje, da ostane zvesta Iranu, in ji obenem ne dovoli, da bi ostala ravnodušna do bolečine, ki jo čuti zavoljo tegob, ki jih ima njena domovina. Celo več: večje ko so težave, glasnejša je Ebadijeva, ki se odločno bori za reformo iranskega islamskega pravnega sistema.

Ker iranska politika svoj program najpogosteje uresničuje na račun otok, žensk in ženskega telesa (22), se Ebadijevo povezuje z njihovimi pravicami, čeprav si sama prizadeva tudi za pravice političnih zapornikov in drugih, ki so žrtve sistema. Zato moramo delo *Iran se prebuja* brati predvsem kot zagovor splošnih človekovih pravic, ki so kršene številnim iranskim državljanom in državljanom in ne »le« ženskam in otrokom. V tej luči Ebadijeva predstavi različne politične voditelje: šaha Reza Pahlavija, ki je znan po svojem zavzemanju za sekularno modernizacijo in krčenje vpliva duhovščine (22), in oboževanega predsednika iranske vlade

Mohameda Mosadeka, ki je nacionaliziral iransko naftno industrijo in bil zato za Irance »veliko več kot priljubljeni državnik. Zanje je bil narodni heroj in voditelj, vreden tega, da stoji na čelu njihove civilizacije,« saj so, kakor je zapisala Ebadijeva, v njem videli očeta neodvisnosti (18). Dobršen del pozornosti je Ebadijeva seveda namenila tudi revolucionarnemu ajatolu Homeiniju, ki je svoje izgnanstvo končal dne 11. februarja 1979, šestnajst dni potem, ko je šah začel svoje izgnanstvo (51).

»Povabilo k nošenju rute je bilo prvo opozorilo, da bi ta revolucija utegnila žreti svoje »sestre,« (57) pravi Ebadijeva, a obenem opozori, da nova pravila oblačenja nikakor niso veljala samo za ženske, saj je bilo v vseh vladnih prostorih po novem prepovedano nositi kravato. Kravata je postala »simbol zahodnjaškega zla, duh po kolonjski vodici znak protirevolucionarnih teženj, uporaba službenega avtomobila za pot na delovno mesto pa očiten razredni privilegij. V novem vzdušju je vsakdo težil k temu, da bi bil videti reven, in nošenje umazanih oblačil je postalo zagotovilo politične integritete, izraz simpatije s tistimi, ki ničesar nimajo.« (60)

K usihanju priljubljenosti revolucije in revolucionarjev pa so seveda prispevali tudi dogodki neposredno po prevratu: iz skupine študentov, ki je novembra, še vedno leta 1979, za 444 dni zasedla veleposlaništvo ZDA, je izšlo mnogo poznejših politikov Islamske republike, toda njihova priljubljenost je upadla: ljudje so začutili, da je njihova zasedba veleposlaništva škodovala ugledu Irana v svetu (64). Njegov ugled pa se je še poslabšal v zgodnjih osemdesetih letih, saj je Iran v Libanon »pošiljal svoje skrajneže in revolucionarno gardo ter

tako pomagal ustanoviti šiitsko skrajno skupino Hezbolah« (65).

Vsekakor pa je res, da Ebadijeva problematizira tudi položaj in vlogo žensk v Iranu. V poglavju *Grenki okus revolucije* zato izpostavlja porevolucijske spremembe, ki so odločilno vplivale na Iranke: »Vame so zijale neusmiljene zakonske odredbe, proti katerim se bom morala bojevati preostali del svojega življenja: življenje ženske je pol toliko vredno kot moško (če avto na cesti povozí oba, potem je odškodnina družini ženske pol manjša kot družini moškega); pričanje ženske na sodišču ima pol tolikšno težo kot moško; ženska se lahko loči le z moževim privoljenjem.« Njeno odločno zavzemanje za spremembe islamskega prava izvira iz zavesti o tem, da je bil sestavljalcem kazenskega zakonika očitno vzor pravni red, ki je veljal v 7. stoletju: »Zakoni so se v trenutku zavrteli v čas za tisoč štiristo let nazaj, v prve dni širjenja islama, v čase, ko so ljudje imeli kamenjanje žensk, ki so jih zalotili pri prešuštvu, ali pa sekanje rok tatovom za ustrezno kazen.« (70)

Vendar pa se avtorica dela *Iran se prebuja* upira represivnim ideologijam in njenim podanikom, ne glede na to, ali ti pomenijo uklanjanje islamskim ali zahodnim načelom. Motili bi se, če bi mislili, da slepo zaupa v svojo vero in da nekritično verjame v nekakšen strpni islam. Čeprav se sprašuje: »Kakšen smisel ima strpni islam, če pa teokratska ustava Islamske republike in njeni močni zagovorniki mislijo, da so njihove razlage dane od Boga in se o njih ne da razpravljati?« (239) se še vedno trudi iranskim klerikom pokazati, kako slabo poznajo svojo vero.

Ko je, denimo, na sodišču dokazovala, da ob razvezi na pobudo ženske

moževu privoljenje ni nujno potrebno za ločitev in da je to zgolj odsev samovolje zakonodajalcev in ne izvoru islamski nauk, jo je sodnik nesramno odslovil, čeprav mu je povedala le tisto, kar bi že sam moral dobro vedeti: da v učbeniku o šiitskem pravo-znanstvu nikjer ne piše, da bi bila ta privolitev dejansko potrebna (234).

Da kvote niso dovolj za spremembo obstoječega stanja, zgovorno pričajo iranske poslanke: tako Ebadijeva opisuje, da bila je ob neki priložnosti, ko so jo leta 2003 poslanke povabile v parlament, nemalo presenečena, ko je ugotovila, da je njihov prostor zgolj prazna soba s strojno izdelano preprogo na tleh: »Skala sem vrata, ki bi vodila v naslednjo sobo, kjer bi dejansko lahko sedele in delale. Toda vse so odložile svoje stvari in sedle na tla s prekrižanimi nogami. 'Zakaj tu ni stolov?' sem vprašala. 'Zakaj ni niti fotokopirnega stroja? Tu je vendar parlament!' 'Saj smo večkrat prosile zanj,' mi je dejala ena od poslank, 'pa so nam rekli, da nas je premalo, da bi bile upravičene do pisarniške opreme. Dovolijo nam, seveda, uporabljati moške pisarne, toda raje smo tu. Običajno je vroče, tukaj pa si lahko vsaj snamemo čadorje in malo zadihamo.'« (232)

Ebadijeva pravi, da ji je ob tem kar malo upadel pogum, saj dvomi v to, da bodo poslanke, ki si niso sposobne zagotoviti niti mize, sprejemale zakone in spreminjale razmere, v katerih živi milijone in milijone žensk.

Kljub temu da je že bila zaprta v ječi, ni nikoli obmolknila in se uklonila moralni policiji ali tako imenovane mu *komitehu*, ki nadleguje številne Irance: muslimane, kristjane ali jude, stare in mlade in še posebno ženske. In čeprav je Ebadijeva že leta dokaz, da je možno islamsko identiteto združiti z vero v prenovu islamske države in obenem z vero v enakopravnost med ženskami in moškimi, danes ostaja odprto vprašanje, kdaj se bo spet vrnila v domovino. Novembra 2009 so ji iranske oblasti zaprle tekoči račun in zasegle Nobelovo nagrado, ki jo je prejela leta 2003. Po šestih letih so se oblastniki spomnili, da bi morala Ebadijeva plačati davek na prejeto nagrado, čeprav – kakor sama zatrjuje – to ni zapisano nikjer v zakonodaji. Da gre vladajoči skupini bolj kakor prestižna nagrada v nos njen politični angažma, je jasno tudi spričo dejstva, da so varnostne sile in iranska policija dne 21. decembra 2008 zaprle Center za varstvo človekovih pravic, ki ga je vodila Ebadijeva, in to samo zato, ker so v Centru pripravljali praznovanje v počastitev 60-letnice Splošne deklaracije o človekovih pravicah.

Delo *Iran se prebujajo* se ponuja kot zanimivo branje vsem tistim, ki jih iranska zgodba in islam zanimata onkraj splošnega populističnega publicizma in teorij zarote. Ebadijeva ponuja svojo izkušnjo Irana: veliko bolj kompleksna je kakor Iran, kakršnega poznamo iz medijev, ki svoje vsebine prodajajo s pompozniimi naslovi.

Marjana Harcet

Hans Urs von Balthasar, *Samotni dvogovor: Martin Buber in krščanstvo, prevod in spremna beseda Anton Štrukelj (Celje: Mohorjeva družba, 2009), 126 str., ISBN 978-961-218-854-2.*

Hans Urs von Balthasar je teološko zelo poglobljeno obravnaval vprašanje o odnosu med judovstvom in krščanstvom, med staro in novo zavezo, med Izraelom in Cerkvijo. Leta 1960 je napisal članek »Mysterium Judaicum«. Posebno pozornost je posvetil prav Martinu Bubru. Leta 1957 ga je predstavil skupaj s Kierkegaardom in Möhlerjem. Isto leto je napisal članek »Martin Buber in krščanstvo«. Leta 1958 je izšla knjiga »Samotni dvogovor«, ki pa je bila napisana že za božič 1957 in posvečena Martinu Bubru ob njegovi osemdesetletnici. V okviru vrste oddaj o judih in kristjanih je imel na radio Stuttgart leta 1960 predavanje »Jesejeva korenina«. Leta 1976 je objavil članek »Cerkev iz judov in kristjanov«. Na katoliški univerzi v Washingtonu je dne 1. oktobra 1977 predaval o »Katolicizmu in verstvih«. Postumno je izšla njegova razprava »Vprašanje Cerkev – Izrael po koncilu«. Drugače pa to tematiko najdemo tudi v drugih njegovih knjigah in spisih. Judovski avtorji zavzemajo vidno mesto v njegovih delih; naj omenim vsaj nekatere: Kant, Hegel, Spinoza, Hamann, C. G. Jung, Sigmund Freud, Alfred Adler, Franz Rosenzweig, Léon Bloy, Henri Bergson, Albert Béguin in številni drugi.

Balthasar je temeljito preštudiral vsa Bubrova dela in o tem se lahko prepričamo na vsaki strani knjige, ki ima tako imeniten naslov: »Samotni dvogovor«. Ta knjiga je najprej velika šola poslušanja, zgled spoštljivega sprejemanja in medsebojnega izmenjavanja. V jedru je to ponižno iska-

nje boljšega spoznanja resnice. Balthasar je osebno dobro poznal Bubra. Z njim se je osebno srečeval in razpravljaj. V nekem pogovoru na švicarski televiziji na veliki petek, 20. aprila 1984, mu je v oddaji »Pričevalci stoltja« Erwin Koller zastavil sto vprašanj. Med drugim tudi o Bubru, rekoč: »Pogovarjali ste se z judom Martinom Bubrom. Ali je bilo to nekakšna poravnava za tisto, kar so kristjani zagrešili do judov? Ali je sploh mogoče, da kristjan resno jemlje jude, če potem hebrejsko Biblijo vedno razlaga v zvezi z Novo zavezo in torej judom v bistvu ne pusti ničesar njihovega?« Balthasar je na to vprašanje odgovoril: »Srečanje z Martinom Bubrom je bilo delno zelo močno. V Zürichu sem ga pogosto srečeval. Prihajal je tudi v našo skupino. Bil je nenavaden večer. Ves čas se je ukvarjal posebej s študenti. Bil je kakor v središču kvadrata in se je vsakič obrnil k posameznemu študentu. Pravi personalizem. Bilo je srečanje med Staro in Novo zavezo. Koniec koncev gre vedno za to srečanje. Potem sem o njem napisal knjigo, ki pa mu ni bila všeč. Takrat mi je, kakor prerok iz Stare zaveze, bral levite. – Drugi judje pa so mi rekli: Vi ste zadele v polno. A pustimo to.«

Kakšna je vsebina Balthasarjeve knjige o Bubru? Samoten dvogovor, ki ga »poslušamo« ob branju te knjige, nas vodi k stvari sami. Ta »stvar« nam kristjanom ne sme biti tuja. Prisluhni moramo »glasu izvora« (15–27), da bi spoznali, kako tesno in ne-oločljivo smo povezani z Izraelom. Balthasar nas s svojimi natančnimi in miselno zahtevnimi preudarki ne le uvaja v globlje razumevanje izraelske duhovnosti, ampak nam na tej podlagi daje v povsem novi luči videti to, kar je značilno krščansko. Ta nepričakovano nova obzorja nam pisec odstira – recimo – v poglavju »Prin-

cip preroštva« (28–43), v katerem tako rekoč iz globin razodetja izkoplje uvid v neločljivo povezanost institucionalnega (k temu sodita tudi Petrova služba in Sveto pismo) in preroško-karizmatičnega. V poglavju »Princip zakramentalnosti« (44–60) pa pokaže obvezujočo vlogo »utelešenja«, ki konkretizira preroštvo – tod in onstran. Omenjeni poglavji torej prikazujeta Bubrov široki razpon med preroškim idealom (čas sodnikov; odsotnost dualizma med svetim in profanim) in zakramentalnim realizmom (naveza: ljudstvo – dežela; zgolj tostranskost). Iz te stvarne in zgodovinske, zakramentalne in »utelešene« Izraelove navzočnosti na svetu nam Balthasar oriše Izraelov odnos do drugih narodov (61–79) in njegovo edinstveno mesto med njimi. Zato ob koncu z vso močjo poudari trajno poslanstvo Izraela (80–98), to pa ponovno v izrazito »dialogškem duhu: jaz – ti« prikaže v sklepem poglavju »Ob koncu besed« (99–105).

Bubrov glas sili kristjana v dialog. »Vemo, kako redko je potekal ta dialog od same ustanovitve krščanske Cerkve, kako zelo se je judovstvo izoliralo od nje, Cerkev pa je upornemu ljudstvu obranila hrbet. Zgodovino zbliževanj in odnosov napolnjujejo večinoma nerazveseljive reči. Pokore, preganjanja, trpljenja, ki jih je krščanstvo naložilo judovstvu, kažejo na brezdanje nesporazume in teolo-

ške kratke stike. ... Kje so v zadnjih stoletjih resno govorili o razlikah med Sinagogo in staro Cerkvijo? Pogovori se izplačajo tam, kjer so težavni in jih ni mogoče vzdržati drugače kakor v boju. ... V poslednji resnosti pogovora ni mišljen on, mož, marveč stvar, ki jo zastopa. Buber predstavlja stvar, jo razlaga in oblikuje; vendar se stvar za njim dviguje kvišku, večja kakor on, zagonetno temna in večplastna. In katoličan, ki govori za svojo Cerkev: kaj ve, kakšno veličino – pritlikav kot palček! – zastopa? ... Kaj vendar ve o skrivnosti božjega ljudstva in kraljestva, o Kristusovi polnosti, o odrešenem človeštvu? Kaj ve o razmerju med 'svetim deblom' in odsekanimi ter vcepljenimi vejami?« (12–14)

Balthasarjeva knjiga »Samotni dvogovor. Martin Buber in krščanstvo« je pred pol stoletja, tik pred koncilsko izjavo *Nostra aetate*, v odločilni meri sprožila novo obdobje pristrčneje povezanosti med judi in kristjani, ki se prej »dolga stoletja niso pogledali v oči«, zdaj pa so se ponovno srečali kot »dvojčki«. Papež Benedikt XVI. vidi v judih »posebej ljubljene« in »starejše brate v veri«, kakor jih je označil Janez Pavel II., še več, imenuje jih »naše dvojčke«. S tem izvirnim poimenovanjem je naša sorodstvena vez še krepkeje poudarjena. Prav zato tudi danes zasluži poglobljen študij in širok krog slovenskih bralcev. Anton Štrukelj

Stefan Hartmann, *Die Magd des Herrn: Zur heilsgeschichtlichen Mariologie Heinrich M. Kösters, Eichstätter Studien Neue Folge 61 (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2009), 510 str., ISBN 978-3-7917-2183-5.*

Stefan Hartmann (roj. 1954), več let študentski duhovnik na Dunaju, je na nemški katoliški univerzi v Eichstätту predložil izvrstno doktorsko disertacijo o mariologiji v drugi polovici 20. stoletja. Izhodišče te štu-

dije je zelo odmevna knjiga o Mariji, »Die Magd des Herrn« (Gospodova dekla), ki jo je leta 1947 napisal palotinski pater Heinirch Maria Köster (1911–1993). Knjiga je doživela več izdaj in tudi številne odmevne razprave, ki so jih sprožili: Karl Rahner, Hans Urs von Baltahasar, Joseph Ratzinger, v zadnjem času pa tudi poljski teolog Andrzej Zielinski (2000) in Mechthild Levermann (2001).

Hartmannova disertacija prikaže najprej Kösterjevo življenje in delo, zlasti v okviru schönstatskega gibanja Josepha Kentenicha (1885–1968). Seveda nikakor ne ostaja pri tem, ampak se posveča tudi vodilnim mariologom in velikim mariološkim vprašanjem zlasti v času po drugem vatikanskem koncilu. O tej razgledanosti pričuje obsežen seznam literature (nad 50 strani).

Preden se loti sodobnih marioloških vprašanj, se avtor ozre v same začetke nauka o Mariji; začne s cerkvenimi očeti: od Justina in Ireneja Lyonskega z njegovo vzporednico med Evo in Marijo preide k Avguštinu in Tomažu Akvinskemu. Sistematična spoznanja osvetli tudi z naukom Grignona Montfortskega (1673–1716). Razglasitev verske resnice o Marijinem brezmadežnem spočetju (1854) in o telesnem vnebovzetju (1950) in številna cerkveno priznana Marijina prikazovanja: La Salette (1846), Lurd (1858), Fatima (1917) sodijo v tako imenovano »marijansko stoletje«. Sledi obdobje »ohladitve«, v novejšem času pa zasledimo feministično teologijo in psihološko usmerjeno mišljenje, ki je hotelo v Mariji videti pretežno simbol ženskega in arhetip vélike matere. Hartmann seveda prikaže tudi prispevek protestantskih teologov, zlasti Karla Bartha (1886–1968), ki se zavzema za »či-

sto« vero v Kristusa. V ta okvir je zdaj postavljena Kösterjeva predstavitev *konkretne, zgodovinske, se pravi svetopisemske podobe Device iz Nazareta*.

Znano je, da je drugi vatikanski cerkveni zbor obravnaval nauk o Mariji v povezavi z naukom o Cerkvi, ko je v osmem poglavju dogmatične konstitucije o Cerkvi spregovoril o »blaženi Devici Mariji, božji Materi, v skrivnosti Kristusa in Cerkve«. V skladu z naukom cerkvenih očetov in vsega teološkega izročila je *Marija zastopnica človeštva in vsega stvarstva*, saj je izrekla svojo privolitve »loco totius generis humani«. Po besedah znanega dogmatika Michaela Schmausa je mariologija »stičišče vseh pomembnih teoloških trditvev«: v njej se srečujejo kristologija, ekleziologija, antropologija in eshatologija. Köster temu dodaja teologijo zaveze, temu pa se pridružuje še teologija izvolitve in milosti.

V Hartmannovi disertaciji zasledimo tudi odmeve na prizadevanja, ki so najbolj glasna v Združenih državah Amerike in podpirajo morebitno novo dogmo o Mariji kot *Corredemptrix* in *Mediatrrix*. Hartmann skupaj s Kösterjem razvija razloge *pro et contra*. V resnici morebitna nova verska resnica ne bi prinesla ničesar novega in nesvetopisemskega. Köster se zato zavzema za globlje pojmovanje Marijinega človeškega sredništva, ko Marija »sprejema, dopušča, podarja naprej in posreduje tudi v svoji kontemplaciji in svoji molitvi«. Tako stopata v središče mariologije dva ključna pojma: namestništvo in *communio*. V tem smislu – in seveda tudi v ekumenskem pogledu – je razsvetljujoča misel, ki jo izreka Joseph Ratzinger: »Mariologija ne more biti zgolj marijanska. Mariolo-

gija obstaja v celoti temeljnega območja Kristusa in Cerkve.« To pa je izrazito koncilsko teologija, ki jo v svoji odlični disertaciji vsestransko

osvetljuje mariolog Stefan Hartmann.

Anton Štrukelj

Francisco Javier Martín García, *El testigo cualificado que asiste al matrimonio. Precedentes y configuración jurídica actual*, Dissertationes: Series canonica 23 (Roma: EDUSC, 2009), 394 str., ISBN 978-88-8333-224-1.

Pri založbi *Papeške univerze sv. Križa* v Rimu (EDUSC) je nedavno izšla knjiga z naslovom *El testigo cualificado que asiste al matrimonio*, Precedentes y configuración jurídica actual, ki je sad doktorskega študija Francisca Javierja Martína García. Avtor se je rodil leta 1967 v Španiji. V Madridu je na državni univerzi (*Universidad autónoma de Madrid*) končal študij civilnega prava, z navedeno znanstveno študijo v španskem jeziku pa je doktoriral na *Fakulteti za kanonsko pravo* omenjene univerze v Rimu.

Ob bok številnim študijam o kanonični obliki poroke se je Martín García odločil za zgodovinsko-pravno raziskavo kvalificirane priče, ki je navzoča ob sklenitvi zakramenta svetega zakona, ali z drugimi besedami: pristojnega poročitelja, ki v katoliški Cerkvi latinskega obreda od tridentinskega koncila dalje sprejme privolitev zaročencev v imenu Cerkve. Vprašanje, kdo je lahko navzoč ob sklenitvi zakona in sprejme privolitev, je v zahodni Cerkvi postalo aktualno z uvedbo kanonične oblike poroke leta 1563. Tega leta so škofje, zbrani na tridentinskem koncilu, z znamenitim dekretom *Tametsi* dolo-

čili, da morata zaročenca za veljavnost poroke izreči privolitev v zakon pred dvema pričama in pristojnim poročiteljem, to je župnikom, ki je predtem opravil vse potrebne poizvedbe o morebitnih zadržkih in sklenitev poroke vpisal v poročno knjigo. Do tridentinskega koncila so se katoličani veljavno poročali v skladu s krajevnimi navadami, župnikova navzočnost pa za veljavnost zakramenta ni bila potrebna. Zaradi tako imenovanih tajnih zakonov glede pravnega statusa oseb ni bilo jasnosti, mnogi so se poročili večkrat, ženske in še zlasti otroci pa so zato ostali brez dediščine in drugih pravic. Uvedba kanonične oblike poroke je v Cerkev prinesla pravno trdnost, poročenim in njihovim potomcem pa je v večji meri zagotovila pravice in določila dolžnosti.

Delo je razdeljeno na sedem poglavij, dodani pa so pomembnejši viri v latinščini. To so dokumenti, ki obsegajo čas priprave Pij-Benediktovega *Zakonika cerkvenega prava* iz leta 1917, *Zakonika cerkvenega prava* iz leta 1983 in *Zakonika kanonov vzhodnih Cerkva* iz leta 1990 (CCEO).

Prvo poglavje umesti uvedbo kanonične oblike poroke. Povzema vsebino dekreta *Tametsi*, ki je lastnega župnika zaročencev določil kot kvalificirano pričo Cerkve in začrtal njegovo vlogo pri sklenitvi zakramenta svetega zakona. Katoličani so imeli dolžnost, poročati se po no-

vem, to je pred svojim župnikom, tam, kjer je bil dekret razglašen. Prve nepredvidene težave v zvezi z izpolnjevanjem tega določila so nastale na območju današnje Nizozemske in Belgije, kjer je zaradi preganjanja kristjanov duhovnikov močno primanjkovalo. Zakonodajalec je za te razmere leta 1602 določil izredno obliko poroke, to pomeni, da se ob morebitni odsotnosti pristojnega župnika in drugih duhovnikov zaročenca lahko poročita samo pred dvema pričama. Študija v tem delu obravnava tudi nekatere zasebne pravne zbirke in njihova določila v zvezi s poroko, še zlasti iz obdobja druge polovice 19. stoletja.

V drugem poglavju avtor obravnava genezo in nastajanje zakonskih določil glede kanonične oblike poroke za ZCP (1917). Začne z letom 1904, to je z obdobjem začetka nastajanja *Zakonika*, konča pa z letom objave *Zakonika*, to je leta 1917. Zakonska določila o pristojnem poročitelju so nastajala na podlagi različnih shem, ki jih je posebna komisija za pripravo zakonika spreminjala in dopolnjevala na podlagi diskusij, pripomb škofov in drugih izvedencev. Avtor je obdelal štiri osnutke, dekret *Ne temere* iz leta 1907 in tri osnutke iz poznejšega obdobja, ki so bili podlaga za kanone 1094, 1095, 1096 in 1097 šestega poglavja tretje knjige ZCP (1917) o kanonični obliki poroke. Omenjeni viri, večinoma v latinščini, so dostopni v Vatikanskem tajnem arhivu v *Fondo Commissione Pontificia per la Codificazione del Diritto Canonico*. Celotno gradivo vsebuje 97 škatel.

V tretjem poglavju avtor analizira zakonske predpise v ZCP (1917), ki določajo pristojnega poročitelja, v nadaljevanju pa se dotakne poznej-

šega razvoja teh predpisov do obdobja *drugega vatikanskega cerkvenega zbora* (1962–1965). *Zakonik* znotraj kanonične oblike poroke loči redno obliko (kan. 1094) od izredne (ZCP 1917, kan. 1098). Zakonodajalec je v skladu z dekretom *Tametsi* določil, da so veljavni le tisti zakoni, ki so sklenjeni pred domačim župnikom, ali krajevnim ordinarijem, ali pooblaščenim duhovnikom in dvema pričama. V nadaljevanju je opredeljena poročiteljeva redna in delegirana oblast poročanja in meje njegove pristojnosti, razvidne pa so tudi nekatere zakonske spremembe glede na poprejšnjo ureditev tega področja.

Papež Janez XXIII. je ob napovedi *drugega vatikanskega cerkvenega zbora* leta 1959 napovedal tudi reformo ZCP (1917). Četrto poglavje analizira zorenje predpisov glede kanonične oblike poroke in glede pristojnega poročitelja za čas od napovedi do samega zasedanja koncila. Ta del je razdeljen na tri obdobja: na poprejšnjo pripravo, na pripravo in na sam koncil. V času poprejšnje priprave je okrog 1600 škofov predložilo predloge tém za obravnavo na koncilu, od tega je bilo 120 predlogov za reformo kanonične oblike poroke, ki jih je komisija združila v 53 osnutkov. Škofje so med drugim predlagali spremembe glede pristojnosti župnika pri poročanju, glede pooblastil in glede potrebnih formalnosti za veljavnost in dopustnost sklenitve zakonske zveze. Avtor v opombah poimensko navaja škofove, ki so predložili posamezne izboljšave. Predloge so poslale tudi univerze *in/extra Urbem* in rimska kurija. V pripravljalnem času je začela nastajati shema odloka o zakramentu svetega zakona, ki je zaobjela področja zakonske privolitve, zadržkov, oblike poro-

ke, mešanih zakonov in priprave na zakon. V obdobju obhajanja samega koncila so bili na omenjeno shemo dani nadaljnji predlogi sprememb.

Leta 1963 je bila ustanovljena komisija za revizijo ZCP (1917). V petem poglavju avtor predstavi vsebine, ki zadevajo kanonično obliko poroke, iz časa priprav na novi *Zakonik cerkvenega prava*, ki je izšel leta 1983. Poglavje ima štiri dele. V prvem delu sta predstavljena študija redne oblasti za poročanje in osnutek, da bi bil lahko katerikoli duhovnik ali škof navzoč pri poroki. Poleg tega avtor obdela osnutke predlogov meja in pristojnosti kvalificirane priče. V drugem razdelku se pisec dotakne pooblaščne oblasti in formalnosti, ki so potrebne za veljavnost poroke. Tretji razdelek je namenjen nadomestni jurisdikciji v posebnih primerih, četrti del pa je posvečen pristojnemu poročitelju v konkretnem primeru.

Šesto poglavje se pogloblja v analizo zakonskih predpisov glede pristojnega poročitelja, kakor ga je določil novi *Zakonik cerkvenega prava* iz leta 1983. Kan. 1108 ZCP (1983) določa, da so veljavni le tisti zakoni, ki se sklenejo pred krajevnim ordinarijem ali župnikom ali pa pred duhovnikom ali diakonom, ki ju je eden od njiju pooblastil, in pred dvema pričama. Avtor analizira pristojnosti poročitelja, ki ima redno oblast, da je navzoč pri sklenitvi zakramenta svetega zakona, v nadaljevanju pa se dotakne meja in pogojev za razširitev pristojnosti na druge osebe. Krajevni ordinarij in župnik lahko v mejah svojega ozemlja v času opravljanja službe dajeta pooblastilo drugim duhovnikom in diakonom, da smejo biti navzoči pri poroki. V posebnih primerih – če na primer v krajevni

Cerkvi duhovnikov primanjkuje – lahko na predlog škofovske konference sveti sedež dovoli, da so kot uradne priče katoliške Cerkve latinškega obreda pri poroki veljavno navzoči tudi laiki.

Bralec se bo z zanimanjem lotil branja tudi zadnjega, sedmega poglavja, ki zadeva nastanek določb in dokončne predpise glede kvalificirane priče pri sklepanju zakonske zveze v vzhodnih katoliških Cerkvah, kakor jih je določil CCEO leta 1990. Drugače od katoliške Cerkve latinškega obreda vseh enaindvajset katoliških Cerkva na Vzhodu, združenih v aleksandrijski, antiohijski, armenski, grško-bizantinski ali kaldejski obred, sledi pravoslavni tradiciji, to pa v konkretnem primeru pomeni, da je lahko veljavno navzoč pri poroki samo škof ali duhovnik, v nobenem primeru pa ne diakon in ne laik. Razlog za takšno uredbo je v pojmovanju duhovniškega blagoslova novoporočencev, v katerem vzhodni katoličani kakor tudi pravoslavni vidijo nepogrešljivi in bistveni del poročnega obreda. Zaradi raznovrstnosti obredov in tradicij je vrhovnemu zakonodajalcu uspelo prvič določiti skupno kanonično obliko poroke za vse katoliške obrede na Vzhodu šele leta 1944 v *motu proprio Crebrae allatae*. V nadaljevanju priprav na izdajo CCEO so bile sestavljene še tri sheme, ki so bile na koncu podlaga za kan. 829 CCEO. Avtor v temu delu analizira vzroke za nastanek omenjenih določb in zorenje doktrine do končne objave v CCEO.

Doktorska disertacija je znanstvena analiza razvoja pravnih norm o vlogi kvalificirane priče Cerkve pri sklepanju zakonske zveze v okviru kanonične oblike poroke za čas od uvedbe obvezne oblike poroke na

tridentinskem koncilu do najnovejših, sedaj veljavnih norm. Študijo odlikujejo jasna razmejitve materije, sistematičen pristop, obširna bibliografija, primerjava zahodne latinske in vzhodne katoliške tradicije, še posebno odliko pa knjigi daje objava

pomembnih virov (45 strani), ki so drugače dostopni le v *Vatikanskem tajnem arhivu*. Kazalo avtorjev, ki pa ga knjiga nima, bi raziskovalcu omogočilo lažji in hitrejši pregled nad uporabo navedene literature.

Andrej Saje

Jozef Stala, *Familienkatechese in Polen um die Jahrhundertwende: Probleme und Herausforderungen* (Tarnow: Biblos, 2008), 204 str., ISBN 978-83-733267-4-3.

Sodobna vzgoja in izobraževanje sta vedno manj naklonjena verskemu pouku. Cilji, ki jih skušajo zasledovati razni reformatorji šolskih sistemov po Evropi, so v veliki meri usmerjeni v golo poudarjanje večje strokovnosti na področjih, ki se dobro tržijo. Znanje postaja vedno bolj le prodajni artikel, ki človeku še zdaleč ne pomaga k večjemu zadovoljstvu in k osebni uresničitvi, še manj mu ponuja odgovore na eksistencialna vprašanja.

Ta knjiga že z naslovom *Družinska kateheza na Poljskem ob prelomu stoletja. Problemi in izzivi* ne želi biti prodajna uspešnica v smislu preprostih priročnikov za delovanje, poskuša pa poiskati način, da bi tudi sodobni človek tam, kjer bi moral najbolj živeti, v družini, našel pot do Kristusa in do njegovega odrešenja. Če vzamemo katehezo v najširšem pomenu vzgoje za vero, potem se zavedamo skupaj z avtorjem te knjige, da zadovoljive uresničitve naloge verske vzgoje nikakor ne moremo pričakovati zgolj od šole. Avtorjevo izhodišče je jasno: starši, zakonci, ki resno vzamejo svojo s krstom pode-

ljeno odgovornost za vero, morajo biti enako kateheti, kakor so mož, ali žena, ali oče, ali mati. Kljub veliki pozornosti, posvečeni vlogi staršev, ki jo imajo ti pri formalnem verskem izobraževanju skupaj s poklicnimi kateheti pri izvajanju tako župnijskega kakor šolskega verouka, postavlja knjiga v ospredje proces dinamične vzgoje za vero sredi same družine. Še posebno zato, ker se odraščanje in s tem iskanje tudi v veri vedno bolj podaljšuje in so mnogi zakonci sami potrebni katehetičnega procesa. Družbeno okolje samo po sebi ne podpira več verskega življenja in ne zagotavlja verskega znanja tako, kakor ga je nekoč. Za nas, ki nismo Poljaki, je presenetljivo, da knjiga, ki poskuša prikazati razmere v današnji še vedno katoliški Poljski, lahko ponudi veliko izzivov tudi veliko bolj sekulariziranemu Zahodu. Rešitev, ki jo predlaga vedno manj krščanskemu okolju in jo poudarjajo tudi cerkveni dokumenti, je tako imenovana družinska kateheza. Ta možnost v dobro predstavljenih cerkvenih smernicah vedno bolj postaja realnost pastorale celotne Cerkve. Čeprav v knjigi izvedemo, da družinska kateheza v krščanski praksi življenja iz vere ni nič novega, je prav zaradi okolja in zaradi samega položaja družine danes to velik izziv. Avtor na kratko, toda učinkovito iz stanja družine danes tako z vidika prednosti kakor šibkih točk,

ki na njih temelji sodobna družba, pokaže na nujnost katehetičnega pristopa: v prvi vrsti bo usmerjen na celo družino. Ta pristop mora upoštevati njeno naravo, da se bo družina prav prek skupne rasti v veri vključila v polnost življenja po veri. Ob poudarjanju kateheze za celo družino moramo nujno razviti živo in razvejano družinsko katehezo. Posamezne družine se ne smejo zapirati vase in ostati same sebi namen. Ta knjiga nam ponudi eklesiološko rešitev: družina živi vero iz sebe, vsaka po svoje, a pri tem je vključena tako v lokalno kakor širše občestvo Cerkev. To ni nekaj umetnega, ves katehetični proces se vključuje tako antropološko kakor teološko v samo skrivnost človeka kot božjega otroka: »Poslanstvo krščanske družine je v tem, da posreduje evangelij in ga tudi sama živi, ob tem pa družinsko življenje postane hoja za Kristusom. V družinskih skupnostih, ki se navdihujejo pri nesebični pozornosti in osmišljanju posameznika, se bo vedno bolj utrjevala avtentična in zreła skupnost oseb (communio personarum).« (136)

Številne opombe in navedki iz strokovne literature lahko pomagajo

zanimanim bralcem, da poglobijo svoj odnos do te teme. Nam, ki ne poznamo razmer na Poljskem, delo razkrije prizadevanje Cerkev na Poljskem za družinsko katehezo in ob predstavljenih modelih lahko najdemo izziv za delo doma.

Povezuje nas spoznanje, da pravilno oblikovana družinska kateheza, kakor se že izvaja ali je načrtovana, še bolj poudari družinske vrednote, sprejemljive tudi za današnji čas. Pri pravilno zastavljeni in pravilno izvedeni družinski katehezi govorimo o dopolnilu in okrepitvi polnosti življenja družine kot temeljne celice verskega občestva, ali kakor pravi avtor: domače Cerkev. Ob analizi in predstavitvi primernih metod in ciljev takšne kateheze se lahko z avtorjem strinjamo, da je to tista pot Cerkev, ki bo vedno bolj uresničevala tudi Kristusovo polno razodetje božje ljubezni in jo lahko ponudimo današnjemu vedno bolj odtujenemu človeštvu: »Bolj ko bo družina krščanska, bolj bo tudi človeška in s tem bosta tudi kultura in življenje v skupnosti vedno bolj človeka vredna.« (129)

Janez Vodičar

Navodila sodelavcem

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

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

Impressum

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



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

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

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

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Razprave

- | | |
|--------------------------|--|
| Dietmar Mieth | <i>Grenzen der Freiheit</i> |
| Tomas Kačerauskas | <i>Die Sprache und Gottes Benennung in der Phänomenologie der Kultur</i> |
| Drago Karl Ocvirk | <i>Secularist Christophobic Fundamentalism and Islamic Monoreligionism. Obstacles for Dialogue and Peaceful Coexistence</i> |
| Mojca Bertoncec | <i>Miti in obredi o smrti in vstajenju pobožanstvenega kralja ter Iz 52,13–53,12 v luči mimetične teorije Renéja Girarda</i> |
| Igor Bahovec | <i>Identity of Ecclesiastical Lay Movements: Spirituality, Community and Communitarian Civic Involvement</i> |
| Franz Feiner | <i>Inkluzivno izobraževanje. Zaznavanje individualnosti in njeno spodbujanje</i> |
| Iztok Mozetič | <i>Agitprop in Cerkev. Nekateri značilnosti v Sloveniji v letih 1945–1954</i> |
| Niko Tunjič | <i>Veroučitelj kot sopotnik veroučencem</i> |

Glasilno Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 69

2009 • 4

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

4

**Letnik 69
Leto 2009**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2009

Acta Theologica Sloveniae

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

Znanstvena knjižnica TEOF

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

RAZPRAVE / ARTICLES

- 393 Dietmar Mieth**, Grenzen der Freiheit
Meje svobode
The Limits of Freedom
- 409 Tomas Kačerauskas**, Die Sprache und Gottes Benennung in der Phänomenologie der Kultur
Jezik in poimenovanje Boga v fenomenologiji kulture
Language in the phenomenology of culture
- 423 Drago Karl Ocvirk**, Secularist Christophobic Fundamentalism and Islamic Monoreligionism. Obstacles for Dialogue and Peaceful Coexistence
Sekularistični kristofobični fundamentalizem in islamski monoreligionizem.
Ovira za dialog in mirno sožitje
- 435 Mojca Bertonec**, Miti in obredi o smrti in vstajenju pobožanstvenega kralja ter Iz 52,13–53,12 v luči mimetične teorije Renéja Girarda
Myths and Rituals on Death and Resurrection of the Deified King and Isaiah 52,13-53,12 in the Light of the Mimetic Theory of René Girard
- 447 Igor Bahovec**, Identity of Ecclesiastical Lay Movements. Spirituality, Community and Communitarian Civic Involvement
Identiteta cerkvenih laiških gibanj. Duhovnost, skupnost in komunitarna civilna vključenost
- 461 Franz Feiner**, Inkluzivno izobraževanje. Zaznavanje individualnosti in njeno spodbujanje
Inclusive education. Perceiving and encouraging individuality
- 481 Iztok Mozetič**, Agitprop in Cerkev. Nekatere značilnosti v Sloveniji v letih 1945–1954
Agitprop and the Church. Certain Characteristics in Slovenia in the Years 1945-1954
- 493 Niko Tunjič**, Veroučitelj kot sopotnik veroučencem
Catechist as Companion to his Pupils

POROČILO / REPORT

- 509 Jožef Leskovec**, Mednarodna konferenca *Art of Life / Umetnost življenja* (Celje, 4.–8. november 2009)

OCENE / REVIEWS

- 513** Pevec Rozman, Mateja, *Etika in sodobna družba* (**Anton Jamnik**)
- 515** Beck, Ulrich, *Lastni Bog* (**Bojan Žalec**)
- 520** Juhant, Janez, *Idejni spopad* (**Bojan Žalec**)
- 528** Beattie, Tina, *The new atheists* (**Borut Pohar**)
- 532** Collins, Pat, *The Gifts of the Spirit and The New Evangelisation* (**David Vrečko**)

NOVI DOKTORJI ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

- 535** Marko Benedik, *Delovanje slovenskih duhovnikov v Rimu v dvajsetem stoletju* (**Bogdan Kolar**)
- 537** Marjeta Pija Cevc, *Antropologija Angele Merici v luči sodobnih spoznanj o človeku* (**Janez Juhant**)
- 543** Veronika Trdan, *Pastoralno in rehabilitacijsko pedagoško spremljanje družine s članom po travmatski poškodbi glave* (**Stanko Gerjolj**)

545 LETNO KAZALO / ANNUAL BIBLIOGRAPHY

549 SEZNAM RECENZENTOV (2009) / LIST OF CRITICS (2009)

553 NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

Sodelavci te številke

- asist. dr. Igor Bahovec** za psihologijo in sociologijo religije, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-naslov: *igor.bahovec@teof.uni-lj.si*
- dr. Mojca Bertoncel** s področja religiologije
naslov: Gorenja vas-Reteče 76, 4220 Škofja Loka
e-pošta: *mojca.bertoncel@rkc.si*
- dr. Franz Feiner** s področja religijske pedagogike
naslov: Großfelgitsch 12, A-8081 Heiligenkreuz a. W
e-naslov: *franz.feiner@kphgraz.at*
- izr. prof. dr. Stanko Gerjolj** za didaktiko in pedagogiko religije
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-naslov: *stanko.gerjolj@teof.uni-lj.si*
- doc. dr. Anton Jamnik** za filozofijo, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-pošta: *anton.jamnik@guest.arnes.si*
- prof. dr. Janez Juhant** za filozofijo, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-pošta: *janez.juhant@guest.arnes.si*
- prof. dr. Tomas Kačerauskas** za filozofijo in politologijo,
Gediminas Technische Universität, Vilnius
naslov: Saulėtekio al. 11, LT-10223 Vilnius
e-pošta: *tomas@hi.vtu.lt*
- prof. dr. Bogdan Kolar** za zgodovino Cerkve, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-pošta: *bogdan.kolar@guest.arnes.si*
- Jožef Leskovec** univ. dipl. teolog; mladi raziskovalec, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-pošta: *jozef.leskovec@guest.arnes.si*
- prof. dr. Dietmar Mieth** za teološko etiko s posebnim poudarkom na družboslovju,
Eberhard-Karls-Universität Tübingen
naslov: Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen
e-pošta: *dietmar.mieth@uni-tuebingen.de*
- Iztok Mozetič** univ. dipl. teolog
naslov: Rodik 46, 6240 Kozina
e-pošta: *iztok.mozetic@rkc.si*
- prof. dr. Drago Ocvirk** za osnovno bogoslovje, verstva in misiologijo, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-pošta: *drago.ocvirk@guest.arnes.si*
- Borut Pohar** dipl. univ. mikrobiolog; štud. teologije
naslov: Maistrova 2, 1000 Ljubljana
e-pošta: *borut.pohar@gmail.com*
- viš. pred. dr. Niko Tunjić** za religijsko pedagogiko, TEOF Univerze v Zagrebu – odd. v Reki
naslov: Tizianova 11, HR-51000 Rijeka
e-pošta: *skg.ravnatelj@ri.t-com.hr*
- David Vrečko** študent teologije
naslov: Ul. Frankolovskih žrtev 72, 3000 Celje
e-pošta: *dvrecko@skavt.net*
- doc. dr. Bojan Žalec** znanstveni sodelavec, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-pošta: *bojan.zalec@guest.arnes.si*

Razprave

Objavljeni znanstveni prispevek na konferenci (vabljeni predavanje) (1.06)

BV 69 (2009) 4, 393-407

UDK: 272-423.4

Prejeto: 10/09

Dietmar Mieth

Grenzen der Freiheit

Zusammenfassung: Die Grenzen der Freiheit: Die Freiheit geht von der Bestimmtheit des Subjekts, der aus sich selbst handelt, heraus. Dieser Ausgangspunkt erlaubt uns tagtägliche Handlungen zu »therapieren«. Die Freiheit soll verantwortlich (selbstbindend) geführt werden. Wie kann schwierige Balance zwischen Innen- (Überzeugungen) und Außensteuerung (Normen) erreicht werden? Welche Rolle spielt die Religion bei der freiheitlichen Entscheidung? Hat die Opferung in der Moral noch einen Platz? Der Autor setzt sich im Sinne der Postmoderne für eine Freiheit ein, die weder von oben gezwungen wird weder beliebig ist, sondern eine gelebte Freiheit ist.

Schlüsselwörter: Freiheit, Determination, ich (Selbst), Handeln, Beweisgrund, Beweggrund

Povzetek: **Meje svobode¹**

Svoboda izhaja iz določenosti osebk, da deluje iz sebe. Takšno izhodišče nam pomaga, da »terapiramo« naša vsakdanja dejanja. Svoboda naj bi potekala odgovorno (samoobvezujoče). Kako je mogoče ohranjati težko ravnovesje med notranjim (prepričanjem) in zunanjim vodenjem (normam)? Kakšno vlogo ima religija pri svobodni odločitvi? Ima žrtvovanje v svobodni morali? še svoje mesto? Avtor se v smislu postmoderne zavzema za svobodo v morali, ki ni niti ujeta v prisilo niti poljubna, ampak živeta svoboda. Svoboda, ki se teološko uresniči v mistiki.

Ključne besede: svoboda, determinacija, jaz (samo), delovanje, motivacijski razlog, dokazni razlog, religija, žrtev, živeta svoboda, mistika

Abstract: **The Limits of Freedom**

Freedom comes from the self-determination of subject to act for himself. This point of view permits us to 'therapy' our daily acts. The freedom should be responsibly (self-obligatorily) enacted. How can one attain the difficult balance between inner (convictions) and outer guidance (norms)? What role has religion in the free decision? Has sacrifice a place in free morals? The author pleads in the sense of post modernity for a freedom in morals which is neither contained in compulsority nor an optional but a living freedom which, in mystics, is eologically fulfilled.

Key words: freedom, determination, self, acting, proves' ground for evidence, motivation ground, religion, sacrifice, living freedom, mystics

¹ Prof. dr. Dietmar Mieth je imel to predavanje 28. oktobra 2008 v okviru *Studium Generale (Ringvorlesungen)*, ki ga je pod naslovom *Grenzüberschreitung – Grenzverletzung* v zimskem semestru 2008/2009 organizirala *Univerza v Tübingenu* v sodelovanju s forumom *Ethik in den Wissenschaften*.

1. Wie frei bin ich wirklich?

»Eine durchgehende Determination allen menschlichen Verhaltens, natürlich nicht nur durch Vererbung, sondern auch durch Umwelteinflüsse, durch Information, Programmierung, Motivation wird ... verständlicherweise vielfach als Antithese zur Willensfreiheit verstanden. Der Willensfreiheit wird aber gerade in unserer Zeit von allen geistigen Strömungen ein besonderer Rang als Grundelement menschlicher Würde eingeräumt. Käme sie ins Wanken, würden Verantwortung, Schuld, Strafe, Vergebung fragwürdig.« (Kautzky 2004, 105) Diese Auffassung bietet zwar einen Protest, aber keine Begründung für die Aufrechterhaltung der Freiheit.

Man wird zwei Annahmen schwer bestreiten können: erstens, daß der Mensch von Determinanten besetzt ist, und zweitens, daß er diese Determinanten nicht völlig durchschauen kann. Die Freiheit kann also nicht außerhalb der Determinanten liegen, sondern sie ist ihnen eingelagert. Dann wäre der Mensch dazu determiniert, in subjektiver Freiheit zu entscheiden, auch wenn objektiv diese Freiheit in Determinanten eingebunden ist. Wir sind dann ein Ursprung unserer Entscheidungen und unserer Handlungen, sind es aber doch wiederum auch nicht oder nicht allein.

Es gibt zwei Lösungsmöglichkeiten für diese Schwierigkeit. Die eine besteht darin, daß wir uns im gesellschaftlichen Leben mit subjektiven Kausalitäten begnügen, um Verantwortung und Zurechenbarkeit zu unterstellen. Gleich ob determiniert oder nicht: wir müssen doch entscheiden. Und wir müssen Verantwortung zuteilen. Damit bleibt die Freiheit bei Kautzkis Protest und »Trotzdem«.

Die andere Einsicht geht davon aus, daß wir die Fähigkeit haben, Determinanten zu erkennen, auf ihre Entstehung hin zurückzuverfolgen und uns zu ihnen zu verhalten. Freiheit ist dann die Fähigkeit, die jeweiligen Determinanten zu erschließen und sich zu ihnen dann analysierend, bestätigend oder ablehnend zu verhalten. Dies setzt eine Schulung des Bewußtseins voraus, um möglichst viele Einflüsse transparent zu machen. Die Grenze, an die man dabei gelangt und deren Verschiebung ganze Wissenschaftszweige beschäftigt, hebt die Zuständigkeit für mein Handeln nicht auf. Der Grund dafür ist, daß die Spontaneität meines Willens nicht durch die auf mich einwirkenden Kräfte gefesselt ist. Ist dies dennoch der Fall, reden wir von Krankheit: es gelingt nicht, die von einem selbst angestrebte Handlungsfähigkeit zu erreichen oder zu erhalten. Wir sprechen dann z.B. von Triebtätern, von schwer depressiven Menschen oder von krankhaften Abhängigkeiten.

Der spontane freie Wille kann zu sich selbst als von Determinanten bestimmter Stellung nehmen und selbst dann, wenn die Willenskraft schwer umsetzbar erscheint, ist der Wille doch erst dann »krank«, wenn z.B. eine physische Abhängigkeit von Drogen oder ähnlichem entsteht. Daß wir von Krankheit mit den Betroffenen sprechen, setzt voraus, daß diese über den spontanen Willen darin verfügen, zwischen Abhängigkeiten und Unabhängigkeiten unterscheiden zu können.

Das Handeln ist eine Schule des Willens. Im Handeln sehe ich, wo die Quelle meines Entschlusses ist. Von daher lerne ich, daß dem Handeln im zielstrebigem und prägnanten Sinne mein Wille vorausgeht. Handlungen dieser Art sind also nicht »unwillkürlich« wie vieles, daß wir, unseren Bedürfnissen gehorchend, tun. Handlungen, in den sich der Wille und sein Entschluß spontan entfalten, sind eigentlich erst ethisch relevante Handlungen. Umgekehrt ist der Wille erst eigentlich ethisch, wenn er sich im Handeln zeigt, denn sonst könnte man von bloßen Anwandlungen des Willens, die im Unverbindlichen bleiben, reden.

»Wie sich im Wollen die Gesamtheit der Seelenkräfte zusammenfaßt, kann die Selbstbeobachtung zeigen. Um zu wollen und zu handeln, müssen wir uns 'zusammennehmen', alles, was das Selbst in sich faßt, muß mitwirken; ein Willensentschluß zieht gleich einem in den Wasserspiegel geworfenen Steine seine Kreise durch das ganze Innenleben. Beim Vorstellungslaufe, beim Begehren, bei Gewohnheitshandlungen sind wir partiell, oft sogar mehr leidendlich (passiv) beteiligt, Einfälle kommen, Begierden wandeln uns an, regen sich in uns usw.; in keinem Sinne aber kann man sagen: es will in mir, eine Willensentscheidung kommt mir, vielmehr ist der Träger des Willens *der ganze Mensch als selbstätiger*.« (Willmann 1959, 278)

Das Selbst als Quelle des Handelns habe ich mit dem Wort »spontan« umschrieben. Denn da in der Freiheit des Willens das Handeln als mit uns selbst identisch zu betrachten ist, ist diese Freiheit auf nichts, das in uns wirkt, zurückzuführen außer auf uns selbst. Wir können hier nicht ausweichen, oder es wirkt so lächerlich wie Adams Rechtfertigung unter dem Paradiesesbaum: »Eva gab mir den Apfel.«

Damit werden die Antriebe des Menschen nicht geleugnet; vielmehr wird damit gerechnet, daß er so mit ihnen umgehen kann, daß er Determinanten verstärkt oder abschwächt. Ist das Motiv meines Handelns spontan und frei, dann habe ich Antriebe zu einem Motiv erst erhoben. Ich habe sie profiliert, mich mit ihnen identifiziert oder sie abgewehrt und mich von ihnen distanziert.

Freiheit ist also kein Produkt einer inneren Auseinandersetzung, die einen anderen Urheber hätte als uns selbst: als Urheber also die Naturgesetze oder die durch Sozialisation internalisierten Zwänge. Die Freiheit als Konzentration und Spontaneität des unhintergehbaren Selbst unserer Person macht so etwas wie Ethik, d.h. über sich selbst nachdenkende Moral, erst möglich. Sonst würde der Gegenstand der Moral entschwinden und ein bloßes Schema von Reiz und Reaktion bliebe übrig. Wir sind freilich nicht in der Lage, Freiheit zu beweisen. Wir können sie nur plausibel machen. Der Kern der Plausibilität liegt in der entgegengesetzten Vorstellung: in der völligen Auflösung unseres Selbst, wenn wir dieses Selbst ohne die Konzentration auf Freiheit zu denken versuchen.

Wenn wir etwa sagen »ich bin traurig« und dies nicht bloß als Stimmung verstehen, die über uns kommt, sondern diese Stimmung zum Motiv unseres Handelns machen, dann erst kann »Trauerarbeit«, d.h. Trauer als verantwortliche Handlung entstehen.

Wenn in »Gefährliche Liebschaften«, dem oft verfilmten Barockroman, der Verführer, um der Verführten das Ende der Beziehung und deren Verwerfung zu markieren, sagt: »Dagegen bin ich machtlos«, wird das mit Recht als Verweigerung jeder willentlichen Handlung verstanden, so daß auch die Verführung nur als unwillkürliches Geschehen zu verstehen ist. Damit wird der Beziehung jeder Rest von Personalität genommen; daß dies für die Geliebte ihrerseits die absolute Instrumentalisierung bedeutet, liegt auf der Hand. Aber auch die (vorgespielte) Verweigerung einer willentlichen Handlung ist ein Wollen.

Die Frage »Wie frei bin ich wirklich?« ist daher falsch gestellt. Denn sie geht davon aus, daß es ein Ausmaß von Freiheit gäbe, das zwar beschränkt ist, aber doch eine gewisse Reichweite hat. Freiheit ist aber kein unbesetzter Raum in unserem Selbst, sondern eben die Konzentrationsfähigkeit unseres Selbst, in der wir uns über die Spielräume, Antriebe und Auseinandersetzungen in unserem Selbst erheben oder aber erkennen, weshalb wir uns nicht darüber erheben können. Die eigentliche Frage: »Bin ich wirklich frei?« ist dagegen sinnvoll, weil sie uns dazu verhilft, unsere Motive zu reinigen und in dem, was wir wollen und tun, ganz wir selbst zu sein.

2. Die Therapie der Freiheit – zur Ethik der freiwilligen Selbstbindung oder Autonomie als Selbstverpflichtung in Freiheit

Die bekannte kognitive Sozialpsychologin Gertrud Nunner-Winkler (2003) hat eine »Ethik der freiwilligen Selbstbindung« vorgeschlagen. Man könnte auch sagen: der freiwilligen Selbstbegrenzung. Was diesen Ansatz betrifft, so kann man ihm um so mehr zustimmen, als er Kants Autonomiebegriff aufzugreifen scheint, den man ja mit »freier Selbstverpflichtung« oder »Selbstgesetzgebung in wahrer Freiheit«, d.h. in innerer Abstimmung mit der Allgemeinheit übersetzen kann. Freilich fällt dieser Ansatz unter die weiterführende Kritik der Diskursethik, die ja den inneren Diskurs um die Frage der Verallgemeinerung durch einen äußeren, gesellschaftlichen ersetzt, welcher prozeduralen Normen unterworfen wird. Schließlich wird man von einem theologischen Ethiker erwarten, daß er die Vorlage des Begriffes der »Selbstbindung« mit dem Bindungsbegriff »religio«, d.h. mit der Bedeutung religiöser Überzeugungen, in Beziehung setzt. Oder daß er den anderen religionskritischen Weg der Theologie geht, wonach die Freiheit als »geschenkte Freiheit« also als Gabe, zu betrachten ist.

2.1 Die Angemessenheit oder Angepaßtheit der Ethik

Manche EthikerInnen scheinen unausgesprochen der Voraussetzung zu folgen, daß spätere Ethiken besser sind als frühere und daß die Zeitgemäßheit ein Kriterium für den angemessenen Ansatz zur Ethik ist. Zeitgemäß ist die Freiheit als Selbstbestimmung an den Anfängen und am Ende des Lebens sowie in der individuellen Lebensführung. Freiheit ist gleich auf sozialem Wege individualisiert. Angesichts des individuellen Pluralismus sei dann nur

noch eine pragmatische Ethik im Sinne Richard Rortys brauchbar. Sie befreie einerseits die individuellen Optionen sowie die Kulturautonomien, andererseits erleichtere sie deren Vernetzung durch Überschneidungen und Kulturschnittstellen. Man wird sich fragen, ob diese Anpaßbarkeit einer Ethik an den vorgegebenen strukturellen Pluralismus eine Begründung darstellt. Versteht man die Postmoderne als frei gewählte (Un)beliebigkeit, dann landet man leicht bei der Charakteristik: »Alles gilt, was gilt, und daß nicht alles gilt, was gilt, das gilt auch.« Ein Pluralismus als letzte Norm hebt sich selbst auf, weil diese Norm ja nicht mehr pluralistisch wäre.

Zum anderen läßt sich einwenden, daß wir auch heute die Frage nach ethischen Ressourcen aus der Vergangenheit stellen müssen. Nun ist das ja nicht ausgeschlossen, wenn man über Begründungsansätze redet, in welche mit dem Habermas z.B. Wert-Traditionen eingefügt werden können. Jeder Ethik-Ansatz hat auch die Möglichkeit, historische und klassische Begründungen aufzugreifen, gar wieder zu beleben? Beispiele sind heute die vielen Referenzen zu Aristoteles und zu Kant. Moraltheologen scheinen außerdem immer noch die Referenz zu Thomas von Aquin hoch zu schätzen. Zudem lebt die ethische Kontrasterfahrung von der Zeitgemäßheit des Unzeitgemäßen, ohne daß dies in nostalgischer oder gar larmoyanter Retrospektive verfallen muß (was aber gelegentlich geschieht).

2.2 Die Struktur der moralischen Motivation

Die Unterscheidung zwischen einer Ethik des guten Lebens und einer »Moral« als Inbegriff von »Sollensforderungen« ist spätestens seit Charles Taylor und Hans Krämer (1992) üblich geworden. Von Gertrud Nunner-Winkler wird die »Ethik der freiwilligen Selbstbindung« der »moralischen Motivation« zugeordnet, also, wenn ich das recht verstehe, doch den verallgemeinerbaren Sollensforderungen.

Nun kann man in der Moral zwischen Beweisgründen und Beweggründen unterscheiden. Ein Beweisgrund geht auf meine moralische Einsicht und ist im Horizont von freier Selbstbindung an die Vernunft für mich bedeutsam. So kann mir jemand beweisen, daß eine Falschaussage mit Täuschungsabsicht eine Lüge ist. Viele Menschen sehen das ein und lügen dennoch, wenn sie sich mit der Realisierung dieser Einsicht Nachteile erkaufen. Ihr Beweisgrund reicht aus, ihr Beweggrund nicht. Ein Beweggrund geht nämlich auf meine moralische Praxis, insofern ich zwar durch Einsicht veranlaßt bin, das Eingesehene auch zu tun, die Betroffenheit von dieser Einsicht aber nicht ausreichen kann. Das läßt sich leicht an den Menschen zeigen, die ökologische Einsicht zeigen, ohne sie im Handeln zu realisieren. Diese Differenz kann man so zusammenschließen, daß der Beweggrund zum Beweisgrund wird. Dann riskiert man aber, daß die Praxis zur Grenze der Einsicht wird und daß die Vernunft durch die Intensität der Betroffenheit ersetzt wird. Andererseits spricht sie aber von der Motivierung zur »Normbefolgung« (Nunner-Winkler 2003, § 4) auch dort, wo es eigentlich noch nicht um Befolgung der anerkannten Norm sondern um die Einsicht in deren Notwendigkeit geht. Geht es um das Motiv der Einsicht oder um das Motiv des Vollzuges? Manche Stel-

len legen nahe, daß es um den Vollzug geht (z.B. § 42), andere wiederum, daß es um den Einsichtsgrund geht, so vor allem in den »Modellen moralischer Motivation« (§§ 4ff). Oder geht Frau Nunner-Winkler mit Sokrates davon aus, daß Einsicht schon Vollzug (Wissen gleich Tugend) ist? Wenn man ihr das nicht unterstellen will, bleibt hier eine Voraussetzungen unerledigt: um welche Art von Motiv geht es? Um das Motiv meiner Einsicht in das Gute und Richtige oder um das Motiv, das Eingesehene auch zu befolgen? Einen Hinweis bietet die Aussage: »moralische Motivation beziehen wir ... auf einsehbare Verpflichtungen« (§ 47). Dem wird man gern zustimmen, aber ist Einsehbarkeit dann das zureichende Handlungsmotiv?

2.3 Die moralische Erfahrung

Im Sinne des *reflective equilibrium* von John Rawls, d.h. der Überprüfung der reflexiv abgeleiteten Regeln am alltäglichen Moralverständnis (bei Rawls gilt freilich auch die Umkehrung!) betrachtet Frau Nunner-Winkler ihre »empirischen Erhebungen als Test für philosophisch abgeleitete Überzeugungen« (§§ 2, 3). Ist das, was Rawls mit dem moralischen Sinn für Fairness als Gerechtigkeit aus dem Alltagsverständnis bezieht, »empirisch« im Sinne eines Untersuchungsergebnisses mit empirischen Methoden oder nicht vielmehr »experientiell«, d.h. aus einer *common sense*-Erfahrung?

Ich schlage vor, die reflexiv zu verarbeitenden Erfahrungen von Verhaltens- Denk- und Redemustern, die man beobachten und beschreiben kann, zu unterscheiden (Mieth 1999, 141 ff.). Eine einfache Unterscheidung dieser Art von moralrelevanten Erfahrungen ist: Kontrasterfahrungen (Erfahrung im Modus des Protests und der »Empörung« – eine Kategorie Tugendhats), Sinnerfahrungen (Einsichten, die das Sinnpotential im Leben erhöhen) und Motivationserfahrungen (die Unausweichlichkeit eines Vollzuges im Handeln betreffend). Man kann solche Erfahrungen erfragen, käme dann aber zu etwas anderen Pointierungen, z.B. in der Zuordnung des Religiösen bei der Ermittlung von moralischen Überzeugungen: es gehört dann nicht mehr zur äußeren, sondern zur inneren Autorität oder Bindekraft.

2.4 Die Therapie der Freiheit oder: Freiheit nicht ohne Befreiung

Gertrud Nummer-Winkler scheint davon auszugehen, daß Freiheit, wo sie in Anspruch genommen wird, auch »verfügbar« ist. Der Philosoph Hermann Krings, der Theologe Helmut Pröpper und der Ethiker Christoph Hübenthal haben herausgearbeitet (Krings 1980; Pröpper 1991; Hübenthal 2006), daß Gott als Freiheitsidee, näherhin als Idee »solidarischer Freiheit«, als Ermöglichungsgrund für den Abbau von Hindernissen der Freiheit verstanden werden kann. Dies dürfte der Erfahrung derjenigen entsprechen, die gelernt haben, daß Freiheit nicht so leicht zu »haben« ist. Die religiös erfahrene Freiheit trägt sich nicht mit einer als Zwang erfahrenen religiösen Disziplinierung.

Die Autonomiedebatte im Kontext der zunehmenden Wahlfreiheit in der Reproduktion hat zu der Einsicht geführt, daß Autonomie der Unter-

stützung und Beratung bedarf und daß, je höher die Bedeutung der moralischen Identität angelegt wird, umso mehr Prozesse zu deren Befreiung in Gang gesetzt werden müssen. Auf gesellschaftlicher Ebene wiederholt sich dies in der Einsicht, daß die erhöhte Freiheit von Lebensplänen gestützt werden muß, weil sonst z.B. Zwänge verhindern, daß sich Kinderwunsch und Berufswunsch bei Frauen verbinden lassen. Gewiß muß es sich hier im Namen der Freiheit um nicht-direktive Beratungen und Unterstützungen handeln. Es geht schon (mit Harry Frankfurt) um die Konstitution der moralischen Person, indem die Bindung des Willens zur eigenen Identität wird. Aber wie geschieht dies? Klassisch würde man sagen, indem sich Tugenden auf dem Rücken unserer wiederholten aus Überzeugung motivierten Handlungen herausbilden. Aber schon klassisch bedurften die Tugenden dazu einer sozial vermittelten, wenn auch nicht zwanghaft-direktiven, Einübung. Hans Krämer ordnet sie deshalb der Gesellschafts-Moral und nicht der Strebensethik zu. Ich denke, Tugenden gehören zu beidem, zum ethischen Streben und zum sozialen Handeln. Auch frei gesuchte moralische Identität entfaltet die Nachfrage nach Orientierung.

Daß das Nicht-Anders-Können, weil nicht anders Wollen, auch die Umkehrung verlangt, nicht nur Kants »du kannst, denn sollst« in »du kannst, denn du willst« verwandeln, sondern auch, den alten moralischen Erfahrungssatz »Sollen setzt Können voraus«, auf das Wollen auszudehnen. Indem freilich Verbindlichkeit aus Freiheit der Bildung dieser Freiheit verpflichtet wird, wird Autonomie dialektisch, eine schwierige Balance zwischen Innen- und Außensteuerung.

2.5 Religion und Freiheit im Horizont der Individualisierung

Es war seit der Antike in der christlichen Tradition klar, daß jeder Verdienst die Gnade voraussetzt. Glück als Strebensziel der Tugenden ist dadurch nicht desavouiert, wenn auch die Erreichbarkeit des Glückes an die Gnade gebunden bleibt. Und die das Glück aller durch Interessensverfolgung einzelner, wie es der schottische Moraltheologe Adam Smith lehrte, bedeutet auch kein »Trennung von Tugend und Glück«, sondern nur eine Unterscheidung der richtigen Gesellschaftskonstruktion von den guten Motiven einzelner. Ein oft begrüßter und ebenso oft verworfener religiöser »Nachhall« in der Lehre Kants ist m.E. nicht zu bezweifeln, die Frage ist nur, ob die von ihm in die Vernunft übernommenen Beweisgründe deshalb als autonome Denkformen desavouiert sind.

Ich habe schon darauf hingewiesen, daß man zwischen religiösen Normen und religiösen Begründungen allgemeiner Normen unterscheiden muß. In der Tat wird die Religion nicht mehr so sehr als moralische Begründungsinstanz gesehen, einerseits weil man an der Reichweite der Vernunftmoral orientiert ist, andererseits weil Religion eher als Motiv für eine moralische Praxis erscheint. Längst ist auch die »autonome Moral« im christlichen Kontext anerkannt (Auer 1971; Pröpper 1996). Deshalb ist folgender Satz Gertrud Nummer-Winklers für mich fragwürdig: »Dieser skizzierten Ablösung einer autoritativ durch Gott oder die Natur bestimmten Moral durch eine inner-

weltliche Vernunftmoral entspricht auch ein Wandel in der Struktur moralischer Motivation.« Zum einen war auch Thomas von Aquin der Meinung, eine Vernunftmoral zu begründen (»secundum rationem agere« als Moralprinzip), zum anderen hat die religiöse Motivation zur Moral keineswegs abgedankt, auch wenn sie nicht oder nicht mehr exklusiv kirchlich ist. Dem entspricht, daß an die Stelle der äußeren kirchlichen Bindung die Suche nach »Privatmystik« (Peter Handke) getreten ist. Ferner entspricht dem, daß an die Stelle der »Furcht vor religiösen Sanktionen« die Ermunterung durch religiöse Motive (etwa die »Würde der Kreatur«, die besondere Mühe für die verletzlichen Personen, die Option für die Armen u.ä.) getreten ist.

Kann man zudem sagen: »Schuld und Schamgefühle treten zurück, statt dessen gewinnen Reue und Bedauern mehr Gewicht«? Die Begriffe werden dabei ziemlich willkürlich festgelegt. Reue ist ja ein Begriff mit der größten religiösen Tradition. Schuldgefühle gibt es heute weiterhin, sei es aus konventionellen, aus Selbststichtungs- oder aus Beziehungsgründen.

Die Säkularisierung hat die Phänomene kaum verändert, wohl aber den Bezugspunkt enthierarchisiert. Die »Unhintergebarkeit des Individuellen« (Manfred Frank) hat sich des Religiösen bemächtigt und neue Muster für Identitäten aufgebaut. Diese Muster sind aber oft gar nicht so verschieden. Sie haben ihre Punktladungen bei unterschiedlichem Abflug. Noch unterziehen sich repräsentative einzelne der Anstrengung der Autokreation. Aber immer mehr schwingen sie in Gruppen gleicher Sprache ein. Es gibt auch eine »Unhintergebarkeit«, d.h. hier eine Gleichursprünglichkeit, der sozialen Angewiesenheit. Warten Kirchen in ihren Igelstellungen darauf, daß der Hase religiöser Autokreation wieder bei ihnen vorbeikommt? Oder läuft er auf einem ganz anderen Feld?

2.6 Sozial verbindliche »Minimalmoral« oder strikte Selbstbindung?

Die »moderne Minimalmoral« (§ 22) ist nach Nunner-Winkler dadurch gekennzeichnet, dass sie den Bereich der persönlichen – d.h. nicht verallgemeinerbaren – Entscheidungen über das gute Leben erweitert (§ 34) und die Toleranzpflicht erhöht. Die dazu angeführten empirischen Beispiele (§§ 31–33) entsprechen allgemeinen Erfahrungen. Abweichungen von konventionellen Moralvorstellungen werden eher toleriert, besondere Umstände aber als Rechtfertigungsgründe für Ausnahmen akzeptiert (§ 36).

Aber führt dies zu einem minimalmoralischen Grundsatz der »innerweltliche(n), interpersonelle(n) Schadensminimierung« (§§ 37, 33) als »volonté generale« (§ 50)? Und ist es allgemein akzeptiert, dass der »gute« Zweck die bösen Mittel heiligt (das Macchiavelli-Beispiel, 5)? Solche Minimalmoral wäre nichts anderes als ein minimalisierter klassischer Utilitarismus (der kleinste Schaden für die geringste Zahl). Wo bleiben hier z.B. die individuellen Menschenrechte!

Interessanterweise kennt Nunner-Winkler im persönlichen Bereich durchaus rigide Positionen, z.B. die Einführung von »erschwerende(n) Be-

dingungen ..., unter denen keinerlei Berechtigung für eine Übertretung (der Regel) mehr vorstellbar ist.« (§ 37) Oder die Einsicht: »Moralische Motivation ... ist erst verbürgt, wenn einer das Rechte auch dann tut, wenn er keine Lust dazu verspürt.« (§ 42) »Moralische Verlässlichkeit« ist offensichtlich ein hohes Ziel. Das Übereinstimmungsgebot mit der eigenen moralischen Überzeugung geht so weit, »dass moralisch hochmotivierte Personen sich – ungeachtet hoher persönlicher Kosten – nicht dazu bringen können, ihre moralischen Überzeugungen zu verraten.« (§ 49)

Wenn das so ist, wie ist dann der Rückzug auf eine – noch dazu moralisch fragwürdige – Minimalmoral möglich? Verrate ich meine moralischen Überzeugungen nicht, wenn ich gegenläufige Optionen nicht bestreite und bekämpfe? Daß dabei Mittel wie Zwang ausgeschaltet werden, ergibt sich aus der Bindung der Moral an die Freiheit solange, als es nicht um rechtliche Notwendigkeiten geht. Wie spiegeln rechtliche Notwendigkeiten »unser aller Wollen«? Denn im Recht hört die freiwillige Selbstbindung auf. Dennoch versuchen wir das Recht moralisch zu begründen. Darüber sagt aber Frau Nunner-Winkler nichts.

Die Doppelung von liberaler Minimalmoral (für Recht und Staat) und rigider moralischer Identität (für den einzelnen bzw. z.B. für religiöse Gruppen) wird derzeit am stärksten von dem amerikanischen Bioethiker Tristram Engelhardt vertreten, der einerseits den Zwang seitens der Gesetze äußerst einschränkt und andererseits eine minutiöse christlich-spirituelle Moral (orthodoxer Konfession) persönlich verfolgt. Der Mensch wird so ein zweispuriges moralisches Wesen, so daß zwischen allgemein verbindlichen Normen und persönlicher moralischer Überzeugung folgende paradoxe Verbindung besteht: die Toleranzpflicht ist einerseits höher als die Überzeugung; die Überzeugung steht andererseits nicht mehr unter dem Kriterium jener Vernunft, welche die Toleranzpflicht hervorgebracht hat. Vernunft und Überzeugung fallen auseinander und leben im Widerspruch. Sollte dies auch die Konsequenz eine »Ethik der freiwilligen Selbstbindung« sein? Ich würde mich dann lieber Paul Ricoeurs subtilen Ausführungen über das Zusammenwirken von Vernunft und Überzeugung anschließen (Ricoeur 1996, 291–358; Mandry 2002, 220–223). Überzeugungen bilden sich durch Erfahrungen, die man durch Selbsterzählung zunächst aus den Erlebnissen erzeugt und dann reflektiert und so in Erinnerungen mit prägender Kraft verwandelt. Diese Überzeugungen kann man auf Vernünftigkeit hin prüfen, aber man wird auch die alternativen vernunftorientierten Wege an den Überzeugungen messen, um den Spielraum der Vernunft zu erweitern. Wir suchen nach Freiheit im Sinne von Selbstbestimmung oft in der Balance von Überzeugung und vernünftiger Orientierung. Diese Suche ist an den Extremseiten des Lebens besonders sichtbar. Deshalb wenden wir uns dem Beispiel der Selbstbestimmung und Verantwortung am Beispiel des Disputs um das Sterben zu.

3. Selbstbestimmung und soziale Verantwortung

Die Beihilfe zum Sterben einer gesunden Frau durch Ex-Senator Kusch, Hamburg, hat viel Empörung erregt. Aber wie wäre es wenn es um ein Le-

ben mit erheblichen und nachvollziehbaren Einschränkungen gegangen wäre und wenn nicht so viel missionarischer Eifer und Inszenierung den Vorgang geprägt hätten?

Wie wir über das Sterben denken, hängt viel von unseren Erfahrungen ab. Dabei wird Sterben oft als die allerindividuellste Sache der Welt betrachtet. Man hört: So will ich nicht am Leben bleiben; so will ich nicht sterben. Darin steckt fast stets ein Protest gegen eine erlebte oder erzählte Situation, in der an Lebens/Sterbensqualität mangelte. Nachdem in der Medizin die Selbstbestimmung zu Recht eine steile Karriere gegen die ärztliche oder pflegerische Fremdentcheidung angetreten hat, lockt man sie jetzt über dieser Ziel hinaus. So fühlt sich mancher im Handeln bei kranken und pflegebedürftigen Menschen erst dann abgesichert, wenn er nachweisen kann, daß er einer informierten Zustimmung oder Ablehnung gefolgt ist. Wo das Mißtrauen wächst, wächst auch das Bedürfnis, sich dagegen schützen.

Vorfahrt für Selbstbestimmung klingt gut und ist gut. Aber wie im Verkehr verlangt die Vorfahrt auch Umsicht und Rücksicht. Für sich selbst zu entscheiden ist das eine, Regeln dafür aufzustellen, wie sich alle entscheiden können ist das andere. Viele übersehen, daß es nicht nur um existentielle Betrachtungen geht, wenn Gesetze zur Pflegekarenz, zur Betreuung, zur Sterbebegleitung gemacht werden, sondern auch um eine gemeinsame Bürgerverantwortung. Wer Selbstbestimmung nur als ungehinderte Wahlmöglichkeit betrachtet, der alle anderen Beteiligten ihre eigene Verantwortung zu unterstellen haben, übersieht, daß eine verantwortliche Selbstbestimmung stets den anderen mit im Blick und mit im Boot haben sollte. Verantwortung enthält auch Selbstverpflichtung. Regeln sind nicht nur für mich da, sondern für jeden. Will man lernen, wie man mit dem unausweichlichen Abklingen des Lebens umgeht, ist verantwortliche Selbstbestimmung z.B. auch daran erkennbar, ob man in Pflegeheimen aushilft. Wünsche äußern und den Rest verdrängen, ist noch nicht moralisch.

Soziale Verantwortung sollte uns zugleich zeigen, was aus der früher – zu Unrecht – bekämpften Selbstbestimmung heute geworden ist. Ins Gewand der Selbstbestimmung gehüllt, sehen uns unsere Mängel an Schmerz-bekämpfung, sozialer Kommunikation und Zuwendung, Pflegebereitschaft und Betreuung mit harten Augen an. Dahinter steht nicht nur ein Mangel des Engagements in der Zivilgesellschaft, den wiederum Hospize zu verringern versuchen, sondern auch ein soziales Defizit in der Gesundheitsökonomie. Wer Leistungen erbringen soll, die nicht mehr abgerechnet werden können, braucht einen gewissen Heroismus. Soziale Gesetze sind eigentlich dazu da, den Bedarf an heroischem Einsatz zu verringern. Wer sieht, daß er zur Last fällt und isoliert bleibt, büßt Lebenssinn ein. So wie ständig von wachsender »Eigenverantwortung« geredet wird, wenn man Probleme »nach unten« abschieben will, so wird gern von Selbstbestimmung geredet, wenn die Mittel knapp werden. es sind nicht nur knappe finanzielle Ressourcen, die Antriebskraft der Selbstbestimmung ist auch kein Motor für soziale Verantwortung. Oder liegt diese Verantwortung nur darin, den Service für Einzelentscheidungen zu liefern?

Wo spricht denn unser Selbst? Wo ist es authentisch? Wo ist seine Würde zu respektieren? Wenn es um alle und jeden geht, braucht man immer wieder Kriterien, um solche Fragen zu beantworten. Je mehr Kriterien man aufstellt, um so länger werden z.B. die Formulare für Patientenverfügungen. Als wenn der gesunde Menschenverstand nicht wüßte, daß man mit jeder Subtilität, die lukendicht sein soll, neue Lücken aufreißt. Je mehr Selbstbestimmung wir als Letztkriterium achten wollen, um so mehr muß jede einzelne beraten werden. Bezahlen wir das? Je mehr wir Selbstbestimmung an Optionen und Interessebekundungen binden, um so mehr rutscht die Menschenwürde in einen Bewußtseinszustand. Die Gleichsetzung: Würde ist Bewußtsein, ist eine gefährliche Falle, die viele Menschen benachteiligt. Will ich im vorhinein über mich als dementen oder komatösen Menschen entscheiden, gebe ich ihm keine Chance mehr, als Träger der Menschenwürde in seinem Zustand Signale zu senden, die zusätzlich zu meiner Vorausverfügung beachtet werden müssen, z.B. in einer Beratung der mitverantwortlichen Beteiligten.

Wäre es nicht besser, wir würden uns als Beziehungsmenschen sehen, die Vertrauen brauchen und die nicht alles als einzelne im Griff haben? Und zugleich als Menschen, die eine Bürgerverantwortung dafür tragen, daß Menschen geholfen wird, ihren Schmerz zu bestehen und mit Einschränkungen an unserer Hand zu leben? Du wiederum als Menschen, die Freiheit nicht nur mit Aktivität sondern auch mit Geschehenlassen verbinden. Deshalb werfen wir einen Blick auf das Konzept »geschehene Freiheit«, das, vor allem bei Luc Marion, Religion im Erbe zu tragen scheint.

4. Geschehene Freiheit

Freiheit assoziieren wir meistens mit der Idee »eines autonomen und frei entscheidenden sowie handelnden Subjekts« (Alfred Hirsch). Aber diese Idee wird zugleich von ihrer Relativierung begleitet. Die Psychoanalyse Freud spricht dem Menschen die Herrschaft im eigenen Haus ebenso ab wie schon Emile Durkheims Soziologie die soziale Autarkie und Unabhängigkeit. Seit der Aufklärung und dem Idealismus haben Schleiermacher, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche sowie am Ende des 20. Jahrhunderts Foucault, Derrida und andere sowohl die Relativität als auch die Paradoxie einer abhängigen Freiheit aufgezeigt. In ihrer »Kritik der ethischen Gewalt« geht Judith Butler noch darüber hinaus, indem sie gerade die moralische Identität als Hort der Freiheit in Frage stellt. Es scheint so, als sei die ethisch reklamierte Freiheit nur als eine unendliche Aufarbeitung ihrer Vorgegebenheiten und Einschränkungen möglich. Damit würde sie gerade den Anspruch, in ihrem Namen moralische gesetzt und rechtliche Regelungen zu verabschieden, aufgeben müssen.

Alfred Hirsch schlägt nun mit anderen den Wandel von »autonomer« Freiheit zu »pathischer« Freiheit vor. Schon die Existenzphilosophie hatte Freiheit als Geworfensein erlitten. Derridas Beispiel ist es, daß wir schon vor der Kreditaufnahme »verschuldet« sind. Die Verbindlichkeit entsteht nicht erst dann, wenn wir sie eingehen. Verantwortung ist schon zugefal-

len, wenn sie übernommen wird. Das Ausweichen ist schwer und treibt eine andere Verbindlichkeit. Das endliche Subjekt träumt nur noch die apriorische oder transzendente Freiheit – etwa im Sinne Schillers: »Der Mensch ist frei geschaffen, und wär' in Ketten er geboren«, - und er agiert statt dessen in den belassenen Freiheitsräumen, an deren Umfang und Intensität es freilich aposteriori mitwirken kann.

Die geschene oder erlittene Freiheit, aus der heraus der Akteur handelt und sich vielleicht im Handeln befreit oder versklavt, nimmt nicht nur die Psyche und die soziale Angewiesenheit ernst, sie hat auch ein anderes Verhältnis zu den Antrieben des Körpers, die für sie nicht Freiheitseinschränkungen, sondern auch Freiheitsanregungen sind. Der Mensch handelt aus der Freiheit, die im Schnittpunkt divergierender Impulse sich »zeigt«. Sie zeigt sich nicht autark, nicht einmal im liberalen Sinne autonom, wohl aber als Transparenz ihrer Konstruktion und als Entfaltungsmöglichkeit. An der Entfaltungsmöglichkeiten bei sich selbst und anderen zu arbeiten, ergibt sich auch als dem »capabilities«-Konzept von Martha Nussbaum und Amartya Sen, die dies ja auch als menschenrechtsfreundliches und ökonomieverträgliches Entwicklungskonzept propagiert haben.

M.E. ist es insbesondere die zeitgenössische Literatur, die an einem Erzählen von einer Freiheit arbeitet, die nicht voraussetzungslos ist. Vielleicht ist der so hochgelobte DDR-Bildungsbürger-Roman *Der Turm* dafür ein Beispiel.

»Die ethischen Diskurse der Philosophie«, sagt der Münchner Romanist mit Blick auf Levinas, Derrida, Agamben, »scheinen demnach ... auf das Ende der Großen Erzählungen (die Narrative des Marxismus, der Psychoanalyse, der sexuellen Revolution, der Säkularisierung) zu antworten.« Dies mag einerseits der Fall sein, sofern die »Postmoderne« in der der Ethik zum Zuge kommt. Dann aber kommt sie aus dem »Nicht«, aus den Erzählungen des Enttäuschenden oder, sozialetisch gesprochen, aus der »Ungerechtigkeit«. Damit sind die Gerechtigkeitstheoretiker unter den Philosophen ihrerseits nicht einverstanden; sie ziehen sich aber immer mehr ins Labor der Kohärenz des Denkbaren zurück. Bei den Kohärentisten ist aber das Begehren nach dem, was sie konstruieren, schwach. Wer aus der geschichtlichen, der gesellschaftlichen, der narrativ-biographischen, kurz, wer aus der erinnerten Freiheit kommt, der hat diese noch von sich und arbeitet an Entwürfen mit vielen Brechungen. Ob Freiheit als Autokreation dabei zur Kunst oder zur Lebensführung, d.h. Lebenskunst wird, mag dabei offen bleiben.

5. Grenzen der Freiheit – Grenzüberschreitung aus innerer Freiheit

Die Autonomie des Menschen wird philosophisch unterschiedlich gebraucht: als individuelle Selbstbestimmung in der angelsächsisch-liberalen Tradition und als freie Selbstverpflichtung in der Ethik I. Kants. Im ersten Fall steht die Freiheit der Wahl im Vordergrund (»free choice«), im zweiten Fall die Verbindlichkeit der Freiheit. Der medizinpragmatische Begriff des »free and informed consent« ist näher an der liberalen Tradition, hat aber

auch darin seine Grenzen. Denn der Bezug der Freiheit auf ihre Selbsterhaltung und auf die Freiheit der anderen ist schwächer ausgeprägt. Man kann an den Diskussion um die »reproduktive« oder um die lebensendliche Freiheit zeigen, wie sehr man beide Aspekte der Freiheit, die Freisetzung und die Verbindlichkeit, braucht (Armin Wildfeuer).

Theologisch ist der Mensch als freies, aber abhängiges, als individuelles, aber auf Beziehungen angewiesenes Wesen zu verstehen. Der Mensch bedarf der Freiheit ebenso wie der Liebe, der Autonomie ebenso wie der Fürsorge. Er ist bereits angenommen, bevor er seine Identität und seine Anerkennung selber findet. Zur autonomen Freiheit gesellt sich daher die Gelassenheit der geschehenden Freiheit; zwischen der Ausweitung der individuellen Entscheidungsräume und dem Sich-Einfügen in das eingeschränkte Leben ist die Balance immer wieder neu zu finden.

Wo Freiheit als individueller Anspruch an die Mitmenschen erscheint, da kann es einem so gehen, daß man die falsche Abhängigkeit verläßt, aber auch so, daß man den Halt verliert. »Ich war frei, grenzenlos frei«, sagt die Heldin eines Trivialromans nach der Trennung von ihrer Beziehung: »es war der schrecklichste Tag meines Lebens.« Freiheit kann auch als Form einer Beziehung verstanden werden, in welcher Annahme, Toleranz, Achtung vor dem Andersein des Anderen und Vertrauen zum Programm geworden sind. Offensichtlich ist ein prozessuales Verständnis von Freiheit angesagt: Freiheit als eine befreiende Bewegung von der Biographie bis zur Politik. In diesem Sinne scheint mir Freiheit auch grenzenlos: sie will unendlich zu sich selbst kommen. Zugleich aber fühlt sie sich durch bestimmte Grenzen nicht eingeschränkt, weil diese Wege eröffnen statt zu verschließen. Aber welche sind diese befreienden Grenzen, welche die Wege ins Unendliche öffnen? Es sind Grenzen, die die Intensität des Lebens stärken und Grenzen, die das Gemeinwohl, die gemeinsame Anstrengung um Rechte und Güter, fördern. Die letzteren brauchen wir offensichtlich, um die destruktive Freiheit der Finanzmärkte, die viele Menschen in die Unfreiheit führt, einzurahmen: Die Grenzen, welche die Intensität persönlicher Freiheitserfahrung stärken, liegen eher in den Beziehungen zwischen den Menschen und in den religiösen Erfahrungen, in denn sich die anerkannte Endlichkeit der Freiheit in die Unendlichkeit öffnet.

Ich möchte daher am Schluß meiner Überlegungen als ein Theologe, der sich viel mit Spiritualität und Mystik beschäftigt, die Frage stellen: gibt es eine Freiheit der Grenzüberschreitung ohne Grenzverletzung. Begrifflich müßte dies heißen: eine Freiheit, vor der sich die Grenzen verschieben, so daß sie nicht verletzt werden müssen, obwohl dies zugleich paradoxerweise einen Schritt über konventionell anerkannte Grenzen bedeutet. Diese Grenzverletzung gilt aber nur seitens einer Außenwahrnehmung, nicht seitens einer Innenwahrnehmung. Das will nicht heißen, daß diese Differenz der Wahrnehmungen nicht auch bei Personen zu Verletzungen führen kann.

Mein Beispiel aus der Spiritualitätsgeschichte ist dafür die Begine Marguerite Porete, die am 1. Juni 1310 als bekehrungsunwillige Häretikerin, d.h. als »hartnäckige Ketherin« auf dem Marktplatz von Paris verbrannt wur-

de, eine Szene, von der auch Dante, der in diesem Jahr in Paris weilte, ebenso wie Raimundus Lullus, Kenntnis haben mußte. Marguerite hatte von innen her eine Grenze überschritten, als sie ihr, später in drei weitere Sprachen übersetztes, also ihr zwar verbotenes, aber dennoch zum mittelalterlichen Bestseller gewordenen, Buch, den »Spiegel der einfachen Seelen«, trotz bischöflichen Verbotes weiter abschreiben und verbreiten ließ. Aber hatte sie eine Grenze verletzt? Von außen wurde ihr vorgeworfen, sie maße sich als Frau an, wie die Theologieprofessoren zu schreiben, also systematische Gedanken in eigener Regie mitzuteilen, statt bloß individuelle Visionen, die von einem beratenden Priester überprüft waren (wie z.B. bei Mechthild von Magdeburg). Zudem habe sie behauptet, in der Einheit der Liebe in Gott bedürfe man der »Tugenden«, also der Moral nicht mehr. Das hatte sie nicht gesagt, sie meinte nur, daß dieses Liebeszentrum über die Tugenden herrsche und nicht umgekehrt. Das ist nicht weit von Augustinus: »Ama, et fac quod vis.«

Man kann davon ausgehen, daß Marguerite von innen her keine Grenze verletzte, weil sich eine scheinbar dogmatische Grenze in ihrer Erfahrung verschob. Heute kann man ohne weiteres sagen, daß sie auch keine äußere Grenze christlicher Lehre überschritt, wenn sie auf eine Moral als Selbstbindung in Freiheit vom Zentrum der Liebe her setzte. Aber das mag meine spezielle theologische Auffassung sein, nicht die des katholischen Lehramtes – es wäre noch zu prüfen, indem man den Pariser Prozeß wieder aufnimmt. Die Botschaft der Marguerite ist heute zeitgemäßer als die Botschaft der im nächsten Jahrhundert verbrannten und rehabilitierten Jeanne d'Arc.

Wie dieser Konflikt auch sein mag, offensichtlich gibt es eine innere Lösung des Freiheitsproblems von Loslösung und Bindung, die sich im Martyrium unabweisbar zeigt. Die Mystiker aller Zeiten haben diese Überschreitung der Grenzen durch Auslotung der Freiheit ihres Denkens und ihrer Erfahrung bezeugt. Deshalb muß vorsichtig sein, wer im Namen der religiösen Bindung oder im Namen der geschenkten Freiheit der Freiheit Grenzen setzt, statt von der Auslotung dieser Freiheit zu lernen.

Referenzen

- Auer, Alfons. 1971. *Moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf: Patmos.
- Hübenthal, Christoph. 2006. *Grundlegung der christlichen Sozialethik. Versuch eines freiheitsanalytisch-handlungsreflexiven Ansatzes*. Münster: Aschendorff.
- Kautzky, Rudolf. 2004. *Euthanasie und Gottesfrage. Medizinethische Texte und theologische Provokationen*. Stuttgart: Radius Verl.
- Krämer, Hans. 1992. *Integrative Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Krings, Hermann. 1980. *System und Freiheit*. Freiburg (Breisgau): Alber.
- Mandry, Christof. 2002. Ethische Identität und christlicher Glaube. Theologische Ethik im Spannungsfeld von Theologie und Philosophie. Mainz: Matthias-Grünewald.
- Mieth, Dietmar. 1999. *Moral und Erfahrung*. Bd. 1, *Grundlagen einer theologisch-ethischen Hermeneutik*. 4. Neuaufgabe. Freiburg, Schweiz: Universität Verlag.
- – –. *Grenzenlose Selbstbestimmung? Der Wille und die Würde Sterbender*. Düsseldorf: Patmos-Verlag.
- Nunner-Winkler, Gertrud. 2003. Ethik der freiwilligen Selbstbindung. *Erwägen Wissen Ethik* 14, 4:579–589.
- Pröpper, Thomas. 1991. *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*. 3. Aufl. München: Kösel.
- Pröpper, Thomas. 1996. Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialethischer Verpflichtung. In: Adrian Holderegger, Hrsg. *Fundamente der theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze*, 168-183. Freiburg, Schweiz: Universität Verlag.
- Ricœur, Paul. 1996. *Das Selbst als ein Anderer*. Aus dem Franz. von Jean Greisch. München: Fink.
- Wildfeuer, Armin G. 2006. Freiheit. In: Marcus Düwell, Hrsg. *Handbuch Ethik*, 358-366. Stuttgart: Metzler.
- Willmann, Otto. 1959. *Abriß der Philosophie. Philosophische Propädeutik*. 5. Aufl. Freiburg: Herder.

Tomas Kačerauskas

Die Sprache und Gottes Benennung in der Phänomenologie der Kultur

Zusammenfassung: In dem Artikel wird die Rolle der Sprache in der Phänomenologie analysiert. Der Autor schenkt der Poiesis als der Schöpfung der Lebenswelt eine große Aufmerksamkeit, indem er die Sprachlichkeit der Existenz betont. Die Verwirklichung der Phänomene wird mit ihrer Benennung verbunden, d.h. der Einbeziehung in das existenzielle Ganze. Im Artikel wird der Status der Wirklichkeit des benennenden Gottes behandelt und die Skizzen der horizontalen Theologik werden vorgelegt. Der Autor stellt die Frage, welchen Rang die tragischen Ereignisse in unserem Leben einnehmen, deren Benennung mit der Einbeziehung in das existenzielle Ganze auch verbunden wird. Auf Grund der Paradigmen der Antike (Plato, Aristoteles) und existenziellen Phänomenologie sowie Hermeneutik (Heidegger, Gadamer), versucht der Autor die Widersprüche zwischen der Sprache und der Existenz zu überwinden. Hier werden die Zusammenhänge der Theologik, Poetik und Tragik untersucht, die dem Autor ermöglichen die Phänomenologie der Kultur als die Schöpfung des Lebensganzen zu modellieren.

Schlüsselwörter: die Sprache, die Existenz, das Phänomen, die Kultur, die Schöpfung

Povzetek: Jezik in poimenovanje Boga v fenomenologiji kulture

Gljučne besede: Prispevek analizira vlogo jezika v fenomenologiji. Posebno pozornost avtor posveča pojmu *poiēsis* kot ustvarjanju življenjskega sveta in ob tem poudari jezikovni značaj eksistence. Uresničenje fenomenov je povezano z njihovim poimenovanjem, tj. z njihovo vključitvijo v eksistencialno celoto. Prispevek obravnava mesto resničnosti Boga – Bog je tisti, ki daje imena – in razgrne osnutek horizontalne teologike. Avtor zastavi tudi vprašanje, kakšno je v našem življenju mesto tragičnih dogodkov, katerih poimenovanje je povezano s tem, da jih vključimo v eksistencialno celoto. Na temelju antičnih paradigem (Platon, Aristotel), eksistencialne fenomenologije in hermenevtike (Heidegger, Gadamer) poskuša preseči nasprotja med jezikom in eksistenco. Tu raziskuje razmerja med teologiko, poetiko in tragičnostjo, ki mu omogočajo, da izoblikuje fenomenologijo kulture kot ustvarjalnost.

Abstract: Language in the Phenomenology of Culture

The article deals with the role of language in culture from the perspective of existential phenomenology. The author emphasizes the linguistic character of existence. According to the author, a phenomenon is real as a named thing, i.e. as included in our existential whole. The status of named divine reality is investigated, and a sketch of horizontal theologies is presented. The author asks what place tragic events take in our life if we include them in the existential whole. He tries to resolve the conflict of language and existence with antique paradigms (Aristotle, Plato) and the ideas of hermeneutical phenomenology (Heidegger, Gadamer).

Key words: language, culture, existence, phenomenon, creation

1. Die Einleitung oder die Sprachlichkeit der Kultur

Welche Stelle nimmt die Sprache in der Kultur ein? Die Antwort auf diese Frage hängt davon ab, wie die Kultur definiert wird. Die Entwicklungsstufe meiner kulturellen Forschung ist die Konzeption der Kultur als die Schöpfung des Menschen von A. Maceina¹. A. Maceina ist wichtig hier auch damit, weil er das Wort als die Benennung des Dinges mit der Existenz verbunden hat². Die benennende Existenz bezeichnet unser sprachliches Dasein, das von unserer nationalen Umgebung untrennbar ist – der Erde und des Himmels (laut Heidegger) der Welt hinsichtlich der Sinne und der Ziele unserer Gesellschaft. Diesen Raum, der von sprachlichen Aufschüttungen durchdrungen ist, erkämpfen wir immer wieder als die Umgebung unserer Dinge. Der Beweglichkeit der Lebenswelt entspricht die Kultur als den schöpferischen Wechsel, indem wir immer wieder die alten Umgebungsgrenzen überschreiten. Das zu machen helfen uns die Dinge, die sowohl neu als auch zuhanden (laut Heidegger) sind. Das Ding verstehe ich als ein Phänomen, dessen Maß der Wirklichkeit die Einbeziehung in unser existentielles Projekt ist. Die Verdinglichung bedeutet in diesem Sinne auch die Verwirklichung. Da das Wahre und das Zuhandene in der existentiellen Hinsicht auch ein Erdenken ist, wenn es benannt ist, d.h. in das Ganze unserer Bestrebungen und unserer Sinne einbezogen ist, spielt hier die Sprache, besonders die Kunstsprache eine große Rolle.

In dem Artikel werde ich die Rolle der benennenden Sprache in unserer existentiellen Schöpfung analysieren. Meine Hauptthese ist: die Benennung und die Verwirklichung sind untrennbar. Diese These kann man auch anders formulieren: die Dinge werden zu Phänomenen, d.h. ein Teil unseres Lebens dank der Benennung. Also will ich die Voraussetzung begründen, dass die Sprache das Medium der Wirklichkeit des Menschen ist, wo die Dinge als die Teile unseres Lebensganzen wiedererschaffen werden und auf solche Weise ihre Wirklichkeit erwerben. Unsere Sprache zieht die Dinge von jenseits der Grenzen der Lebenswelt heraus, und so gewährt sie ihnen die Wirklichkeit. Die benannten Dinge werden auf solche Weise zu Zeigern, die unsere existenzielle Schöpfung lenken, die sowohl unsere Zukunftsziele als auch die Vergangenheitseinschätzungen umfasst. Also ist die Phänomenologie der Sprache untrennbar von dem Bedenken des Dinges und seiner Stelle in unserer Lebenswelt. Hier können wir den späten Heidegger zur Hilfe ziehen, für den sich die Dinge in der Poesie mit klingendem Existenzrythmus aufhellen. So bilden die Sprache, das Ding und Dasein das Dreieck der Lebenswelt, in der sich das Projekt unserer Existenz verbreitet. Die Kultur – die Schöpfung des Menschen – ist kennzeichnet als

¹ Antanas Maceina (1908–1987) – litauischer Philosoph, Theologe, Dichter. Nach dem Zweitem Weltkrieg emigrierte er nach Deutschland. Er war Professor an der Universität Freiburg und an der Universität Münster. Seine Bücher auf Deutsch: *Das Geheimnis der Bosheit*; *Der Großinquisitor*; *Sowjetische Ethik und Christentum*; *Das Volkslied als Ausdruck der Volkseele*. Maceina analysiert die Kultur als die Schöpfung des Menschen in seinem Buch *Einführung in die Philosophie der Kultur [įvadas į kultūros filosofiją]* (1991).

² In der Studie *Philosophie und die litauische Sprache [Filosofija ir lietuvių kalba]* (1994).

die Schöpfung des existentiellen Projektes, das das Ganze unserer Sinne und Ziele umfasst. Die gesonderte Analyse der Sprache, des Dinges und der Existenz würde uns auf den analytischen Weg lenken, der die Wahrheiten der Wissenschaft und des Lebens zu trennen strebt³. Anders (Kačerauskas 2008) bemühte ich mich einerseits die Vielfalt der Wahrheiten der Wissenschaft, andererseits ihre Abhängigkeit von den menschlichen Existenzbestimmungen zu zeigen. Die Versuche diese Wahrheiten zu unterscheiden waren auch für die Analytiker nicht erfolgreich. L. Wittgenstein (sowohl der frühe als auch der späte), den man kaum umgehen kann, wenn man über die Sprache spricht, wird hier insoweit wichtig sein, in wieweit er von der analytischen Tradition nicht gefesselt ist und die Sprache behandelt als das, was unser Handeln und Denken durchdringt. Im Voraus kann man behaupten, dass L. Wittgenstein die Philosophie der Analytik durch den erwähnten schöpferischen Sinn ausbreitet.

Wo A. Maceina über die Schöpfung des Menschen redet, betont er, dass der Mensch der Mitschöpfer Gottes ist. G. Steiner behauptet ähnlich: laut ihm sind die Kunst und das religiöse Gefühl untrennbar. Meine Nebenthese: die Benennung verwirklicht den Gott, der zu einem wichtigen Faktor unserer Lebensschöpfung wird. Das Verbot, dass wir den Namen des Gottes nicht nennen dürfen, verbietet uns nicht, zweiundsiebzig Namen des Gottes zu schaffen. Das ist die Aufforderung immer wieder den Gott zu erkennen, dessen Spur (laut E. Levinas) wir in dem Ganzen unserer Bestrebungen finden. Das bedeutet, die Aufforderung sich nicht in einem Bild zu beschänken, sondern ein Bild zu öffnen, das wie eine lebendige Gegenwirkung des Menschen und des Gottes bereichert werden muss, d.h. in dem immer wechselnden Ganzen benannt werden muss, der von einem verwirklichten Phänomen verbreitet wird. Das Verbot, einen einzigen Gottesnamen auszusprechen erlaubt nicht ihn als eine unbewegliche Jenseitsheit vorzustellen und zwingt uns immer wieder Ihn zusammen mit unserem beweglichen existentiellen Ganzen zu schaffen. Darum ist die Doktrin des unbeweglichen Bewegers von Aristoteles unzuhanden für die Phänomenologie der Kultur, obwohl sein Begriff der Entelechie, als einer beweglichen Verwirklichung, hier unersetzlich ist. Entelechie oder Verwirklichung, die ich mit der Benennung verbinden werde, ist hier mit der Schöpfung verbunden, oder *Poiesis*, die wie die Schöpfung des Lebens und der Kultur zu verstehen ist, d.h. umfassender als die Poesie. Der von mir verwendete Begriff der philosophischen Poetik umfasst Verknüpfungen zwischen der poetischen Sprache und Existenz. Die Annäherung zum Gott durch den metaphorischen Umweg (durch die Benennung mit zweiundsiebzig Namen) erlaubt uns nicht nur seinen Begriff zu erweitern, sondern in seiner Anwesenheit als zeigendes Phänomen unsere Existenz zu schaffen. In diesem Sinne ist die Kultur, die nur sprachlich sein kann (die Benennung der Phänomene), die Mitschöpfung des Menschen und Gottes. Die Benennung erlaubt dem Gott in unserer Lebenswelt wie ein Phänomen zu erscheinen, das den Raum unseres Lebens verbreitert, d.h. horizontal. Die vertikale Erscheinung ist nicht möglich, weil der jenseitige – nicht benannte – Gott schweigend

³ Die Versuchungen synthetische und analytische Urteile zu trennen waren erfolglos.

bleibt, anders gesagt, er hat keinen Anteil in unserem Weg zum Tode. Die Nebenthese fließt aus der Hauptthese, in der ich die Benennung mit der Verwirklichung und existentiellen Verdinglichung verbinde. In dem Artikel bemühe ich mich diese zwei Thesen im Kontext der Phänomenologie der Kultur als Model unserer Behandlung zu entwickeln.

2. Die Dinge, die Sprache und die Wirklichkeit

Ich bezeichne als Phänomene die in unser existentielles Projekt einbezogenen Erscheinungen, die ihrerseits das unser Lebensganze erweitert, das die Bestrebungen, Ziele, Bestimmungen, Sinne, zuhandene Dinge und Personen umfasst. Das Phänomen ist also sowohl eigen, als auch anderer. Für die Erscheinungen wird in unserem sprachlichen Ganzen ein Teil gewährt durch Anreden, anders gesagt, durch Benennung. Einen Teil an dem sprachlichen Ganzen zu haben bedeutet zum aktiven Teilnehmer des schöpferischen Tuns zu werden, mit Hilfe dessen wir unsere Lebensumgebung schaffen. Die Aktivität ist hier mit der Doktrin des Aktes und Potenz von Aristoteles zu verbinden, mit deren Hilfe wir die Kultur⁴ als die ständige Verwirklichung (Entelechie) der Möglichkeiten in der sprachlichen Umgebung interpretieren. Der Kern der Kultur als der menschlichen Schöpfung ist die Verbreitung der existenziellen Lebensumgebung, deren Medium die Sprache ist. Die Sprachlichkeit der Kultur werde ich also durch den sprachlichen Charakter der Existenz begründen und nicht durch die Rolle der Sprache in solchen Sphären der Kultur wie Wissenschaft, Religion oder Kunst. Darum sind für uns E. Husserl und M. Heidegger greifbarer als L. Wittgenstein, obwohl für den letzten sowohl die Welt (*Tractatus*), als auch das Tun des Menschen (*Philosophische Untersuchungen*) sprachlich ist. Überhaupt werde ich mich bemühen diese zwei philosophischen Schulen nicht gegeneinanderzusetzen, sondern sie zueinander zu bringen, obwohl ich mich an L. Wittgenstein aufgrund des Zugangs der existentiellen Phänomenologie wende. Die sprachliche Art der Kunst oder Wissenschaft kann zur Kultur des Todes führen (J. Baudrillard) und zu der Krise der Beziehungen des Menschen und seiner Umgebung (E. Husserl).

Das Schöpfertum der Existenz werde ich mit ihrer Sprachlichkeit verbinden, und die Kultur mit *Poiesis*, Hilfe suchend bei Aristoteles, der phänomenologisch angesprochen wird. Darum bemühe ich mich die Metaphysik der Phänomenologie und die Transzendenz der Transzendentalität nicht entgegenzusetzen: die Konzeption der beweglichen Welt und die Gegenwirkung des Aktes und der Potenz, vorgelegt in Metaphysik, sind für uns insoweit zuhanden wie auch die Konzeption der Transzendenz, obwohl ich hier über die horizontale (nicht vertikale) Transzendenz sprechen werde, die für die Phänomene kennzeichnend ist. Die Transzendenz bedeutet auch das Vermögen der benennenden Dinge unsere Sprache zu erweitern, nicht nur unsere Lebensumgebung. Die im Vers der Dichtung benannten Dinge leuchten von Neuem auf, und dieses Licht durchleuchtet auch unsere

⁴ A. Maccina entwickelt seine Philosophie der Kultur auch mit der Hilfe von Aristoteles.

sprachliche Existenz. Darum sucht der späte M. Heidegger (1997) das Dasein und die Zeit in den Versen von G. Trakl, R. M. Rilke und S. George. Die Stütze der Phänomenologie von M. Heidegger ist die Zusammenwirkung des poetischen Wortes und der Existenz. Das erlaubt es dem späten M. Heidegger sowohl abstrakt (Ontologie), als auch individuell (Poetik) zu denken. In der Phänomenologie der Existenz kreuzen sich das abstrakte Denken und die individuelle Sorge, die philosophische Wesensschau und die Untersuchung der Kulturphänomene (Poesie). Das ist möglich, wenn wir die Poesie als *Poiesis* behandeln, als die Schöpfung der Existenz, d.h. mit der Annahme, dass das poetische Wort und das Dasein des Menschen ein Teil und das Ganze ist, die mit Hilfe gegenseitiger Zusammenwirkung die Formen der Kultur bilden. Diese Voraussetzung ist die Basis unserer Phänomenologie der Kultur, und von ihr bewege ich mich die Fragen der Kultur als der existentiellen Schöpfung zu verbreiten.

Für M. Heidegger ist das Dasein zum Tod die Achse der Existenz. Damit unterscheidet sich das menschliche Leben von dem des Steines oder des Gottes. Später kritisiert P. Ricœur (2000) diese Symbiose des Lebens und des Todes, indem er behauptet, dass die Lebendigkeit und die Sterblichkeit unvereinbar sind. Indem ich die Wichtigkeit der Beweglichkeit des Kulturprojektes betone, verzichte ich auch nicht auf das Thema der Sterblichkeit. Anderswo (Kačerauskas 2008) habe ich apriorisch behauptet, dass die Sterblichkeit die existentielle Schöpfung verbreitet, jetzt bemühe ich mich zu zeigen, dass die Tragik ein schöpferische Element der poetischen Sprache ist. Die tragische Wiedererkennung seines Daseins zum Tode in der Poesie erlaubt neue Dinge zu verwirklichen, die im anderen Licht sich aufhellen, und damit hellen sie auch unseren schöpferischen Raum auf. Obwohl die Existenz in Richtung der Sprache sich auch dem Tode nähert, verbreitet die Rolle dieses tragischen Helden unser Leben sowohl vorwärts, als auch zurück.

Kommen wir auf die Frage von Plato zurück, die er in *Kratylos* gestellt hatte: wie können wir den Abgrund zwischen den Dingen und ihren Namen überwinden? Es scheint, dass man die Dinge und die Namen sogar nicht vergleichen darf, weil ihre Herkunft zu sehr verschieden ist: die Dinge gehören zur sinnlichen Wirklichkeit, und die Namen zu der des Gedanken. Sowohl die phänomenologischen als auch platonischen Zugänge bemühen sich den Abgrund zwischen den Dingen und Namen zu überschreiten, obwohl auch mit verschiedenen Denkmitteln. Für Plato erlaubt die Ideenlehre das zu machen: sinnliche Erfahrung zu machen, die die Ideen in uns weckt, und legt die Dinge als die Ableitung solcher Ideen. Obwohl Plato den Vorrang den Ideen gibt, sind die Dinge ein wichtiger Aspekt der Wirklichkeit, und die sinnliche Erfahrung nimmt eine wichtige Stelle in der Erkenntnis ein. Die Dinge tauchen als die Zeiger der Ideen auf, die helfen, sich an die Ideen zu erinnern. Dazu dient die Doktrin der *Anamnēsis* (Erinnerung), die ein Teil der Ideentheorie ist. Die Erinnerung ist hier nicht nur eine Wiederholung, sondern auch eine Verbreitung der Schau: man nähert sich immer wieder der Idee, dabei versetzt sich die Erkenntnisgrenze immer weiter. Dieses bewegliche Verhältnis entspricht der Dynamik der

Phänomenologie unserer Kultur. Das bedeutet, dass die Dinge zusammen mit uns am Ideenverlauf teilnehmen. In diesem Sinne wird die Idee im Gegenteil zu der aristotelischen Interpretation, nach der sie ruht Parmenisch starr. Die Dinge sind insoweit wirklich, inwieweit sie in die Entwicklung der Idee einbezogen sind, weil die Quelle der Wirklichkeit die göttliche Idee ist. Wenn wir das Pferd benennen, verbinden wir es mit seinem Wesen, d.h. mit der Idee des Pferdes, anders bleibt es ein Augenbetrug. Also ist die Sprache, genauer gesagt, der Name ein untrennbarer Teil der Ideenschau. Die Benennung bedeutet die Dinge zu verwirklichen, sie in die Entwicklung der Idee einzutragen, die sie jedes Mal erweitern. Den Dingen wird also eine wichtige Rolle in unserem Weg zu Gott gewährt, indem wir die göttliche Herkunft der Ideen kontemplieren. In der mittelalterlichen Scholastik, in der das Platonismus und Aristotelismus eine neue christliche Gestalt erwirbt, erstarkte die vertikale Theologie, werden sowohl die Auffassungen der beweglichen Welt von Aristoteles, als auch die Auffassungen der anamnetischen Dinge von Platon vergessen. Jetzt besinnen wir uns neu auf sie im Horizont der Kulturphänomenologie, der nach jeder Gedankenkurve breiter wird.

Kommen wir zum Begriff des Namens bei Plato zurück. Hier müssen wir präzisieren: eine wichtige Rolle wird nicht den Dingen selbst, sondern ihrer Benennung verliehen, weil nur benannte, d.h. durch unseres Denken in das göttliche Buch der Welt einbezogene Dinge erinnern und die Ideen bilden können. Hier ist wert, sich an den frühen L. Wittgenstein zu erinnern, für den der Aufbau der Sprache und der Welt übereinstimmt. Plato, der im *Staat* das Modell der guten (harmonischen) Poesie im öffentlichen Leben anwendet, bejaht indirekt die Analogie zwischen der Kunst- (Sprach-) und der Sozialwirklichkeit. Anders, als für L. Wittgenstein, bildet die Analogie für Plato die Harmonie mit der göttlichen jenseitigen Idee. Die Dinge werden nur als die Teile der von uns erkennenden Ideenharmonie wirklich. Die Benennung ihrerseits erlaubt es uns der göttlichen Idee annähern, deren Erkenntnisgrenze immer weiter versetzt wird. Die Benennung ist die Schöpfung der Analogie (*ana ton logon*), wenn die Ordnung der Dinge als Logos erkannt wird.

Die gegenwärtige Wissenschaftsmethodologie, die sich von den Verbindungen mit der Gottessuche freimachen will⁵, hält die »Reinheit« des Diskurses aushält: die Tatsachen in der Wissenschaft sind nicht die Ordnung der Dinge (Tatsachen), sondern die Aussagen über diese Ordnung. Nach Chalmers (2001, 12):

hier kann die Tatsache als etwas verstanden werden, was sich auf die Krater und Berge selbst bezieht. Alternativ dazu kann die Aussage »Es gibt Krater und Berge auf dem Mond« die Tatsache darstellen. Wenn behauptet wird, dass Wissenschaft auf Tatsachen basiert bzw. aus ihnen gewonnen wird, ist fraglos die zuletzt genannte Interpretation angemessen.

⁵ Für Aristoteles ist Theologik – die Lehre von dem unbewegten Bewegter als die Quelle der Bewegung – der Grund der Metaphysik.

Das ganze Bauwerk der Wissenschaft ist auf das Vertrauen auf die ausgesagten Wahrheiten gestützt. Wenn es anders wäre, wären die Wissenschaftler den bei U. Eco genannten Suchern der perfekten Sprache ähnlich, die alle genannten Dinge mit sich trugen und sie zeigten. Wenn wir die Aussage über den Mond prüfen wollen, fliegen wir nicht auf ihn, sondern lesen die wissenschaftliche Literatur. Hier haben wir den Fall der Benennung: mit dem Experiment wird nur ein kleiner Teil der von den Vorgängen erzählten Ordnung geprüft, und ihre Bedingungen werden meistens so gebildet, damit sie die anerkannten Namen der Dinge bestätigen⁶. Nicht zufällig schenken die logischen Positivisten aufgrund des frühen L. Wittgenstein ihre Aufmerksamkeit auf die Analyse der Sprachteile (Protokollsätze). Die Wissenschaft beschäftigt sich größtenteils nicht mit der Wirklichkeit (Dingen), sondern mit der Sprache (Propositionen). Die Wirklichkeit schaffen wir als die sprachlichen Wesen: die Dinge tauchen im Horizont unserer Bestrebungen und Sinne auf, der sich als das bewegliche Ganze unserer Lebenswelt öffnet. Nach E. Husserl, hat die Missachtung der Lebenswelt die Wissenschaft in eine tiefe Krise geführt.

Plato, der per Logos die Wirklichkeit, den Gedanken und die Sprache verband, hatte auch den Grenzpfahl der westlichen Wissenschaft gekennzeichnet. Die Wirklichkeit wird in der Wissenschaft im Kontext der Theorie, d.h. für irgendwelche Weise benannter Welt, interpretiert. Die anderweitige Erklärung der Welt wird als unwissenschaftlich gehalten. Die Theorie, anders als eine einzelne Proposition, benennt nicht die Erscheinung, sondern das Weltganze, das ebenso unzugänglich für unsere Sinne oder unser empirisches Prüfen ist wie das Gottessein⁷. Wie entsteht dieses ganzheitliche Bild? Als das Ganze der Resultate der Beobachtung und des Experiments? Die Erscheinungen sehen wir von der Perspektive unseres existentiellen Ganzen, und die Natur befragen wir aufgrund des verfügbaren Bildes an. Aufgrund der Bejahung von Chalmers, wird anders das Experiment nicht fruchtbar. »In diesem Sinne gibt es einen bedeutsamen Zusammenhang zwischen experimentellen Tatsachen und Theorie. Experimentelle Tatsachen können falsch sein, wenn das zugrunde liegende Wissen unzureichend oder fehlerhaft ist« (2001, 28).

Also, haben wir auch hier eine Art des hermeneutischen Zirkels, wenn die Bejahungen der Wissenschaft (die Benennungen der Erscheinungen) als existentielle Teile (Benennung der Menschenwelt), die das Ganze erweitern, verbreitet werden. Die Wissenschaft, die das nicht anerkennt, erlebt die Krise, die E. Husserl im Horizont der Lebenswelt zu überwinden vorschlägt. Uns interessiert hier die Frage, welche Rolle spielt die Sprache in diesem Horizont, in dem das Bestreben der Wissenschaft und des Lebens verschmelzen. Wie benennen wir die Welt und Gott, wenn sie den Sinnen nicht zugänglich sind. Ist die Sinneserfahrung eine Bedingung der Wirklichkeit, wie I. Kant meinte? Wie ist die Benennung mit der Verwirklichung

⁶ Laut P. Feyerabend führt das zu den Falsifikationen in der Wissenschaft.

⁷ Erinnern wir an I. Kant, für den Gott als nichtempirisches Wesen nicht wirklich ist, obwohl er wichtige Rolle in unserem Leben spielt.

zu verknüpfen? So kehren wir zur Frage von Plato zurück, die wir mit den Ressourcen der existentiellen Phänomenologie entwickeln werden.

3. G. Steiner: Benennung in der Kunst und Religion

Wollen wir untersuchen, welche Rolle die Benennung in der Kunst und Religion spielt. Ich richte mich nicht so sehr nach H.–G. Gadamer, für den das Verstehen der Kunst als das Modell der Hermeneutik dient, das man später in der Religion anwenden kann. Das ist ein fruchtbarer Weg, der die Metapher der Heiligen Schrift wie einen dramatischen Fall der Sprache zu untersuchen gewährt, der die Existenz durchdringt, d.h. mit den Mitteln der philosophischen Poetik. Unabgesehen davon, begrenze ich mich hier mit G. Steiner, der, so hoffe ich, auf denselben Weg führt. G. Steiner (1990, 124) sorgt für den Vertrag des Wortes und des Dinges und für die Analogie zwischen der Existenz und Erzählung:

Der Vertrag zwischen Wort und Gegenstand, die Voraussetzung, dass das Sein in einem praktikablen Masse »sagbar« ist und dass das Rohmaterial der Existenzialität sein Analogon in der Struktur von Erzählung hat – wir erzählen Leben, wir erzählen es uns selbst, – hat immer wieder Ausdruck gefunden.

Das ist Platos Frage, die im Kontext der existentiellen Philosophie aufgetaucht ist. Es scheint, dass der metaphysische Diskurs von Plato und der existentielle Diskurs von G. Steiner nicht in Übereinstimmung gebracht werden können. Bis jetzt ist nur klar, dass beide Denker für die Analogie zwischen der Sprache und des Seins sorgen. Auch sprechen beide über die Analogie als einen ontologischen Zusammenhang. Wir haben gesagt, dass für Plato die Analogie, die Nachbarschaft (Vertrag) im Ideenwerden, das zu Gott hin ausgerichtet ist, ausdrückt. Hat in der existentiellen Phänomenologie die Analogie unwiderruflich ihren Sinn verändert und eine einfache Ähnlichkeit ausdrückt? Hier können wir fragen, wessen Ähnlichkeit ausgedrückt wird – von den Propositionen, Tatsachen oder Dingen? Wir haben gesagt, dass die Wissenschaft sich nicht so sehr mit den Dingen beschäftigt, sondern mit den Tatsachen in Form der Propositionen. Was drückt die Analogie in der Wissenschaft aus? Dem, was gesagt ist, entnimmt man, dass die Analogie in der Wissenschaft keine Ähnlichkeit der Dinge ist, sondern ihr Einklang im Horizont der Theorie. Im Kontext der Phänomenologie ist das der Einklang der Phänomene in der Perspektive der Lebenswelt. Anders gesagt, die Analogie drückt die Zuhandenheit in der Zusammenwirkung der Sprache und Existenz aus. Da bei der Schöpfung der existenziellen Wirklichkeit der Gott als ein Phänomen vorkommt, zeigt die Analogie in der existentiellen Phänomenologie nicht so sehr einmal und für alle Zeiten geschaffene Ordnung (wie in der Metaphysik von Platon), sondern mehr die von uns immer wieder geschaffene Ganzheit der Bestrebungen und Sinne, deren Mitschöpfer wir sind. Hier passt besser der Terminus der horizontalen Theologik (nicht Theologie, die nur vertikal sein kann). Die Horizontalität kommt zum Vorschein auf einigen Ebenen: Gott erscheint wie ein Phänomen in der Lebenswelt, die zur Zusammenwirkung der Sprache und Existenz wird, die Gott in der Sprache wiederzuerkennen erlaubt.

Jetzt kommen wir auf den Rat des frühen Wittgenstein zurück: »Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen« (Wittgenstein 1960b, 83). Weder über den Gott noch über die Welt können wir sprechen, weil weder das Eine noch das Andere für uns in dem Ganzen zugänglich ist. Die Überlegungen über diese jenseitigen in unserer Hinsicht Ganze führt unser Denken in die Antinomien, laut I. Kant. Wir benehmen uns hier anders: indem wir alles jenseitige Ganze, das keinen Teil in der Lebenswelt hat, einklammern, erkämpfen wir es von neuem durch die Benennung. Obwohl alle benennenden Phänomene als die Teile des existentiellen harmonischen Ganzen analogisch sind, sind sie alle auch anders und bringen die Welt unseres sprachlichen Lebens, dessen Mitschöpfer wir sind, in Bewegung mit ihrer Neuigkeit.

Nach Steiner, »Es ist nicht möglich – es sei denn metaphorisch –, mit Worten nach etwas zu fragen, das vielleicht vor den Worten liegt« (1990, 80). So wird die Sorge dafür ausgedrückt, was hinter den Wörtern ist, anders gesagt, für existentielle Wirklichkeit, für die die Metapher offen ist. Die Sprache ist das fundamentale Element der existentiellen Schöpfung: durch die Benennung schaffen wir und schaffen das Leben und das Sein in ihm um. Das bringt uns zu H.-G. Gadamer näher, der die Theorie des Verstehens durch die Behandlung des Spiels und der Wiedererkennung in der sprachlichen Kunst (Tragödie) begründet. Hier lohnt es sich, an die aristotelische Poetik als die Kunst der Schöpfung des Verstehens der Tragödie und der Kunst, die die existentielle Reinigung (Katharsis) umfasst, zu erinnern. In diesem Sinne ist die Poetik der horizontalen Theologik analog, die von der Metapher zur Existenz in der einheitlichen Lebenswelt lenkt. Das Verstehen, das aus unserem existentiellen Ganzen folgt, ist sprachlich: die Sprache bildet einen hermeneutischen Horizont, wo das existentielle Schauen der Versteher verschmilzt. Somit bilden die Sprache und die Existenz den Zirkel des Teils und des Ganzen. Das erlaubt dem späten Heidegger nicht nur zu behaupten, dass die Sprache das Haus des Seins ist, sondern auch in der Poesie nach den „Holzwegen« zum Sein zu suchen.

Die Benennung bedeutet auch die Erweiterung des Seins: wir beleuchten neu unsere existentielle Ganzheit und damit auch die zu benennenden Dinge. In diesem Sinne wird die Benennung und die Verdinglichung parallel: die Namen sammeln die Dinge für das Sein. Wir sagten, dass unsere Welt als ein Ganzes jenseits der sinnlichen Erfahrung liegt, d.h. sie ist transzendent. Bei ihrer Benennung – das ist nur metaphorisch möglich – verlegen wir immer wieder unsere Existenzgrenzen: unser Sehen (und unsere wissenschaftliche Schau) wird breiter. Die Metapher, die D. Davidson als einen Traum der Sprache (1978, 29) bezeichnet, verlegt das Denken in die vorgestellten Fernen. Das ist die (poetische) Handlung der Sprache, womit wir unsere Welt und sich selbst in ihr schaffen. Diese Schöpfung ist *Poiesis*, die die Existenz und die Sprache umfasst. Benennen wir ähnlich den Gott als unseren Wegweiser, so erweitern wir unsere Existenz, obwohl sie sich unaufhaltbar dem Tod nähert. Die Verleihung des Sinnes für unsere tragische Erfahrung verlangt nach dem ganzen Lebenshorizont, der verschmelzend mit der Perspektive des zu benennenden Gottes, endlos wird. Wir

sehen in den Alpträumen, in denen wir die tragischen Ereignisse gesondert von unserem Lebenssinn sehen, d.h. ohne sie im Horizont unseres existentiellen Ganzen zu benennen. Die Benennung der tragischen Ereignisse ist untrennbar von der Verwirklichung als der Schöpfung (*poiesis*) der Lebenswirklichkeit. Diese existenzielle Schöpfung ist offen sowohl vorwärts (Perspektive der Streben) als auch rückwärts (Vergangenheitssinnggebung) offen und damit ist immer riskant. So ist die Tragik untrennbar von der Poetik, die mit der Theologik durchflochten ist. Nicht zufällig spricht G. Steiner über das Drama der Beziehungen des Menschen mit Gott, das in der poetischen Schöpfung zum Vorschein kommt. Diese Verflechtung der Tragik, Poetik und Theologik erlaubt ihm zu sagen, dass »die Behauptung der Existenzialität Gottes an der Quelle menschlicher Sprache selbst liegt« (Steiner 1990, 82).

4. Existentielle Sprachspiele und das Schweigen der Sprache

Nach der existentiell-poetischen Interpretation der Religion kommen wir auf die Sprachspiele von L. Wittgenstein zurück, auf die wir aus der phänomenologischen Perspektive schauen. Hier begegnet uns L. Wittgenstein selbst, der in den *Philosophischen Untersuchungen* sagt, dass die Sprachspiele nicht nur die der Sprache sind: sie umfassen die Handlungen und zusammen mit dem Denken die Schau (Bild). Hier entsteht die Versuchung die Schau – das Sehen des Ganzen der Lebenswelt – als die Summe der von uns gespielten Sprachspielen zu betrachten. Zuerst klären wir, inwieweit die Sprachspiele existentiell sind. Selbst L. Wittgenstein deutet an, dass wir um Leben und Tod spielen. H.-G. Gadamer spricht in *Wahrheit und Methode* über den Ernst des Spiels in der Kunst, indem wir die Peripetien der Tragödie als einen Teil unseres Lebens wiedererkennen. Das existentielle Verstehen ist gerade die Wiedererkennung unseres Seins zum Tode, indem wir das dramatische Ereignis, das zum Teil des von uns vorgestellten Ganzen wird, verwirklichen. Die Verwirklichung bedeutet hier auch die Poetisierung, d.h. Umschöpfung des Unglücks als einen Teil des Lebensganzen. Wenn unser Kind uns jede Nacht bevor es einschläft ein Unglück zu erzählen bittet, sonst schliefte es nicht ein, verstehen wir das als den Wunsch des Kindes die tragischen Ereignisse zu »zähmen« oder zu benennen, mit anderen Worten, sie in die zusammen mit ihm geschaffene existentielle Ganzheit einbeziehen, in der wir zusammen mit dem Kind aufwachsen. Wir wagen sogar die Unglücke zu benennen, die uns für eine längere Zeit zum Verstummen gebracht haben, weil sie einen Teil unserer Existenz im Krieg mit der Lebenswelt ausgerissen haben, als »beim Klang der Waffen die Musen schwiegen«. Ein Beispiel solches persönlichen Unglücks ist der Tod des Bruders im Autounfall, nach dem die Schicht des Umgangs mit dem nahen Menschen einen anderen Teil (und nicht weniger wirklichen) in unserem existentiellen Ganzen erhält. Die Verwirklichung bedeutet hier die Hinzurechnung eines Teils in unserem existentiellen Projekt, das immer wächst, wenn wir unser Kind mit den Erzählungen aufziehen. Obwohl der Bruder schon lange nicht mehr da ist, findet er immer wieder seinen Platz in unserem existentiellen Horizont, der jetzt größer wird, wenn er mit der

Perspektive der Schau des Kindes, das durch Ängste angeregt wird, zusammenfließt. Das ist ein sprachliches Ereignis: nur das erzählte Unglück kann das existentielle Projekt, das jetzt auch sprachlich ist, erweitern.

Das Unglück wird zum existentiellen sprachlichen Ereignis in unserem Lebensganzen. In einem Gebet wird der Horizont des Ganzen endlos breiter und mit der Perspektive des benennenden Gottes zusammenfließend öffnet es die Fernen unseres Lebens sowohl vorwärts als auch rückwärts. Die Sprachlichkeit gewährt der Existenz Geräumigkeit: unsere schmelzenden Stunden nicht zu verkürzen, sondern zu verlängern durch unsere existentielle Erzählung. Die existentiellen Sprachspiele sind einzigartig: es gibt keine gleichen Erzählungen, die als Zusammenwirkung von Unglücks-Teilen und Lebens-Ganzheit geschaffen werden. Die unabgesehen von unseren Erzählungen, existierenden Wesen, werden durch Familienähnlichkeiten verbunden nicht nur dadurch, dass wir die Familie der uns dem Tode nähernden Individuen bilden. Unsere Erzählungen über Unglücke wachsen in der Familie, wo sie sich von Mund zu Mund verbreiten und ihre Hörer großziehen. Die Lebendigkeit der Erzählung ist mit ihren existentiellen Bindungen zu verbinden: sogar eine zweiundsiebzig Mal gehörte Erzählung kann einen neuen Teil in dem Ganze unseres Lebens erhalten, das er seinerseits immer wieder breiter macht. Vielleicht hören die Kinder dieselbe Erzählung gerade darum gerne viele Male.

Die Familie ist keine Summe von Individuen. Jedes Mitglied ist ein Teilnehmer des existentiellen Ganzen der Familie, die die ethischen, religiösen und ästhetischen Werte umfasst. Es wächst und entfaltet sich in diesem Ganzen, indem es dies erweitert. Sogar ein gestorbenes Mitglied nimmt an dieser existentiellen Entwicklung teil, immer wieder erscheinend (lustig oder traurig) in den Erzählungen für unsere Kinder. Außerdem wird sein Tod, der immer wieder unsere existentielle Erzählung erweitert, neu benannt. Die existentielle Erzählung ist nicht nur verbale Wiederholung des Ereignisses. Wir haben gesagt, dass die Adäquanz hier durch die Analogie als die Zusammenwirkung des Teils (Sprache) und des Ganzen (Existenz) ersetzt wird: wenn wir ein tragisches Ereignis benennen, tragen wir es in das Ganze unserer Bestrebungen und Sinne ein, das von dem Ereignis in Bewegung gesetzt wird. Das ist die existentielle Zusammenwirkung der Sprache, des Gedankens und der Handlung, wodurch wir uns selbst werden. Wenn ich ein tragisches Ereignis erzähle oder höre, so wiedererkenne ich mich selbst, wie ich zum neuen Ganzen werde, das in der Nähe der Familienmitglieder pulsiert. Obwohl das existentielle Ganze jedes Mitgliedes individuell ist, entfaltet es sich teilnehmend in der tragischen Sache der Familie. Diese Familienähnlichkeit als Zugehörigkeit zum Heimatmedium erlaubt es der Individualität sich zu entwickeln. Die Zusammenwirkung der Sprache, des Gedankens und der Handlung wird sogar von dem Schweigen nicht zerstört. Das Schweigen können wir mit dem Tod vergleichen. Wir haben gesehen, wie der Tod zum existentiellen Ereignis der Erzählung wird. Es scheint, dass das Schweigen diese Kette des Werdens unterbricht und die Zugänge des existentiellen Verstehens verschließt. Besagt die Aussage Wittgensteins »wovon man nicht sprechen darf, davon muss man schwei-

gen« nicht dasselbe? Im Gegenteil, die Analogie des Todes und des Schweigens erlaubt uns umgekehrt zu behaupten: man darf weder von Gott, noch von dem Ganzen sprechen. Sowohl Gott als auch die Welt sind still, aber dieses Schweigen ist beredt. Laut V. Daujotyte (2003, 53):

Das Schweigen ist nicht gesprächig aber ist beredt. Das Schweigen hat keine Sprachformen und Gestalten. Aber hat die Sprache – als Vorhandensein von Beredsamkeiten im Sein mit entsprechenden Selbstbestimmungen, Haltungen und auch Verzicht auf Sprechen.

Der Gott und die Welt sprechen soviel, wieviel wir sie ansprechen, wenn wir sie in unsere existentielle Erzählung einbeziehen. Wenn wir dem beredten Schweigen zuhören, schöpfen wir das Ganze unserer Streben und Sinne, wo Gott zum Ereignis wird. Das ist die doppelte Analogie: wir, Kinder des Gottes, der Erzählung des Schweigens zuhörend, schöpfen unsere Existenz und nehmen an der Mitschöpfung der Welt teil.

5. Schlussfolgerungen, oder Benennung als Verwirklichung

Die Benennung und Verwirklichung sind analog – die Verleihung des Namens ist existentielle Schöpfung, mit der das Ding in die existentielle Erzählung einbezogen wird. Damit ist es immer neue Umschöpfung der Welt, mit der die Schöpfung wiederholt wird. An dieser Umschöpfung nimmt auch der benannte Gott als Phänomen teil, der den Horizont unseres existentiellen Verstehens endlos erweitert. Diese Phänomenologie der Sprache umfasst die Theologie, Poetik und Tragik: das ist die Schöpfung des Lebensganzen, indem wir tragisch die Phänomene als die Teile unseres existentiellen Projektes, die den Lebenshorizont immer weiterverlegen, wiedererkennen. Der Gott, als der Faktor dieser Verlegung, gedeihend in der Sprache, ist wirklich: Er hilft die Wirklichkeit des Menschen zu schöpfen.

Referenzen

- Aristotele 1924. *Metaphysics*. Ed. W.D. Ross. Oxford: At the Clarendon Press.
- Baudrillard, Jean. 1972. *Le système des objets*. Paris: Denoël.
- Chalmers, Alan. F. 2001. *Wege der Wissenschaft*. Berlin: Springer.
- Daujotytė, Viktorija. 2003. *Literatūros fenomenologija*. Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla.
- Davidson, Donald. 1979. What Metaphors Mean. In: Sheldon Sacks, Hrsg. *On metaphor*. Chicago: University of Chicago.
- Eco, Umberto. 1997. *Die Suche nach der vollkommenen Sprache*, München: dtv.
- Gadamer, Hans-Georg. 1975. *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr.
- Heidegger, Martin. 1997. *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart: Günter-Neske.
- Husserl, Edmund. 1976. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Haag: Martinus Nijhoff.
- Maceina, Antanas, 1994. Filosofija ir lietuvių kalba. *Raštai*. Bd. 6. Vilnius: Mintis.
- – –. 1991. Kultūros filosofijos įvadas. *Raštai*. Bd. 1. Vilnius: Mintis.
- Kačerauskas, Tomas. 2008. *Tikrovė ir kūryba: kultūros fenomenologijos metmenys*. Vilnius: Technika.
- Kant, Immanuel. 2005. *Kritik der reinen Vernunft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Platon. 1988. *Kratylos*. In: *Sämtliche Dialoge*. Bd. 2, 37–158. Hamburg: Felix Meiner.
- Ricœur, Paul. 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Ed. du Seuil.
- Steiner, Georg. 1990. *Von realer Gegenwart*, München Wien: Carl Hanser.
- Wittgenstein, Ludwig. 1960a. *Philosophische Untersuchungen*. In: *Schriften*. Bd. 1, 279–544. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- – –. 1960b. *Tractatus logico-philosophicus*. In: *Schriften*, Bd. 1, 7–83. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Drago Karl Ocvirk

Secularist Christophobic Fundamentalism and Islamic Monoreligionism. Obstacles for Dialogue and Peaceful Coexistence

Abstract: Various surveys show that there is a severe deficit in trust between the West and the Muslim world. This paper argues that two important obstacles to increase trust and consequently develop upon it a dialogue and peaceful coexistence are the secularist Christophobic fundamentalism and Islamic monoreligionism. Western Christianity is paralyzed and its societal influence is weak, which only fosters further antireligious prejudices, due to the secularist Christophobic undermining. So, this society instead of being pluralistic becomes more and more uniform in a secularist fundamentalist manner. Islam on the other hand pervades the Islamic world in all spheres of life. This monoreligionism in the Islamic world is harmful for non-Muslims and unofficial Muslim sects. The case studies of ancient and contemporary Christian minorities, especially Iran and Saudi Arabia, illustrate these difficulties. Transcending the dictatorship of secularist Christophobic fundamentalism and of Islamic monoreligionism will allow the creation of new opportunities for mutual trust, dialogue and peaceful coexistence not only among Christian and Muslim communities and their members, but more widely between people of every different worldview, either religious or secular.

Keywords: Christianity, Islam, atheism, Dawkins, Harris, Dalrymple, interreligious dialogue, religious freedom, state-religion relationship, secularist state, Christophobia, secularist fundamentalism, monoreligionism, Iran, Saudi Arabia

Povzetek: **Sekularistični kristofobični fundamentalizem in islamski monoreligionizem. Ovira za dialog in mirno sožitje**

Raziskave kažejo, da med Zahodom in islamskim svetom hudo primanjkuje zaupanja. Za to sta kriva, kakor pokaže ta razprava, tudi sekularistični kristofobični fundamentalizem in islamski monoreligionizem. Ker sekularistično kristofobno podcenjevanje hromi zahodno krščanstvo, je njegov družbeni vpliv slaboten, to pa še dodatno krepi protiverske predsodke. Zato postaja zahodna družba vedno bolj uniformirana v sekularističnem fundamentalističnem duhu, namesto da bi bila pluralna. Če je zahodno krščanstvo izgubilo družbeni vpliv, pa islam - nasprotno - prežema vsa področja islamskega sveta. Ta islamski monoreligionizem ni škodljiv le za nemuslimane, marveč tudi za neuradne islamske sekte. Študij starih in sodobnih krščanskih manjšin v islamskih državah, še zlasti v Iranu in v Saudovi Arabiji, osvetli tovrstne težave. Da bi ustvarili možnosti za zaupanje, dialog in mirno sožitje tako med kristjani in muslimani kakor med ljudmi različnih svetovnih nazorov, verskih in neverških, je treba preseči diktaturo sekularističnega kristofobičnega fundamentalizma in islamskega monoreligionizma.

Ključne besede: krščanstvo, islam, ateizem, Dawkins, Harris, Dalrymple, medverstveni dialog, verska svoboda, odnosi država - religija, sekularistična država, kristofobija, sekularistični fundamentalizem, monoreligionizem, Iran, Saudova Arabija

Religious believers, both Christians and Muslims, and their respective communities who live in these two huge spheres called quite superficially the West and Islam are in many ways involved in dialogue, peace building and improvement of their common life. However, this bright side of the relationship between the two most wide-spread religions in today's world has also its dark side full of mutual misunderstanding, suspicion, and open or disguised persecution. According to the very detailed *Report on the state of dialogue between the West and the Muslim World* issued by the World Economic Forum (2008) there is a deficit in trust among people on all sides. »Perhaps the most specific and severe instance of this deficit in trust is found between the Western and Muslim communities. This deep division between Islam and the West is captured by the low level of optimism reported in the 2007 Gallup Organization Survey of Population Perceptions and Attitudes. The average score for the 21 countries surveyed is 37 (where 100 is the most optimistic), reflecting an alarmingly low level of optimism regarding dialogue between Islam and the West. In all but two countries surveyed (Bangladesh and Pakistan), a majority believed the interaction between Western and Islamic communities is getting worse.«

The way this *Report* labels the two agents – the West and Islam – points to an important difference between these two worlds from the religious point of view. There is no talk about two geographical entities ('West' and 'East', for example) or two religious traditions (Christianity and Islam). The title reveals indeed two very different (self)perceptions: while the name of Islam includes religion, the nomination of West excludes it. If in this framework the other of the West is perceived as essentially religious, it is not the same for the West, where religion does not matter and where there is no self-perception as religious (that is, Christian).

These differences in a societal and political treatment of religion heavily influence the mutual trust, dialogue and coexistence between Western and Muslim societies. Here we make the hypothesis that, among others, there are two huge obstacles to dialogue and peaceful coexistence between Christians and Muslims: the secularist Christophobic fundamentalism and Islamic monoreligionism. Transcending both of these would be an important step towards improvement of dialogue, mutual understanding and peaceful coexistence. This paper firstly analyses these two perversions and finally points to the urgent need to overcome them.

1. Western Christophobic fundamentalism

The West, especially Europe, vigorously affirms its secularism as one of its most important achievements and consequently treats religion as something less worthy and forces it out of the public arena into the catacombs of the private domain. Believers in Europe are often a target of the disdain and contempt of irreligious people and are effectively discriminated against by violent secularism and laicism. One of the important reasons why religious people all over the world are very apprehensive of the West is this prevailing secularism, which manifests itself in politics, in the public sphere,

and, among intellectuals, in clear signs of hard ideological fundamentalism.

Many authors, not only Christians, detect a real Christophobia among Europe's elites. Joseph Weiler, a specialist for EU constitutional law, discusses it in his book *Christian Europe* (2005). He defines Christophobia as »a phenomenon of elimination of God and Christianity from constitutional texts of EU« and for this elimination »there is no principled constitutional reasons, but only societal, psychological, and emotive« Philip Jenkins analyses many cases of heavy secularist intolerance in all spheres of European public life. »For George Weigel, the constitution affair indicates the 'self-inflicted amnesia' provoked by Christophobia among Europe's elites, for whom Christianity is at best irrelevant, at worst an obstacle to social progress and the expansion of human rights. Historically, this reactionary image was far from inevitable. On many issues, the churches found no difficulty supporting liberal or even socialist reforms, and both Catholic and Protestant churches have for over a century included powerful components supporting social activism.« (2007, 39)

When atheist fundamentalist Sam Harris claims that it is ethically acceptable to kill people because of their religious beliefs (!), nobody is alarmed, nowhere have the public authorities declared this position as at least »politically incorrect«. Because intellectuals too rarely critically analyse works of secularist fundamentalists it is worthwhile to listen for a little to one of them. Theodore Dalrymple (2007), himself an atheist, disagrees completely with these fundamentalists.

*The curious thing about these books is that the authors often appear to think that they are saying something new and brave. ... This sloppiness and lack of intellectual scruple, with the assumption of certainty where there is none, combined with adolescent shrillness and intolerance; reach an apogee in Sam Harris's book *The End of Faith*. It is not easy to do justice to the book's nastiness; it makes Dawkins's claim that religious education constitutes child abuse look sane and moderate. ...*

It becomes even more sinister when considered in conjunction with the following sentences, quite possibly the most disgraceful that I have read in a book by a man posing as a rationalist: »The link between belief and behavior raises the stakes considerably. Some propositions are so dangerous that it may be ethical to kill people for believing them. This may seem an extraordinary claim, but it merely enunciates an ordinary fact about the world in which we live.« Let us leave aside the metaphysical problems that these three sentences raise. For Harris, the most important question about genocide would seem to be: »Who is genociding whom?« To adapt Dostoyevsky slightly, starting from universal reason, I arrive at universal madness.

*Lying not far beneath the surface of all the neo-atheist books is the kind of historiography that many of us adopted in our hormone-disturbed adolescence, furious at the discovery that our parents sometimes told lies and violated their own precepts and rules. It can be summed up in Christopher Hitchens's drumbeat in *God Is Not Great*: »Religion spoils everything.«*

What? The Saint Matthew Passion? The Cathedral of Chartres? The emblematic religious person in these books seems to be a Glasgow Airport bomber—a type unrepresentative of Muslims, let alone communicants of the poor old Church of England. It is surely not news, except to someone so ignorant that he probably wouldn't be interested in these books in the first place, that religious conflict has often been murderous and that religious people have committed hideous atrocities. But so have secularists and atheists, and though they have had less time to prove their mettle in this area, they have proved it amply. If religious belief is not synonymous with good behavior, neither is absence of belief, to put it mildly.

Christopher Caldwell (2009) sees the reasons for this antireligious rage, which is in reality a rage against Christianity, in the fact,

that Europeans have lost faith in parts of the civilisation to which migrants were drawn in the first place. »Europeans would like to exit from history, from la grande histoire, from the history that is written in letters of blood,« wrote the French political scientist Raymond Aron in the 1970s. »Others, by their hundreds of millions, wish to enter it.« It is hard to follow Europe's rules and embrace Europe's values, as newcomers are sometimes told they must, when Europeans themselves are rewriting those rules and reassessing those values. ...

The European obsession with third world 'causes' was a function of Europe's new, guilt-based moral order. Immigrants and their children were at liberty to express politically their wishes as a people in a way that European natives were not. Grim-faced censure was always at the ready for Europeans who indulged in the merest nostalgic buffoonery, like that of the UK Independence party, which favored nothing more radical than pulling Britain out of the EU. The only national claims that could be made without provoking accusations of nationalism, racism, or xenophobia were those of foreigners. ...

By now it is almost second nature for westerners to assume that anything familiar, traditional, and western is to be opposed; and anything discomfort-inducing and foreign is to be protected. So in 2006, Nadia Eweida, a British Airways stewardess and an Egyptian Christian, was suspended from work without pay for wearing the cross, although the airline permits Muslim employees to wear hijabs. (After several days of tabloid outrage, the airline backed down and rehired her).

2. Monoreligious *dar al-Islam*

If the West is secularist, even Christophobic, from the religious point of view, then the Islamic world (*dar al-Islam*) is *monoreligious* in a sense that it absolutely privileges Islamic religion, more exactly: one of its sects, and warrants to it supremacy over allowed religions (if any!).

According to the *Pew Report 2009* there are, in more than 200 countries, »1.57 billion Muslims of all ages living in the world today, representing 23%

of an estimated 2009 world population of 6.8 billion. While Muslims are found on all five inhabited continents, more than 60% of the global Muslim population is in Asia and about 20% is in the Middle East and North Africa. However, the Middle East-North Africa region has the highest percentage of Muslim-majority countries. Indeed, more than half of the 20 countries and territories in that region have populations that are approximately 95% Muslim or greater« (Pew 2009a).

To illustrate the questionable nature of monoreligionism we discuss the status of Christian ancient and modern minorities in Islamic countries, especially in Iran and Saudi Arabia. Both of them have a huge Muslim majority and are world leaders respectively of Twelver's Shiism and Sunni Wahhabism. As an introduction into the real functioning of monoreligionism the table below shows the Pew Forum's Government Restrictions Index concerning these two countries in comparison with Slovenia (Pew 2009b).

	Questions on government restrictions on religion	Iran	Saudi Arabia	Slovenia
1	Does the constitution, or law that functions in the place of a constitution (basic law), specifically provide for »freedom of religion« or include language used in Article 18 of the United Nations Universal Declaration of Human Rights?	0.50	1.00 (no)	0.00 (yes)
2	Does the constitution or basic law include stipulations that appear to qualify or substantially contradict the concept of »religious freedom«?	0.67	1.00 (yes)	0.00 (no)
3	Taken together, how do the constitution/basic law and other national laws and policies affect religious freedom?	0.67	1.00 (no respect)	0.17
4	Does any level of government interfere with worship or other religious practices?	1.00 (yes)	1.00	0.17
5	Is public preaching by religious groups limited by any level of government?	0.50	0.50	0.00
6	Is proselytizing limited by any level of government?	0.50	0.50	0.00
7	Is converting from one religion to another limited by any level of government?	1.00	1.00	0.00
8	Is religious literature or broadcasting limited by any level of government?	1.00	1.00	0.00
9	Are foreign missionaries allowed to operate?	1.00 (no)	1.00	0.00 (yes)
10	Is the wearing of religious symbols, such as head coverings for women and facial hair for men, regulated by law or by any level of government?	1.00	1.00	0.00
11	Was there harassment or intimidation of religious groups by any level of government?	1.00	1.00	0.25
12	Did the national government display hostility involving physical violence toward minority or non-approved religious groups?	1.00	1.00	0.00
13	Were there instances when the national government did not intervene in cases of discrimination or abuses against religious groups?	1.00	1.00	0.00

	Questions on government restrictions on religion	Iran	Saudi Arabia	Slovenia
14	Does the national government have an established organization to regulate or manage religious affairs?	1.00	0.83	0.67
15	Did the national government denounce one or more religious groups by characterizing them as dangerous »cults« or »sects«?	1.00	0.00	0.00
16	Does any level of government formally ban any religious group?	0.83	1.00	0.00
17	Were there instances when the national government attempted to eliminate an entire religious group's presence in the country?	0.50	1.00	0.00
18	Does any level of government ask religious groups to register for any reason, including to be eligible for benefits such as tax exemption?	1.00	0.50	0.33
19	Did any level of government use force toward religious groups that resulted in individuals being killed, physically abused, imprisoned, detained or displaced from their homes, or having their personal or religious properties damaged or ...	0.50	0.40	0.00
20	Do some religious groups receive government support or favors, such as funding, official recognition or special access?	0.90	1.00	0.13
20.1	Does the country's constitution or basic law recognize a favored religion or religions?	1.00	1.00	0.00
20.2	Do all religious groups receive the same level of government access and privileges??	1.00	1.00	0.25
20.3	Does any level of government provide funds or other resources to religious groups?	0.50	1.00	0.42
20.4	Is religious education required in public schools?	1.00	1.00	0.00
20.5	Does the national government defer in some way to religious authorities, texts or doctrines on legal issues?	1.00	1.00	0.00

2.1 Ancient Christian minorities in *dar al-Islam*

More than 300 million Muslims, or one-fifth of the world's Muslim population, live in countries where Islam is not the majority religion (Pew 2009a). However, there are also 90 million Christians living among Muslims. Of course, this percentage varies from state to state, as shown in the following table (Samir 2007, 115-118).

Country	Christians
Lebanon	40 - 45 %
Nigeria	40 %
Chad	35 %
Egypt, Sudan, Indonesia	8 - 10 %
Syria	8 %
Iraq	4 %
Pakistan	3 %
Turkey, Iran, North Africa	Less than 1 %

Some time ago Spiegel entitled a long article: *Fighting for their survival: Christian Exodus from the Arab World*, which begins quite gloomily: »Violence, terrorism and the Islamists' growing influence pose a threat to Christianity in the Middle East. In some countries, members of an unpopular Christian minority are already fighting for their survival - or fleeing for their lives.« (El Ahl 2007)

In some Islamic states – Turkey, Algeria, Syria, Egypt, Iraq and Indonesia - the living conditions of the Christians are extremely bad. »In these countries the Christians are subjected to the systematic discrimination and organized extermination. The right of religious minority is systematically violated. This is not an advocacy of a crude communitarism, it is simple defence of a right of Christians as a minority, which is in danger for its life in many countries of the world.« (Charentenay 2008) Especially the collapse of the socialist and nationalist ideology in these countries in the 1970 was instrumental »for the return of the religious faction whom minority Christians always fought«. Because of it, »they were now triply threatened: as communists, Christians, and secularists. In addition, the words 'secular' and 'assimilationist' (in sympathy with the West) tended to become accusations, even worse than 'Zionist'« (Ye'or 2002, 238).

Forum *Pluralisme des cultures et des religions* issued in June 2008 an appeal for the protection of the religious minorities in the Islamic world. »Whether we are Christians, Muslims, Jews or agnostics we cannot be insensitive to the suffering of entire populations persecuted for their religious beliefs. Whatever our standpoint, we cannot accept the idea of the forced uniformity of one region that is the cradle of some of the greatest religions of humankind. Finally, we cannot look without worry to the deepening of a gap between a West admitting religious pluralism and an East where the regime of one religion reigns. For all these reasons we firmly ask to our European governments to intervene with the authorities of the concerned countries in order that they respect and enforce respect in their territories of the freedom of religion and worship. If it is necessary, European governments should link material, financial, and economic aid to the respect of this basic freedom.« The Forum did not denounce only the persecution of Christians but also that of the Bahai Community, which »is persecuted, imprisoned, and assassinated in Iran« (Pax Christi 2008).

The main difficulty concerning religious freedom in Iran is written in its very constitution. The article 4 blatantly stipulates that »all laws and regulations must be based on Islamic criteria«. On this basis the government may indefinitely restrict freedom of religion, and it happens regularly. »The Islamization of non-Muslims takes place via the *lex talionis*, which discriminates against the non-Muslims, and in the army, which is structured by the ideology of *jihad*« (Ye'or 2002, 225). In recent years »respect for religious freedom continued to deteriorate. Government rhetoric and actions created a threatening atmosphere for nearly all non-Shi'a religious groups, most notably for Baha'is, as well as Sufi Muslims, evangelical Christians, and members of the Jewish community. ... Government-controlled broadcast and print media intensified negative campaigns against religious minorities,

particularly the Baha'is, during the reporting period. All non-Shi'a religious minorities suffered varying degrees of officially sanctioned discrimination, particularly in the areas of employment, education, and housing. Although the Constitution gives Christians, Jews, and Zoroastrians the status of 'protected' religious minorities, in practice those outside Shi'a Islam faced substantial societal discrimination, and government actions continued to support elements of society who created a threatening atmosphere for some religious minorities« (Bureau of Democracy Iran 2009).

2.2 Contemporary Christian minorities in *dar al-Islam*

Nowadays the economic migrations have not brought only Muslim populations to the West, but also Christian workers from Africa and Asia to the rich Islamic states on the Arabian Peninsula. Christians there are without any basic political, social, or religious rights. In all these states Sharia is either a basic law or a source of legislation.

The worst situation is in Saudi Arabia with approximately ten million foreign workers. »Comprehensive statistics for the religious denominations of foreigners are not available. They include Muslims from the various branches and schools of Islam, Christians (including Eastern Orthodox, Protestants, and more than one million Roman Catholics), Jews, Hindus, Buddhists, and others. ... Ninety percent of the Filipino community is Christian« and it alone has more than a million and half members (Bureau of Democracy SA 2009). »The *shari'a* is strictly applied in Saudi Arabia and the practice of Islam is compulsory. Churches, the import of Bibles, prayer-books, and the celebration of their religion are strictly forbidden. Officiants are hunted down, imprisoned, kept in solitary confinement and, at best, expelled. The impurity and defilement attributed to non-Muslims prohibits their presence in Mecca or Medina. This conviction is shared by the whole Muslim world.« (Ye'or 2002, 224)

The Kingdom of Saudi Arabia is discussed here because it is the biggest builder of mosques all over the world and its political and religious leaders have no doubt that this enterprise in the non-Muslim world (*dar al-harb*) is something self-evident, is »the Right«. Indeed, they are right! The problem is elsewhere. Namely, that it does not cross mind of these pious leaders that there should be an equal respect for the religious rights and freedom of non-Muslim workers in their country. The *International Religious Freedom Report 2009* is far from inspiring hope regarding religious freedom in this self-proclaimed lighthouse of the orthodox Sunnism called Wahhabism.

»Freedom of religion is neither recognized nor protected under the law and is severely restricted in practice. ... As a matter of policy, the Government guarantees and protects the right to private worship for all, including non-Muslims who gather in homes for religious services. This right was not always respected in practice and is not defined in law. Moreover, the public practice of non-Muslim religions is prohibited, and the Commission for the Promotion of Virtue and Prevention of Vice (CPVPV) continued to conduct

raids on private non-Muslim religious gatherings. Although the Government also confirmed its stated policy to protect the right to possess and use personal religious materials, it did not provide for this right in law, and the CPVPV sometimes confiscated the personal religious materials of non-Muslims. ... Textbooks continued to contain some overtly intolerant statements against Jews and Christians and subtly intolerant statements against Shi'a and other religious groups, notwithstanding Government efforts to review educational materials to remove or revise such statements.« (Bureau of Democracy SA 2009)

What should be underlined is the unacceptably bad record of human, religious, civil, economic and social rights of foreign workers in all Gulf States. A Muslim voice in Western countries would be much more credible if Muslims showed some solidarity with workers in Arabic peninsula. One recent example shows that this kind of engagement is not impossible. The president of the World Conference for Peace in France, Ghaleb Bencheikh (2008), a Muslim himself, vigorously condemned Algeria, which subjects its Christian citizens to grave vexations. »This is not only disapprobation as a matter of principle but is a part of emulation, which aims to heal the situation *ab intra*, from inside, each time, when the precepts of our religion are betrayed. It is easy to plead for my own brother when he is oppressed. But it is much more in conformity with the moral commandments taught by our religious traditions to react against the oppression and injustice, which oppress whoever, especially the other, who belongs to other religion.«

3. Transcending both secularist Christophobic fundamentalism and Islamic monoreligionism

Ghaleb Bencheikh takes in the name of »the moral commandments taught by our (Muslim) religious traditions« a public position in a French secular state against religious persecution in another state, which acts in a monoreligious manner. Many people agree that that both perversions, secularist Christophobic fundamentalism and Islamic monoreligionism, should be overcome. This would be a great step in promoting mutual respect, dialogue, and coexistence not only between people of different religious traditions but also among believers and unbelievers.

The Report *Islam and the West 2008* wisely counsels the promotion of a dialogue regardless of ideological convictions and therefore criticises the blindness of a secularist fundamentalism. »A *radical secularism* opposed to religious discourse and actors in politics may oppose such engagement in principle, pointing to the danger of injecting theology into politics. But in an era when religion shapes politics and society, whether we like it or not, openness to faith communities is more productive and farsighted than ignoring or stifling them« (WEF 2008). It also emphasizes the importance of the dialogue between religious groups inside the same great religious tradition, which can be then a good exercise for a dialogue with a different

religious tradition and a real peace building. »Some of the most significant dialogue is taking place within, not across, religious and secular communities. Islam, Christianity, Judaism – as well as Buddhism, Hinduism, and various strands of atheism and secular humanism – all have diverse inner currents. Within each of these communities, some who hold that they possess the complete truth face off against others who are comfortable with their convictions, but respectful of and open to the beliefs and values of others. ... Religious leaders, supported by scholars, can do more to highlight the rich diversity within traditions – to help both understand and counter the minorities attracted to extremist views and leaders. Work within traditions can help advance dialogue outside them.« (WEF 2008)

In affirming that »religious leaders, supported by scholars, can do more to highlight the rich diversity within traditions,« the WEF is not alone. Pope Benedict XVI shares the same conviction: »It is important to emphasize the need for formation for those who promote inter-religious dialogue. If it is to be authentic, this dialogue must be a journey of faith. It is extremely necessary for its promoters to be well formed in their own beliefs and well informed about those of others.« Further, the Pope expresses his thought about the best fruits of inter-religious collaboration. It indeed »provides opportunities to express the highest ideals of each religious tradition. These are: helping the sick, bringing relief to the victims of natural disasters or violence, caring for the aged and poor. These are some of the areas, in which people of different religions cooperate. I encourage all, who are inspired by the teaching of their religions, to help the suffering members of society« (2008).

Beside these fruits of an inter-religious cooperation mentioned by the pope there is at least one more. Indeed the Muslim world could help Christians in the West, especially in Europe, to come out of the catacombs of privacy to the public square and thus finally overcome the dictatorship of secularist Christophobic fundamentalism, its oppression and discrimination. On the other hand Christianity, accustomed to living in both an irreligious and (sometimes even) plural society, could help Muslims to overcome their oppressive monoreligionism, which is harming not only non-Muslims, but also non-official Muslim communities in Islamic states. If both Christians and Muslims can progress together on this path and in this direction there will be more mutual trust, cooperation, security, justice and peace among all human beings, believers and nonbelievers, monotheists and polytheists ...

References

- Bencheikh, Ghaleb. 2008. Le bel agir et le bon comportement. *La Croix*, 03.05.
- Benedict XVI. 2008. Address to participants in the tenth plenary assembly of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20080607_interrelg-dialogue_en.html (pridobljeno 10.06.).
- Bureau of Democracy, Iran. 2009. International Religious Freedom Report 2009 (October 26). <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2009/127347.htm> (pridobljeno 28.12.2009).
- Bureau of Democracy, SA. 2009. International Religious Freedom Report 2009 (October 26). <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2009/127357.htm> (pridobljeno 28.12.2009).
- Caldwell, Christopher. 2009. Fear masquerading as tolerance. *Prospect* 158 (4th May). http://www.prospect-magazine.co.uk/article_details.php?id=10749 (pridobljeno 28.12.2009).
- Charentenay de, Pierre. 2008. Quel avenir pour les chrétiens d'Irak? *La Croix*, 03.05.
- Dalrymple, Theodore. 2007. What the New Atheists Don't See. To Regret Religion Is to Regret Western Civilization. *City*, autumn. http://www.city-journal.org/html/17_4_oh_to_be.html (pridobljeno 27.12.2009).
- El Ahl A. et al. 2007. Fighting for their survival. Christian Exodus from the Arab World. *Spiegel*, 01.10. <http://www.spiegel.de/international/spiegel/0,1518,457002,00.html> (pridobljeno 05.05.2008).
- Harris, Sam. 2005. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York: W. W. Norton.
- Jenkins, Philip. 2007. *God's Continent. Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis*. Oxford: University Press.
- Pax Christi. 2008. Forum Pluralisme des cultures et des religions. L'Appel. Solidarité avec minorités religieuses. <http://paxchristi.ccf.fr/docs/Solisariteavecminoritesreligieuses.9juin2008.pdf> (pridobljeno 10.06.).
- Pew Forum on Religion & Public Life / Global Restrictions on Religion. 2009a. <http://pewforum.org/newassets/images/reports/restrictions/restrictions-resultsbycountry.pdf> (pridobljeno 28.12.).
- . 2009b. <http://pewforum.org/newassets/images/reports/restrictions/restrictions-resultsbycountry.pdf> (pridobljeno 28.12.).
- Samir, Samir. 2007. *Les raisons de ne pas craindre l'Islam*. Paris: Renaissance.
- WEF (World Economic Forum). 2008. Islam and the West 2008, 128. http://www.la-croix.com/illustrations/Multimedia/Actu/2008/3/26/Islam_West.pdf (pridobljeno 05.05.).
- Weiler, Joseph. 2005. *Krščanska Evropa. Raziskovalna razprava*. Ljubljana: Claritas.
- Ye'or, Bat. 2002. *Islam and Dhimmitude. Where Civilizations Collide*. Madison: Fair-

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 BV 69 (2009) 4, 435-445
 UDK: 27-244.22-312.8-187.6:2-39
 Prejeto: 10/09

Mojca Bertoncec

Miti in obredi o smrti in vstajenju pobožanstvenega kralja in Iz 52,13–53,12 v luči mimetične teorije Renéja Girarda

Povzeteek: Analiza mita o Inaninem sestopu v podzemlje, ciklusa mitov o Baalu in z njimi povezanih obredov in Četrtega speva o Gospodovem služabniku (Iz 52,13–53,12) v luči mimetične teorije Renéja Girarda izpostavlja edinstvenost svetopisemskega odlomka in zavrača predpostavko številnih antropologov, da je Iz 52,13–53,12 le ena od različic mitičnih pripovedi o umrlih in vstalih božanstvih in obredov, ki so z njimi povezani. Analiza hkrati dokazuje, da je številne podobnosti in obenem tudi nepremostljive razlike med obravnavanimi miti, z njimi povezanimi obredi in Četrtem spevom o Gospodovem služabniku (Iz 52,13–53,12) mogoče utemeljiti z mimetično teorijo Renéja Girarda in s ključnimi pokazatelji izbire žrtve, ki je v mitih prikazana kot kriva očitanih zločinov, v svetopisemskem besedilu pa je rehabilitirana oziroma prepoznana kot nedolžna žrtev. Četrty spev o Gospodovem služabniku (Iz 53,12–53,12) moremo zato uvrstiti med najpomembnejša svetopisemska besedila, ki razkrivajo mehanizem žrtvovanjskega nasilja, saj to nasilje povsem preobrne mitično soglasje o krivdi žrtve, ki je nujno potrebno za uspešen proces žrtvovanja nedolžne žrtve in za njeno pobožanstvenje.

Ključne besede: miti, obredi, Četrty spev o Gospodovem služabniku, maščevanje, nenasilje, nadomestna žrtev, mimetična teorija, René Girard

Abstract. Myths and rituals on death and resurrection of the deified king and Isaiah 52,13-53,12 in the light of the mimetic theory of René Girard

An analysis of the myth of Inana's descent to the underworld, the cycle of myths of Baal and related rituals and the Fourth servant song of the Servant of the Lord (Isaiah 52,13-53,12) in the light of the mimetic theory of René Girard exposes the uniqueness of the passage from the Holy Scriptures and dismisses the assumption of numerous anthropologists to the effect that Isaiah 52,13-53,12 is merely one of the versions of mythical narratives of the deceased and resurrected deities and related rituals. The analysis at the same time proves that a number of similarities and, concurrently, unbridgeable differences between the addressed myths, related rituals and the Fourth servant song of the Servant of the Lord (Isaiah 52,13-53,12) may be substantiated by the mimetic theory of René Girard and key indicators of the selection of the victim who is portrayed as being guilty of the alleged crimes in the myths, while in the text of the Holy Scriptures the victim is rehabilitated and identified as an innocent victim. The Fourth servant song of the Servant of the Lord (Isaiah 52,13-53,12) may therefore be classified among the most significant texts of the Holy Scriptures, which disclose the mechanism of sacrificial violence, since this violence has the effect of complete reversal of mythical consensus on guilt of the victim, which is indispensable for the successful process of sacrificing an innocent victim and for its deification.

Key words: myths, rituals, Fourth servant song of the Servant of the Lord, revenge, non-violence, substitute victim, mimetic theory, René Girard

V 19. in v 20. stoletju so številni antropologi trdili, da obstaja obredni vzorec, ki se izraža v letni predstavitvi smrti in vstajenja pobožanstvenega kralja (Brandon 1998, 394–395; Hooke 1998, 89; Frazer 2000). Po Williamsu in po Hooku je bila funkcija kralja prvotno tesno povezana z žrtvovanjem (Williams 2000, 179; Hooke 1998, 88–90).

Na podlagi najdb v Raš Šamri in drugih arheoloških odkritij so mnogi raziskovalci pri razlagi spevov o Gospodovem služabniku uporabljali primerjalno metodologijo. Po njihovem mnenju Četrty spev o Gospodovem služabniku (Iz 52,13–53,12) prikazuje obred o smrti in vstajenju pobožanstvenega kralja. Številni razlagalci trdijo, da je bila smrt pobožanstvenega kralja uprizorjena na človeški žrtvi (Walton 2003, 734–735, 737; Hooke 1998, 88–90; Fontenrose 1998, 432; Vaux 1972, 434–442; McKenzie 1966, 107–108).

Walton in De Liagre Böhl menita, da je ozadje Četrtega speva o Gospodovem služabniku mogoče ustrezno razložiti, če odlomek beremo v luči obredov nadomestnega kralja (Walton 2003, 734–735).¹ Razlagalci, kakor so Engnell, Kittel, Ringgren, Dix in Dürr, menijo, da pri Gospodovem služabniku lahko govorimo o preoblikovanju kulturnega materiala iz Raš Šamre o Tamuzu, Nyberg pa z njim povezuje tudi ugaritska besedila o Baalu. Po Hooku je Devtero Izaija mit o smrti in vstajenju pobožanstvenega kralja in njegov obredni vzorec preoblikoval v nadomestniško smrt Gospodovega služabnika. Gressmann, nasprotno, Četrty spev o Gospodovem služabniku razlaga mesijansko in zavrača razlago, da ta izraža kult o umirajočem in vstalem božanstvu (Heskett 2001, 193–194, 205–207; Hooke 1998, 88–90; Clements 1998, 43). Tudi Scobie meni, da v figuri služabnika ni mogoče videti prevzema bližnjevzhodnega kulta, posvečenega Tamuzu (Scobie 2003, 413).

Predmet te razprave bo analiza izbranih mitov, ki pripovedujejo o smrti in vstajenju pobožanstvenega kralja in so bili prakticirani v obredih ljudstev Bližnjega vzhoda, in Četrtega speva o Gospodovem služabniku (Iz 52,13–53,12) v luči mimetične teorije francoskega antropologa Renéja Girarda. Z analizo bomo pokazali, da je številne podobnosti in tudi razlike med miti, z njimi povezanimi obredi in Četrtim spevom o Gospodovem služabniku (Iz 52,13–53,12) mogoče utemeljiti ne s posnemanjem mitov in obredov, kakor menijo številni antropologi, ampak z mimetično teorijo. V nadaljevanju si bomo zato natančneje ogledali mit o Inaninem sestopu v podzemlje, ciklus mitov o Baalu in Četrty spev o Gospodovem služabniku ter pripovedi soočili z mimetično teorijo Renéja Girarda.

¹ Okronanje nadomestnega kralja so spodbudile zle prerokbe, ki naj bi ogrožale kraljevo življenje. Naloga nadomestnega kralja je bila, javno odigrati vlogo kralja in tako nase prevzeti zlo usodo, ki je grozila kralju. Kot nadomestni kralji so ob nekaterih priložnostih nastopile osebe z visokim družbenim položajem, najpogosteje pa preprosti ljudje. Po fiktivnem napredovanju na družbeni lestvici, kakor dokazujejo kraljevske insignije, s katerimi je bila obdana žrtev, in po opravljenih očiščevalnih obredih sta sledila usmrnitev žrtve in pogrebni obred s kraljevskimi častmi (Walton 2003, 734–739; Fontenrose 1998, 432).

1. Mit o Inaninem sestopu v podzemlje

Smrt božanstva Tamuza opisujejo obredna besedila iz Raš Šamre in so jo vsako leto ob začetku poletnega solsticija ljudstva antičnega Bližnjega vzhoda objokovala v obredih, ki jih omenja prerok Ezekijel (Ezk 8,14).

Najtesnejšo vez med različnimi pripovedmi o Tamuzu pomeni njegova ljubezenska zveza z Inano. Mit o Inaninem sestopu v podzemlje pripoveduje o Inanini poti v podzemlje, kjer se je želela polastiti prestola svoje sestre Ereškigal. Morala je iti skozi sedem vrat in pri vsakih odložiti del oblačil in okrasja. Tako je gola prišla v podzemlje, toda to je ni zaustavilo, da ne bi zasedla prestola svoje sestre. Zbor sedmih sodnikov podzemlja jo je zaradi tega dejanja obsodil: »Pogledali so jo – bil je pogled smrti. Spregovorili so ji – to je bil govor besa. Zakričali so nanjo – to je bil krik velike krivde. Žena se je spremenila v truplo. In truplo je bilo obešeno na kljuko.«

S smrtjo Inane je na zemlji prenehala vsa rodovitnost. Po posredovanju njene služabnice in boga Enkija je bila Inana naposled obujena od mrtvih. Toda v spremstvu demonov je morala najprej najti žrtev, ki jo bo nadomestila v podzemlju. Po dolgem in neuspešnem iskanju nadomestne žrtve (vsi, na katere je pomislila, da bi jo lahko nadomestili v podzemlju, so namreč žalovali nad njeno usodo), se je vrnila domov in našla svojega moža Tamuza, ki je sedel na prestolu, namesto, da bi žaloval. »Pogledala ga je – bil je pogled smrti. Spregovorila mu je – to je bil govor besa. Zakričala je nanj – to je bil krik velike krivde.« V besu je nanj naščuvala demone. V stiski se je Tamuz obrnil na svaka, ki mu je roke spremenil v kačje roke in noge v kačje noge, da bi mogel ubežati demonom, toda ni mu uspelo. Demoni so ga odvedli v podzemlje, kjer je prevzel Inanino mesto.

Zaradi ločitve žene in moža je na zemlji prenehala vsa rodovitnost. Mit o Inaninem žalovanju za Tamuzom pripoveduje, da je Inana sčasoma spremenila svojo odločitev in moža za polovico leta rešila iz podzemlja. Mesto Tamuza v podzemlju pa je v tem obdobju zasedla njegova sestra (Inana's descent to the nether world 2006).

2. Ciklus mitov o Baalu

V Raš Šamri so bila najdena tudi besedila o Baalu, božanstvu rodovitnosti, ki ga je vsako pomlad obredno ubil njegov sovražnik, bog podzemlja Mot. Mitologija o Baalu se začne z rivalskim spopadom med Baalom in Jamom, ki je želel zavladati nad drugimi bogovi. Baal nato po posredovanju boginje Anat² zgradi palačo in pošlje Motu sporočilo, v katerem ga vabi, naj pride na gostijo in prizna njegovo nadoblast. Mot zavrne povabilo, češ da je zanj, ki si želi človeških žrtev, povabilo na gostijo žalitev, in grozi, da bo Baala raztrgal in požrl. V nadaljevanju boginja sonca Šapaš Baalu svetuje, naj si najde nadomestno žrtev, ki jo bo Mot raztrgal in požrl namesto njega. Baal

² Sumerska boginja Inana in njena zahodnosemitska različica Ištar nastopa v ugaritskih pesnitvah kot Anat, boginja vojne, Baalova sestra in ljubimka.

med begom sreča telico in z njo spočne otroka, ki ga obleče v svoja oblačila in izroči Motu³ v daritev.

Nato bogu Elu sporočijo, da je Baal mrtev. Sledi Elovo in Anatino žalovanje za Baalom. Anat pripravi pogrebni obred, v katerem žrtvuje nepregledne množice živali. Po obredu prosi boga Ela za nadomestnega kralja in boginja morja za kralja ponudi Atarja Groznega, ki pa ne doseže ne podnožnika ne naslona za glavo, zato sestopi z Baalovega prestola in postane kralj zemlje.

Anat gre nato k Motu, »z mečem ga razkolje, z velnico preseje, z ognjem ga požge, z mlinskim kamnom ga zdrobi« in njegove ostanke raztrosi po polju. Po Motovi smrti je Baal obujen in s svojim dežjem zemljo znova napravi rodovitno. Mot znova zahteva človeško žrtev in nazadnje prizna Baalovo nadoblast (The Ugaritic Myth of Baal 2009).

V opisanem, pa tudi v številnih drugih mitih in z njimi povezanih obredih o umrlih in vstalih božanstvih (npr. obredi v čast pobožanstvenemu egiptovskemu kralju Ozirisu⁴) srečamo razkosanje žrtve, ki postane vir rodovitnosti. Ne glede na to, kako se imenuje umrli in vstali bog, vselej poteka ista drama, ki jo simbolizirata smrt in vstajenje božanskega junaka oziroma kralja kot njegovega zemeljskega utelešenja, ki se izraža v obrednem češčenju po smrti pobožanstvene žrtve (Moscato 2001, 213–214; Grant 1997, 24; James 1998, 164–166).

3. Četrti spev o Gospodovem služabniku (Iz 52,13–53,12)

Četrti spev o Gospodovem služabniku (Iz 52,13–53,12) je zadnji od spevov o Gospodovem služabniku. Glavna misel je osredotočena na nasprotje med služabnikovim ponižanjem in njegovim povišanjem. Jahve predstavlja služabnika vsem narodom sveta in predvideva natančni trenutek, ob katerem se bodo ti zavedeli resničnega položaja moža, ki so ga prezirali.

Manjša skupina (v vrstici 14) in večja skupina (v vrstici 15) izražata svoje presenečenje, ki sta ga povzročila sramota in ponižanje služabnika. Številni se zgražajo nad služabnikovo strašno podobo, »ker je bil njegov obraz tako nečloveško iznakažen in njegova postava ni bila več podobna človeški« (Iz 52,14 [SSP]). To poudarja kompleksnost teme, ki na eni strani prepozna uspeh, na drugi pa javno ponižanje in usmrtitev nedolžnega moža (Watts 1987, 226; Oswald 1997, 379; Heskett 2001, 251–252; Westermann 1969, 256, 258). Namen pojmov, ki označujejo iznakaženost, je: poudariti, da služabnikovo trpljenje vključuje vse razsežnosti trpljenja. Vrstica 15b: »Tisti, ki jim ni bil oznanjen, bodo videli, tisti, ki niso slišali, bodo razumeli« (Iz 52,15b) po Westermanu jasno poudarja, da Četrtega speva o Gospodovem služabniku ni mogoče razložiti s kultom o umrlem in vstalem božanstvu (Westermann 1969, 260, 269).

³ Nekateri razlagalci menijo, da bi Mota lahko enačili z božanstvom Molohom, in trdijo, da žrtvovanje človeških žrtev Molohu pomeni dramatizacijo Anatinega uboja Mota (Day 1989, 40–41).

⁴ Ozirisovo smrt in vstajenje so Egipčani posnemali s številnimi obredi, tudi s sežiganjem rdečelasih mož, ker naj bi to zagotavljalo rodovitnost. Njihov pepel so pri Ozirisovem grobu raztresali z velnicami (Frazer 2000; Brandon, 1998, 389).

Po prvi božji prerokbi v Iz 53,1–7 sledi izpoved skupnosti v prvi osebi množine. Člani skupine »mi« se v opisu tega, kar se je zgodilo služabniku, sklicujejo na Boga: »Kdo bo veroval, kar smo slišali, nad kom se je razodel GOSPODOV laket?« (Iz 53,1) S pomočjo pogleda Iz 52,13–15 pa se soočijo s posledicami svojih dejanj. To sta začetek in obenem pogoj spremembe (Janowski 2004, 64). Skupina »mi« lahko razume to, kar se je zgodilo služabniku, samo z eshatološkega zornega kota (Rad 1975, 256).

Westermann in Whybray poudarjata, da je bila v Stari zavezi lepota povezana z blagoslovom. Toda služabnik »ni imel podobe ne lepote, da bi ga hoteli videti, ne zunanosti, da bi si ga želeli« (Iz 53,2b), iz tega pa sledi, da je bil mož brez blagoslova (Westermann 1969, 261; McKenzie 1968, 131, 133). Nyberg in Engnell trdita, da je tu uporabljen jezik iz poganske mitologije rodovitnosti, ki je častila Tamuza, vendar se številni razlagalci s tem mnenjem ne strinjajo (Whybray 1984, 173; 1985, 39).

Pogled skupine »mi« je sprva temeljil na logiki povezanosti dejanja in posledice in na tipičnem bližnjevzhodnem razumevanju vira trpljenja, toda sedaj njeni pripadniki priznavajo, da je bilo trpljenje služabnika posledica njihovega ravnanja (Westermann 1969, 263; Janowski 2004, 62–64; Heskett 2001, 260–266; Motyer 1993, 430).⁵

Vse osebe, ki prepoznavajo, da je njihov greh povzročil služabnikovo trpljenje, se lahko vključijo v vseobsegajoči »mi« (Oswalt 1997, 384). Po Westermannu vključuje ozdravljenje, ki ga je služabnik zaslužil z udarci, odpustanje grehov in odstranitev kazni (1969, 263). To je torej nadomestno in spravno trpljenje, ki pomeni novo pojmovanje. Služabnik ne trpi le s svojim ljudstvom, ampak trpi zanj (Oswalt 1997, 388).

Razglasitev v vrstici 6 poudarja božjo iniciativo v dogodku nadomestništva: »Mi vsi smo tavalii kakor ovce, obrnili smo se vsak na svojo pot, GOSPOD pa je naložil nanj krivdo nas vseh.« (Iz 53,6) Pisatelj vse ljudstvo primerja s čredo ovac. Metafora ovce zbuja dve različni primerjavi. V »mi« se kažejo negativne značilnosti – razkropljenost, v služabniku pa pozitivne – neobrambna, podvrženjska narava (Oswalt 1997, 390–391).

Samo v vrstici 7 je omenjen služabnikov odgovor na trpljenje, ki ga je zadelo: »Bil je mučen, a se je uklonil in ni odprl svojih ust, kakor jagnje, ki ga peljejo v zakol, in kakor ovca, ki umolkne pred tistimi, ki jo strižejo, in ne odpre svojih ust.« (Iz 53,7) Po Motyeru je to skoraj neprekinjen opis nasilja (1993, 434–435). Dejstvo, da edina metafora vključuje ovco, ki je bila prvotno žrtvovanjska žival, ni naključje, če je avtor želel, da bi bralci razmišljali o pojmu žrtve (Oswalt 1997, 392; Heskett 2001, 213, 268–271; Reventlow 1998, 30–31).

Služabnik namerno umre v smrti, ki bi morali v njej umreti njegovi preganjalci (Oswalt 1997, 393–394). Vrstica 9 poudarja, da so preganjalci služabnika kljub nedolžnosti usmrtili in ga pokopali kot krivičnika. Nekateri

⁵ Povezanost trpljenja in pravičnega je možna šele, ko je tradicionalno razumevanje odnosa med dejanjem in posledicami pretrgano. Ideja nadomestniškega trpljenja, ki jo prikazuje Iz 52,13–53,12, je zato dala judovski teodiceji povsem novo podobo (Janowski 2004, 50).

raziskovalci menijo, da ta del besedila govori o služabnikovi brezgrešnosti, toda drugi trdijo, da v judovski misli to pojmovanje ni možno, ker noben človek ni brez greha.

Vrstico 10 – »GOSPODU je bilo po volji, da ga stre z bridkostjo: če dá svoje življenje v daritev za greh, bo videl potomce in bo podaljšal svoje dni, GOSPODOVA volja bo uspevala po njegovi roki« (Iz 53,10) – zaznamuje nenadna sprememba od žalovanja k vzklikanju, ki poudarja služabnikovo svobodno sprejetje trpljenja. Po mnenju številnih razlagalcev dvakratna omemba božje volje zadeva globoko božjo osebno vpletenost v služabnikovo delo in usodo. Služabnik svojo voljo identificira z božjim odrešenjskim načrtom in vstopi v solidarnost z ljudstvom na njegovi najnižji točki (Hanson 1998, 18–19). Nekateri razlagalci v tej vrstici opažajo, da Izaija ne uporablja opisov umirajočega in vstalega boga Tamuza (Motyer 1993, 440).

Vrstica 12 sporoča: služabnikova smrt je smrt v sramoti. Služabnik bo povišan, ker je ljudem omogočil prijateljstvo z Bogom (Westermann 1969, 268–269; Heskett 2001, 203–204). Če je preziranega in od trpljenja izmaličenega služabnika in njegovo smrt mogoče razložiti kot spravno žrtev, to vključuje radikalno desakralizacijo žrtve (Westermann 1969, 269). Po Westermannu naj bi besedilo potrjevalo, da je bil Jahve ves čas na strani služabnika in da je po služabnikovi smrti svojo naklonjenost praktično pokazal s tem, da je posredoval v njegovo korist (266). Po McKenzieju pa prerok izraža prepričanje, da se služabnikovo odrešenjsko delo ne more končati v popolnem porazu (1968, 135–136).

Proces služabnikovega prevzemanja mesta drugih razkriva problematično, pa tudi osvobajajočo stran. Načelo, da nasilje hrani nasilje, se izčrpa v služabniku, ki je brezpogojno predan miru, in tako vodi v absurdum. To je resničnost, ki racionalno ni razumljiva, toda kljub temu obstaja. Obenem pa je ta proces tudi osvobajajoč. Člani skupine »mi« kljub vsemu spoznajo svojo krivdo (Janowski 2004, 72–73). Četrty spev o Gospodovem služabniku tako izpostavlja edinstveno sporočilo: skupina »mi«, ki je bila sprva prepričana, da je trpljenje, ki je služabnika zadelo, posledica njegove krivde, nazadnje priznava, da je Gospodov služabnik, ki na nasilje ni odgovoril z nasiljem, svoje trpljenje v popolnem sozvočju z božjo voljo spremenil v sredstvo odrešenja.

4. Analiza obravnavanih mitov in svetopisemskega besedila v luči mimetične teorije Renéja Girarda

Francoski antropolog René Girard meni, da se svetopisemska besedila radikalno razlikujejo od mitov. Glavni razlog za rivalstvo in konflikt, ki ju ti opisujejo, je mimetična⁶ oziroma posnemovalna želja. Ko postane težnja, doseči neki predmet, skupna tako posnemovalcu kakor vzorniku, postane nasilje vzajemno. Neprekinjeni krog nasilja grozi, da bo uničil celotno skupnost. Skupina, ki jo ločujejo medsebojni konflikti, si zato določi skupno

⁶ Girard poudarja, da mimetična želja sama po sebi ni slaba, ampak lahko vodi v zlo, če vzbuja rivalstvo (Girard 1978, 291; 1996, 70, 107; Adams 2000, 282).

žrtev, ki ne pomeni možnosti maščevanja. Skladnost vseh članov družbe je ključnega pomena za uspeh kolektivnega linča in pripisanje krivde nedolžni žrtvi. Sprostitev notranjih nesoglasij in nasilja na žrtvi pomiri člane skupnosti in v družbo prinese red. Želja, preprečiti krizo družbe, zato pogosto vodi v periodične obrede, v katerih je žrtev hkrati nadomestek vseh članov družbe in nadomestek prvotne žrtve (Girard 1972, 35, 372–373; 1978, 59–66).

Po Girardu med ključne pokazatelje mehanizma grešnega kozla sodijo: 1. kriza družbe; 2. posameznik je obtožen zločina, ki je opredeljen kot vzrok krize; 3. za izbrano žrtev je značilno, da izstopa po svojih fizičnih, moralnih ali družbenih značilnostih (Girard 1982, 21–33; 2002, 59; Girard in Williams 2002, 271–272); 4. skupnost žrtev ubije, izžene ali drugače uniči; 5. zaradi sprostitev medsebojnega nasilja na skupni žrtvi se v skupnost vrne red in mir je znova vzpostavljen (Girard 1978, 128; Girard in Williams 2002, 119). Zato so člani skupnosti žrtev pogosto pobožanstvili.

Mit po Girardu korenini v dejanskem nasilju proti resničnim žrtvam in je del procesa, po katerem človek lastno nasilje pripiše bogovom (Girard 1982, 37–38; Fleming 2004, 78). Toda po Girardu krog žrtvovanjskega nasilja ni neizogiben, ampak ga judovsko-krščanska kultura razkriva in s tem tudi presega. Mit o Inaninem sestopu v podzemlje, mite o Baalu in Četrtri spev o Gospodovem služabniku (Iz 52,13–53,12) bomo v nadaljevanju ovrednotili v luči mimetične teorije Renéja Girarda.

1. *Rivalstvo*. V mitih in z njimi povezanih obredih o umrlih in vstalih božanstvih izstopajo elementi mimetičnih dvojnikov in rivalstva. V mitih, ki smo jih obravnavali, izstopajo rivalski odnosi med Inano in Ereškigal (Inana se želi polastiti Ereškigalinega prestola), med Inano in Tamuzem (namesto da bi Tamuz žaloval za svojo ženo, sedi na – po mnenju nekaterih – Inaninem prestolu), med Baalom in Jamom in med Baalom in Motom. Po maščevanju oziroma rivalskem spopadu sledi nasilna smrt žrtve.

Gospodov služabnik – nasprotno – svojim preganjalcem ne odgovarja z nasiljem, ampak svoje življenje in trpljenje daruje v spravo za njihove grehe. V nasprotju s krogom neprekinjenega maščevanja in nadomestnih žrtev, ki ga lahko najdemo v mitih in obredih, se nasilje v Iz 52,13–53,12, ki ne najde nobenega odgovora v služabnikovem delovanju in zavrača možnost rivalstva in maščevanja, izčrpa samo v sebi.

2. *Kriza družbe*. Miti in obredi nasilje nad žrtvijo opravičujejo s krizo, ki vlada v družbi. V mitih, ki smo jih obravnavali, je kriza opisana v onemogočenju rodovitnosti in jo lahko prepreči le nova žrtev. Tudi svetopisemski pisatelj v poglavjih pred Četrtrim spevom o Gospodovem služabniku pripoveduje, da je izvoljeno ljudstvo v hudi stiski: izgnano je in razkropljeno, izpostavljeno vsakovrstnim preizkušnjam in ponižanjem, število Bogu zvestih se manjša in Izraelov ostanek preživlja hude čase.⁷

3. *Značilnosti žrtve*. Za izbrano žrtev je značilno, da izstopa po svojih fizičnih, moralnih ali družbenih značilnostih. Tako Inana pride do Ereški-

⁷ Opomba k Iz 51,1–3 [SSP].

galinega prestola gola in se kljub temu ne obotavlja, da bi ga zasedla; Tamuz se v begu pred demoni spremeni v človeka s kačjimi udi, pol človeka, pol žival; Baalov otrok pa je primerna žrtev za Mota, saj kot sad bestialnih odnosov kljub svoji človeški podobi vzbuja gnus.

Gospodovega služabnika enako kakor številne žrtve zaznamuje fizična deformacija, ki se izraža v njegovem neprivlačnem zunanem videzu. Žrtve so bile v mitih in obredih skoraj vedno pojmovane kot obložene s krivdo vseh članov skupnosti. Toda v Četrtem spevu o Gospodovem služabniku skupina »mi« prepoznava, da je prekletstvo, ki so ga sami videli v služabniku, njihovo lastno prekletstvo. Medtem ko so v mitih najbolj primerne žrtve, ki zaradi svojega videza, ranljivosti in izolacije iz skupnosti onemogočajo možnost maščevanja, skupina »mi« v Iz 52,13–53,12 prepoznava, da so ta merila napačna.

4. *Krivda žrtve.* Izredni pomen Iz 52,13–53,12 se izraža v prelomu besedila z logiko pojmovanja povezanosti med dejanjem in posledico oziroma krivdo in trpljenjem. V mitih in obredih je žrtev vedno prepoznana kot kriva za kazni, ki jo je doletela. Tako si Inana zasluži smrt, ker se je polastila sestrinega prestola, Tamuz si zasluži smrt, ker sedi na (Inaninem) prestolu, namesto da bi obžaloval njeno nesrečo. Jam je kriv, ker si želi zavladati nad drugimi bogovi, Baal je kriv, ker žali Mota z navadno pojedino namesto s človeškimi žrtvami. Tako se opravičuje preganjanje žrtve. Nedolžnost preganjane žrtve je nekaj nezaslišanega.

V Iz 52,13–53,12 je služabnik – nasprotno – izpostavljen kot nedolžna žrtev, kot tisti, ki so ga ljudje ocenjevali na podlagi svojih predsodkov. Skupina »mi« potrjuje služabnikovo nedolžnost in izjemnost njegovega odgovora na nasilje, ki se povsem nepričakovano obrne v njihovo korist. Prepoznanje krivde vodi v spreobrnjenje.

5. *Pobožanstvenje žrtve.* Nasilnega dogodka so se ljudje spominjali kot mita o pobožanstveni žrtvi ali obreda z nenavadnimi učinki, ki ga je treba periodično ponavljati. To velja tudi za mit o Inaninem sestopu v podzemlje, kjer njeno truplo nadomesti truplo Tamuza, njegovo truplo pa truplo njegove sestre. Žrtvovanje omogoči rodovitnost. Obredni spopad med Baalom in Motom, ki nekako pomeni nujno potrebno zagotovilo rodovitnosti, se podobno obnavlja vsako leto. Različice obredov, ki so jih opravljali v čast Tamuzu in Baalu, v skladu z Girardovo teorijo lahko ocenimo kot posnemanje umora kralja, ki je pobožanstven šele po smrti, in to zaradi nenavadnega vpliva, ki ga ima izvajanje nasilja nad njim na odnose med člani skupnosti.

Smrt Gospodovega služabnika v Iz 52,13–53,12 pa – nasprotno – ne vodi v pobožanstvenje žrtve, ampak v prepoznanje nedolžnosti žrtve in krivde preganjalcev. V luči Girardove teorije to zelo pomembno dejstvo povsem preobrne mitično sozvočje, ki je nujno potrebno za uspešen proces žrtvovanja nedolžne žrtve in za pobožanstvenje nasilja. Ta pogled presega obredno in mitično opravičevanje nasilja in njun učinek povezovanja skupnosti, ki izvira iz uničenja žrtve.

6. *Vloga Boga.* V luči Girardove teorije je izredno pomembna vloga Boga. V mitih božanstva pogosto označujejo kapricioznost, nasilje in medsebojno

maščevanje. Po mnenju številnih razlagalcev je nesprejemljiva trditev, da je Bog sam sodeloval v preganjanju služabnika; in enako kakor skupina »mi« razlagalci prepoznava povezanost med božjo voljo, voljo Gospodovega služabnika in spravnimi učinki usode Gospodovega služabnika.

Sklenemo lahko, da moremo Četrty spev o Gospodovem služabniku (Iz 53,12–53,12) glede na Girardovo teorijo uvrstiti med najpomembnejša svetopisemska besedila, ki obravnavajo razkrivanje mehanizma žrtvovanjskega nasilja. Nasilje nad žrtvijo je posledica krize družbe. Člani skupine »mi« priznajo svojo krivdo in nedolžnost žrtve. Ta žrtev s svojo neodzivnostjo na mimetične pobude preganjancev maščevanje v aktivnem sozvočju z božjo voljo spremeni v blagoslov za skupnost. Mehanizem nasilja je s tem v svojem bistvu razkrinkan – nasilje ni več edina pot do rešitve krize, v kateri se je znašla skupnost. Nasprotno, predstavljeno je kot samoprevara preganjancev: spoznajo, da je edina pot, ki omogoča spravo med ljudmi, pot Gospodovega služabnika. Besedilo sporoča, da sprave ni mogoče izsiliti in da sprava ne more biti avtomatična posledica nasilja nad nedolžnim, ampak je lahko le sad služabnikovega ljubečega darovanja za tiste, ki v svoji zaslepljenosti ne najdejo več poti do sočloveka in do Boga, in to se dogaja v najtesnejšem sozvočju volje Gospodovega služabnika z voljo Boga, ki zavrača maščevanje in vedno znova išče poti do človeka.

5. Sklep: trpljenje kot sredstvo odrešenja

Analiza mita o Inaninem sestopu v podzemlje, ciklusa mitov o Baalu in z njimi povezanih obredov in Četrtega speva o Gospodovem služabniku (Iz 52,13–53,12) v luči mimetične teorije Renéja Girarda izpostavlja edinstvenost svetopisemskega odlomka in zavrača predpostavko, da je Iz 52,13–53,12 le še ena od različic mitov o umrlih in vstalih pobožanstvenih kraljih in z njimi povezanih obredih.

Mnenje številnih razlagalcev, da obredi nadomestnega kralja osvetlujejo Četrty spev o Gospodovem služabniku, si lahko razlagamo kot posledico dejstva, da so tudi v Iz 52,13–53,12 navzoči številni elementi mimetične teorije, ki v obravnavanih mitih in z njimi povezanih obredih prikrivajo kolektivno nasilje nad nedolžno žrtvijo. Z analizo obravnavanih besedil v luči mimetične teorije smo pokazali, da je vloga teh elementov v obravnavanem odlomku povsem drugačna kakor v obravnavanih mitih in z njimi povezanih obredih, saj Četrty spev o Gospodovem služabniku povsem preobrne mitično sozvočje o krivdi žrtve, ki je nujno potrebno za uspešen proces žrtvovanja nedolžne žrtve in za njeno pobožanstvenje.

Ključnega pomena je dejstvo, da svetopisemsko besedilo Iz 52,13–53,12 – kljub temu da trpljenje služabnika opisujejo njegovi preganjanci – ne zagovarja upravičenosti nasilja nad nedolžno žrtvijo. Namesto da bi krivili žrtev in zagovarjali pravilnost svojega početja, člani skupine »mi« poudarjajo zmotnost svojega ravnanja in izpričujejo svojo krivdo.

Zakaj in kako je množica spoznala svojo krivdo in služabnikovo nedolžnost, ostaja skrivnost, zagotovo pa se odgovor na to vprašanje skriva tudi

v dejstvu, da služabnik na nasilje ne odgovarja z nasiljem ali uporom, ampak nasprotno: trpljenje sprejme in ga v popolnem sozvočju z božjo voljo spremeni v sredstvo odrešenja. Služabnik zavestno vzame nase situacijo radikalnega prepada, ki ga je njegovo ljudstvo ustvarilo v odnosu do Boga, in to praznino zapolni s polnostjo svoje darovanske ljubezni.

Poudarek, da je Gospodov služabnik v darovanju svojega trpljenja povsem pritrjeval božji volji, ni presenetljiv. Samo neskončna božja zaljubljenost v človeka, ki uporabi vse možne načine, da bi človeka znova pritegnila v svojo ljubečo navzočnost, lahko v polnosti pojasni sporočilo Četrtega speva o Gospodovem služabniku (Iz 52,13–53,12). Ljubezen se namreč – drugače od slepe maščevalnosti, ki jo srečamo v mitih, pa tudi drugače od retributivne pravičnosti – izmika vsem racionalnim razlagam.

Reference

- Adams, Rebecca. 2000. Loving Mimesis in Girard's Scapegoat of the Text: A Creative Reassessment of Mimetic Desire. V: William Swartley, ur. *Violence Renounced: René Girard, Biblical Studies and Peacemaking*, 277–307. Telford: Pandora Press.
- Brandon, Samuel. 1998. The Myth and Ritual Position Critically Examined. V: Robert Segal, ur. *The Myth and Ritual Theory*, 388–411. Oxford: Blackwell Publishers.
- Clements, Ronald. 1998. Isa 53 and the Restoration of Israel. V: William Bellinger in William Farmer, ur. *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins*, 39–54. Harrisburg: Trinity Press International.
- Day, John. 1989. *Molech: A God of Human Sacrifice in the Old Testament*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fleming, Chris. 2004. *Violence and Mimesis*. Cambridge: Polity Press.
- Fontenrose, Joseph. 1998. The Ritual Theory of Myth. V: Robert Segal, ur. *The Myth and Ritual Theory*, 428–459. Oxford: Blackwell Publishers.
- Frazer, James. 2000. *The Golden Bough*. 20. septembra. <http://www.sacred-texts.com/pag/frazer/index.htm> (pridobljeno 12. avgusta 2005).
- Girard, René, in James Williams, ur. 2002. *The Girard Reader*. New York: A Crossroad Herder Book.
- . 1972. *La violence et le sacré*. Paris: Grasset.
- . 1978. *Des choses cachées depuis la fondation du monde: Recherches avec J. M. Oughourlian et Guy Lefort*. Paris: Grasset.
- . 1982. *Le bouc émissaire*. Paris: Grasset.
- Grant, Michael. 1997. *The History of Ancient Israel*. London: Phoenix.
- Hanson, Paul. 1998. The World of the Servant of the Lord in Isaiah 40–55. V: William Bellinger in William Farmer, ur. *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins*, 39–54. Harrisburg: Trinity Press International.
- Heskett, Randall. 2001. *Messianism within the Book of Isaiah as a Whole*. Toronto: Randall Heskett.
- Hooke, Samuel. 1998. The Myth and Ritual Pattern of Ancient East. V: Robert Segal, ur. *The Myth and Ritual Theory*, 83–94. Oxford: Blackwell Publishers.
- Inana's descent to the nether world. 2006. V: *The electronic Text Corpus of Sumerian Literature*. 30. novembra. <http://www-etcsl.orient.ox.ac.uk/section1/tr141.htm> (pridobljeno 11. novembra 2009).
- James, Edwin. 1998. The Beginning of Religion. V: Robert Segal, ur. *The Myth and Ritual Theory*, 156–171. Oxford: Blackwell Publishers.
- Janowski, Bernd, in Peter Stuhlmacher, ur. 2004. *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*. Grand Rapids–Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Janowski, Bernd. 2004. He Bore Our Sins: Isaiah 53 and the Drama of Taking Another's Place. V: Bernd Janowski in Peter Stuhlmacher, ur. *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, 48–74.

- Grand Rapids–Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- McKenzie, John. 1966. *Myths and Realities: Studies in Biblical Theology*. Milwaukee: The Bruce Publishing Company.
- – –. 1968. *Second Isaiah*. New York: Doubleday&Company, Inc.
- Moscato, Sabatino. 2001. *The Face of the Ancient Orient: Near–Eastern Civilisation in Pre–classical Times*. New York: Mineola.
- Motyer, Alec. 1993. *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Oswalt, John. 1997. *The Book of Isaiah: Chapters 40–66*. Cambridge: Eerdmans.
- Rad, Gerhard von. 1975. *Old Testament Theology: Zv. 2, The Theology of Israel's Prophetic Traditions*. London: SCM Press.
- Reventlow, Henning. 1998. Basic Issues in the Interpretation of Isaiah 53. V: William Belling in William Farmer, ur. *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins*, 23–38. Harrisburg: Trinity Press International.
- Sveto pismo. 1996. Slovenski standardni prevod [SSP]. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- The Ugaritic Myth of Baal*. 2009. 10. junija. http://webpace.webring.com/people/nl/hilinah_haanat/mythobaal.htm (pridobljeno 11. novembra 2009).
- De Vaux, Roland. 1972. *Ancient Israel: Its Life and Institutions*. London: Darton, Longman&Todd.
- Walton, John. 2003. The Imagery of the Substitute King Ritual in Isaiah's Fourth Servant Song. *Journal of Biblical Literature*, 122:734–743.
- Watts, John. 1987. *Word Biblical Commentary: Zv. 25, Isaiah 34–66*. Waco: Word Books, 1987.
- Westermann, Claus. 1969. *Isaiah 40–66*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Whybray, Roger. 1984. *Isaiah 40–66*. Grand Rapids: Eerdmans.
- – –. 1985. *Thanksgiving for a Liberated Prophet: An Interpretation of Isaiah Chapter 53*. Sheffield: University of Sheffield.
- Williams, James. 2000. King as Servant, Sacrifice as Service: Gospel Transformations. V: William Swartley, ur. *Violence Renounced: René Girard, Biblical Studies and Peacemaking*, 178–199. Telford: Pandora Press.

Igor Bahovec

Identity of Ecclesiastical Lay Movements: Spirituality, Community and Communitarian Civic Involvement

Abstract: In recent decades, social theory has seen a renewed interest in the community. The communitarian movement has shown that community life is not only important for the private life of its members, but also plays an irreplaceable role for the proper functioning of social and political lives. Specifically, the communitarians have emphasized the role of civil associations and characteristics of a genuine community. In the same period and even several decades earlier, a series of new ecclesiastical lay movements, communities and associations arose in the Church. The paper analyzes common elements of the identity of lay movements, as reflected in the case of some Slovenian associations and movements. The attention is then focused on the public and civil operation of the movements and their members. The following aspects are important: what is the attitude of a movement to public action; does the public action concern the individuals or the whole movement, and in what ways do the movements provide support to their active members?

Key words: Ecclesiastical lay movements and communities, communitarianism, civil society, identity, values of civility and piety, active citizenship

***Povzetek:* Identiteta cerkvenih laičkih gibanj: duhovnost, skupnost in komunitarna civilna vključenost**

V družbeni teoriji se v zadnjih desetletjih ponovno zbudilo zanimanje za skupnost. Komunitarno gibanje je pokazalo, da skupnostno življenje ni pomembno le za zasebno življenje članov, ampak je nenadomestljivo za dobro delovanje javnega, družbenega in političnega življenja. Posebej sta poudarjena vloga civilnih združenj in razumevanje značilnosti, po katerih lahko neko skupnost opredelimo kot dobro skupnost. Sočasno v Cerkvi nastaja – in že nekaj desetletij predtem je bilo to opaziti – vrsta novih cerkvenih laičkih gibanj, skupnosti in združenj. V prispevku bomo analizirali skupne elemente identitete laičkih gibanj, kakor se kažejo pri nekaterih slovenskih združenjih in gibanjih. Potem bomo pozornost usmerili k javnemu in civilnemu delovanju gibanj in članov. Med vidiki jih je pomembnih kar nekaj: kakšen odnos imajo gibanja do javnega delovanja; ali javno delovanje zadeva posameznike ali celotna gibanja; na kakšne načine gibanja podpirajo svoje dejavne člane.

Cljučne besede: cerkvena laiška gibanja in skupnosti, komunitarizem, civilna družba, identiteta, vrednote civilnosti in skupnosti, aktivno državljanstvo

1. Introduction: identity and community in traditional and modern societies

In traditional societies identity was largely determined by religion, tradition and community. Various forms of belonging to a community – including one's locality, family, work and religious group – were the main sources of individual, inter-personal and socio-cultural identities. This situation has changed fundamentally with the social and cultural development of modernisation.

In modernisation processes traditional community ties were loosened, which, according to prevailing interpretations, should have led to increasing individual freedom. Yet, as history clearly shows, this did not happen in all societies. Even in democratic societies history has shown that, without the involvement of individuals in various institutions at the intermediate social level (so-called intermediary institutions), many individuals are vulnerable manipulation of those individuals and groups who seek to pursue their own particular interests (Arendt 1990). The increasing of individualisation and individualism therefore has ambivalent consequences. In certain circumstances the negative aspects prevail. If not enough individuals are actively involved in genuine civil society, and this does not develop a strong public action, the development of a strong democratic society is impossible and individual citizens in the public sphere remain atomised, unrelated individuals, and part of mass society (Barber 1984; Selznick 2002). The second part of the intermediary sphere – the so-called »small life-world« (Luckmann 1998), composed of families, friends and other networks of direct interpersonal relationships – makes a complementary contribution. Without appropriate integration into the small life-world and broader civil sphere atomisation occurs in both private and public spheres of life. This in turn leads to increasing negative social phenomena, including the spread of social *anomia* (Durkheim) and crisis of meaning (Berger and Luckmann 1995).

It seemed that the public role of communities in Western society was less and less important for quite a long time. The prevailing viewpoints only assigned the communities a secondary social role in the sense of »allowing« them to have a certain degree of importance within the sphere of private life. The development of the essential socio-cultural transformation ignored the importance of community in social and political life (Nisbet 1978). More radical authors anticipated the community's abolition, seeing it as something that had long been outlived and that every attempt at its revival was to be seen as nostalgia for the past and a rejection of positive solutions of modernity. Contrary to these predictions, in the last few decades there has been an evident communitarian turn in contemporary social, moral and political theory.

Here we shall focus on two phenomena: on the lay movements, associations and communities in the Roman Catholic Church, and on contemporary communitarianism. The main goal of the paper is to find out how they

understand the role and significance of community for the public (or civic) space and to what extent and in what ways community membership strengthens public activity. To answer this, two other aspects seem to be central: what is the understanding of a genuine community in the Church and in communitarianism, and what their basic tasks are, and what is their contribution to individual and collective identity.

2. The community aspect of identity in the context of ecclesiastical (Church) lay movements, associations and communities

In the period around and after the Vatican II council there was an evident revitalisation of community in the Catholic Church, including the emergence of new forms of community life. Two forms seem to be particularly important:

1. Different community forms related to the renewal of parishes. In certain respects, the parish should become a »community of communities«. In practice, this means that parishes should encourage meetings of small groups with elements of community life. Within these, groups of married couples seem to hold special importance.

2. The emergence of many lay ecclesiastical movements, associations and communities (henceforth »lay ecclesial movements« or simply »movements«), whose beginnings are often independent of the parochial-diocesan structure of the Church. In addition to the number of movements within individual countries there are over 60 international movements, including the Work of Mary (Foculary Movement), Renewal in Spirit (Charismatic movement), Emmanuel, the L'Arche community, Faith and Light, and the Christian Life Community.

The paper will primarily focus on lay ecclesiastical movements. The data sources are interviews with members of movements, their own publications and publications about them, personal meetings and communication with different movements' members. The interviews were carried out with members of the abovementioned international movements and with two Slovenian ones: Najina pot (Our way) and Pot (Way). Respondents were members who had or still have an important position in the movement, at least at the level of small group leadership. Interviews were conducted in October and November 2008.

With regard to parish groups of married couples let me add that the interviews with their members suggest that those groups which have existed for many years have developed a dynamic that is in certain aspects similar to that of movements. Therefore, information obtained from these groups will also be occasionally included.

A fairly generally accepted assessment sees lay ecclesial movements as »a gift of the Holy Spirit to the Church« (Ratzinger 1999). Throughout history, the Holy Spirit has often awoken a novelty and, as the current Pope

says, together with many theologians, the new lay ecclesial movements are part of the novelty of the Church of the present time.

Although the movements arose as a response to the different challenges of life and perform various core activities, one can nevertheless find some common features. Among them let me first mention the fact that they share life and work essentially differently to organisations of special interest. In all movements a lot of attention is paid to four basic dimensions or pillars:

1. *Spirituality*, which is, despite differences among the movements, based on personal spirituality and communion with the Church.
2. *Community*: meetings in small groups, occasionally of the entire movement, the great importance of interpersonal meetings and the feeling of a relationship with the broader framework of the Church.
3. The promotion of *personal development*, learning as part of in-depth reflection and understanding of oneself, others and the world – usually more on the level of experience, discussion and everyday activities rather than through intellectual means.
4. Attention to an *apostolic activity*, a mission, both inside and outside a community.

In addition, we can roughly differentiate two types of movements and communities. The core element of the existence of the first type of movements is its response to the specific needs of certain people. For example, the L'Arche community and the Faith and Light movement, both founded by Jean Vanier, respond to the call for a genuine recognition of the personal dignity of mentally disabled people. This type also includes movements and communities aimed at healing drug addiction (like the *Communita Incontro* community).

Different from them are movements where the charisma is aimed at »ordinary« people in the middle of everyday life. Their central vocation is the integration of faith and a concrete life. These associations commonly emphasise the formation of integrated mature Christians who live their mission in the world in various milieus of life, be they families, local communities, working places, civil sphere etc. Of course, different services in the Church make up some of the core apostolate of members of such movements.

The core element of some movements is connected with the specific needs of ordinary life. Groups of married couples are an example of such type, e.g. the international movement »Couples for Christ« or the Slovenian movement »Our way«. These groups could be seen as intermediary type between the first and the second type. This type includes also groups with a focus on a specific central activity, for example evangelisation (the *Emmanuel Community*).

If associations of the first type have been awakened by the Holy Spirit¹ due to the specific needs of certain people, then the identity of the second

¹ These are the words communities usually employ when speaking about their identity.

type reflects the general vocation of Christians in the modern world. They are called to integrate faith and life in all aspects of life. The challenge is to let the spiritual quality act as yeast in all dimensions of society and culture, including (professional and voluntary) work, civil life, politics etc. Members of the associations are called on to bear witness to the Gospel in the midst of a modern world shaken by various crises, and to give the world an example of genuine spirituality and community.

We think that two important observations should be made about the first type of movements. It is not so much about working for people but about being with them, being in co-existence and reciprocal relations. Therefore, it is not uncommon that those who are sent and responsible, and those for whom the mission is intended, enrich one another, each in their own way. Second, the specific needs lying at the centre of apostolic activity do not exclude other aspects of life. Therefore, such a method of dealing with specific problems fundamentally differs from the way of work of an organisation that seek to answer the same need. It is right to say that at the centre of movements is *life as a whole* and not a specific need (Vanier 1994; 1995). On the other hand, for most organisations, whether »secular« or Church, *direct help* to specific need is in the centre.

3. Community and identity in the communitarian perspective

One of the central ideas of new communitarianism is that modern excessive individualism does not provide the optimal response to the demands of life. This applies to both the individual and to society. A good society maintains a balance between rights and responsibilities, something which cannot solely be achieved by the ideas and practices of individual human rights, a free market and the state. An important, even irreplaceable source of responsible citizenship is the related and complementary role of intermediary institutions which exist between individuals and social macro institutions (the state, free market etc.). These are families, small groups and other entities of the small life-world and organisations and movements of the wider civil sphere. Some of them function as communities. In this context, we agree with Selznick (2002, 19) who claims that the question »Is this a community?« should be replaced by a more appropriate one: »How far and in what way does this group experience the bonds, benefits, and deficits of community?« The criterion for whether a group is a community is well defined in a thesis by Selznick (20): »A group is a community *insofar* as it embraces a wide range of interests and activities, *insofar* as it takes account of whole persons, not just specialized contributions or roles, and *insofar* as bonds of commitment and culture are shared.«

New communitarianism was first developed in the context of social philosophy. This paper, however, draws from the second wave of modern communitarianism developed in the late 1980s and 1990s which brought together experts from various social spheres, including social, legal, political

and educational scientists, and experts from practice, both public workers and politicians. There was room for moderate politicians of different orientations, conservative and liberal, centre-left and centre-right (Etzioni 1994).

Among the sources that refer to the regulation of public life, the most important theoretical source seems to be the American communitarian movement. Amongst political parties, the communitarian movement was most influential in shaping the »third way«, in particular in transforming the British Labour Party. In addition to these, a number of small-scale, yet significant initiatives developed for how to recover community life (Bahovec 2005). Some sources are important because they provide an in-depth reflection of actual living communities, which in many respects substantially complement the approaches previously mentioned (e.g. Cohen 1985; Frazer 1999; Hesselbein et al. 1998; Kegley 1997).

The emergence of communitarianism does not mean that individualism disappeared. There are many signs of the spread of individualism and the expansion of even more radical forms (Bauman 2001). The intensity of the occurrence of communitarianism leads only to the conclusion that the previous period where individualism was seen as the only appropriate way of social life has come to an end. However, it must also be noted that communities are not always good for the life of a society or individuals. Modern communitarianism is aware of this and therefore builds and emphasises the criteria which help distinguish the lifestyle of genuine, good communities from that of problematic communities.

3.1 Some aspects of the communitarian understanding of community

Among the dominant themes of modern communitarianism we wish to highlight those concerned with the civil aspect of public life. Communitarianism builds on the supposition that genuine aspects of community life are important for the public (including political) life, for management of the economy and production processes (Hesselbein et al. 1998), as well as scientific research. For example, for a team to function well it is often essential »that the mutual relations are closer than just based on contract (or a narrow interest) relations or stakeholder relations« (Pinchot 1998).

Authors of communitarianism often point to the requirements for an authentic community which contribute to a good life of individual members of the community as well as wider society, to their own good and the good of other communities. The following points may be emphasised.

1. Core values – an essential element of the balance of pluralism and achievement of the necessary unity in diversity.

Some expressions of a strong common identity and certainty are clearly a wrong response to the demands of a common identity. These are communities which actively oppose pluralism and the co-existence of different

cultural groups, and often resort to coercive methods to enforce a particular understanding of society. Such are, for example, those pseudocommunities with strong integralistic or fundamentalist orientations and/or an ideologically closed understanding of society. The most extreme examples of the latter were communism, fascism and National Socialism – all of them suppressed personal and social freedom. But how can a community accept pluralism and contribute to social cohesion at the same time? First, a society must not put forward the values of just one existing group but simultaneously work on two aspects which together allow for the preservation of liberty, active participation and other values of a genuine democracy. On one hand, it must recognise and enforce the necessary common core values without which it is impossible to achieve sufficient cohesion and integration while, on the other, it must preserve diversity to give room for other values (Etzioni 1994; 2000).

2. A positive evaluation of different communities, encompassing different aspects and levels of community life and complementary values of civility and piety.

Communitarianism esteems belonging to different and »complementary« associations. Of these, Bellah (1995) mentions »the family, local community, cultural, ethnic and religious groups, economic organisations, trade unions and professional associations, national state«. He sees belonging to »different communities as something positive, potentially and in principle complementary«.

However, the point is not only »nominal« belonging but the values that develop when one belongs to a community. Selznick, for example, states that the communitarian view recognises a community as genuine where the values of piety and civility do not exclude but complement each other. »Civility governs diversity, protects autonomy, and upholds toleration; express devotion and piety demands integration« (Selznick 1992, 387). The norms of civility are rational and impersonal; the norms of piety are personal and passionate. Piety is essential for community because it fosters »self-scrutiny, self-transcendence, loyalty, and humility« (Selznick 2002, 142-143). Important forms of filial piety are love, obligations of family life, patriotism, friendship, discipleship, institutional loyalty, vocational pride. Some forms of piety require the cancellation of healthy criticism and excessive loyalty. Therefore, an authentic community needs to integrate the values of civility which »welcomes diversity, encourages toleration, and legitimates controversy. Civility builds frameworks within which people can cooperate despite their divergent views and interests.«

3. The promotion of active participation, the role of strong communities and the principle of subsidiarity.

According to the communitarian author Bellah (1995) participation is »both a right and a duty. Communities' goods become positive only when they provide the opportunity and support to participate in them.« Participation takes place at different levels of society. It is therefore important to clarify how communitarianism understands the boundaries and responsi-

bilities of different social spheres and levels. In brief, the communitarian view values the subsidiarity principle, the tradition of federalism and limited government, and the principles of »spheres of sovereignty« (*»soeveriniteit in eigen kring«*; developed by Abraham Kuyper (1837–1920)), according to which different social spheres, especially the family, state, culture and religion, have such a degree of sovereignty that none of them can be superior to the others. All of these traditions allocate social authority and responsibility to different levels and sectors of society. In particular, it is important that groups and institutions of life and broader civil associations, movements and initiatives have their own values and priorities that cannot be replaced by the state apparatus.

4. The promotion of the individual as a person and as an active member of the civil community.

What is typical of communitarianism is respect of the values »of the sacredness of the individual, which is common to most of the great religions and philosophies of the world. Anything that would oppress individuals or to operate stunt development individual would be contrary to the principles of democratic communitarianism« (Bellah 1995). An individual cannot be realised if they are »in a vacuum or in the space of a market or state«, but to realise oneself one needs involvement in the community. »Therefore democratic communitarianism affirms the central value of solidarity. Solidarity points to the fact that we become who we are through our relationships – that reciprocity, loyalty, and shared commitments to the good are defining features of a fully human life.« (ibid.)

Communitarianism opposes such individualism that does not accept the positive value of interpersonal relationships and community connections. This means that:

»The focus must shift from the people as an aggregate of individuals to the people as a functioning community. The sovereignty of the people is established, confirmed, and exercised in and through community. People act democratically, not as isolated or self-sufficient units but as bearers of a common culture, including a political culture, and as interdependent participants in the group structure of society.« (Selznick 1992, 502)

5. The difference between lifestyle enclaves and communities of memory.

A study by Bellah and colleagues in US society in the mid-1980s pointed to two, by nature very different forms of »community«: »communities of memory« and »lifestyle enclaves«. What is typical of lifestyle enclaves is that individuals are linked by »sameness«, they live their way of life and do not promote responsibility for others. These groups have no living memory of the past, no vision of the future, which are essential characteristics of a genuine community. Perhaps the most important difference is that enclaves are fundamentally reduced and celebrate »the narcissism of similarity«. Communities, on the other hand, »try to include the whole, to integrate the public and private life and the diversity of all« (Bellah et al. 1985, 72–75,

153–155). Reductions in lifestyle enclaves are in a dual sense: they only involve a segment of the individual and only that segment of society which is made up of people with similar tastes. The relationship with others is that of tolerance («live and let live»). According to Bellah, such groups are unable to surmount their own individualism and are therefore useless when it comes to solving broad social issues.

4. Impact of lay ecclesiastical movements and communities on members' identities on interpersonal, cultural and social levels

At the heart of ecclesiastical lay movements and communities are spirituality and the integration of faith and life. Spiritual emphases differ from movement to movement, but it seems some features are common. These are: attention to personal spiritual experiences, individual and common prayer and worship, a reflection (review) of life, sharing of spiritual experiences and joint commitment to spiritual growth, spiritual exercises. After the first period of intense socialising, the movements reflect a conscious effort for inclusion in other Church frameworks (most often within the parishes).

In most movements members meet regularly in small groups in which different dynamics of interpersonal communication take place.

In this context it is interesting to note what the interviewed members indicated are the biggest benefits of movements:

1. A more integral view of the world, the ability to achieve a more complete and deep reflection on life, including the challenges of new social and cultural circumstances. Complementary to this, the emphasis is on concrete life and transferring the results of the reflection to specific life situations.
2. Improving the quality of reflection (including self-reflection) is a long and dynamic process. Only over a long time and after »long training«, the reflectivity and expression are developed to such degree of »self-confidence« that one says: »that is what I really am«, which has enabled him to be the same in all areas of life. One respondent stated: »In the movement my social self-confidence developed, which helps me cope with difficult life situations, a self-confidence, that lasts.« This encourages the person to operate more effectively in other social environments, to cope »better« with the problems and tasks of life at home, at work and elsewhere.

The way to come to this is the »experience of community, a mutual loving relationship, meetings«. The special role of the leader is important: the leader should direct the »members in the direction of greater love«.

It is interesting that even in the meetings of a community which has a special emphasis on help for married couples, not only family problems come to fore but the whole of life: so the contents of married life are – according to one respondent – »the junction, the path to a full life«. In other

words, it is quite clear that the movements tend to emphasise overall personal growth and the need for concrete action at the same time.

Regarding areas of action it is necessary to stress that movements deal with different contents, although the majority are considered to favour interpersonal relationships, family and church life. Less attention is given to professional work and much less to public civil and political activities. Put differently, the movements put a much greater emphasis on internal life in the community and in the private sphere than on participation in the public sphere. This tendency is seen in both a movement's visions and in real life. Some members, mostly more responsive and socially reflective ones, including most of our respondents, are unhappy with such a situation; however, they do not know how exactly to change it.

What happens to a movement (community) which does not put enough attention on activity outside its inner circle is clearly indicated by one respondent: »The need for a community to become an apostolic community is strong. If not, the community vegetates.«

For some, the very reasons for this situation in many movements are connected with the main mentality of Slovenian Christianity and history. »The predominant mentality of Slovenian Christianity, including Church communities, is such that little attention is paid to public civil life and it does not appreciate it. Family life and activities inside the parishes seem more important than education for civic participation. Communism also contributed to this. The Church was pushed into the private sphere by Communism.«

The respondents' replies correspond to the general perception of Christianity after the collapse of communism. In this period, Slovenian Christianity was not merely focused on its internal development, but primary support was given to the idea that only individuals should enter the public space. Active participation in the civil sphere was offered little support, with the exception of certain areas such as *caritas*, social work and education. Little has been done to encourage Christians to co-operate with people of goodwill in associations and initiatives which were not directly connected with the Church. Not many (non-Church) Christian values promoting voluntary civic organisations were created.

4.1 About the impact of movements and associations on the public activity of members

The majority of respondents had or still have various public jobs or voluntary activity, from responsible members of a school council or in voluntary civic associations to political functions such as a mayor or a member of parliament. The interviews show that movements pay greater attention to »narrow spiritual contents, inter-personal relations«, and activities within Church frameworks than to activities in civil society and the political sphere.

There are two exceptions to this rule:

1. Charitable activities and donations to people in need.

2. Individual mission in public life. Within the framework of the many movements there is an awareness that the civil, political and economic areas of public life are very important, but usually movements as a whole do not (systematically and regularly) undertake such activities, just individual members only.

One bright exception is a movement based on special attention for marriage and the family. Some members of that movement recognise it is necessary to establish – together with other people of goodwill – a formal civil society organisation that takes care of family endeavours in the field of legislation and public opinion. The new organisation *Družinska pobuda* (Family Initiative) is not part of a movement, nor has any formal connection with the Church structure – in such a way it reaches a wider public and achieves better results.

Thus, the most publically active individuals from movements are those who can be characterised by the concept of an active citizenship.

4.2. Active citizenship

The term active citizen usually describes those people who have become initiators of new activities in the spheres of policy, civil society or the economy. Interestingly, the interviews confirm the findings of other studies in Slovenia (Podmenik 2003) that before starting a responsible public activity many active citizens who are practical Christians were active in the context of the Church, either in the context of lay movements or in church organisations or boards.² In this area, a number of questions about the impact of ecclesiastical movements on the publicly active members arise.

The interviews suggest the following picture:

1. Many respondents who are active citizens said they received key encouragement to start with public or political activity in small groups. Communication in the movement was one of decisive factors for the decision on active citizenship. Among other factors the following seem to be the most important: (a) whether an individual has met the challenge of public activity in youth and/or in his original family; (b) whether the individual feels himself called to undertake such work and whether the person was encouraged by the local socio-cultural environment; and (c) whether he/she could communicate the issue of public activity, and whether he/she received »self-confidence« or »lasting social confidence« through the experience of the group. With the latter the order is sometimes reversed: by talking about the subject the individual became aware of his/her vocation. According to the respondents several conditions should be fulfilled at the same time and communication in small groups can work as a catalyst for decisions to be publically active.

² During the communist period, some church committees also played the role usually held by civil society associations outside the Church. This was manifest in the development of the social and political consciousness that shaped the transition from communism. Many leaders developed leadership skills in these environments, including the first prime minister of the Slovenia, Lojze Peterle.

2. To maintain »fitness« for smooth functioning in public/political positions the respondents stressed it is important that someone exposed in public can »return« to the environment of the small group and/or friends from the movement. First of all, they need to feel personal support and acceptance. Second, it is important for them to discuss substantive issues related to their work with some individual members. In addition, they need to be publicly supported in the case of signing a petition, making statements etc. When a strong personal friendship exists in a small group of origin community, the group is also »a shelter, a place of safety where I can tell my doubts, fears – which I cannot say in public«, as one respondent put in.

Briefly, in the words of a respondent: »a small group remains an environment of confidence now and the refinement of views«. The second key supportive environment is the family – if the family does not give its support, it does not work so well.

3. It should be mentioned that those respondents who are active citizens in politics show that they miss more developed civil activities of ecclesiastical movements or of some of their members. One respondent expressed it this way:

»Spiritual lay movements do not work sufficiently in the public civil sphere. This should be improving in two directions: members should be more active in various public and civil associations which are not connected with the Church, and movements themselves should develop a more public stance, public presence and responsiveness.«

5. Conclusions

This presentation confirms the thesis that communities remain an important part of an individual's life along with societies, and that their importance has strengthened in the last two decades. However, the communities' expressions, their priority activities and the main emphases of the various communities often differ. Regarding civil life and the engagement of lay ecclesiastical movements which is the focus of our research, we have arrived at the following conclusions.

It is generally accepted that civil voluntary associations play an important role for the development of democratic life. Modern democratic communitarianism extends the range of social contexts which reinforce civil life and civic responsibility: it includes the family, locality other life-world environments, as well as cultural, ethnic and religious communities.

Second, it is meaningful to shift the focus of the community life evaluation from the assessment of whether a group or institution is a community to the question of the extent to which a certain group includes appropriate aspects of community relations and ties. This is all the more important because not all community expressions are positive. Third, it appears that the values of community are not necessarily in conflict with the values of civil life; they are complementary. The expressions of truly genuine communi-

ties are those where both values are present and enable development and self-limitation. Fourth, belonging to different forms of community is positive and often necessary for the full development of the individual.

Looking at church movements, it is evident that the main stress is paid on direct (individual and collective) religious life, interpersonal and general contents which are part of the life-world and particular religious sphere of life. However, in some respects they go beyond the immediate life-world and act as public civil actors in non-religious areas of life. Besides charity work and individual public initiatives, most of which are fragmented, it seems that the most established trend in communities is to encourage and support individuals who are actively involved in political and public life. Less present is the »general« civil consciousness typical of non-religious civil associations i.e. of active political participation as an association and not as individuals. In public, active members of church movements miss this greatly. On the other hand, it should be noted that the experience of community life equips individuals with many useful skills and knowledge for operating in politics. They also find it important to be able to return to the environment of the movements (especially small groups), where they find strength, trust and a sense to continue with their public and political activity.

However, it seems that the church lay movements and associations should accept more fully the challenge of being part of civil society in terms of civil life and civil activity as an important form of apostolic activity. This is also in accordance with the requirements of one of the four key dimensions of community: apostolate. According to several respondents, movements without an apostolic activity and mission outside the movements and communities begin to lose their vitality and are unable to develop a fuller life. Many respondents aspire for more civil activity, a tendency which needs to be developed further.

References

- Arendt, Hannah. 1990 [1963]. *On Revolution*. London: Penguin.
- Bahovec, Igor. 2005. *Skupnosti: teorije, oblike, pomeni*. Ljubljana: Sophia.
- Barber, Benjamin. 1984. *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*. Berkeley: University of California Press.
- Bauman, Zygmunt. 2001. *The Individualized Society*. Cambridge: Polity Press.
- Bellah, Robert N. 1995. Community Properly Understood: A Defence of »Democratic Communitarianism«. *The Responsive Community* 6, no. 1:49–50.
- Bellah, Robert N., Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, and Steven M. Tipton. 1985. *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press.
- Berger, Peter L., and Thomas Luckmann. 1995. *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.
- Cohen, Antony P. 1985. *The Symbolic Construction of Community*. London: Tavistock.
- Etzioni, Amitai. 1994. *The Spirit of Community. The Reinvention of American Society*. New York: Simon & Schuster.
- – –. 2000. Creating good communities and good societies. *Contemporary Sociology* 29, no. 1:188–195.

- Frazer, Elizabeth. 1999. *The Problems of Communitarian Politics: Unity and Conflict*. Oxford: Oxford University Press.
- Hesselbein, Frances, Marshall Goldsmith, Richard Beckhard and Richard F. Schubert, eds. 1998. *Community of the Future*. San Francisco: The Drucker Foundation.
- Kegley, Jacquelyn Ann K. 1997. *Genuine Individuals and Genuine Communities. A Roycean Public Philosophy*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Luckmann, Thomas, ed. 1998. *Moral im Alltag. Sinnvermittlung und moralische Kommunikation in intermediären Institutionen*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.
- Nisbet, Robert. 1978 [1953]. *The Quest for Community*. Oxford: Oxford University Press.
- Pinchot, Gifford. 1998. Building Community in the Workplace. In: Hesselbein et al. 1998, 125–137.
- Podmenik, Darka. 2003. Aktivno državljanstvo in socialni capital. In: Makarovič, Matej, and Frane Adam, eds. *Socialni kapital v Sloveniji*, 56-79. Ljubljana: Sophia.
- Ratzinger, Joseph. 1999. I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica. In: *I movimenti nella Chiesa: Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali. Roma, 27-27 maggio 1998*, 23-51. Città del Vaticano: Pontificium Consilium Pro Laicis.
- Selznick, Philip. 1992. *The Moral Commonwealth: Social Theory and the Promise of Community*. Los Angeles: University of California Press.
- – –. 2001. Civilizing Civil Society. In: Anton van Harskamp and Albert W. Musschenga, eds. *The Many Faces of Individualism*, 171-184. Leiden: Peters.
- – –. 2002. *The Communitarian Persuasion*. Washington: Woodrow Wilson.
- Vanier, Jean. 1994–1996. *Skupnost, kraj odpuščenja in praznovanja*. 2 Vol. Ljubljana: Župnijski urad Ljubljana-Dravlje.

Franz Feiner

Inkluzivno izobraževanje. Zaznavanje individualnosti in njeno spodbujanje

Povzetek: Izobraževanje se je vedno srečevalo z drugačnostjo. V zgodovini se je izoblikovalo več modelov, kako vključiti to v sam pouk. V zadnjem času je vedno bolj poudarjen inkluzivni pristop. Predstavljen je proces inkluzivnosti po sprejetju salamanške izjave. V luči avstrijskega šolskega sistema je prikazan razvoj od začetnega omahovanja do vedno močnejše inkluzivnosti tako otrok s posebnimi potrebami kakor nacionalno in versko drugačnih v redni šolski proces. Na podlagi raziskav je prikazano, kako se vedno več staršev nagiba k rešitvam, ki jih predlaga UNESCO v salamanški izjavi. Prav tako je predstavljen odnos učiteljev verskega pouka v avstrijski Štajerski do tega procesa. Predstavljene so tudi njihove pobude, da bi ta proces lahko zaživel v njihovih šolah. Ta proces inkluzivnosti je temeljno krščanski, saj ga vidimo kot temeljno držo Jezusa Kristusa in prve krščanske skupnosti. Ob že začelih uspešnih projektih v podporo takšnega izobraževanja so dane smernice za nadaljnje delo.

Ključne besede: inkluzivni pouk, raznolikost, salamanška izjava, avstrijsko izobraževanje, verski pouk, odnos do drugačnih

Abstract: **Inclusive education. Perceiving and encouraging individuality**

Education has always been faced with being different. In the course of history, a number of models have been created, illustrating how to include otherness? in the instruction itself. Lately the inclusive approach has been gaining ground. The present paper addresses the process of inclusion after the adoption of the Salamanca statement. Development from the initial indecision toward increasing inclusion of children with special needs as well as those of different nationality or creed in the regular schooling process is presented in the light of the Austrian school system. On the basis of the relevant studies, the paper shows that more and more parents are inclined to the solutions proposed in the Salamanca Statement of UNESCO. The paper further demonstrates the attitude of catechists in Austrian Styria to this process and their initiatives on the revival of this process in their schools. This process of inclusion is basically Christian, since we perceive it as the fundamental attitude of mind of Jesus Christ and the first Christian community. Several successful projects in support of this type of education have already been launched and serve to provide guidelines for further work.

Key words: inclusive instruction, diversity, Salamanca Statement, Austrian education, religion classes, attitude to being different

Mama vpraša svojega prvošolca: »Koliko tujcev pa imate v vašem razredu?«

Otrok ponovi vprašanje: »Tujcev?«

Mama: »Saj imate tujce v razredu, ali ne?«

Otrok: »Nimamo tujcev, ampak le otroke.« (Feldbach, VS2)

S tem resno mišljenim šestletnikovim odgovorom je izraženo bistvo inkluzivne pedagogike: ne deljenje in ločevanje, temveč pripravljenost in volja za skupno življenje. Odrasli smo navajeni kategoriziranja in etiketiranja. Kdaj bomo pripravljeni, najprej videti to, kar je vsem človeškim bitjem skupno?

1. Oblikovanje »nove družbe«

Pogosto slišimo izjave: »Če pogledamo zgodovino človeštva, se ni nič spremenilo.« Toda ali je to res, je to zgolj ustvarjanje negativnega razpoloženja?

Poglejmo Evropo: še pred skoraj dvajsetimi leti je bila v Sloveniji vojna: 50 kilometrov južno od Gradca so udarjale granate, celo v cerkveni zvonik gornjeradgonske cerkve. Pred dvajsetimi leti si je komaj kdo lahko predstavljal, da se bosta oba politična bloka približala in se bo železna zavesa razpršila v »nič.« Naše oči so videle in naša ušesa so slišala, kako je padel berlinski zid. Meja med ljudmi, ki si jo lahko prečkal samo ob tveganju smrtne nevarnosti in z izpostavljanjem lastnega življenja, je zbrisana.

Gorbačov je svaril Honeckerja: »Kdor pride prepozno, tega kaznuje zgodovina!« Graditelji zidu niso ljudje nove Evrope. Ljudje nove Evrope so tisti, ki ločujoče zidove podirajo in med ljudmi gradijo mostove. Leto 2007 pomeni konec schengena. Brez ustavljanja in kazanja potnih listin se lahko svobodno peljemo od Portugalske do Romunije, od Sicilije do Norveške.

Véliki teolog osvoboditve Leonardo Boff je leta 1995 v znamenitem predavanju v Salzburgu govoril o cilju, proti kateremu naj bi se pomikalo človeštvo. Uvodoma je citiral astronavta Johna W. Younga, ki je leta 1972 s poleta na Luno z globoko segajočimi besedami izrazil novo zavedanje: »Tu spodaj je Zemlja, ta modro-beli, veličastni, sijoči planet, naša človeška domovina! Z Lune jo gledam in zdi se mi, da bi jo lahko objel z roko. Iz te perspektive na njej ni ne belega ne črnega, ne cepitve na vzhod in zahod, ni ne komunistov ne kapitalistov, niti severa niti juga. Vsi tvorijo eno in edino Zemljo. Naučimo se ljubiti planet, ki si ga skupno delimo.« (Boff 1996, 31)

Boff je povzdignil postulat nove planetarne zavesti: »Rastoča planetarna zavest iz nas, ki smo bili doslej prebivalci te ali one dežele, ustvarja državljane in državljanke Zemlje. Vsi imamo skupno usodo.« (32) Usoda človeka je »neločljivo povezana z usodo planeta in vesolja Poklicani smo, da postanemo globalna in univerzalna bitja.« (38 sl.) Tako postanemo odprti za vse življenje in za izvir življenja.

Kar zadeva izobraževanje, ni minilo niti petdeset let od tega, ko smo težko prizadete ljudi označevali za »učno nesposobne« in jih izključevali iz možnosti izobraževanja. Potem smo zanje razvili posebne šole, v katerih naj bi spodbujali njihov specifični razvoj. Na žalost sta bili pri tem bolj pomembni etiketiranje in izključevanje kakor spodbujanje. V Avstriji je bil šele leta 1993 na zahtevo staršev učencev in učenk s posebnimi potrebami sprejet zakon, ki omogoča skupno poučevanje. Leto zatem smo se zedinili glede vodilnega načela izobraževanja, ki iz izobraževanja ne izključuje nikogar. Tovrstno izobraževanje podira ovire na poti k skupnemu učenju in življenju in k razno-

likosti. Iz tega je izšel indeks za inkluzijo. Leta 2000 je bil objavljen v angleščini in je do sedaj preveden že v veliko jezikov na vseh celinah. To je pionirsko delo, ki teži k pedagogiki in človeštvu, ki ne izključuje. Inkluzijo torej razumemo kot »spodbudo za razvoj novega razumevanja vzgoje in izobraževanja; kot vizijo družbe, ki sprejema in vključuje vse ljudi v njihovi različnosti« (Feiner in Knauder 2007, 8).

2. Salamanška izjava – mejnik izobraževanja za danes in za jutri

Zastopniki 92 vlad in 25 mednarodnih organizacij so leta 1994 za svetovno Organizacijo za izobraževanje in vzgojo (UNESCO) dosegli sporazum glede ciljne usmeritve izobraževanja: »Vodilno načelo ... pravi, da naj šole sprejmejo vse otroke, neodvisno od njihovih fizičnih, intelektualnih, socialnih, čustvenih, jezikovnih ali drugih sposobnostih. Vključeni naj bodo prizadeti in nadarjeni, otroci odročnih in nomadskih ljudstev, jezikovnih, kulturnih in etničnih manjšin ter otroci kako drugače zapostavljenih obrobni skupin in področij.« (UNESCO 1994, 14)¹

Salamanška izjava govori o »New Thinking in Special Needs Education« (10). S tem je bil postavljen mejnik, ki pomeni usmeritev od ekskluzije in separacije do integracije in vse do inkluzije, s ciljem, da to postane splošni standard in tako rekoč cilj izobraževanja v splošni pedagogiki.

Navezujoč se na Bürlija (1997), prikaže Sander (2003) te korake v naslednji obliki (glej grafični prikaz na sliki št. 1):

a) V času, ko je prevladovala *ekskluzija*, smo videli »učno sposobne« učence in učenke kot pikice iste (homogene) barve; vsi, ki so bili obarvani drugače, so bili zunaj kroga oziroma zunaj izobraževanja.

b) Pozneje se je pojmovanje učne sposobnosti razširilo tudi na učence in učenke z raznimi prizadetostmi, ki so jih poskušali razvrstiti glede na stopnjo in vrsto prizadetosti. Tako so ustanovili različne tipe posebnih šol: splošne posebne šole za učno prizadete, šole oziroma razrede za najteže prizadete, šole za gluhe, slepe in slabovidne ... (*separacija*).

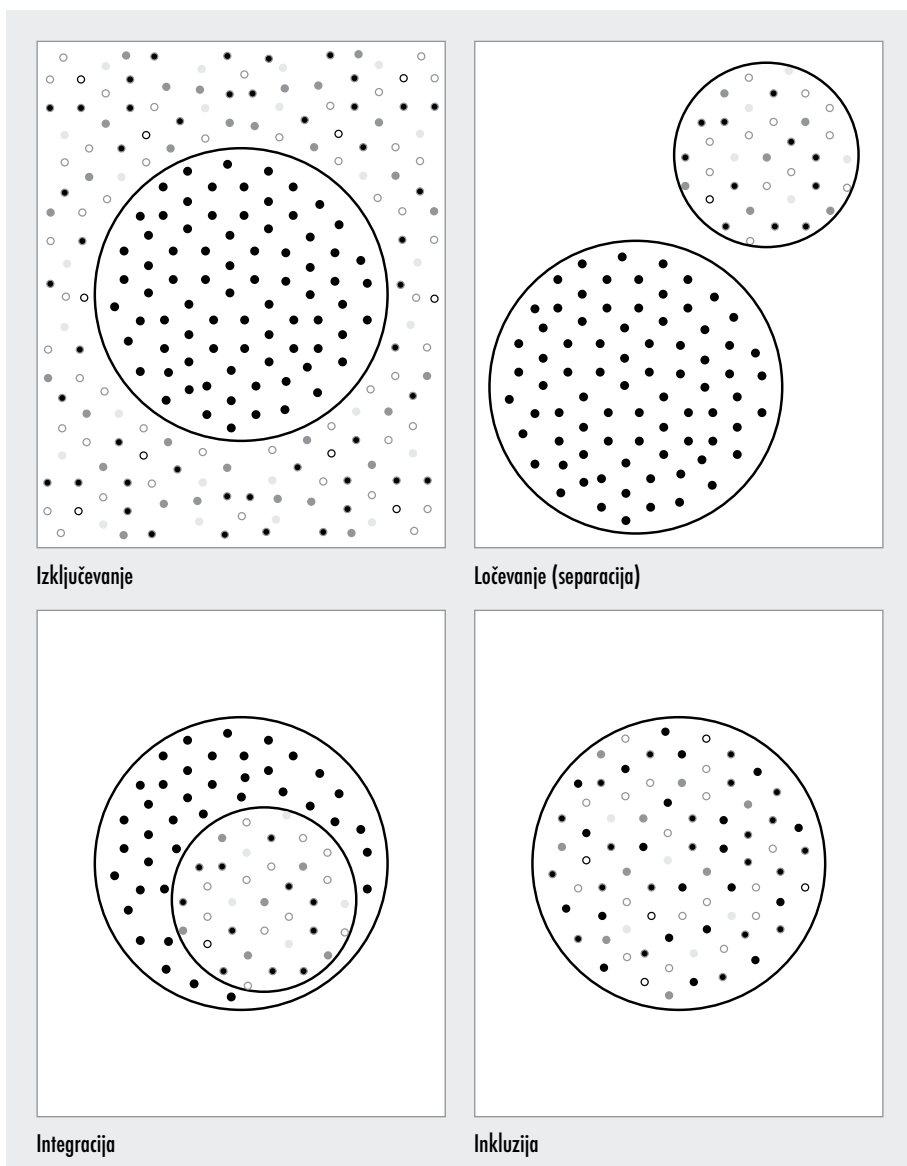
c) V Avstriji so leta 1993 po številnih šolskih poskusih na zahtevo staršev otrok s posebnimi potrebami sprejeli zakon, po katerem je treba takšne otroke integrirati; najprej v osnovni šoli (ki v Avstriji zajema obdobje od 1. do 4. razreda), pozneje pa tudi v drugih tipih šol (od vključno 5. razreda pa do konca srednjega izobraževanja). Ta ukrep je naletel na precejšen odpor, kajti na gimnazijo se kljub naraščajoči heterogenosti *integracija* še vedno gleda kot na homogeno izobraževalno ustanovo, kjer igra glavno vlogo učni uspeh.

¹ »We believe and proclaim that:

- *every child* has a fundamental right to education, and must be given the opportunity to achieve and maintain an acceptable level of learning,

- *every child* has unique characteristics, interests, abilities and learning needs.« (UNESCO 1994, VIII)

d) S salamanško izjavo je položena pot, na kateri heterogenost ni več ovira za učenje in izobraževanje, temveč pomeni novo možnost. Ta možnost naj bo v skladu z vodilnim načelom, ki ga uveljavlja UNESCO, ponujena vsem ljudem, tudi če so kakorkoli marginalizirani. Z marginalizacijo in s potiskanjem raznih manjšin na rob se namreč kot družba ne moremo razvijati. Ta premik lahko razumemo kot prelom v izobraževanju. Razprave bodo pokazale, če se pri tem res dogaja »menjava paradigme«. Integracijski teoretik Feuser se s tem ne strinja (Feuser 2008), veliko drugih teoretikov pa (*inkluzija*).

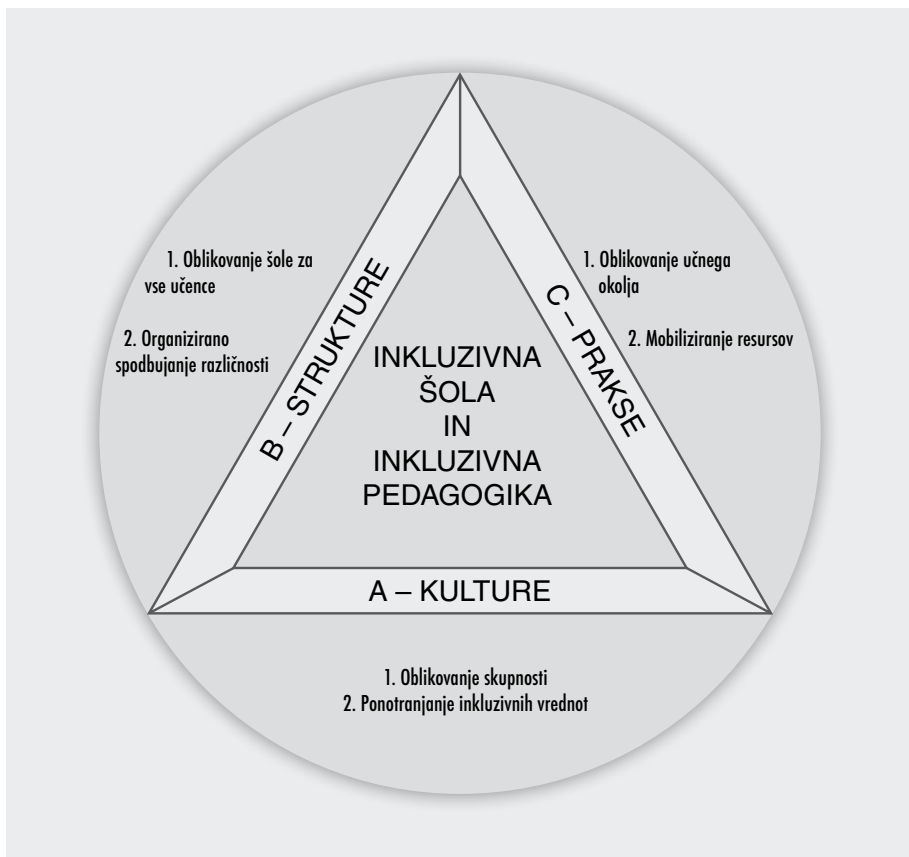


Slika 1

e) Cilj je: inkluzivno mišljenje in delovanje naj bi postali tako samoumevni, da sploh ne bomo potrebovali posebnega pojma zanj. V Heglovem smislu je inkluzija v splošni pedagogiki odpravljena. Ostra ločitev faz ni mogoča, kajti prekrivanja so in bodo obstajala tudi v prihodnje. Morda beseda inkluzija ostaja vizija, toda prizadevati si moramo za njeno uresničevanje in morda celo preseganje.

3. Indeks za inkluzijo

S salamanško izjavo je bila položena pot za razvoj instrumentarija, ki odpravlja ovire s ciljem »učenja in skupnega življenja v raznolikosti« (Boban in Hinz 2003). Leta 2000 sta angleška znanstvenika Tony Booth in Mel Ain-



Slika 2

scow po triletnem razvijanju, preizkušanju in znanstvenem spremljanju objavila »Index for Inclusion«,² ki vsebuje »natančen načrt, kako naj bodo odpravljene in presežene ovire za učenje in za udeležbo vseh učenk in učencev

² Indeks se je hitro razširil po svetu in je že preveden v približno 35 jezikov.

v učnem procesu« in je dober pripomoček, s katerim lahko razvijamo »inkluzivni zgled« (8).

Struktura indeksa:

- teorija in izhodišče,
- predlogi, kako oblikovati proces indeksa,
- vsebinska sistematika z dimenzijami, področji, indikatorji in z vprašanji,
- vprašalniki,
- literatura in slovar.

Sprva je bil indeks za inkluzijo predviden samo za enega otroka in se je osredotočal na vprašanje: kje otrok doživlja ovire in kako jih lahko odstranimo? Nato pa se je razširil na vso skupino ali oddelek in nato na celotno šolo.³

3.1 Koncept indeksa za inkluzijo (glej sliko št. 2):

Dimenzija A: »inkluzivne kulture« s področij »tvorjenje skupnosti« (A 1) in »ponotranjenje inkluzivnih vrednot« (A 2). Pomembno je temeljno vprašanje: kje smo na poti k inkluzivnemu razumevanju samega sebe?

Dimenzija B: osredotoča se na razvoj »inkluzivnih struktur« in ima za cilj, »razvijati šolo za vse« (B 1) in »organizirati šolo, ki spodbuja raznolikost« (B 2). Tu se zastavlja vprašanje: kako daleč je neka šola (ali kaka druga skupnost) na poti notranje organiziranosti ustanove, ki je odprta za vse?

Dimenzija C: teži k uveljavljanju »inkluzivnih praks« na področjih »organizacije učnega okolja« (C 1) in »mobilizacije resursov« (C 2). Indeks izpostavlja vprašanje, koliko so vsem učencem in učenkam dane možnosti za učenje, upoštevajoč njihove sposobnosti.⁴

Vsaka od teh treh dimenzij (A, B in C) vsebuje dve področji (A 1, A 2; B 1, B 2; C 1, C 2). Vsako od teh področij obsega indikatorje, ki pokažejo, katere ovire obstajajo v posamezni šoli. Vsak indikator postavlja nekaj zelo konkretnih vprašanj (glej sliko št. 3).

³ V zadnjem času se uporablja tudi v področnih skupnostih, na primer v okrožju Wiener Neudorf. V ospredju zanimanja je vprašanje: kdo v naši občini doživlja ovire in kako jih lahko presežemo? (Wiener Neudorf 2008).

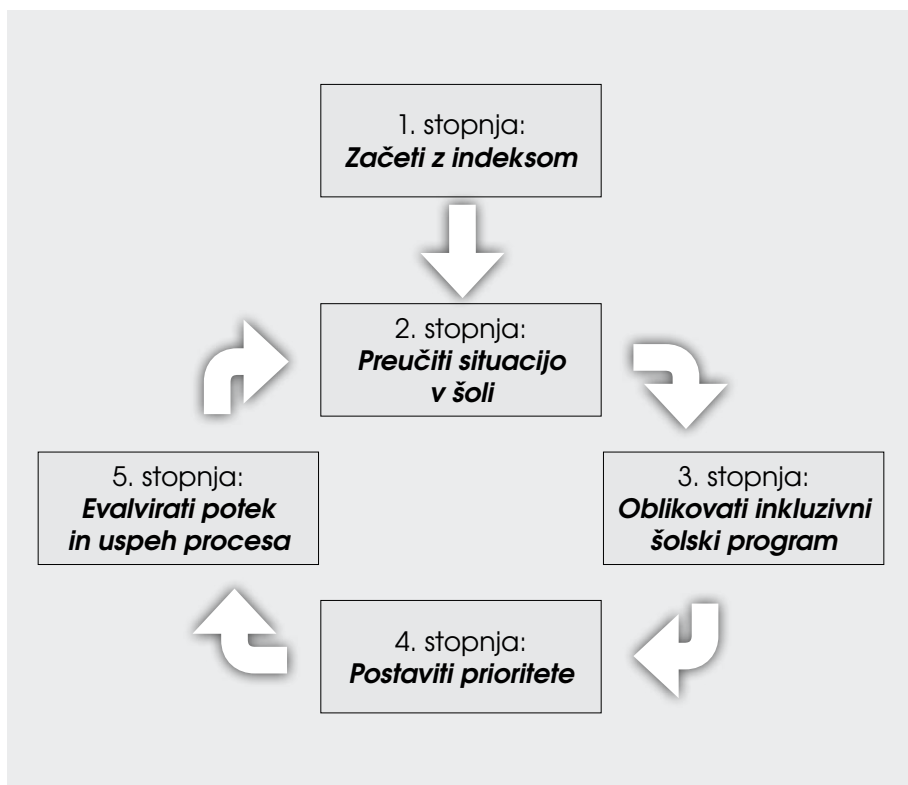
⁴ To dosežemo s kreativnimi učnimi oblikami ali z vključevanjem staršev in zunanjih strokovnjakov kot resursov v pouk.

Dimenzije	Področja	Indikatorji	Vprašanja
A: inkluzivne kulture	A 1: oblikovanje skupnosti	1.1: vsak se počuti dobrodošlega	1. So ljudje že pred prvim stikom s šolo prijazno sprejeti?
			2.
			3.
			4.
			5.
			6.
			7.
			8.
			9.
			10.
		11.	
		1.2	
		1.3	
		1.4	
		1.5	
		1.6	
		1.7	
	A 2: zasidranje inkluzivnih vrednot		

Slika 3

Razvoj šole v smeri »šole za vse« poteka v petih fazah (glej sliko št. 4):

1. Najprej sta pomembni odločitev in pripravljenost šole, da začne proces indeksiranja: se želimo spustiti v to, da presežemo ovire učenja in skupnega življenja na naši šoli?
2. V drugem koraku osvetlimo šolsko situacijo: indeks s konkretnimi vprašanji k vsakemu indikatorju nam je lahko v dragoceno pomoč.
3. Razvijemo vizije in inkluzivni šolski program. Ta program lahko vsebuje tako dolgoročne in srednjeročne kakor tudi kratkoročne cilje in korake.
4. Od govorjenja preidemo k dejanjem. Celotnega programa tretje faze nam najbrž ne bo uspelo povsem pretvoriti v prakso, zato izberemo prioritete, ki jih resnično izvedemo.
5. Evalvacija (value = vrednost) ovrednoti, kaj je uresničevanje programa prineslo vsem udeležencem (učiteljem in učiteljicam, učencem in učenkam, staršem in ...).



Slika 4

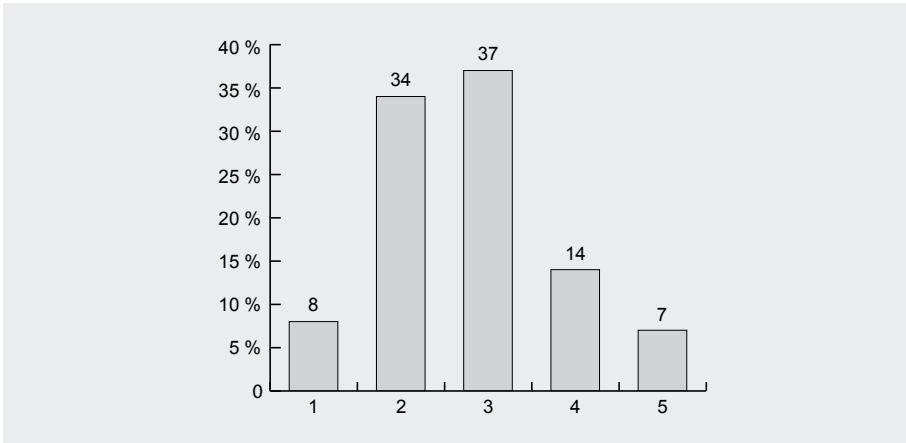
4. Rezultati raziskave in trenutno stanje diskusije v Avstriji

Prepričani smo, da pojem integracija ne zadošča več za predstavitev tega, za kar naj bi si prizadevala današnja šola. Že dolgo ni več najpomembnejša integracija prizadetih ljudi. Vse od političnega obrata v letih 1989/1990 so se v Avstriji po šolah pokazale nove potrebe. Kako naj spodbujamo učence/ učenke, katerih materin jezik ni nemščina? Kako lahko živijo svojo kulturno in versko identiteto tako, da bodo obogateni vsi? Kako lahko vsak razvije svoje nadarjenosti in jih vnese v socialni kontekst? Katere možnosti zagotavlja zaznavanje heterogenosti?

4.1 Zaznavanje inkluzije z vidika staršev in učiteljev/učiteljic

V avstrijsko raziskavo, ki je potekala v okviru projekta »Zaznavanje inkluzije z vidika staršev in učiteljev/učiteljic« (Knauder, Feiner in Schaupp 2006/2007), je bilo vključenih 424 avstrijsko-štajerskih staršev in 168 učiteljev (Knauder 2008, 11–28; Schaupp 2008, 29–44).

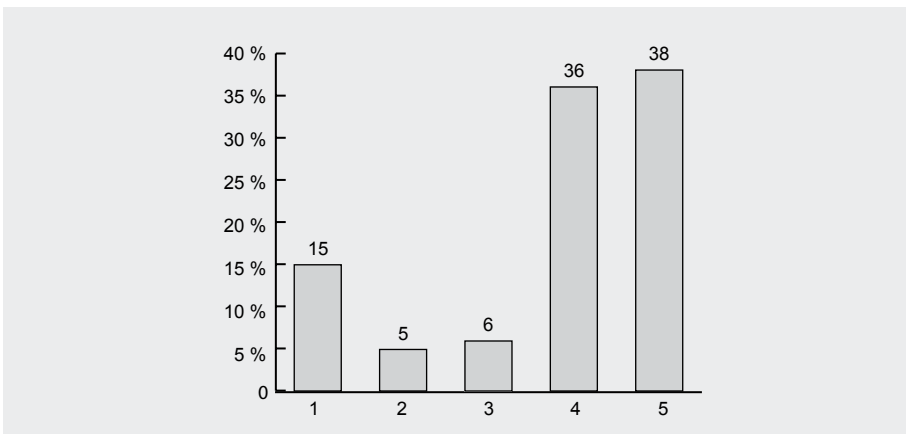
Posebne šole za učence/učenke s prizadetostjo



Za prizadete otroke morajo obstajati posebne šole

Tu sta se izoblikovali dve nasprotujoči si mnenji staršev: vključevanje proti ločevanju. Na eni strani so »inkluzivno misleči starši« (73 %), ki so pozitivno razpoloženi do heterogenih skupin, na drugi strani pa imamo skupino »separativno mislečih staršev« (21 %), ki dajejo prednost segregativnim ukrepom in homogenim skupinam.

Kakšno stališče učiteljev/učiteljic si želijo starši glede inkluzije?



Učitelji in učiteljice morajo biti pozitivno naravnani do inkluzije

74 % staršev meni, da je pozitiven odnos učiteljev in učiteljic do inkluzije nujen.

Odgovori na *odprta vprašanja* so pogosto bolj zgovorni kakor odstotki in ne le potrjujejo, temveč tudi bogatijo statistične ugotovitve. Od skupaj

424 (100 %) anketiranih staršev jih je 69 (16,3 %) izkoristilo povabilo k izražanju dodatnega mnenja (»Kaj še želim povedati?«):

Skupna raziskava	»Kaj še želim povedati?«
N = 424 (100 %)	N = 69 (16,3 %)

Za inkluzijo	Proti inkluziji	Nevtralno/diferencirano	Prilagajanje	Jezik	Nadarjenost	Vzgoja	Raziskava	Odločitev	Vseh skupaj
22	4	14	10	5	2	5	6	1	69
32 %	5,8 %	20,3 %	14,5 %	7,2 %	2,9 %	7,2 %	9 %	1,4 %	100 %

22 oseb (32 %) je *za* »inkluzivno šolo«, 4 osebe (5,8 %) pa so *proti* njej.

14 (20,3 %) vprašanih izraža diferencirani pogled, ki odtehta odgovore *za* in *proti*, vendar se v zvezi z inkluzijo proti segregaciji ne opredeljujejo enopomensko.

10 oseb (14,5 %) se zavzema *za* prilagoditev na »našo« kulturo in jezik, pri tem jih 5 (7,2 %) razume vprašanje jezika kot prioriteto.

Na vprašanje o spodbujanju nadarjenosti sta se odzvali dve osebi (2,9 %). Pri (majhni) skupini, ki se je izrekla *proti* inkluziji, deloma srečujemo čustveno obarvane izjave.⁵ Če želimo tudi te ljudi pridobiti za inkluzijo, moramo najprej poskrbeti za odpravo predsodkov in za predelavo čustev. Le tako lahko zagotovimo upravičenost inkluzije. Preostali imajo o inkluzivnosti bolj pozitivno mnenje, čeprav jih spremljajo nekatera odprta vprašanja.⁶

4.2 Inkluzivna pedagogika z vidika veroučnih učiteljev

V obdobju od januarja do maja 2008 je bila pri učiteljih in učiteljicah verskega pouka izvedena pisna anketa o inkluziji. Vprašalnik je bil sestavljen iz uvoda, iz vprašanj o učitelju in šoli in iz vprašanj o indeksu za inkluzijo (Boban in Hinz 2003, 99 sl.). Pri anketi je sodelovalo 184 oseb, od tega 145 učiteljic in 38 učiteljev (21 %). Večina udeležencev in udeleženk je starih med 35 in 44 let (44 %) ter med 45 in 54 let (41 %). 10 % je mlajših in 5 % starejših. Četrtnina raziskovanih šol je v mestu, druge tri četrtine pa so na

⁵ – Otroci s posebnimi potrebami, drugače obarvani in pripadniki drugih veroizpovedi sodijo v posebej zanje prirejene šole!

– Ne želim, da bi se moj otrok počutil kakor »tujec« v lastni deželi.

⁶ – Za »normalne« otroke je dobro, če so v inkluzivnem razredu, ker se tako naučijo bolje ravnati s prizadetimi otroki.

– Skupno učenje je pomembno za razvoj otroka.

– Zdi se mi dobro, da imajo vsi otroci enake možnosti.

– Na naši OŠ uspešno uporabljajo ta model. Sem za. Ta model našim otrokom razširja obzorje (predvsem socialno).

– Če ne obremenjuje učiteljev, potem je inkluzija krasna stvar, ni pa je lahko izvajati.

Noben otrok naj ne bo prikrajšan, niti nadarjeni niti kakorkoli prizadeti. Je to mogoče izvesti? Če je, je to čudovito.

podeželju.

Anketirani učitelji in učiteljice so navedli:

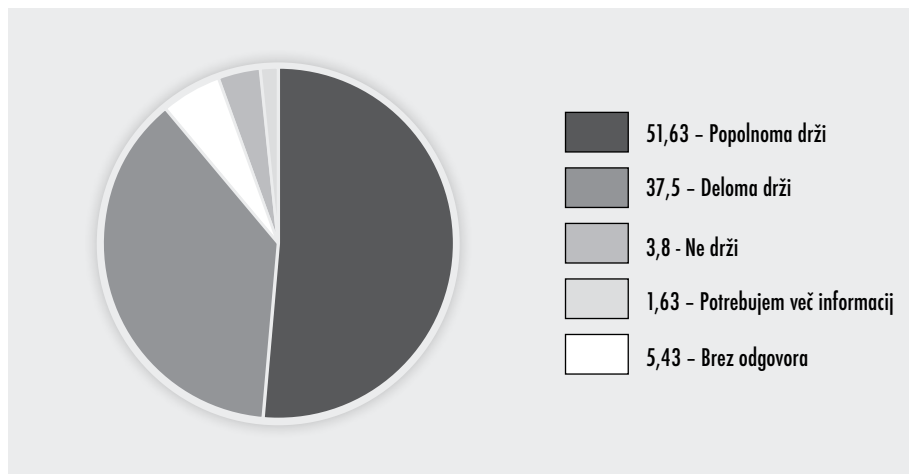
- vse šole (100 %) imajo učence in učenke, ki so pripadniki **katoliške** veroizpovedi;
- 76,1 % šol ima učence in učenke, ki so pripadniki **evangelikičanske** veroizpovedi;
- 48,4 % šol ima učence in učenke, ki so pripadniki drugih **krščanskih** veroizpovedi;
- 66,8 % šol ima učence in učenke, ki so pripadniki **islamske** veroizpovedi;
- 26,6 % šol ima učence in učenke, ki so pripadniki **drugih veroizpovedi** (budistične, hinduistične, judovske, baha'i idr.).

V predstavljenem vprašalniku so točke od 1 do 24 vzete iz indeksa za inkluzijo in dodeljene naslednjim vsebinskim področjem: kultura (1–9), strukture (10–15) in praksa (16–24). Odgovori so si sledili na ocenjevalni lestvici takole: popolnoma drži; delno drži; ne drži; potrebujem več informacij. Razporeditev pogostnosti k posameznim točkam je prikazana s krožnim diagramom. Izračun χ^2 je bil izpeljan s sociografskima spremenljivkama »tip šole« in »kraj šole«.

V nadaljevanju so prikazani signifikantni rezultati.

4.2.1 V šoli se vsak počuti dobrodošlega

Upoštevajoč obe pritrditvi (popolnoma drži in delno drži), pridemo do

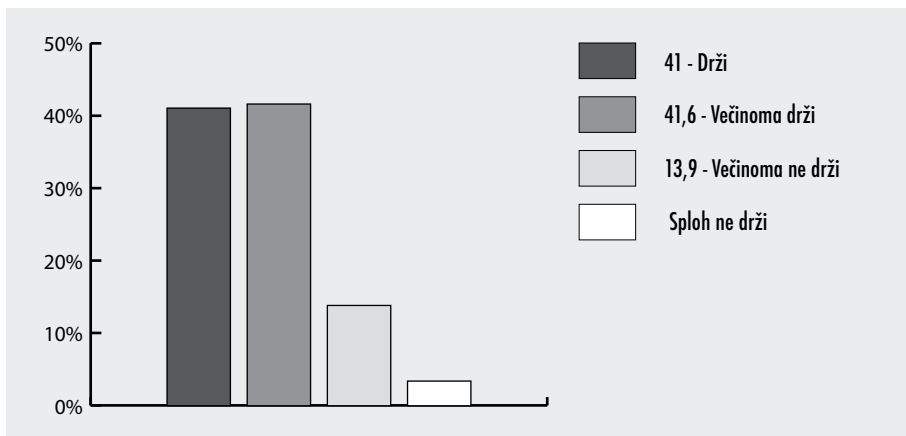


Točka 1: Na tej šoli se vsak počuti dobrodošel.

rezultata, da 89 % anketiranih učiteljev in učiteljic doživlja pozitivno sprejetost vseh učencev in učenk v šoli, kjer delujejo, 3,8 % pa jih le meni, da to ne drži. Te rezultate potrjujejo tudi odgovori na nekatera druga vprašanja, uporabljena

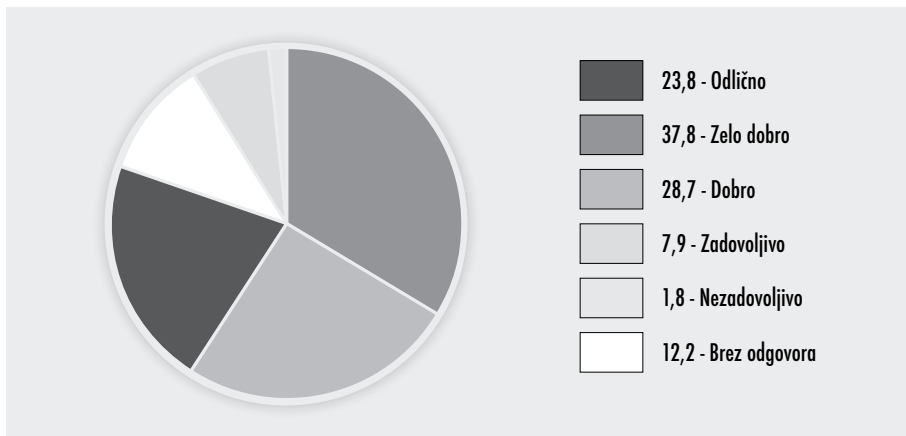
v omenjeni raziskavi.⁷ Velika večina učiteljev torej signalizira, da se »inkluzivna kultura« dobro preliva v »inkluzivno strukturo«, to pa – vsaj z enega zornega kota učiteljev in učiteljic – rezultira tudi v solidni »inkluzivni praksi«.

4.2.2 Ali je inkluzija uresničena v viziji šole?



Inkluzija je na zelo visokem mestu v viziji naše šole.

Proces inkluzije se začne v naših glavah, zato je ključno vprašanje, kako je ta dimenzija vključena v vizijo šole. V zvezi s tem sta odločilni trditvi 42 (»Inkluzija je na zelo visokem mestu v viziji moje šole«) in 43 (»Inkluzija je



Uresničevanje inkluzije na naši šoli.

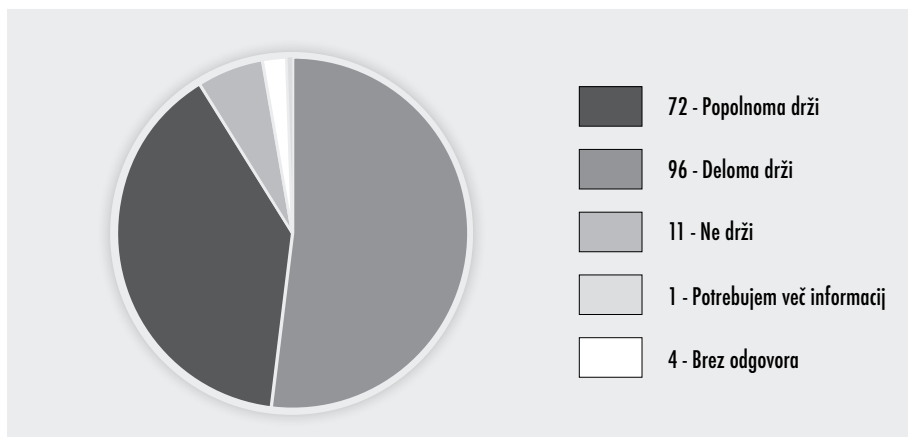
⁷ 87 % učiteljev in učiteljic se strinja s trditvijo: »Ko neki učenec ali učenka prvič pride na to šolo, mu/ji pomagamo, da se vživi« (točka 11). Nasprotnega mnenja je le 54 % vprašanih. Nadaljnjo konkretizacijo k točki 1 pomeni točka 14: s trditvijo »Učitelji in učiteljice uredijo šolo tako, da jo učenci/učenke radi obiskujejo« se strinja 95 % vprašanih, 2,7 % pa ne (točka 14). 94 % učiteljev in učiteljic zagotavlja: »Učitelji in učiteljice pripravijo pouk tako, da ga učenci/učenke radi obiskujejo.« (točka 16)

na zelo visokem mestu v našem učiteljskem zboru»). Obe kažeta podobne rezultate: da to »poponoma drži«, meni 83 % anketiranih, da »deloma drži«, pa 79 % anketiranih. Ni pa zanemarljiv odstotek tistih zaposlenih, ki so nasprotnega mnenja: 17 % pri trditvi 42 in 21 % pri trditvi 43.⁸

Anketirani učitelji/učiteljice so ocenjevali tudi uresničevanje inkluzije na šoli in posredovali zanimive rezultate.

V primerjavi s podobno raziskavo iz leta 2006/2007 se je ocena bistveno izboljšala: »zelo dobro« se je ocena s 14 % povzpela na skoraj 23,78 %; ocena »prav dobro« je s 37 % rahlo nižje (predtem 39 %); ocena »dobro« se je z 28,66 % proti 25 % predtem okrepila; ocena »zadostno« s 7,9 % proti 15 % predtem se je prav tako spustila, enako velja tudi za oceno »nezadostno«, ki je padla s 3 % na 1,83 %. Povečalo pa se je število tistih, ki na to vprašanje niso želeli odgovoriti (12,2 % zdaj, predtem pa le 3 %) (Knauder 2008, 19).

4.2.3 Vzajemna pomoč in spoštovanje kot temelj »inkluzivne šolske klime«



Točka 4: Sodelavci in učenci spoštljivo ravnajo drug z drugim.

Kar 91 % anketiranih se popolnoma in deloma strinja s trditvijo: »Sodelavci/sodelavke in učenci/učenke spoštljivo ravnajo drug z drugim.« (točka 4) Takšna usmeritev je pogoj za šolsko klimo, v kateri komunikacija poteka na enakovredni ravni.

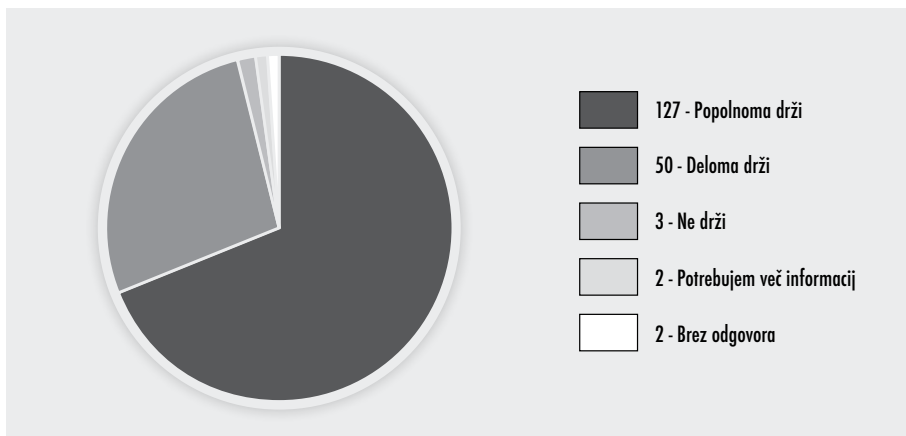
Trditev »Učenci/učenke in učitelji/učiteljice pravično ravnajo drug z drugim« (točka 20) prikazuje še boljši rezultat: kar 93 % se popolnoma oziroma delno strinja s tem.

Pri vprašanju »Ali si učenci/učenke pomagajo med seboj?« (točka 2) oziroma »Ali učitelji/učiteljice pričakujejo od njih, da bodo med poukom drug

⁸ V raziskavi »Knauder, Feiner in Schaupp« iz obdobja 2006/2007 se je s trditvijo »Šolska inkluzija je cilj razvoja naše šole« strinjalo 74 % anketiranih učiteljev in učiteljic (Knauder 2008, 18).

drugemu pomagali?» (točka 19) se je paradigma skorajda zamenjala. Če je bilo za šolo nekoč (in je deloma še danes) značilno načelo konkurenčnosti (»Vsak naj v prvi vrsti poskrbi za svoje ocene«), se njen razvoj danes bolj približuje cilju, ki si ga je zastavila že Maria Montessori. Govorimo o načelu medsebojne pomoči: starejši pomagajo mlajšim, močnejši šibkejšim, pri posameznih predmetih boljši učenci preostalim.

4.2.4 Enako ravnanje z vsemi – tudi s tujci



Točka 17: Učence vzgajamo za spoštovanje do ljudi, ki prihajajo iz drugih okolij

To vprašanje zadeva priseljence, saj so se vprašani odzivali na trditev: »Učence/učenke učimo, da spoštujejo ljudi, ki so drugačnega izvora kakor oni sami.« Vrednost 96 % (popolnoma drži in deloma drži) izraža, da so pedagoška prizadevanja učiteljev/učiteljic glede strpnosti, sprejemanja in celo spoštovanja tujcev zelo velika.

4.2.5 Odstranjevanje ovir za ljudi s (telesno) prizadetostjo

S trditvijo »Šola poenostavlja dostop otrokom in mladostnikom z različnimi oblikami prizadetosti« (točka 10) se strinja 87 % vprašanih (popolnoma drži in deloma drži), 9 % pa jih meni, da to »ne drži«; to najbrž kaže na dejstvo, da še kar nekaj šol nima urejenih dostopov za telesno prizadete.

4.2.6 Partnersko reševanje konfliktov kot prispevek k inkluzivni kulturi komunikacije

Trditvi »Vedenjski problemi/konflikti se rešujejo partnersko« (točka 13) in »Veliko naredimo za to, da preprečimo mobing in nasilje« (točka 15) sprejema 90 % oziroma 91 % vprašanih (popolnoma drži in deloma drži), to pa kaže na visoko stopnjo prizadevanja za senzibilno komunikacijo in pravičnost.

4.2.7 »Mobiliziranje resursov« kot »inkluzivna praksa«

Mobiliziranje resursov »Vključevanje staršev kot partnerjev v šolo« (točka 5), ki je v indeksu za inkluzijo uvrščeno na področje C 2, dobi močno podporo (90 %). Če so bila združenja staršev pred 20 leti pogosto dokaj močna opozicija učiteljem in učiteljicam, se danes zdi, da je v Avstriji s sprejetjem Zakona o šolskem pouku (Schulunterrichtsgesetz 1986 – SchUG § 63a in 64), ki uresničuje šolsko partnerstvo (s šolskim in razrednim forumom oziroma odborom šolske skupnosti) cilj skoraj dosežen. Ker se na starše gleda ne več kot na »šoli tuje osebe«, temveč kot na dragocene resurse (prim. indeks za inkluzijo, C 2), sedaj laže in pogumneje vnašajo v šolsko življenje svoje interese, sposobnosti in znanje.

4.2.8 »Na šoli želim spremeniti ...«

Veroučni učitelji so na vprašanje o »treh stvareh, ki bi jih na svoji šoli spremenili«, odgovorili z naslednjimi tematskimi težišči, ki so razvrščena na šest področij indeksa za inkluzijo (glej sliko št. 2):

Področje A – kultura:

1. Oblikovanje skupnosti: 28 mnenj (boljše partnersko sodelovanje med učiteljskim zborom in vodstvom; boljša komunikacija v učiteljskem zboru, solidarnost med učitelji/učiteljicami itd.).
2. Ponotranjenje inkluzivnih vrednot: 25 mnenj (spodbujanje kulture pogo-varjanja; več pohvale in manj graje; otrok v središču; solidarnost med učitelji/učiteljicami; nenasilen jezik, spoštljivo medsebojno ravnanje itd.).

Področje B – strukture:

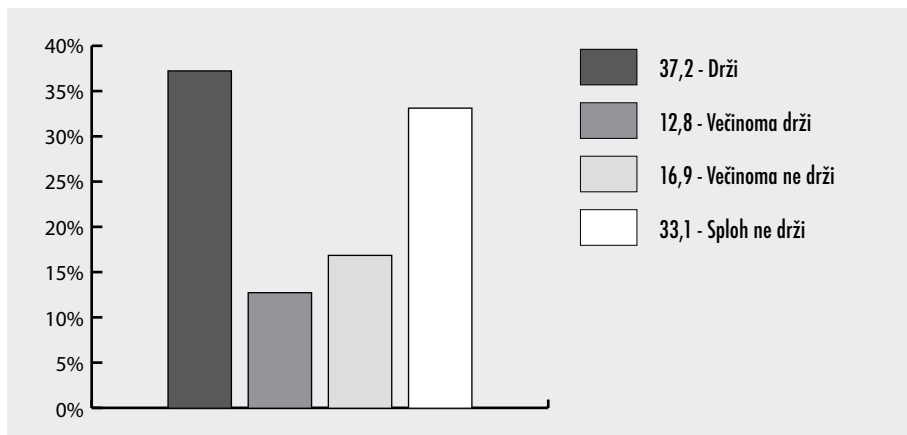
1. Razvoj šole za vse učence in učenke: 1 mnenje (možnosti za gibanje in za igro v odmorih, boljše oblikovanje prostorov).
2. Organizacija podpore za raznolikost: 32 mnenj (dvojna zasedba v večnacionalnih razredih; manjše število učencev/učenk, ustrezno izobraževanje za učitelje/učiteljice itd.).

Področje C – praksa:

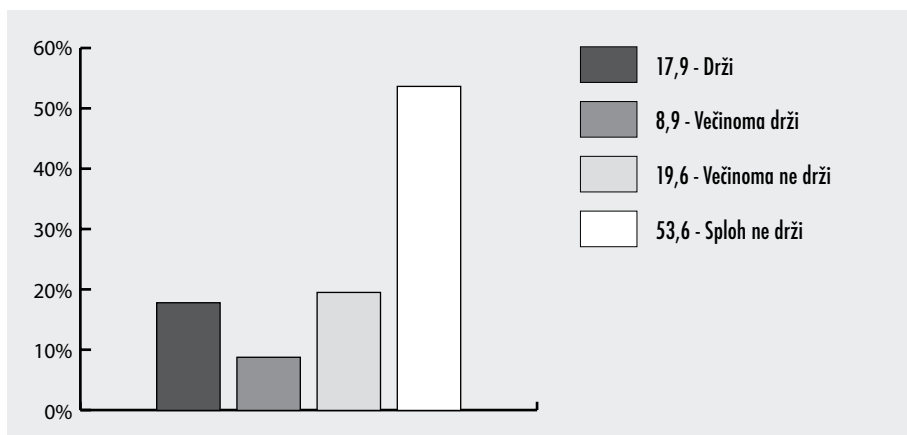
1. Organizacija učnega okolja: 56 mnenj (novosti pri pouku, odprto učenje, medkulturna praznovanja, upoštevanje mnenj učencev/učenk, svobodnejše oblikovanje urnika, skupne šolske aktivnosti, socialno učenje itd.).
2. Mobiliziranje resursov: 13 mnenj (sodelovanje s starši; psihologinja; finančni viri itd.).

4.3 Verska praznovanja, ki povezujejo vse veroizpovedi

Dokaj optimistični so rezultati raziskave, ki usmerjajo k verskim praznovanjem, kjer lahko sodelujejo učenci in učenke različnih veroizpovedi (točki 30 in 31).



Točka 30: Na šoli oblikujemo verska praznovanja v ekumenskem duhu in pri njih lahko sodelujejo tudi »drugi« kristjani.



Točka 31: Na šoli oblikujemo medreligijska verska praznovanja, pri katerih lahko sodelujejo vsi učenci (kristjani, muslimani...)

Na ekumenski ravni sprejema skupno praznovanje 50 % učiteljev in učiteljic, pri medverskih pa za zdaj le 27 % to kaže na dejstvo, da postaja ekumenska dimenzija vedno bolj samoumevna. Na medverskem področju prevladuje zadržanost, katere vzroki so lahko previdnost, negotovost, spoštovanje ali drugi dejavniki.

Študija pri ciljni skupini prepoznava veliko mero pripravljenosti in angažiranosti v smeri inkluzije, čeprav istočasno ugotavlja nekaj pojmovne negotovosti, zlasti glede razlikovanja med »integracijo« in »inkluzijo«. Zdi se, da pri tem vprašanju veliki večini veroučnih učiteljev še ni jasno, da »inkluzija« presega »integracijo« v smislu radikalnega razumevanja heterogenosti. Vsekakor se kaže občutna senzibilnost za heterogenost, pa tudi visoka motivacija za poglobljanje kvalifikacij v kompetentnem ravnanju z versko pluralnostjo.

5. Skladnost inkluzije z veroučnimi cilji in koncepti

Nobena točka indeksa za inkluzijo ni v neskladju s krščansko miselnostjo, prej nasprotno. Pedagoški koncept indeksa za inkluzijo pomaga pri uresničevanju vrednot, ki jih ima krščanstvo za najbolj zaželene in si prizadeva za njihovo uresničevanje. Inkluzivna pedagogika se trudi prav za to, kar je zasidrano tudi v krščanskem pojmovanju človeka.

5.1 Radikalno razumevanje heterogenosti in s tem individualnosti

Temelje tega razumevanja najdemo že v Prvi Mojzesovi knjigi (stvarjenje Adama in Eve) in v Psalmih: »Zares, ti si ustvaril moje ledvice, me stkal v materinem telesu. Zahvaljujem se ti, ker sem tako čudovito ustvarjen, čudovita so tvoja dela, moja duša te dobro pozna ... Moj zarodek so videle tvoje oči.« (Ps 139,13–16) Prerok Jeremija prejme obljubo, ki velja tudi danes za vsakega od *nas*: »Preden sem te upodobil v materinem telesu, sem te poznal« (Jer 1,5); Izaija pravi: »Nikar se ne boj ..., poklical sem te po imenu ..., ker si drag v mojih očeh, spoštovan in te ljubim, dam ljudi v zameno zate in ljudstva v zameno za tvoje življenje. Ne boj se, saj sem jaz s teboj ..., vsakega, ki ima ime po meni, ki sem ga sebi v slavo ustvaril, upodobil in naredil.« (Iz 49, 16a) Te izjave so napisane v ednini, to pomeni, da je vsak posameznik/vsaka posameznica obdarjen/-a z življenjem, izbran/-a od Boga. Individualnost je sve-topisemsko utemeljena kot od Boga dana enkratnost.

5.2 V skupnem življenju moramo odstraniti ovire

V Svetem pismu je »tematika ljudstva« najpomembnejši starozavezni vidik skupnosti. Gledano z vidika nove zaveze, pa v Jezusovem delovanju vidimo velikansko prizadevanje za integracijo, zgledno prikazano v ozdravitvi izobčenca. V novem svetu Boga ni nikomur treba klicati: »Nečisto! Nečisto!« in z zvončkom svariti pred okužbo in boleznijo. Jezus je dovolil, da so se ga dotikali. Naredil je, da so ponovno vključili tiste, ki so bili izključeni iz skupnosti. Vedno znova je odstranjeval meje ne le med zdravimi in prizadetimi in bolnimi, temveč tudi med premožnimi in socialno izobčenimi ali mitničarji in med pobožnimi in grešniki in prav tako med višjim slojem in takratnimi socialno nižje postavljenimi, kakor so bile ženske in otroci. Človeka je razumeval kot posameznika in ga je jemal resno, kot samostojno in enkratno bitje z vsemi njegovimi skrbmi in tegobami.

5.3 Raznolike nadarjenosti – multiple inteligentnosti

V inkluzivni pedagogiki si lahko veliko pomagamo z Gardnerjevim konceptom multiplih inteligentnosti, kakor opozarja Gerjolj (Gerjolj 2008), Bärbel Hausberger pa s tem nadaljuje v smeri »šolskega razvoja s spodbujanjem nadarjenosti« in z »didaktiko spodbujanja nadarjenosti« (Hausberger 2008).

»Tako pa je veliko delov, telo pa je eno. Ne more oko reči roki: 'Ne potrebujem te,' tudi ne glava nogam: 'Ne potrebujem vas.' Še več, telesni deli, ki se zdijo slabotnejši, so še bolj potrebni ... Vi pa ste Kristusovo telo in vsak zase del telesa.« (1 Kor 12)

Tisti, »ki se zdijo slabotnejši«, ne potrebujejo zgolj posebne skrbi, temveč imajo tudi svoje močne strani in talente. Zato so pomembni tako za močnejše od njih samih kakor tudi za celotni organizem skupnosti.

5.4 Multikulturalnost in ekumenizem

Sveto pismo nam prikazuje Boga, ki ne ločuje, temveč integrira; ki ne izključuje, temveč si želi individualnosti, ta individualnost pa podpira skupnost. To je Bog, ki vsem priznava enako čast od začetka: »Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po božji podobi ga je ustvaril, moškega in žensko je ustvaril.« (1 Mz 1,27) Od vsega začetka sta v enakosti Bogu vsem ljudem dodeljeni enaki vrednost in čast; vsem, ne le zdravim, lepim, bogatim, močnim.

Izkušnja osvoboditve izraelskega ljudstva se ohranja v spominu ob vsakoletnem praznovanju pash: »Moj oče je bil blodeč Aramejec. Šel je v Egipt in je tam z malo ljudmi tujčeval. Tam pa je nastal iz njega velik, močan, številen narod.« (5 Mz 26,5)

Že v tori je zapisano, kako naj se vedemo do tujcev: »Če pri tebi biva tujec v vaši deželi, ga ne zatirajte!« (3 Mz 19,33)

V Jezusovem mišljenju in delovanju je bilo dovolj prostora za vse, tudi za ljudi z mejnih območij.⁹

6. Inkluzivna praksa, vidna v projektih

Na Akademiji za pedagogiko religije (sedaj Cerkevna pedagoška visoka šola) v Gradcu so bili v študijskem letu 2006/2007 izpeljani številni projekti:

- Na temo »multiple inteligentnosti«, od Boga dani talenti in karizme: »Mi smo zaklad, ker v skupnost vnašamo različne talente in karizme!« (Konrad in Reiterer 2007). Ta projekt je bil izveden, da bi svoje življenje videli kot božji dar, se v svoji individualnosti doživeli kot enkratni subjekt, se naučili ceniti in zaznavati darove vsakega posameznika.

- Skupni projekt krščanskega in muslimanskega verskega pouka: »Če bi bil naš razred vaš ...« (Feiner in Jantscher 2008). S simbolnimi dejanji, z izdelovanjem plakatov, z izmenjavo informacij o verstvih in s skupnim obdelovanjem smo opuščali predsodke in omogočali konstruktivno srečevanje.

⁹ Npr. Sirofeničanka (Mt 25,21–28, prim. Mr 7,24–30).

7. Za sklep: »Normalno je, da smo različni« (Friedrich von Weizsäcker)

Izraženo v terminologiji geštaltpedagogike, bi lahko rekli, da je na začetku 3. tisočletja mogoče zaznati počasen upad ekskluzivnega mišljenja in težnjo po »dobrem geštaltu« (dobri podobi) v družbi v obliki inkluzivnih skupnosti, na primer v šoli za vse. Zdi se, da se v pedagogiki uresničuje, kar je apostol Pavel v prisposodbi (inkluzivne skupnosti) opisal kot eno telo z mnogimi udi, v katerem so šibkejši prav tako pomembni. Vsak človek je poklican, da po svojih sposobnostih in milostnih darovih prispeva k oblikovanju inkluzivnih skupnosti.

Jezus velja za model brezpogojnega sprejemanja človeka. Vsem je dal možnost, da so čutili človečnost: bolnim in zdravim, otrokom in odraslim, ženskam in moškim, prijateljem Rimljanov in strogo verujočim Judom, bogatim in revnim ... Omogočanje zdravih, odrešujočih srečevanj je lahko smernica tudi za (verski) pouk.

Konfesionalni verski pouk, kakor ga prakticirajo v mnogih deželah, tudi v Avstriji, se bo v prihodnosti soočal z različnimi nalogami, med drugim tako z udomačitvijo v lastni veroizpovedi kakor s srečevanjem z drugimi. Konfesionalni verski pouk ima smisel in vrednost v obliki konfesionalno kooperativnega pouka. Opirajo se perspektive, ki vsaj v posamičnih uresničitvah – kakor na primer pri naših projektih – zasledujejo pomembne cilje dialoške komunikacije. Kajti »dialog in identiteta nista nasprotji, temveč rasteta proporcionalno. Ta izkušnja čaka na tiste, katerih vera je dovolj močna, da si bodo upali spustiti se v srečanje z drugim.« (Ladstätter 2005, 31) »Konfesionalno kooperativni pouk z učnimi koraki, ki bodo postopoma omogočali medverskost, recimo prek projektov, ima prihodnost in je v multikulturni družbi sposoben preživeti.« (Leimgruber 2007a, 372) Naše svete knjige, naše življenje, naša velika praznovanja, naše najpomembnejše molitve ... so teme, ki jih v teamskem poučevanju moremo in moramo uresničevati. S svojimi projekti želimo ustvariti šolo za prihodnost; šolo, ki ne bo izključevala nikogar, temveč bo odprta za vse, ki bo spodbujala vsakogar glede na njegove individualne sposobnosti, nagnjenja, interese in raznolike vrste inteligentnosti.

Na inkluzijo lahko gledamo kot na spodbudo za razvoj novega razumevanja vzgoje in izobraževanja. To je vizija nove družbe, ki sprejema in vključuje vse ljudi v njihovi različnosti in s tem uresničuje delček eshatoloških sanj o novih nebesih in novi Zemlji. Vsi smo poklicani, da uresničujemo te sanje in pričakujemo dokončno uresničitve. O tem govori tudi Dom Helder Camara, nekdanji nadškof iz Recifa v Braziliji, ko pravi: »Ko nekdo sanja sam, so to le sanje. Če jih sanja več skupaj, potem je to začetek nove resničnosti.«

Reference

- Boban, Ines, in Andreas Hinz, ur. 2003. *Index für Inklusion. Lernen und Teilhabe in Schulen der Vielfalt entwickeln*. Halle, Saale: Martin-Luther-Universität.
- Bock, Irmgard, Johanna Dichtl, Horst Herion in Walter Prügger, ur. 2007. *Europa als Projekt. Religiöse Aspekte in einem politischen Kontext*. Berlin: Lit Verlag.
- Boff, Leonardo. 1996. Aus dem Scheitern Kraft gewinnen. Auf dem Weg zu einer neuen Spiritualität. V: Heinz Rothbucher, Rudolf Seitz in Rosemarie Donnenberg, ur. *Erfolg und Scheitern. Warum entwickeln sich Kinder nicht so, wie ErzieherInnen es wollen?*, 30 - 42 Salzburg: Müller.
- Booth, Tony, in Mel Ainscow. 2002. *The Index for Inclusion. Developing Learning and Participation in Schools*. 2. izd. Bristol: Centre for Studies on Inclusive Education.
- Bürli, Alois. 1997. Internationale Tendenzen in der Sonderpädagogik. Vergleichende Betrachtung mit dem Schwerpunkt auf den europäischen Raum. Hagen: Fernuniversität. Kurseinheit 4098-1-01-S1.
- Feiner, Franz, in Hannelore Knauder. 2007. Gestaltpädagogik als inklusive Pädagogik. V: *Zeitschrift für Integrative Gestaltpädagogik und Seelsorge* 44: 5-8.
- Feiner, Franz, in Barbara Jantscher. 2008. Gelebter Dialog. Christlicher und muslimischer Religionsunterricht - ein inklusionspädagogisches Projekt. V: Knauder idr. 2008, 321-330.
- Feuser, Georg. 2008. Von der Selektion über die Integration zur Inklusion: Grundlagen einer Allgemeinen (integrativen) Pädagogik. Gradec: KPH. Predavanje 4. aprila.
- Gerjolj, Stanko. 2008. Howard Gardners Theorie über multiple Intelligenz und ihre praktische Applikation - ein Weg des ganzheitlichen Lernens im Sinne der inklusiven Pädagogik. V: Knauder idr. 2008, 79-92.
- Hausberger, Bärbel. 2008. Begabte Kinder entdecken und fördern - eine Herausforderung für Schule und Gesellschaft. V: Knauder idr. 2008, 93-118.
- Inklusionspädagogik. 2008. [Http://www.inklusionspaedagogik.de](http://www.inklusionspaedagogik.de) (pridobljeno: 10. 7.).
- Knauder, Hannelore. 2008. Schulische Inklusion wahrnehmen und verwirklichen. V: Knauder idr. 2008, 11-28.
- Knauder, Hannelore, Franz Feiner in Hubert Schaupp, ur. 2008. *Jede/r ist willkommen. Die inklusive Schule - Theoretische Perspektiven und praktische Beispiele*. Graz: Leykam.
- Konrad, Michaela, in Michaela Reiterer. 2007. Projekt »Wir sind ein Schatz, weil wir unsere verschiedenen Talente und Charismen in die Gemeinschaft einbringen!« V: *Unser Weg* 62:97-99.
- Ladstätter, Markus. 2005. Dialog der Religionen und interreligiöses Lernen. Grundlegende Aspekte aus christlich-theologischer Sicht. V: *ÖRF* 15:25-32.
- Leimgruber, Stephan. 2007a. Neue Perspektiven interreligiöses Lernens. *Stimmen der Zeit*, št.6:363-374.
- - -. 2007b. *Interreligiöses Lernen*. München: Kösel.
- Sander, Alfred. 2003. *Über die Integration zur Inklusion*. St. Ingbert: Röhring.
- Schaupp, Hubert. 2008. Bildungspolitische Grundaspekte und kritische Sichtweisen zur Inklusion. V: Knauder idr. 2008, 29-44.
- Wiener Neudorf. 2008. Inklusion. Vernetzungsprojekt der Bildungseinrichtungen Wiener Neudorfs und Schulentwicklung nach den Richtlinien des Index für Inklusion. [Http://www.wiener-neudorf.gv.at/](http://www.wiener-neudorf.gv.at/) (pridobljeno:10. 7.).

Iztok Mozetič

Agitprop in Cerkev: nekatere značilnosti v Sloveniji v letih 1945–1954

Povzetek: Agitacija in propaganda oziroma agitprop komunističnih partij je bil sredstvo za pridobivanje in vzgojo somišljenikov. Začetki segajo v Rusijo po oktobrski revoluciji leta 1917. V Sloveniji je imel po drugi svetovni vojni agitprop velik pomen, posebno nad področjem kulture. Agitacija in propaganda proti veri sta bili načrtni in sistematični, želeli sta razkrinkati »laž« religije. Še prav posebno sta bili napadalni do katoliške Cerkve, do njenega delovanja in vloge v družbi, do duhovnikov, do verouka in sploh do vsega, kar je bilo povezano s katoliško Cerkvijo. Pri tem sta uporabili vsa takrat razpoložljiva sredstva, zlasti tisk.

Ključne besede: agitacija, agitprop, komunistična partija, propaganda, tisk, verouk

Abstract: **Agitprop and the Church: certain characteristics in Slovenia in the years 1945-1954**

Agitation and propaganda, i.e. Agitprop of communist parties was a means to recruit and educate fellow travellers. The beginnings can be traced to Russia after the October Revolution in 1917. In Slovenia after the Second World War, agitprop was of great significance, in particular in the domain of culture. Agitation and propaganda against religion were planned and systematic, aimed at unmasking the "lie" of religion. Agitprop was particularly aggressive toward the Catholic Church, its operations and role in society, toward priests, religious education and, in general, anything related to the Catholic Church. In their attacks Agitprop made use of the then available means, in particular the press.

Key words: agitation, agitprop, communist party, propaganda, print, religious instruction, catechism

Propaganda je sestavni del našega življenja. Njena moč in vpliv se kažeta kot pomemben del sooblikovanja družbe. Njen namen se velikokrat izrazi šele pri posledicah. Ljudje se radi prilagajajo mišljenju ljudi okoli sebe, ker se ne želijo izpostavljati. Zato se s politično propagando lahko vpliva na javno mnenje.

Izraz propaganda je nastal v 17. stoletju. Leta 1622 je papež Gregor XV. ustanovil kongregacijo De propaganda fide za širjenje vere in za misijonsko dejavnost Cerkve. Zemeljsko oblo so razdelili na trinajst področij, za vsako je bil pristojen po en kardinal. Misijonarjem je bilo naloženo dušnopastirsko delovanje, že od začetka pa je bilo prepovedano politično udejstvovanje. Propaganda kot načrtno razširjanje nazorskih ali političnih idej se je razmahnila v prvi polovici 20. stoletja.

S komunistično propagando povezujemo agitacijo. Iz besed agitacija in propaganda je tako nastal pojem »agitprop«. To je bila politična dejavnost, sredstvo boja političnih strank za pridobivanje in vzgojo somišljenikov. Pomenil pa je tudi partijske oddelke ali komisije, ki so se ukvarjale z agitacijo in propagando. Agitprop se je uveljavil v Rusiji po oktobrski revoluciji leta 1917. Sestavljen je bil iz sektorja za notranje zadeve in iz sektorja za tujino. Njegov cilj je bilo širjenje komunizma v Sovjetski zvezi in po svetu. Namen agitpropa je izhajal iz teorije komunistične partije o nujnosti oblikovanja revolucionarne in socialistične zavesti množic, in to na podlagi kratkoročnih in dolgoročnih ciljev komunistične preobrazbe družbe. Za prvotno zasnovo agitpropa je bila značilna usmerjenost k novim tehnološkim (plakati, radio, film) in organizacijskim sredstvom, pa tudi na družbeno uporabno vlogo umetnosti. Agitprop je povečeval dosežke komunizma, Združene države Amerike in države Zahodne Evrope pa je prikazoval kot imperialistične in kapitalistične v smislu izkoriščanja delavcev. Ljudi, kolektive, vojaške enote, najrazličnejše ustanove je pripravljajal za izpolnjevanje nalog, ki jih je postavila komunistična partija.

Med drugo svetovno vojno je imel Izvršni odbor Osvobodilne fronte propagandno komisijo, ki je pri uredništvu Slovenskega poročevalca izdala več publikacij, konec leta 1944 tudi publikacijo *Agitacija in propaganda*. V njej je bilo poudarjeno, da mora biti propaganda prožna in iznajdljiva, da morajo propagandne komisije iskati nove načine pri svojem delu in nenehno poročati o političnem stanju v okraju in o sovražnikovi propagandi.

Po koncu druge svetovne vojne je bila zelo široka in intenzivna propaganda za slovensko-jugoslovansko mejo, posebno v času priprav in samega zasedanja mirovne konference, ko je bila pomembna sklenitev mirovne pogodbe z Italijo. Vključeni so bili vsi mediji in načini sporočanja. Politične, umetniške, izrazoslovne, psihološke in ideološke razsežnosti so bile v časopisu, radiu in filmu ter na javnih zborovanjih. S tem je bila povezana uporaba raznih napisov, resolucij domačim in tujim politikom, transparentov, plakatov, letakov in grafitov na hišah. »Vsaka politika se zaveda pomena propagandne dejavnosti za dosego svojih ciljev. Večji in višji kot so cilji, obširnejša, intenzivnejša in vedno skrbnejše načrtovana je ta dejavnost.« (Nečak 1997, 555)

Agitprop je po vojni dobil vlogo vrhovnega nadzornika nad področjem kulture. Dejansko je imel večji vpliv in pristojnosti kakor oblast sama. Vse agitacijsko, propagandno in kulturno-prosvetno delo je skušala komunistična partija organizirati in združiti pod vodstvom partijskih komitejev. Stanje po vojni je zahtevalo bolj organizirane pristope, z neposrednim vodenjem iz partijskih centrov. Glavna naloga agitpropa sta bila ideološki dvig partijskega kadra in politična vzgoja ljudskih množic.

Agitprop je obsegal sektor za tisk in agitacijo, teoretsko-predavateljski sektor, kulturni sektor, organizacijsko-tehnični sektor in pedagoški sektor. Vodje sektorjev in član partijskega vodstva, odgovoren za agitprop, so sestavljali komisijo za agitacijo in propagando. Vodja sektorja za tisk in agitacijo je spremljal tisk in skrbel za pravilno obravnavanje vprašanj v tisku. Vodja teoretsko-pre-

davateljskega sektorja je imel podobne naloge kakor vodja sektorja za tisk in agitacijo, poleg tega je še načrtoval vzgojno delo iz teorije marksizma-leninizma za partijske organizacije. Vodja kulturnega sektorja je imel organizacijo in nadzor nad kulturo (gledališča, orkestri, zbori, razstave, kino, literarne in kulturne prireditve, izdajanje literature ipd.). Vodja organizacijsko-tehničnega sektorja je skrbel za tehnična sredstva in za pravilno razdelitev teh sredstev (tiskani material, papir, transparenti ipd.). Vodja pedagoškega sektorja pa je skrbel za izbor učbenikov za šole in za smer vzgoje.

Vodja agitpropa je skrbel tudi za širjenje partijske linije, in to prek agitatorjev množičnih organizacij (Osvobodilne fronte, Antifašistične fronte žensk, Zveze komunistične mladine ipd.). Agitprop je imel različna imena: uprava za agitacijo in propagando, komisija za agitacijo in propagando, kulturno-prosvetni oddelek (Gabrič 1991, 494–496).

Pomen agitpropa je poudarila Lidija Šentjura, ki je bila takrat članica politbiroja Centralnega komiteja komunistične partije Slovenije, na sestanku propagandistov Centralnega komiteja komunistične partije Slovenije dne 1. februarja 1947, ko je med drugim rekla: »Agitpropsko delo je danes bistveno partijsko delo in se morajo z agitpropskim delom baviti ne samo oddelki Agitpropa pri komitetih, ampak komiteti kot celota, baviti se morajo z agitpropskim delom vse naše partijske organizacije, vsak sleherni naš partijec.« (AS 1589/III, t.e. 30, a.e. 780)

Pri tem so imeli poseben pomen časopisi. »Naši časopisi ki izhajajo v ogromnih nakladah, so mogočno sredstvo politične vzgoje prebivalstva. Časopisi so nenadomestljiva opora naših propagandistov in agitatorjev, oni dajejo agitatorju material ki mu je potreben vsak dan, da pojasnjuje prebivalstvu vsa vprašanja tekočega življenja.« (t.e. 32, a.e. 879)

V nadaljevanju sledi prikaz ključnega arhivskega gradiva Centralnega komiteja Zveze komunistov Slovenije, ki je zbrano pod naslovom *Komisija za agitacijo in propagando* in se dotika vere, Cerkve, verouka, Cirilmetodijskega društva in Mohorjeve družbe. Dobro je osvežiti, da so komunistične partije, ki so prišle na oblast po drugi svetovni vojni v Evropi, med svoje cilje uvedle tudi izločitev Cerkve iz javnega življenja in postopno uničenje vere. Zato so države s pomočjo tajnih služb in uradov za verske skupnosti pritiskale na nastanek domoljubnih stanovskih združenj, ki so veljala kot poklicna združenja domoljubnih duhovnikov. Tako so hotele doseči diferenciacijo med duhovniki, med škofi, med verniki in tudi z Apostolskim sedežem. V Ljubljani je bilo na ustanovnem srečanju dne 20. in 21. septembra 1949 ustanovljeno Cirilmetodijsko društvo. Glede Mohorjeve družbe so odborniki s tajnikom Franom Saleškim Finžgarjem takoj po vojni načrtovali oživitev dela. Težave so se povečale, ko so dne 27. novembra 1947 v Ljubljani ustanovili zadrugo: Tiskarna Družbe sv. Mohorja, tiskovna in produktivna zadruga v Celju, ki je začela delovati vzporedno s cerkveno bratovščino Družbo sv. Mohorja. Nova zadruga je začela izdajati vrsto knjig, ki niso bile vse v duhu Mohorjeve družbe, ustvarjale pa so videz, da izhaja veliko raznovrstnih mohorskih knjig. Izgovor »pomanjkanje papirja« in težave s tiskarno so povzročili, da je v letih 1949–1951 upadlo število članov na samo 40 000 (Smolik 1992, 18).

1. V prvih povojnih letih

Edvard Kardelj je leta 1945 v referatu (ni ugotovljeno, kje in kdaj ga je imel) poudaril pomen agrarne reforme in civilne poroke, s tem pa naj bi bil zmanjšan vpliv Cerkve. Propagande in njenih težav se je dotaknil v referatu *Nauki iz volitev in volilne kampanije*, ki ga je imel v Ljubljani dne 22. novembra 1945, prav tako tudi v referatu *O volitvah* na partijski konferenci z dne 29. novembra 1945. »Propaganda je premalo konkretna. Treba je načelne in dektivne članke analizirati in konkretizirati. Merilo za ljudske množice je kaj naredimo od tega kar govorimo. Preveč je frazarenja. Govorimo o 'narodov hlapcev in narodov junakov' o 'ljudski oblasti', ne govorimo pa kaj nam prinaša nova Jugoslavija. Propaganda je preveč nacionalistična. Preveč je fraz o nacionalizmu, premalo o vlogi delavca in kmeta. Članki se ne diskultirajo in analizirajo ter konkretizirajo (Sovjetska praksa vse konkretizira – analizira). Propaganda je nasedla malomeščanstvu. Zanimarjena je teoretična ideološka izobrazba. Samo govorimo o tem. Proučevati je treba ideološko snov, ki bo prinesla ideološki dvig. Uvesti je treba po celi Partiji stalno učenje in študij ter ta študij redno kontrolirati. Propaganda mora vse sklepe in zakone razčleniti.

Duhovščina: preveč smo defenzivni. Napačno odgovarjamo n.pr. 'Mi ni smo proti veri' povedati in pokazati je treba: 'kleru fašisti so proti ljudstvu'.« (AS 1589/III, t.e. 32, a.e. 873)

Komunistična partija si je torej po vojni prizadevala, da bi bili agitacija in propaganda proti veri sistematični in dobro utemeljeni ob ideološki izobrazbi. Skušala je upravičiti svoje preganjanje Cerkve in napraviti vtis, da duhovniki ogrožajo ljudi.

Protiverske propagande se je dotaknil sestavek *O vprašanjih propagande, tiska in agitacije* z datumom 21. februar 1946, ki je spodbujal misel, da je med komunisti posameznih narodnosti treba ustanoviti posebne krožke za protiversko propagando med narodnimi manjšinami in da je treba izdati posebno literaturo (t.e. 32, a.e. 879, točka 49).

V začetku leta 1946 (14. marca) je bil napisan sestavek z naslovom *O protiverski agitaciji in propagandi*, in to v povezavi s stanjem v takratni Zvezi sovjetskih socialističnih republik. Razvil je misel, da je revolucija razmajala verske predsodke ljudi z razkrinkanjem protirevolucionarne vloge Cerkve, da je potrebna sistematična propaganda za odkrivanje laži religije, v pomoč pa ji bo ustrezna literatura. Nujno potrebno je izdelati metode za odstranitev verskih predsodkov. Komunistična partija pa bo pri tem uspešna, če bo čimprej in čim bolj organizirala agitatorje in propagandiste za boj proti veri.

»V sistemu vedno obsežnejše množične propagande, ki jo Partija uporablja v vse bolj in bolj širokih mejah, je treba posvetiti posebno pozornost in dati posebno mesto množični protiverski propagandi s pomočjo živih in razumljivih predavanj, za katera je potrebno skrbno izbirati predavatelje s pritegovanjem specialistov za prirodoslovje in materializem. Umestno je, da se poskrbi za izdelavo posebnih metod protiverske propagande, metod, ki bodo ustrezale socialnemu krogu poslušalcev.

Partija bo uspešno izpolnila te naloge, če bo znala v najkrajšem času na široko organizirati izvežbavanje agitatorjev in propagandistov za boj proti veri, uporabljajoč v ta namen vse oblike sovjetsko-partijske prosvete, začeniši s komunističnimi univerzami.«

Treba je vpeljati posebne tečaje glede religije, verovanja in cerkvenih družb, treba je podpirati protiverske krožke in seminarje. Zato je pristojno partijsko vodstvo.

»Ko uvaja sistematično protiversko propagando in agitacijo, ki je eno izmed najbolj učinkovitih sredstev za razširitev vpliva Partije na široke delovne množice, Partija ne sme pozabljati, da vsa naša protiverska agitacija in propaganda ne bo mogla prodreti v ljudsko maso vse dotlej, dokler se končno ne premakne z mrtve točke šolsko izobraževanje delovnih množic v mestu in na vasi v duhu znanstvenega materialističnega prirodoslovja in dokler bo znatna večina kmečkega prebivalstva nepismena.« (t.e. 32, a.e. 879)

Drugače je komunistična partija med svoje glavne nasprotnike uvrščala prav duhovnike in njihovo »reakcionarno propagando«, ki naj bi jo izvajali s pridigami, v spovednicah, z različnimi organizacijami (Marijina kongregacija, Katoliška akcija) in s pobožnostmi. Vsebina te propagande naj bi se dotikala preganjanja vere v povezavi s procesi proti duhovnikom, zaostri-la naj bi tudi vprašanje vzgoje. Vse to z uporabo tiska (t.e. 30, a.e. 778).

Ena od sklepnih ugotovitev seje agitpropa Centralnega komiteja komunistične partije Slovenije dne 30. novembra 1948 je bila tudi zaostritev ideološke borbe na vasi, predvsem proti klerikalizmu. Treba je iskati nove prijeme (čitalnice, klube, stalne kulturne prireditve, izlete, šport ipd.). Še posebno mladinske organizacije in Antifašistična fronta žena morajo zaostriti ta boj (t.e. 30, a.e. 782).

Na seji politbiroja Centralnega komiteja komunistične partije Slovenije dne 20. novembra 1950 je bilo med sklepi poudarjeno, naj agitprop pripravi program za politično problematiko boja proti veri, pa tudi niz predavanj na to temo. Vpliv religije je treba zaostriti predvsem v mladinskih organizacijah. Verouk se prenese iz šol v cerkve in hkrati se zagotovi nadzor. Razlikovati je treba diferenciacijo med duhovniki in načelno borbo z vplivom religije (Drnovšek 2000, 235).

2. Po preureditvi agitpropa

Agitprop komisija pri Centralnem komiteju komunistične partije Slovenije je bila na novo oblikovana na seji dne 9. decembra 1950. Vodil jo je Boris Zihlerl. Ustanovljenih je bilo pet podkomisij: za tisk in agitacijo, za teoretsko ideološko delo, za zunanjo propagando, za kulturno-umetnostna in ljudsko-prosvetna vprašanja, za šolska in mladinsko-vzgojna vprašanja. Glede odnosa do katoliške Cerkve se ni nič spremenilo. Še vedno je veljalo, da se je treba boriti proti Vatikanu (AS 1589/III, t.e. 30, a.e. 729, 5). Na drugi redni seji na novo oblikovane agitprop komisije dne 20. decembra 1950 je bilo v poročilu zapisano, da verouk ni v porastu. »Ne gre za to, da se začne

široka propaganda proti veri, pač pa, da se preko založb in Ljudske prosvete nudi ljudem široka izobrazba v vseh področjih življenja.« (t.e. 730, a.e. 30, 3) Na dveh naslednjih sejah v letu 1951 so se dotaknili praznovanja 80-letnice pisatelja Frana Saleškega Finžgarja (t.e. 30, a.e. 731) in dela Publicistične sekcije za 10-letnico Osvobodilne fronte, ki je med drugim pripravila tudi knjigo publicista Frančka Sajeta *Dokumenti o protiljudskem delu duhovščine*. Ugotovljeno je bilo, da ni spornih mest, vendar pa, da so še manjše pomanjkljivosti, za katere ni dokumentov (t.e. 30, a.e. 732). V letu 1952 je bil na sestanku dne 5. januarja eden od sklepov, da je treba boj proti klerikalni reakciji v časopisih dopolniti z globljimi sestavki, na Univerzi pa, da je treba upokojiti nekaj starih teologov (t.e. 30, a.e. 738, 8. sklep).

Dne 25. novembra 1952 je potekala razprava o Mohorjevi družbi. Bistvo je bila poostritev nadzora nad Mohorjevo družbo. O tem so bili sprejeti sklepi.

»1. Tiskarna v Celju naj postane podjetje MLO Celje, Mohorjeva družba pa naj se pri tiskanju smatra kot privatna družba, ugotoviti še vse privilegije, ki jih uživa Mohorjeva družba v raznih oblikah. Stanje v tiskarni je treba pregledati in poskerbeti, da pride dejansko v naše roke.

2. Dalje je treba onemogočiti različne prevajalce, ki nastopajo pri drugih založbah, tako da njihovo delo za Mohorjevo družbo dejansko plačuje država.

3. Na podlagi konstatacije, da smo v politiki do Mohorjeve družbe v letih od 1945 dalje bili v defenzivi in postopoma izgubivali pozicije, ki smo jih v Mohorjevi družbi imeli je bilo sklenjeno, da se s sistematično politiko čim prej dobijo vse pozicije v tej družbi in se bo potem videlo kako je z imenom družbe same. Treba pa je ustvariti vse pogoje, da čimprej dokončno pride v naše roke in da potem pride do preimenovanja oziroma zlitja v Prešernovo knjižnico. Takoj je treba začeti z javno kritiko Mohorjeve družbe in njenih dosedanjih publikacij /za leto 1953, Kimovec, Zihel/ in v zvezi s tem začeti najprej v 'Novem svetu' nakar bi se stvar prenesla na ostali tisk /Socialistična misel, Poročevalec itd./ in preko organizacij /Ljudska prosveta/ v javnost.

4. Sklenjeno je bilo še, da dobimo takoj vse izdaje Mohorjeve družbe, da se pregleda kako je z njihovo knjigarno v Ljubljani, da se v tiskarni onemogoči tiskanje raznih publikacij družbe.

5. Tovariša Žiga in Miško Kranjec prevzameta partijsko odgovornost, da z stalnim in kontinuiranim delom organizirata izvedbo vseh teh nalog.« (t.e. 30, a.e. 741)

Podkomisija za ideološko-vzgojno delo je na sestanku dne 18. decembra 1950 pripravila nekaj nalog glede Cerkve in vere. O tem je spregovoril član dr. Jože Potrč.

»Nekatere aktualne naloge: Tov. Potrč opozori na zelo perečo nalogo: pristopiti k sistematičnemu delu za pobijanje vpliva duhovščine in religije ter za pravičen odnos partijcev do vprašanj religije. Izdelati je treba našo strategijo in taktiko v tem boju.

Cilj je: osvoboditev izpod političnega vpliva duhovščine (Vatikan, bega) ter osvoboditev ljudi od religioznih predsodkov. Taktika za doseg tega cilja

mora biti nevsiljiva, ne sektaška, diferencirana po tem, h komu pristopaš (proletariat, vas). Boj proti religiji voditi v okviru boja proti predsodkom.

2.1 Glavni problemi:

Partija in religija: krepiti načelen odnos partijcev do religije (krst, poroka, verouk). Propaganda in ustvarjanje vzdušja v sindikatih. Zgled partijcev, zgled trdnega pricipialnega odnosa do religioznih vprašanj in predsodkov lahko doseže najboljši uspeh.

Država in kler: Vprašanje CM društva. V ljudski oblasti ti ljudje ne morejo imeti nobene pozicije. Vzeti jim iniciativo v gospodarskem, političnem in kulturno – prosvetnem življenju, kjer jo imajo. Diferenciacija med duhovščino.

Antireligiozni boj: predavanje in diskusija o religiji, znanstvenem svetovnem nazoru, o morali (komunistična morala : krščanska morala), o zgodovinskem postanku in zgodovini religij (razvoj družbe – prikazati izvor religije). Organiziran vpliv preko knjižnic z izbranimi knjigami, preko gledališča (ljudske prosvete) z izbranimi ljudskimi igrami ('Krivoprisežnik Anzengruberja', ki ima v originalu tendenco proti religiozni ozkosti in omejenosti – v redakciji naših klerikalcev pa izrazito klerikalno moralistično tendenco). Film, radio – pobijati v okviru boja proti predsodkom (znanstvena razlaga prirodnih pojavov, biologija, smešenje vražarstva in pod.). Poiskati forme za odvajanje otrok od verouka, odvracanje odraslih cerkve.

V najkrajšem času pripraviti spisek marksistične in druge znanstvene literature o religiji, ki lahko posluži kot osnova za predavanja. Pripraviti spisek beletristike, ki emancipira od religije – za biblioteke. Podobno tudi spisek gledaliških komadov – ljudskih iger.« (t.e. 30, a.e. 742)

Dne 14. junija 1952 je podkomisija za ideološko vzgojno delo razpravljala o brošurah »z antiklerikalno in antireligiozno vsebino«. Te bi morale biti pisane na znanstveni podlagi, vendar čim bolj poljudno agitacijsko, za čim širši krog ljudi. Osvetljevale naj bi reakcionarno stališče Cerkve in reakcionarno vlogo religije v družbenem življenju v odnosu do kulture, do znanosti in do socialno-političnih vprašanj. Vse to za krepitev »antiklerikalne in antireligiozne borbe na osnovi konkretnih zgodovinskih dejstev z aktualno vsebino«. V razpravi so bili dani predlogi tém, in to odnos Cerkve do šole, do agrarnega vprašanja, do ženskega vprašanja, o zgodovini jezuitov vse do katoliške akcije, odnos Cerkve do slovenskega slovstva in do delavskega gibanja in o morali Cerkve (t.e. 30, a.e. 750).

V zapisniku podkomisije za agitacijo in tisk je bilo dne 19. junija 1951 med drugim poudarjeno, da je treba poiskati »primere delovanja klerikalne reakcije« v nekaterih delovnih zadrugah in jih razkrinkati. Zato je treba pripraviti primerne novinarje in dopisnike ter žigosati politiko Vatikana in klera v svetu (t.e. 30, a.e. 760). Eden od sklepov na sestanku dne 30. junija pa je bil: »Bolje in večje je v tisku pisati o reakcionarnih in klerofašističnih tendencah, ki se v zadnjem času pogostokrat kažejo po mestih in vaseh.« (t.e. 30, a.e. 761)

Podkomisija za agitacijo in tisk se je dne 20. junija 1952 med drugim posvetila tudi analizi raznih časopisov. »V splošnem je v zadnjem času naša borba dosegla precejšen uspeh, tako da se je en del klera, predvsem višjega klera, demoraliziral in začel govoriti o slovenskem episkopatu, ki ne bi bil vezan na Vatikan, ampak pogodbeno vezan na državo. Zato je s to borbo treba sistematično nadaljevati.« (t.e. 30, a.e. 764)

Sestanek z odgovornimi uredniki časopisov in z uredniki notranjepolitičnih rubrik dne 24. junija 1952 se je dotaknil boja proti »cerkveni reakciji«.

»Razgovor je pričel tov. Ziherl ter povedal, da je naš boj v zadnjem času dosegel precejšnje rezultate. Ta boj je cerkveni reakciji vлил strahu in se poskuša povleči nazaj. Vendar ni ta naš uspeh tak, da bi se morali uspravati. Naša borba v razkrinkavanju naše notranje in zunanje klerikalne reakcije in njenih poedinih predstavnikov mora biti stalna.

Ako hočemo doseči nadaljne uspehe v tej naši borbi, je nujno potrebno, da analiziramo razne pomanjkljivosti in v kakšni obliki se te pomanjkljivosti izražajo.

V naših listih je še vedno nekaj liberalnega okolja, v smislu liberalno prosvetiteljskega in zato se izkoriščajo tipično dosedaj izrabljena sredstva, Borgijce, Giordana Bruna itd., s čimer je liberalna buržoazija nekdanj skušala nekaj doseči proti cerkvi. Potem registriranje raznih prekrškov cerkvenih predstavnikov itd. Napačno bi bilo seveda, če bi mi apriori odklanjali objave takih pojavov, ali s tem mi ne smemo sedaj uperjati borbe proti celoti. Take primere moramo razkrinkavati kot primer antisocialističnega licemerstva in kako hoče pod tem licemerstvom prikriti borbo proti naši politiki. Zato uporabljamo tudi take nemoralne pojave.

Že večkrat smo govorili, da je napačno istovetiti našo politično borbo z religioznimi čustvi. Mi nismo nobene učiteljice ali učitelja odpustili zaradi tega, ker je religiozen, ampak ker iz tega izhaja antisocialistična akcija, ker smatrajo, da je naša šola v nasprotju njihovih principov in so zato enostavno v borbi proti socialistični vzgoji in socialistični izgradnji sploh. Zato jih napadamo, ne zaradi njihove religioznosti, ampak zaradi tega, ker svojo religioznost združujejo z antisocialistično akcijo in v tem smo mi tudi upravičeni ukrepati.

Dostikrat se še vedno sliši 'borba proti kleru'. To je treba odpraviti. Mi se borimo proti klerikalizmu ne pa proti kleru. Jasno je, da je velik del klera nenaklonjen, ni pa ves. Zato je ta borba proti posameznikom, pa je vseeno ali je to far ali je kaj drugega.« (t.e. 30, a.e. 784)

Pedagog in politični delavec Vlado Majhen pa je na posvetovanju agitprop komisije pri Centralnem komiteju komunistične partije Slovenije o pedagoško-političnih vprašanjih dne 16. oktobra 1952 v referatu med drugim poudaril glede klerikalizma: »Naš glavni udarec pa mora biti usmerjen proti klerikalnim vplivom. Tu gre tudi za to, da je klerikalizem danes najmočnejša nam sovražna sila v našem javnem življenju. To se ne čuti samo v šoli, ampak je ves razredni boj v Sloveniji usmerjen proti klerikalizmu. 90% vsega našega boja v notranji politiki velja njemu. Ima močno podlago v cer-

kvi, močno materialno osnovo v zaostalosti našega ljudstva, ki se kaže v želji za moralko, katera je bila v vseh prejšnjih družbenih pedagoških sistemih prepuščena cerkvi kot primat cerkve. Močni so tudi zato, ker nismo tega procesa že prej ocenili in nismo sami ničesar napravili razen besednega boja. Končna beseda kakšna je bila klerikalna vzgoja pa v našem pedagoškem tisku še ni bila izrečena.» (t.e. 30, a.e. 787, 2-3)

V letu 1950 (ni točnega datuma) je nastalo Poročilo oddelka za šolstvo pri Centralnemu komiteju komunistične partije Slovenije. Med drugim je v poročilu, da na otroke in mlade vplivajo tudi duhovniki, ki so poučevali verouk v osnovnih šolah, v sedemletkah in na nižjih gimnazijah. Za pouk verouk so bila izdana posebna dovoljenja duhovnikom, učenci pa so morali prinesiti posebne izjave staršev. Verouk je bil po pouku, in to eno uro na teden. Novembra 1948 je bilo pri verouku 58 % učencev osnovnih šol in sedemletk in 31 % dijakov nižjih gimnazij. Zato so bile sklicane posebne konference sekretarjev agitpropov pri okrajnih komitejih, okrajnih poverjenikov za prosveto in posebne konference okrajnih sekretarjev mladinskih komitejev in načelnikov okrajnih pionirskih štabov. Glavna točka je bil boj proti tujim vplivom na mladino, predvsem pa boj proti vplivu reakcionarne duhovščine. Ob koncu šolskega leta je bil verouk v 695 osnovnih šolah in sedemletkah, v 477 pa ga ni bilo, ker duhovniki niso imeli potrebnih dovoljenj za poučevanje. K verouku je bolj ali manj redno hodilo 68 047 učencev, to je 42 % vseh učencev osnovnih šol in sedemletk. V nižjih gimnazijah je bilo pri verouku 22 % dijakov. Duhovniki so poleg direktnega in indirektnega pritiska na starše s prižnic in z osebnimi obiski uporabljali tudi druge načine (podobice, molitveniki, bonboni ipd.). Predvsem je bilo to izrazito opazno v maju zaradi priprav na prvo sveto obhajilo in na birmo in ob začetku šolskega leta. Konec decembra je bil verouk na okoli 500 šolah (osnovne, sedemletke, nižje gimnazije) z 52 447 učenci in dijaki, to pa pomeni, da je obisk verouka upadel (t.e. 31, a.e. 843, 5).

Med arhivskim gradivom je tudi pismo škofa Antonia Santina, ki je tržaško škofijo vodil od leta 1938 do leta 1977, z naslovom *Poziv vsem duhovnikom, naj čitajo iz oltarja sledeči dopis*, izdan za sv. Rešnje telo leta 1946 za vernike slovenskega in hrvaškega jezika. Škof je v enaindvajsetih točkah navedel razloge, s katerimi bi rad preprečil laži, ki so se širile o njem (t.e. 32, a.e. 887).

3. Sklep

Po vojni je imela komunistična partija ob podpori agitacije in propagande popoln nadzor nad mediji. Mediji so bili orodje komunističnega sistema. Novinarji so morali poročati tako, kakor jim je naročila komunistična oblast. Uporabljali so črno-belo tehniko poročanja, ki propagandno zelo vpliva na psihologijo množice. Hvalili so vse, kar je bilo oblasti všeč. Odklanjali pa so vse tisto, s čimer se oblast ni strinjala. Šlo je tako daleč, da so nasprotnike blatili in poniževali, imeli so jih za namerne sovražnike države in ljudi. Časopisni članki so bili pregledani oziroma cenzurirani, čeprav cenzura drugače pravnoformalno ni obstajala. Časopisi so tako postali sredstvo propa-

gande in naslovniki večkrat niso mogli presoditi, kaj je res. To je veljalo še posebno, če se je propaganda stopnjevala. Časopisi so že pred sodnimi postopki navadno pripravljali vzdušje s posebnimi članki, ki so bili proti Cerkvi. V člankih je bilo veliko obtožb in napadov brez podlage, prav tako tudi laži in žalitev. Propaganda v časopisih je bila načrtovana in je zbujala sovraštvo in maščevanje.

K propagandi so sodile tudi karikature. Komunistična partija jih je uporabljala za smešenje svojih nasprotnikov, tudi katoliške Cerkve. Na dolgi rok so pri ljudeh uporabljali posebne stereotipe in tako pomagali pri oblikovanju javnega mnenja (Debevec 2008, 35–36).

Če je še po prevzemu oblasti komunistična partija previdno tipala glede odnosa do Cerkve, je z leti stopnjevala svoj pritisk in grobost (Benedik 2005, 113), tudi s propagando. VI. kongres komunistične partije Jugoslavije je potekal v Zagrebu od 2. do 7. novembra 1952. Komunistična partija Jugoslavije se je preimenovala v Zvezo komunistov Jugoslavije in je sprejela nov statut. Agitprop je postal odveč, vendar se stališče partije do vprašanj kulturne politike in vere ni spremenilo.

Poudariti je treba, da je propaganda »bila poleg nasilja drug važen instrument komunistov za doseg svojih ciljev. V času komunistične revolucije in oblasti so ideološko skovali razne izraze ali jim dali določen ideološki pomen. Še danes se nekateri zgodovinarji poslužujejo izrazov »bela« in »plava garda«, sposojenk iz ljudske revolucije. Z njimi so vse domače skupine, organizacije in vojaške enote, ki niso bile po godu OF, vrgli v lonec 'sovražnosti do ljudstva' in kolaboracije z okupacijskimi oblastmi.« (Griesser - Pečar 2006, 368–369)

Propagando proti Cerkvi in njeno silovitost je določala obsodba komunizma. Lahko rečemo, da je zelo vplivala okrožnica papeža Pija XI. *Divini redemptoris* zaradi politične in antropološke nevarnosti komunizma (Juhant 1995, 408).

Agitprop je skušal oblikovati sistematično propagando, da bi razkrinkal »laž« religije. Med glavnimi nalogami agitpropa glede protiverske propagande in agitacije je bilo izdajanje ustrezne literature, poleg tega pa še uporaba časopisov, radia, filma, javnih zborovanj, raznih napisov, resolucij, transparentov, plakatov, letakov in grafitov. Seveda sta sèm sodili tudi vzgoja agitatorjev in propagandistov za boj proti veri in uvedba tečajev glede religije, protiverskih krožkov in seminarjev. Agitprop je v bistvu širil laži z žaljivo in napadalno agitacijo in s propagando.

Jože Dežman je pisal o sistemu ohranjanja in razvijanja revolucionarnih izročil, ki je bil »kompleksna mitološko-ideološka struktura, vseobsežen in nadvse agresiven poskus obvladovanja sveta in inženirstva človeških duš. V ta primež so bili vpeti tako živi kot mrtvi, tako gospodarji kot podložniki, tako zločinci kot njihove žrtve, tako vsakdanja realnost kot obredna opravila in simbolna krajina.« (2006, 348) Po eni strani mit o »bratstvu in enotnosti«, po drugi strani dovolj prostora v zaporih za tiste, ki so mislili drugače. Propaganda je bila vzpostavljena, da bi zakrila dejansko stanje.

Reference

- AS 1589/III, tehnične enote 30–32 (zapisniki sej komisije za agitacijo in propagando).
- Benedik, Metod. 2005. Odnos KPS/ZKS do Cerkve. V: Edo Škulj, ur. *Vovkov simpozij v Rimu*, 95–114. Celje: Mohorjeva družba.
- Debevec, Damjan. 2008. *Karikature v boju proti veri in Cerkvi 1945–1960*. Acta Ecclesiastica Sloveniae 30. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Dežman, Jože. 2006. Sistem ohranjanja in razvijanja revolucionarnih izročil: religijski temelj in režimski zgodovinski falzifikat titoizma. V: *Mitsko in stereotipno v slovenskem pogledu na zgodovino: zbornik 33. zborovanja Zveze zgodovinskih društev Slovenije, Kranj, 19.–21. oktober 2006*, 347–359. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije.
- Drnovšek, Darinka, ur. 2000. *Zapiski politbiroja CK KPS/ZKS 1945–1954*. Ljubljana: Arhivsko društvo Slovenije.
- Gabrič, Aleš. 1991. *Slovenska agitpropovska kulturna politika 1945–1952*. Ljubljana: Mladika.
- Griessler - Pečar, Tamara. 2005. *Cerkev na začetni klopi*. Ljubljana: Družina.
- – –. 2006. »Reakcionarna suha veja na živem narodovem telesu ...« (Boris Kidrič) Rdeča legenda o kolaboraciji. V: *Mitsko in stereotipno v slovenskem pogledu na zgodovino: zbornik 33. zborovanja Zveze zgodovinskih društev Slovenije, Kranj, 19.–21. oktober 2006*, 361–369. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije.
- Griessler - Pečar, Tamara, in France M. Dolinar. 1996. *Rožmanov proces*. Ljubljana: Družina.
- Juhant, Janez. 1995. Idejna vloga škofov Rožmana in Tomažiča. *Bogoslovni vestnik* 55: 397–412.
- Kolar, Bogdan. 2008. The priestly patriotic associations in the Eastern European countries. *Bogoslovni vestnik* 68: 231–256.
- Kurnjek, Branko, Marjan Maučec in Iztok Mozetič. 1999. *Dnevno časopisje o duhovniških procesih na Slovenskem v letih od 1945 do 1953*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Nečak, Dušan. 1997. Slovenska propaganda v času nastajanja mirovne pogodbe z Italijo. *Zgodovinski časopis* 51: 555–573.
- Smolik, Marijan. 1992. *Oris zgodovine Mohorjeve družbe*. Celje: Mohorjeva družba.

Niko Tunjić

Veroučitelj kot sopotnik veroučencem

Povzetek: Če upoštevamo, da je v središču vzgoje oseba, pa naj bo to učenec ali odrasel človek, in da vzgojni postopek poteka v svetu hitrih sprememb, bomo zagotovo priznali zahtevnost vzgojiteljeve vloge. Vloga vseh, ki sodelujejo pri rasti in zorenju človeške osebe, nikakor ni brez pomena. Pravilen in zdrav vzgojiteljev odnos omogoča in pospešuje ta proces, medtem ko napake in slabosti puščajo posledice pri posamezniku in tudi v družbi. Danes se poudarja celostna vzgoja, ki vključuje eksistencialno poučljivost, vsakdanjo skrb in prizadevanje. Drugim lahko pomagamo samo, če smo sami dosegli zrelost v vzgoji. Zelo zahtevna je naloga, da kdo zna sam uravnati svoje življenje. S tem ni nihče rojen, ampak si to pridobiva v teku življenja. Učenje ni kaka intelektualna vaja, marveč nenehno iskanje načina, kako doživljati svet in sebe v njem. Zato nam ne zadoščajo samo navodila, temveč so nam potrebni tudi ljudje, ki znajo živeti. Da bi mogli tako živeti, potrebujemo Jezusa kot sopotnika v svojem življenju.

Gljučne besede: katehet, sopotnik, veroučenec, sogovornik in služenje

Abstract: **Catechist as companion to his pupils**

The fact that in the centre of the education is a person as a pupil or as an adult and that the process of education is occurring in the world of rapid changes, it is enough to understand the demanding role of an educator. The role of all those who are participating in growing process and in the maturation of a person, is not insignificant. One healthy and correct relationship of educator makes this process possible and successful whilst the mistakes and omissions, on the contrary, leave the consequences on the individual and on the society. Today, the lifelong education is emphasized and it includes existential docility, everyday care and effort. We can help the others only if we alone have reached the maturity in education. Knowing how to manage own life it's very demanding task. No one is born with that skill but this is something we obtain during our life. Learning is not some intellectual exercise but continuous choosing the right way on which we experience the world and ourselves in it. For all this we don't only need the instructions but people who know how to live. To live we need Jesus as companion in our life.

Key words: Catechist, companion, pupil, interlocutor, serving

Jezus je otipljiva stvarnost in kot takšen daje smisel tej naši človeški stvarnosti in zgodovini. Njegov božji obstoj spoznavamo s srcem in z vsakdanjim življenjem in ne z meglenim, nejasnim pogledom. Jezusova prikazovanja po vstajenju se dogajajo tam, kjer se skupaj lomi kruh, kjer se ljudje skupaj borijo za življenje in srečo. Vstali je tam, kjer je človek: grešnik, da ga vzdigne, srečnež, da ga podpira. Takšnega Jezusa – bratskega in prijateljskega – so spoznali v »Emavsu« in takšnega sedaj oznanjajo v »Jeruzalemu«. Ne kako

ideologijo, marveč stvarnost. Jezusova duhovna navzočnost je resničnejša od otipljive stvarnosti. Kakor je človeku potrebna potešitev otipanja, tako mu je potrebna tudi umiritev duše. Jezusova stvarnost je nadstvarnost, ki prežema materialno stvarnost. Osebna materialnost pa je izraz duha in duševnosti; kot takšno jo je treba vrednotiti in doživljati. Kolikšen je odnos med telesom in duhom, nam je ideološko še neznano, vendar nam je poznano doživljanje. Eno in drugo je naše in nas prežema. Morda se nam vse to zdi neverjetno. Skoraj nam je lažje verovati v Jezusa kot duha kakor v Jezusa človeka. Vendar Jezus sprašuje: »Ali imate kaj jesti?« Po vstajenju, ki je temelj krščanskega verovanja, je naša vera postala vsakdanje življenje. Naj jemo ali pijemo, naj se veselimo ali žalujemo, Jezus je z nami in v nas se dogaja vstajenje. Z medsebojno delitvijo kruha in življenja utelešamo Jezusa in tako vstajamo od mrtvih. Kako preprosto moremo svet spreminjati v večnost, kako preprosto se nam razodeva Bog! Šele ko se človek odpre do drugih, bo prepoznal Jezusa.

1. Sopotništvo

Sopotništvo je eno od temeljnih človeških izkustev. Kak del skupaj prehojene poti nam dolgo časa ostane v spominu. Takšne izkušnje so prava dragocenost. Hranijo in podpirajo nas še potem, ko so časovno morda že daleč za nami.

Človeško bitje se ne more počlovečiti brez odnosa z drugim. Zato so nam potrebne osebe. Seveda ne kakršnekoli osebe, ampak takšne, ki se resnično zanimajo za nas. Vsakdo potrebuje koga, s katerim bo globinsko delil svoje življenje.

Tema sopotništva ni nova. Najdemo jo skozi celotno zgodovino v človeški in v krščanski izkušnji. Danes postaja zopet aktualna. Posebej je blizu in privlačna za sodobno mladino. Zagotovo je tudi v globokem soglasju s slogom z vrednotami salezijanske pedagogike.

Vsak od nas ima vsaj delno osebno izkušnjo vzgojnega odnosa, in to v dvojnem pomenu: tisto, kar je sam doživljal z vzgojitelji, potem pa še tisto, kar je doživljal v srečanjih z ljudmi, ko je imel priložnost neposredne sodelovati v njihovem življenju. Iz te izkušnje »vstaja« vzorec vzgojitelja in profesorja kot sopotnika, čigar podoba se kaže blizu, kot prijateljska, a zato nič manj zahtevna. Ta podoba kateheta vzgojitelja se zdi veliko zahtevnejša od one, ki jo navadno imenujemo zahtevno, pa ostaja vse bolj pri hladnem in krutem in seveda napačnem poudarjanju nekaterih načel, ne temelji pa na osebem življenju in pričevanju. Tak človek je nagnjen k mišljenju, da ima on vedno prav, tudi kadar nima, to pa vzgajanec – učenec – hitro opazi. Mladi pravzaprav niso alergični na zahtevnost, ampak na brezosebno in nedosledno. Od odraslih pričakujejo bližino in razumevanje. Če iščejo »avtoriteto, delajo to zato, ker v njej občutijo bogastvo človeške toplote in sposobnosti, da z njo skupaj korakajo po potih življenja« (Janez Pavel II. 1994, 139). Za temo sopotništva je posebno pomemben dogodek z učencema na poti v Emavs (Lk 24,13–35). Ta izkušnja vsebuje mnogo dragocenih resnic,

ki morejo navdihovati sodobno vzgojno delo. To zagotovo ni lahko in zahteva veliko časa in mnogo ljubezni.

V podobi dveh učencev lahko prepoznamo veliko mladih sedanjega časa, v podobi Jezusa pa podobo profesorja (vzgojitelja): strokovno in modro uporablja vzgojno metodo, ki vodi do uspeha. Nam veroučiteljem velja še posebej priporočilo: »Vse to delamo po Gospodovem zgledu in posnemamo način njegove ljubezni Dobrega pastirja na poti v Emavs. Obnavljamo njegove drže: mi prevzemamo pobudo srečanja in se postavimo k mladim; z njimi prehodimo pot in jim prisluhnemo, delimo z njimi tesnobo in hrepenenje; potrpežljivo jim razlagamo zahtevno sporočilo evangelija; z njimi se ustavimo, da obnovimo dejanje lomljenja kruha in prebudimo v njih žar vere, ki jih preoblikuje v prepričljive pričevalce in oznanjevalce.« (*Odgajati mlade u vjeri* 1992, § 93)

Dogodek z učencema na poti v Emavs je posebno prepričljiv evangeljski prizor. Jezus hodi skupaj z učencema, ko poteka navaden pogovor. Luka tukaj spretno povezuje tipično človeško stvarnost s teološkimi motivi. Od bistvene kristološke poteze ločuje človečnost, bližino in prijateljski način občevanja (Schnackenburg 1997, 184–185). Jezusu je pravzaprav pri vsakem srečanju »najprej pomembna človeška in bivanjska človekova stran, šele potem teološka vsebina« (Baloban 1996a, 124).

Vzgojni vzorec, ki je predstavljen v emavški izkušnji, nima le priložnostne, marveč trajno vrednost. Nekatero značilnost tega vzorca so v besedilu jasno poudarjene, druge inkluzivno. Posebej se želimo zaustaviti pri naslednjih značilnostih: pri katehnetovi (vzgojiteljevi) iniciativnosti, prijateljski navzočnosti, pri spretnosti v komuniciranju, pri načelu postopnosti in zahtevnosti ter pri učitelju kot pričrčanem pričevalcu in pri njegovem služenju skrivnosti osebe.

2. Inicijativa srečanja

Jezus je doživel veliko najrazličnejših srečanj. Pobudo zanje je pogostokrat dajal on sam. Išče srečanje in napravi prvi korak. Iz njegovih besed in kretenj izžareva nekaj, kar osvaja sogovornike. V njih vzbuja začudenje in privlačnost, zaupanje in ljubezen. Za mnoge se bo prvo srečanje spremenilo v željo, da ga ponovno srečajo, se z njim spoprijateljijo in hodijo za njim. Nekateri bodo ostali z njim in mu pomagali pri njegovem poslanstvu ter bodo priče njegovih srečnih in težkih trenutkov.

Jezus je prav zares bil mojster srečevanj, čeprav od sogovornikov ni vedno prejel pozitivnih odgovorov. Sposobnost za srečevanje in odstranjevanje zaprek je pomembna tudi danes za sodobnega veroučitelja in za vsak uspešen vzgojni odnos.

3. Veroučiteljeva sposobnost za srečevanje

Sodoben vzgojitelj se navdihuje prav ob Jezusovem slogu in ravnanju. Katehet pravtako išče, a ne čaka priložnosti za srečanje. Pridružuje se »po-

potniku«. Napraviti prvi korak ni le eno od mogočih, enakovrednih in uspešnih vzgojnih načel, marveč zahteva, brez katere je vzgojni proces z mnogimi danes nemogoč. Saj niso samo nastale »motnje na zvezah«, ker so te motnje deloma obstajale vedno, ampak je nastopila popolna prekinitev. Vprašanje, ki ga je postavil Pavel VI. že davnega leta 1968: Ali je mogoče srečanje med Cerkvijo in mladimi?, je aktualno še danes (Vecchi 1998, 23). Razmere resda niso povsem enake, kar pa še ne pomeni, da so boljše. Gibanja, ki so zaznamovala tista leta, so se sicer končala, ostala pa je njihova dediščina. Ta dediščina se oživlja, menja in bogati z novimi gibanji, ki ustvarjajo svoje pojmovanje življenja, svojo glasbeno občutljivost, svoj način oblačenja, zabave in drugega.

Kar je značilno za današnjo mladino, ni toliko spor med posamezniki in šolo. Spor med svetom mladih in svetom odraslih je mogoče zaznati na vseh ravneh.

Katehet se zavzema za zmanjšanje teh napetosti in ustvarjanje primerne ga ozračja za vedro in nevsiljeno komunikacijo. Katehet je zgolj »tu«, pri roki, »kadar je težavno ali ko sije sonce«. Hodi isto pot in deli z učiteljem vse, kar prinaša življenjsko potovanje. Ljubezen pa ga spodbuja k bližini in temu, da se trudi za povezovanje, da ustvarja simpatijo in budi pričakovanja.

Katehetova ljubezen se nadalje kaže v globokem prijateljstvu, ki drugega lahko razume, spremlja, mu nudi pomoč, ga bogati z lastno izkušnjo ter dopušča lastno bogatenje z razodevanjem Duha, ki je navzoč v življenju mladih. Veroučitelj ve, da ni dovolj imeti jasno vizijo vzgojne poti, določiti cilje, vsebine in vidike formacije. Nujen je odnos, medosebna komunikacija, s katero se prenašajo sporočila, vrednote in izkušnje. To je vzajemna komunikacija, ki obojestransko bogati kateheta in učenca.

Srečanje je za veroučitelja edinstvena in neponovljiva priložnost. V sebi nosi odrešenijsko dimenzijo. Za učenca je srečanje nekaj prav tako pomembnega. Zato si veroučitelj prizadeva, da bo srečanje navdihnjeno in prežeto z ljubeznijo, ki prekaša rutinirano komuniciranje brez srca. Ljubezen pa osvobaja človekove pozitivne sile in je »trajno usmerjena k popolni blaginji in sreči drugega. Če je človek potopljen v to preventivno, očetovsko, bratsko ljubezen, bo težko dopustil, da ga premaga zlo, saj je ljubezen najboljša zaščita« (Martini 2001, 71).

4. Odstranjevanje ovir komunikaciji

Resnična komunikacija se danes srečuje z mnogimi ovirami. Ena od njih, posebej poudarjena in zapletena, je različnost kulturnih okvirov in oporišč. Mladi pogosto ne zmorejo dojeti sporočila odraslih, ker se gibljejo znotraj miselne sheme, ki je drugačna od njihove in živijo v luči perspektiv, ki si jih je prisvojil sodobni svet, katerega otroci so. Mladi enostavno govorijo »z drugačnim jezikom«, živijo v svojem svetu, ki je različen od sveta odraslih.

Mladi so danes svet zase. Pogosto se družijo med seboj, ker želijo najti toplino v tem svetu »ledenih plastičnih duš in funkcionalizirane pameti«

(Stamać 1996, 75). Mladi takega sveta ne sprejemajo, kakor ne sprejemajo vsega tistega, kar se jim dirigirano vsiljuje od zgoraj ter odklanjajo vedenjske obrazce, tuje današnjemu ritmu življenja in perspektivam za prihodnost« (Pavletić 1989, 5).

Pri mladih je zelo močna želja po srečanju, s pomembnimi odnosi z odraslimi, takimi odnosi, ki lahko ponudijo prijateljstvo in odprt dialog. To mora veroučitelj spoznati, ceniti, izkoristiti ter si konkretno prizadevati, da bi se zmanjšala razdalja med mladimi in odraslimi ter se omogočilo srečanje. Ta razdalja ni samo telesne, ampak še bolj psihološke in kulturne narave. Mnogi od njih niso zaobjeti niti s sporočilom niti s pričevanjem odraslih. Za vzgojitelja je pomembno, da zna odgovoriti na vprašanje: kako naj se približa tistim, ki so daleč? Kajti vse drugo »ostaja v zraku, nekje zunaj nas in se nič ne dogaja. Ali ne obstaja vprašanje: kdo je moj bližnji? Kdor koli je živ, je to. Drugo vprašanje pa se glasi: komu si ti bližnji? (Turčinović 1997, 135).

Če veroučitelj zna srečevati mlade in se srečevati z njimi, tako da napravi prvi korak, je to značilen izraz njegove ljubezni. Treba se je srečati z njimi tam, kjer so, jih sprejeti brezpogojno in velikodušno, pozorno poslušati njihova vprašanja in težnje ter vrednotiti to, kar že imajo.

Veroučitelj mora iti k sodobnim »studencem«: na kraje in trenutke, izzive in pričakovanja, kamor mora prej ali slej priti vsak mlad človek s svojim praznim »vrčem«, s svojimi neizrečenimi vprašanji, s svojo trmasto, često samo navidezno samozadostnostjo, z globoko in neuklonljivo željo po pristnosti in prihodnosti.

5. Prijateljska navzočnost

Znan je izrek Martina Bubra: »Resnično življenje je v celoti srečanje.« Res drži, da srečanja z najrazličnejšimi ljudmi tkejo naše življenje. V njih lahko spoznamo, kdo smo mi, pa tudi kdo so drugi; lahko slutimo in dojamemo svojo skrivnost in skrivnost drugih. Vendar »srečati koga ne pomeni samo, da se z njim srečaš na poti, marveč pomeni, da si vsaj nekaj časa ob njem in z njim.« Srečanje je sonavzočnost.

Da se srečanje lahko uresniči, je treba ustvariti ozračje zaupljivosti in se globoko zavedati odgovornosti za drugega.

6. Zaupanje – temelj resničnega vzgojno–izobraževalnega odnosa

Kaj pomeni dobrohotna in prijateljska navzočnost, je očitno v primeru emavških učencev. Najprej je to samo dejstvo, da onadva, ki sta približno enako razporejena, potujeta skupaj. Pogovarjata se, izmenjujeta si misli in izkušnje. V tem stanju se jima pridruži Tujec. Potuje z njima, ju posluša, postavlja vprašanja, daje navodila in ju graja. Vse to pa stori zelo taktno in obzirno, kar omogoča njuno svobodno odpiranje in zaupanje.

Veroučitelj se globoko zaveda, da je medsebojno zaupanje temelj vsakega človeškega odnosa in pogoj za uspešnost medsebojnega komuniciranja. Ozračje zaupanja omogoča, da se vsakdo počuti varnega in svobodnega, da lažje izreče tisto, kar misli in čuti. To pa prispeva k boljšemu medsebojnemu spoznavanju in izboljšanju odnosov. Drugega doživljamo prek psihičnih procesov v samih sebi. Zato bodo »zaupanje ali nezaupanje, ki ga nosimo v sebi, naša odprtost ali zaprtost igrali vlogo v našem dojetanju drugih okoli nas« (Bratanić 1996, 75).

V vsakdanji govorici zaupanju pripisujemo intuitivni pomen. Zaupanje pa se javlja v dveh temeljnih oblikah: odprtost do drugega in sprejemanje drugega. Pravo človeško srečanje se uresniči samo, če se oseba svobodno odpre drugi osebi. Vsako približevanje »drugemu z obvladovanjem je okrnitev, zapostavljanje človeške osebe, zato to nikoli ne more biti osebno srečanje. V takem primeru sicer zaobjemamo človeka, vendar ne v tistem, kar je v njem najbolj osebnega. Skrivnost njegovega življenja nam ostaja skrita« (Schillebeckx 1992, 5-6). Veroučitelj vpelje učenca v svoj »dom«, v svoje osebno življenje in izkušnjo. Do učenca se ne obnaša preprosto kot do »stranke«, ampak kot do osebe, s pozornostjo in z upoštevanjem. Učenec je oseba, »ki je edinstvena, ki ima svoj ponos in svoje dostojanstvo. Človek ne želi biti številka« (Baloban 1996b, 19).

6.1 Odgovornost za drugega

Vzgojni odnos ni zgolj fizično druženje. Sama telesna bližina ni nujno tudi bližina srca. Ta odnos zahteva veliko več od preprostega 'biti z osebo': to je nudenje pomoči s pogledom na celotno zorenje. Veroučitelj spodbuja, pospešuje in podpira osebno učenčevo iskanje in rast, za katero je on sam odgovoren (protagonist). Samo razglašanje vrednot, ki mora biti odločno, vendar obzirno, ni v službi kake abstraktne resnice, marveč v korist konkretnega učenca, ki dozoreva. Tega pa ne dosežemo z močjo kake ugotovljene vloge, ampak temelji na sprejemanju osebe, »kako bi pridobili njeno srce, zaupanje, ker je veroučitelju odkrila kaj vrednega, sposobnost dialoga kot izvir bogatenja. Vpliven je tisti, kogar prepoznajo kot ugledno osebo, ki je vedno na razpolago« (Vecchi 1998, 141).

Pravo srečanje seveda ni kaj časovnega. Veroučitelj postaja odgovoren za tisto, kar je »udomačil« (de Saint-Exupéry 1982, 72). Izobraževati in vzgajati ne pomeni koga poslati na pot, tako da mu damo vsa potrebna navodila, marveč da se odpravimo z njim na pot in z njim delimo notranje potovanje. Treba je hoditi skupaj, zares skupaj, tj. v ritmu osebe in hoditi z njim po etapah, ki se odkrivajo.

Če izobraževati in vzgajati pomeni z ljubeznijo sodelovati pri rasti osebe in gradnji njene prihodnosti, potem to ne more biti kaj priložnostnega, ampak zahteva resnično vključenost v življenje drugega. Vzgojanje ne sme biti gospodarjenje z življenjem koga drugega »z daljincem« ali z dajanjem navdila »z nebeških višin«, marveč skupno, naporno iskanje in krčenje poti k uresničevanju postavljenih ciljev. Delo je treba naravnovati k dokončanju,

ob spoštovanju svobode mladih »v skladu z dobo in stopnjo dosežene zrelosti. Do njih se moramo vedno obnašati z ljubeznijo, dobrohotnostjo, pozornostjo, budnostjo, v zavesti, da jim ne moremo na silo utirati poti. Moja izkušnja je, da če ravnamo z mladimi kot z zreliimi osebami in če jim posvečamo pozornost, bodo mogli najti pravo pot« (Garezonio 1997, 152).

Veroučitelj je prijatelj mladih, vendar ne tako, kot so mladi med seboj. Ne dovoljuje jim, da si ga prilastijo, pa tudi on si jih ne prilašča zase. Ta odnos je asimetričen, kar pomeni, da ni odnos enakih. To neenakost »opazamo posebno tedaj, ko je razlika v letih velika. Seveda ostaja tudi tedaj, kadar je razlika manjša« (Vecchi 1999, 177).

7. Veroučitelj, spreten sogovornik

Aristotel je dejal, da je človek bitje, ki govori. Njegova posebna značilnost je govorica, s katero lahko ne le poimenuje stvari, ampak izreče tudi sam sebe, svoja čustva in želje, si pomaga z metaforami, iztrga pojem iz njegovega prvotnega pomena ter mu da novega. Vsa človekova vzgoja, posebno v najzgodnejši mladosti, obstaja v tem, da omogočimo prehod od stanja negotovosti v stanje osebe, ki govori, ki je sposobna dati ime vsemu, kar jo obkroža, in sama sebi. Komuniciranje je specifičen odnos, od katerega je odvisna uspešnost vzgoje in izobraževanja, ki ima svoje zahteve. Resnična komunikacija je prava umetnost, ki poleg poznanja pravil komuniciranja išče posebno držo do sogovornika, ki jo označimo s pojmom empatija. Komunikativnost in empatija sta lastnosti, ki krasita dejavno veroučitelja.

8. Umetnost komuniciranja

Vse človekovo »duhovno življenje pravzaprav obstaja v komunikaciji, sporočanju, dajanju in prejemanju, izgradnji kulturnih področij, ki nastajajo samo iz skupnega prizadevanja in ljubezni. Psihologi poudarjajo, da človek za izgradnjo in razvoj svoje osebnosti potrebuje kakega partnerja, neki 'ti', s katerim se v notranjosti sooča, ki mu vzbuja vprašanja, sodbe in odločitve ter mu služi za izziv. Človek je po svojem bistvu in po naravi naravnana na duhovno skupnost z drugim človekom, z drugo osebo, z drugim 'ti'« (Macan idr. 1995, 215). Komunikacija med veroučiteljem in učencem je srečanje, v katerem oba soudeleženca doživljata svojo vrednost. Pri tem ne mislimo samo na verbalno komunikacijo, marveč tudi na neverbalno komunikacijo, na vsebinski in odnosnostni vidik komuniciranja. Na vsebinski ravni je uspešnost odvisna od tega, ali besedam ali sploh znamenjem daje isti pomen. Medtem ko vzgojiteljeva sposobnost prihaja do izraza na vsebinski ravni komunikacije, pa ima na odnosnostni ravni večjo vlogo njegova pedagoško-psihološka in komunikacijska usposobljenost. Za veroučitelja je posebno pomembna njegova duhovna razsežnost, ki ga danes »priznavamo kot integrirajoči dejavnik vzgoje in človekove eksistencialne celovitosti. Zato je duhovna komponenta v najširšem pomenu enako pomembna tako za učenca kakor za veroučitelja« (Baloban 1996b, 19).

Pomoč, ki jo veroučitelj nudi učencu, ima za cilj, da se le-ta razvija celovito, to je na trojni ravni: intelektualni, afektivno-emotivni in duhovni.

Jezus se v pogovoru z učencema na poti v Emavs kakor tudi v mnogih podobnih primerih izkaže kot popoln komunikator, »umetnik v besedi«. Korak za korakom jima odkriva pomen svojega trpljenja in svojega vstajenja. Učenca, ki sta se zaprla pričevanju žena, »sedaj pozorno poslušata besede tega potujočega tujca. Postala sta samo uho. Pri srcu jima postaja toplo. Prebit je led nevere in obupa, trdo srce pa se mehča« (Miranda 1998, 15-17). Seveda to še ni vse. On, resnično vstali, se bo razodel šele v znamenju lomljenja kruha.

9. Veroučiteljevo empatično vživljanje

Poleg mnogih pomembnih značilnosti, ki krasijo Jezusov pogovor z učencema, posebej izstopa ena, ki je bistvenega pomena za vzgojni odnos – to je empatično vživljanje. To ni navadno poslušanje, marveč celotna notranja pozornost, poslušanje s srcem. Upravičeno se torej sprašujemo, kaj je pravzaprav empatija. Lahko bi dejali, da je »empatija spoznavno-emocionalna sposobnost vživljanja v položaj druge osebe in gledanje na svet z njenimi očmi« (Bratanić 1993, 61). Prav gotovo je to zapletena sposobnost. Vključuje intelektualno in afektivno področje naše osebnosti. Je rezultat sodelovanja spoznavnih in čustvenih procesov, pri čemer pa je pomembnejše čustveno področje.

Zaradi pomembnosti te sposobnosti je prav, če se spomnimo, kaj vključuje spoznavna sposobnost in kaj sposobnost dobrega medčloveškega odnosa. Spoznavna empatija obstaja v »razumevanju in sprejemanju vloge in stališča druge osebe, ki je povezana s percipiranjem in razumevanjem informacij o stanju drugih oseb,« medtem ko je čustvena empatija »emocionalni odgovor na razmere, v katerih živi druga oseba, in na čustva, ki jih le-ta v teh razmerah doživlja. Spoznavna empatija je pogoj za čustveno empatijo, ker je od nje odvisna percepcija in razumevanje tujih razmer in čustev druge osebe v njih« (Pastuović 1997, 70).

Umetnost poslušanja je povezana z medsebojno komunikacijo. Izredno je potrebna vsem, ki na kakršen koli način sodelujejo, posebno pa tistim pri vzgoji. Pogosto bi namreč radi slišali samo tisto, kar si želimo, ne pa onega, kar nam drugi resnično želijo povedati. Zato si moramo nujno pridobiti umetnost empatičnega poslušanja, ki nam omogoča, da vstopimo v skrivne prostore kake osebe. Seveda tega nikoli ne počnemo nasilno niti ne z izgovorom boljše formacije.

Veroučitelj mora torej biti sposoben poslušati, če res hoče pomagati mladim v formaciji: torej pozorno prisluhniti razmeram, v katerih živijo, poslušati njihove izkušnje, kakšni so njihovi ideali, stiske in strahovi. »Poslušanje je oblika ljubezni. Kjer ni ljubezni, tudi ni vzgoje. Ljubezen pa umre z brezobličnim človekom brez imena« (Teilhard de Chardin, v: Bratanić 1997, 55).

Iz empatičnega poslušanja se rodi beseda, ki ni zgolj hladno podajanje informacij. Prav zato tudi »namen pogovora ni uresničen s podajanjem ma-

ksimalne količine znanja, marveč samo takrat, kadar se prek besede razodeva ljubezen in kadar se v njej srečata dve osebi. Njegov pomen se ne skriva v kaki tretji stvari, tj. v kakem predmetnem znanju, marveč v samih partnerjih. Pogovor pomeni združitev« (Ratzinger 1993, 237).

Pristen veroučitelj obvlada umetnost empatičnega vživljanja. Zna učenca sprejeti, ga poslušati in razumeti. To je človek srca, ki »v tehniziranem in vse bolj neosebnem svetu priteguje pozornost in vliva določeno zaupanje« (Baloban 1996, 342).

10. Načelo postopnosti in zahtevnosti

Vsaka nakana, vsak odločen poseg ima značaj začetka. Življenje vsakega človeka je pot k sebi samemu. Človek je poklican, da v polnosti postane tisto, kar je v svojem bistvu. Ljudje na to dajejo različne odgovore. Nekaterim je lepše živeti v »mirni stoječi vodi« kakor plavati v toku. Drugi se prepuščajo usodi »veje in plastične steklenice«, ki ju nosi reka, bolj opletajo z rokami, kakor plavajo in jim z negotovimi in zmedenimi kretnjami brez ritma in veselja uspeva obdržati se na površini. Spet drugi mislijo, da je »življenje zanimivo prav zaradi možnosti, da se uresničijo sanje«, pa se podajo na pot iskanja svoje »osebne legende«. Življenje je proces. Ta resnica poleg drugih obsega tudi to, da je podložen zakonu postopnosti. Doseganje zelenega cilja se uresničuje korak za korakom, ob neizbežnem naporu in prizadevanju.

10.1 Postopnost – metodološko in vzgojno načelo

Postopnost je eden od osnovnih naravnih zakonov, je pa tudi znano vzgojno in metodološko učno načelo. Spoštovanje ritma in zaporednost sta neizogibna zakona življenja. Naše življenje poteka v napetosti med tistim, kar smo, in onim, kar moramo postati in kar moramo doseči. Osebna identiteta »se uresničuje v uravnoteženem in rodovitnem odnosu med mojim resničnim, trenutnim 'jazom' in med idealnim 'jazom', tistim, kar kaka oseba je s svojimi prednostmi in omejitvami, in med onim, kar občuti, da bi morala biti s svojimi ideali in težnjami. Iz tega dinamičnega ravnovesja črpa temeljni občutek spoštovanja samega sebe. To je pogoj, da bi mogla vedro in umirjeno preživljati odnose, ki mu jih vsiljuje lastna individualnost in različnost drugega« (Cencini 1996, 136).

Dogodek o učencih na poti v Emavs je ves pretkan z zakonom postopnosti. To je razvidno tudi iz Jezusovega ravnanja in notranjega procesa spreminjanja, ki poteka v srcih učencev. Spreminjanje se je pričelo veliko prej, kakor sta se je zavedla učenca. Sama sta to kasneje priznala: »Ali ni najino srce gorelo v nama, ko nama je po poti govoril...« (Lk 24,32). Sad tega bo odpiranje novih vidikov in duhovno zorenje. Sedaj gledata življenje in sebe v njem na povsem nov način. Sedaj nista več osredinjena »na svoje lačne želje«, marveč se je v njima dogodil preobrat, s katerim se začinja njuna »zavestna skrb za druge, za celotnost in za prihodnost« (Bajsić 1994, 48-49).

Veroučitelj spoštuje zakon postopnosti v celotnem vzgojnem in izobraževalnem procesu mladih. Ta zakon velja tako za spoznanje kakor za ljubezen in dobrine, ki jih mora ustvariti. Tudi izkušnja vere je podvržena dinamiki postopne rasti.

Postopnost stopa pred »spustom navzdol«. Veroučitelj se spušča na tisto raven, kjer je oseba, da bi se mogla srečati tam, kjer je, upoštevajoč moči, ki jih že ima, in ji pomaga, da napravi korak k blaginji, ki je resnično mogoč. V nasprotnem primeru vsaka pobuda in zahteva postaja bolj izvir zmedenosti in obremenjevanja kakor izvir opogumljanja. Pri načelu postopnosti razlikujemo tri prvine: najprej odhod s točke, kjer je subjekt; drugo: skrb, da se ob vsaki priložnosti ugotovi naslednji korak; tretje, predložitev določene poti (Martini 2001, 26-29).

10.2 Zahtevnost – pogoj za resnično rast

Postopnosti seveda ne smemo razumeti kot izgovor za odlaganje zahtev, ki so skladne z močmi tiste osebe. Nasprotno! V njej tiči obveznost, da uresničimo mogoče vrednote v določenih razmerah kakor trenutek rasti proti novim uresničitvam. Temeljni cilj vzgoje je rast in poln razvoj osebe. Že samo to dejstvo nosi v sebi zahtevnost. Človeška rast ni kaj spontanega, temveč nekaj zavestnega in načrtovanega. Terja trud in napor. Pravi veroučitelj s svojo preudarnostjo in vero značilno prispeva h krščanski rasti, zato pa tudi k polni rasti človečnosti.

Danes radi govorimo o samouresničevanju, vendar se le-to nikoli »ne uresničuje zunaj osebne rasti. Vsi, ki razmišljajo o samouresničitvi zunaj osebne rasti, osebne dela in prizadevanja, ... ostajajo na koncu razočarani« (Kresina 1993, 147).

Pred seboj je vedno treba imeti jasen cilj, do katerega želimo priti in proti kateremu je vedno treba hoditi. Zato vzgojitelj vzgajanca spodbuja, da napravi vedno kaj več od tistega, kar dela, pomaga mu, da se izogiba moralnemu in duhovnemu ponavljanju, hkrati pa pazi, da mu z nesorazmernimi zahtevami na ubija poguma, oziroma da mu ne prizanaša s pogumnimi zahtevami. Človek, ki je poklican, da odgovorno živi moder in z ljubeznijo prežet Božji načrt, je zgodovinsko bitje. On se »iz dneva v dan izgrajuje s svojimi svobodnimi odločitvami. Zato spoznava, ljubi in izpolnjuje moralno dobro v skladu s stopinjami svoje rasti« (Ivan Pavao II 1997, § 28). Veroučiteljeva vzgojna usposobljenost se kaže ravno v tem, ali zna izbrati določen ritem in slog, pač v skladu z razmerami, v katerih živi oseba, s katero se srečuje.

11. Veroučitelj, prepričan pričevalec

V sodobnih razmišljanjih o vzgoji se vedno močnejši poudarek daje podoobi vzgojitelja. Pridobili smo si izkušnjo o pomanjkanju formativnih poti, osredinjenih na vsebine ali na pridobivanje usposobljenosti in veljavnih profesionalnih tehnikah. Prišli smo do spoznanja o pomembnosti, naj bo vzgojitelj z vso svojo osebo vključen v vzgojno nalogo. Njegova komunika-

cijska in vzgojna usposobljenost nista kaj ločenega, marveč sta globoko povezani z osebo, ki je tudi sama na poti. Vzgojno služenje terja globoko zavzetost vzgojitelja. Z njim želimo zaobjeti osebo vzgajanca v celoti, upoštevajoč posebnosti vsakogar. Zato vzgoja ni le prenašanje znanja, temveč življenjsko pričevanje, s katerim se vzgajanca skuša spodbuditi in uvesti v svet resnice, ki jo odkrivajo na skupni poti.

11.1 Nalezljivo pričevanje

Medčloveški odnos je pomembna vzgojna prvina. Na njem gradimo vzgojno delovanje. Iz vsakdanje izkušnje vemo, da je to zelo zapleten in dinamičen proces, na katerem sloni medsebojna odvisnost obnašanja oseb v tem procesu.

Če vzgoja vključuje in zahteva, da s kom gremo skupaj naproti skupnemu cilju, potem je čisto jasno, da bo v tem procesu pričevanje imelo poseben pomen. Kdo je vzgojitelj (veroučitelj) in kakšen je njegov notranji svet, se bo pokazalo predvsem prek obnašanja in prek neverbalnega pogovora. Nikogar ne moremo za kaj navdušiti, če na neoseben način prenašamo le kakšne formule. Mladi bodo vrednote iskali in si jih zaželeli, kadar bodo doživeli pristno evangeljsko izkušnjo. Pri vzgoji je na prvem mestu pomembno življenjsko pričevanje.

Ob pomanjkanju varnosti in slabe identitete mladi danes iščejo pomoč pri pomembnih odraslih osebah: pri starših, učiteljih in vzgojiteljih. Želijo si, da bi jim le-ti ne bili samo blizu, temveč da bodo tudi prepričani pričevalci« (Marasović 1998, 11). Danes so potrebne »močne verske osebnosti«, torej verodostojne priče vere, ki so to po svoji bivanjski celovitosti ter po nerazdeljeni hoji za Kristusom in delu za širjenje njegovega evangelija« (Baloban 1997, 101). Da bi bilo krščansko pričevanje učinkovito, »mora za njim stati človek s svojo celo osebo«: potrebujemo priče, ki bodo s svojo besedo, s svojo držo in s svojim delovanjem v celotnem svojem življenju pričale za resničnost Evangelija in za način življenja. To sploh velja za vsako osebo, neodvisno od vloge, ki jo kdo ima v družbi. Seveda mora to še bolj krasiti veroučitelja, ki mora biti osebno prepričan o vrednotah, katere ponuja, hkrati pa ima določeno usposobljenost v komuniciranju, formiranju in spremljanju osebe. To je oseba, ki občuti in globoko doživlja tisto, kar predlaga in želi prenesti na druge. Poleg tega je kvalificirana in pozorna na primernejše in učinkovitejše oblike komuniciranja, vključevanja in doseganja globljih slojev osebe, ki bodo pripravljene na sodelovanje.

Zato velja presojati vse strukture, »ali je ljudi v Cerкви treba usposablјati za pričevanje vere. Vse projekte in investicije je treba preveriti in videti, ali služijo temeljni nalogi, namreč ali pripravljajo ljudi za pričevanje vere v svoji okolici. Ne gre za pomnoževanje strokovnjakov in ekspertov, marveč za nalezljivo pričevanje vsakega posameznega kristjana« (Lehmann 1993, 29).

11.2 Sodelavec resnice

Človek se uresničuje samo v brezpogojnem oklepanju resnice. Kajti »kaj duša bolj išče kot resnico?« (Avguštin 1985, 258). Išče absolutno resnico, pa

tudi resnico in resnico o sebi. »V resnici samo v skrivnosti učlovečene Besede res v jasni luči zasije skrivnost človeka ... Kristus, novi Adam, ravno z razodetjem skrivnosti Očeta in njegove ljubezni človeku v polnosti razodeva človeka in mu odkriva njegovo najvišjo poklicanost« (GS 22).

Lahko razumemo, da ni vzgoje brez vzgoje za strastno iskanje resnice in brez preprostosti v odnosih. Resnično vzgojno srečanje je mogoče samo, če sprejemamo osebo, katero je treba vzgajati, in če vzgojitelj iskreno razodeva, kaj je v svoji globini, v kaj veruje in čemu pripisuje pomembnost: skratka, kar omogoča, kako se vidi, da smo srečali resnično osebo« (Martini 2001, 47). Ni dovolj, da smo odprti, spretni, usposobljeni. Predvsem je treba biti resničen. Pavlova misel: »Zato opustite laž in govorite resnico vsak s svojim bližnjim« (Ef 4,25) ima pri vzgoji posebno vrednost. Prevara, goljufija, laž, nepoštenost in hinavščina so v prvi vrsti značilnosti za človeka, ki v sebi nima občutka o potrebnosti sporazumevanja in usmeritve na drugega ter življenja za druge.

Resnico o sebi spoznavamo sami, vendar le ob pomoči drugih. Resnično človeško srečanje in vzgojni odnos sta privilegirano mesto »razodetja« osebnih resnic. Vzgojitelj je poklican, da je »sodelavec resnice«. Že dejstvo, da je pri vzgoji v središču oseba in njen blagor, to zahtevo samo krepi. Vzgojitelj je v službi objektivne resnice, ki je odločilnega pomena za uspeh človeške osebe, na drugi strani pa je poklican, da razume in pomaga človeku na poti spoznavanja samega sebe in njegovega zorenja.

12. Veroučitelj v službi skrivnosti

Celotno življenje doživljamo kot skrivnost. Le-to potemtakem ni popolnoma v naših rokah. Veliko je še skritega, kar pa je treba razvozlati. Kadar je beseda o osebi, mislimo na tisti del osebe, ki mora še rasti in se mu odpirajo nedotaknjene možnosti.

Veroučitelj se pri svojem delu nenehno srečuje s skrivnostjo učenca (vzganca), bitja, ki ga on postopno in obzirno odkriva, ter je v službi te nikoli povsem dojete skrivnosti.

12.1 Oseba kot neizčrpana skrivnost

Človeška oseba ima poleg zunanje dimenzije tudi notranjo. Medtem ko je zunanja lahko dostopna, pa je notranja skrita in nedoumna. Človek je tak ne le pred drugim, ampak tudi pred samim seboj. Je skrita osebna skrivnost v primerjavi s stvarmi, ki nimajo svoje notranjosti ne osebne skrivnosti. Človeška oseba ni nekaj enostavnega kot plastičen lonček, ki ga ne moremo in nam ga ni treba razlikovati od tisočev njemu podobnih v tovarniškem skladišču. Vsako človeško življenje je edinstveno in neponovljivo, ne glede na vse skladnosti z drugimi življenji.«

Resnica, da je »posameznik in vse posamezno neizrekljivo«, je veroučitelju izkustveno lahko dostopna. Tudi sam ve, da ni enostavno priti do lastne-

ga izvira, dojeti celino lastnega bitja. To ne more biti stvar trenutka. Pravzaprav moramo preživeti celo življenje, da bi doživeli njegovo globino in dojeli njegov smisel. Zato je misterij, skrivnost ključ za razumevanje osebe. Vsak poizkus definiranja osebe se končuje z istim zaključkom: osebe se, v primerjavi s katerim koli predmetom, ne more popolnoma opredeliti. Podati opredelitev bi pomenilo, vsaj v nekem smislu, priti do konca tistemu, kar je skrito, izključiti negotovost in presenečenje. Z definicijo bi želeli odstraniti vsako skrivnostnost in neizrekljivost. Saj »tisto, kar lahko popišemo, je prostor obupa« (Marcel 1984, 81). Osebe ne moremo do konca analizirati. Medtem ko je problem izčrpljiv in rešljiv, pa je skrivnost nerazrešljiva in neizčrpana. Njeno bistvo je v tem, ker se pogloblja, ne pa rešuje. Očitna je razlika med misterioznim in problematičnim. Problem je »nekaj, s čimer se srečujemo, nekaj, čigar bit je v tem, da ni povsem pred menoj« (Marcel 1984, 79). Veroučitelj se vedno s spoštovanjem približuje učencu »tuji deželi«. Vsako srečanje z učencem je zanj potovanje, kjer ga, če ni samo »uradno«, čakajo odkritja in presenečenja. Samo ob takem pristopu se mu oseba zazdi po malem bolj spoznavna. O njej sicer lahko ve veliko, vendar nikoli ne vsega. V tem življenju je nemogoče doseči absolutno komunikacijsko transparentnost in jasnost. Če bi hoteli na silo iti preko pravične mere, preko praga tistega, kar se imenuje skrivnost, česar verjetno ne more doseči niti tisti, ki jo hrani, bi na koncu zdrsnili v banalnost.

13. Služenje kot bistvena vzgojna dimenzija

V središču vzgoje je oseba s svojimi telesnimi in duševnimi silami, s svojimi delavnimi in ustvarjalnimi sposobnostmi, s svojo nalogo v družbi in s svojo odprtostjo za vero. Celotno vzgojno delo je tako v službi osebe, da ji pomaga, kako naj bi uresničila svoj popoln razvoj.

Iz tega dejstva za vzgojitelja izhaja pomembna zahteva. Zavzeti mora držo razpoložljivosti in služenja. Razpoložljivost pa je popolna odprtost in ne nehna pripravljenost za klic in zahtevo, na katero človek naleti. Popolnoma svoboden je samo tisti, ki je svoboden tudi od samega sebe, da bi mogel biti tako svoboden za druge. Taka svoboda zahteva lastno skromnost, skromnost v materialnem smislu ter skromnost v tistem, bolj duhovnem smislu, namreč odpovedovanje temu, da bi poudarjal sebe in zasledoval lastne zahteve.

Jezus, neprekosljivi učitelj, je izbral ravno pot služenja. Sam bo jasno povedal: »Sin človekov ni prišel, da bi mu stregli, ampak da bi stregel in dal svoje življenje v odkupnino za druge« (Mr 10,45). Ta Kristusov duh mora prežemati vse življenje in seveda tudi vzgojo.

Dimenzija služenja se nanaša na celotno življenje in ne le na del veroučiteljevega časa ali delovanja. To pomeni, da služenje zadeva celotno osebo. Lahko bi dejali, da je služenje način obstajanja, življenja, slog, ki se rojeva v globini veroučiteljevega bitja. Veroučiteljevo delovanje je prežeto s slogom služenja, ki se odločno upira logiki, »da bi mu stregli«. Če je kdo egoist, je egoist v vsem, v osebni in družbeni življenju. Slog spremlja osebo. Egoizem pa je stanje, v katerem ni življenja. Veroučiteljevo služenje konkretno

pomeni, da mora občutiti odgovornost do učenca. V evangeliju je to jasno povedano. Mi bomo življenje »dojeli, ko poglobimo veličino in ko odkrijemo ter začnemo slutiti božanski smisel tega, čemur pravimo: služiti. To ne pomeni biti suženj. Služiti pomeni živeti za nekaj notranjega, skrbeti za nekaj, kar je znotraj, posvečati se komu. Veroučiteljevo služenje torej ni samo odgovor na potrebe, marveč sprejemanje osebe. Sprejeti besedo, ki jo evangelij dojema zelo resno, tako to pomeni isto, kot sprejeti Gospoda. To pa pomeni, dati komu mesto v lastnem življenju, sredi lastnih skrbi. Zares, človek priča ljubezen ne s čim, ampak da koga sprejme, da bo navzoč ob kom in s kom, da mu kaj naredi in v skrajni meri, da stori, kar more, da se mu daruje, da se zanj daruje« (Turčinović 1997, 114).

14. Sklep

Vzorci za veroučitelja so se skozi zgodovino menjavali že po spoznanjih, kulturnem ozračju in mentaliteti ljudi. V vsakem od njih je kaj trajno vrednega, ki ni samo izraz časov. Sodobnemu mlademu človeku je posebno blizu in sprejemljiv vzorec vzgojitelja sopotnika, ki je hkrati globoko človeški in krščanski. Ta občutljivost se sklada s sodobnimi spoznanji humanističnih znanosti in z resničnimi evangeljskimi vrednotami in slogom.

Dejstvo, da je v središču vzgoje oseba, učenec (vzgojanec), in da vzgojni proces poteka v svetu naglih sprememb, je dovolj, da dojamemo zahtevnost vzgojiteljeve vloge. To je posebej poudarjeno v dobi adolescence, ko mlad človek sprejema osebne odgovornosti v emocionalnem vedenjskem in spoznavnem smislu ter je posebej poudarjena potreba po neodvisnosti od odraslih. Končni sad tega procesa bi morala biti osebna samostojnost in primerna zrelost.

Vloga vseh, ki sodelujejo pri rasti in zorenju osebe, nikakor ni brez pomena. Pravilen in zdrav odnos vzgojitelja ta proces omogoča in pospešuje, medtem ko napake in pomanjkljivosti puščajo posledice tako pri posamezniku kot v družbi.

Da bi vzgojitelj mogel dati pravi odgovor na zahteve vzgoje, se mora zavedati, da je tudi sam znotraj vzgojnega procesa. Ne govorimo naključno o vseživljenjski vzgoji, ki zaobjema eksistencialno poučljivost, vsakdanjo skrb in prizadevanje. Drugim lahko pomagamo samo, če smo tudi sami dosegli potrebno stopnjo zrelosti, samostojnosti in celovitosti. Zato moramo nujno živeti v stanju nenehne vzgoje in v vsakodnevnem naporu, da skupaj z drugimi napredujemo proti celovitemu uresničenju svoje človeškosti. Če kot vzgojitelji postopamo v prepričanju, da smo dosegli cilj in da danes ni potrebno živeti vzgoje, postajamo hinavci. Kdor ni odkril smisla in vrednot svojega življenja, jih tudi drugim ne more pokazati.

Zelo zahtevna je naloga, da znamo upravljati z lastnim življenjem. S tem se nihče ne rodi, marveč se tega postopoma učimo in to dosegamo. Seveda učenje ni kaka intelektualna vaja, marveč nenehno izbiranje načina, s katerim gledamo na svet in sami sebe v svetu. Za to pa nam niso potrebna samo načela in navodila, ampak ljudje, ki v življenju vedo kaj več. Zato je samo ob

sebi umevno, da se otroci in mladi učijo živeti pri tistem, ki zna živeti. Take osebe preprosto ustvarjajo vzpodbudno vzgojno okolje, ki drugemu pomaga živeti ustvarjalno in tako uresničuje svoj polni razvoj.

Reference

- Avguštin. 1985. Iz rasprave o Ivanovu Evandelju. *Časoslov*. Zv. 4. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Bajsić, Vjekoslav. 1994. *Ekologija slobode*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Baloban, Josip. 1995. Osebni pristup dušobrižništvu u pastoralnom djelovanju. *Vjesnik Dakovačke i Srijemske biskupije* 123:343.
- . 1996a. *Aktualnost Isusove životne opcije*. Zagreb: Tevizija.
- . 1996b. Duhovna komponenta prosvjetnog djelatnika. *Glas Koncila* 35, št. 48-49:19.
- . 1997. Katolik u Hrvatskoj. *Svesci* 89-90:101.
- Bratanić, Marija. 1993. *Mikropedagogija: interakcijsko-komunikacijski aspekt odgoja*. Zagreb: Školska knjiga.
- . 1996. *Paradoks odgoja: hrvatska sveučilišna naklada*. Zagreb: Školska knjiga.
- . 1997. *Susreti u nastavi: mikropedagoški pristup*. Zagreb: Školska knjiga.
- Cencini, Anda. 1996. *Traženje unutaršnjeg sklada*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Dilthey, Wilhelm. 1924. *Gesammelte Schriften*. Zv. 6, *Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft*. Leipzig: Teubner.
- Drugi vatikanski sabor. 1970. *Pastoralna konstitucija Gaudium et spes*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Garzonio, Marco. 1997. *Carlo Maria Martini*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Ivan Pavao II. 1994. *Prijeći prag nade*. Zagreb: Mozaik knjiga.
- . 1997. *Obiteljska zajednica*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Kresina, Ante. 1993. *O Bože žeže, tvoja riječ*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Lehmann, Nicholas. 1993. Što znači novo evangeliziranje Europe. *Svesci* 78-81:289.
- Macan, Darko, Ivan Čehok in Ivan Koprek. 1995. *Etika: priručnik jedne discipline*. Zagreb: Školska knjiga.
- Marasović, Špiro. 1998. Lik odgojitelja za treće tisućljeće. *Kateheza* 20, št. 1:11.
- Marcel, Gabriel. 1984. *Od neprihvatanja do zaziwa*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Martini, Carlo Maria. 2001. *Bog odgaja svoj narod*. Zagreb: Katehetski centar.
- Miranda, Joao Paolo. 1998. Od žalosti do radosti. *Biblija danas* 3, št.1:15-17.
- Odgajati mlade u vjeri*. 1992. Zagreb: Katehetski centar.
- Pastuović, Nikola. 1997. *Osnove psihologije obrazovanja i odgoja*. Zagreb: Znamen.
- Pavletić, Vlatko. 1989. Neka bude natjecanje. *Hrvatsko slovo*, 6. marca, 5.
- Ratzinger, Joseph. 1993. *Uvod u kršćanstvo*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- de Saint-Exupery, Antoine. 1982. *Mali princ*. Zagreb: Mladost.
- Schillebeckx, Edward. 1992. *Krist sakrament susreta s Bogom*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost..
- Schnackenburg, Rudolf. 1997. *Osoba Isusa Krista u četiri Evandelja*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Stamać, Ante. 1996. *Na prijelazu*. Zagreb: K. Krešimir.
- Turčinović, Josip. 1997. *Glas iz Ranjenog*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Vecchi, Juan Edmond. 1999. *Animator u skupini mladih*. Zagreb: Katehetski salezijanski centar.
- . 1998. *Pastoral mladih: izazov za crkvenu zajednicu*. Zagreb: Katehetski salezijanski centar.

Mednarodna konferenca *Art of Life/Umetnost življenja* Celje, 4.–8. november 2009

Na konferenci *Art of Life*, ki je potekala v Celju v Domu sv. Jožefa, so strokovnjaki in poznavalci s področja teologije, medicine, filozofije, psihologije, pedagogike, religiologije, sociologije in cerkvenega prava osvetljevali vprašanje umetnosti življenja. Ptolomaeus de Lucca (okrog 1227 – okrog 1327, srednjeveški zgodovinar in sodobnik Tomaža Akvinskega v dominikanskem redu) pravi, da je umetnost življenja (*ars vivendi*) obsežnejša in boljša od preostalih umetnosti, tako da so druge umetnosti naravnane nanjo (Ptolomaeus de Lucca, *De regno continuatio*, lib. 3, cap. 11). Umetnost življenja skuša odgovoriti, kaj je dobro, srečno življenje, ki se posamezniku kaže tudi kot smiselno. Odgovori ne morejo biti dani na način in po metodi naravoslovnih znanosti. Odgovore prinašajo oziroma zgolj napotujejo na iskanje odgovorov, ki jih mora za vsakokratno posamično življenje najti vsak sam, družboslovne in humanistične znanosti. Se pravi: znanosti, ki tudi umetnosti puščajo lastno področje delovanja in zanjo značilnega iskanja resnice. Brez hermenevitične odprtosti do legitimnega epistemološkega statusa filozofije, teologije, religije in umetnosti sploh ne moremo razpravljati o vprašanju umetnosti življenja. Ta odprtost je bila torej nujni pogoj te konference.

Prof. Janez Juhant, pobudnik, glavno gonilo in predsednik programskega odbora te konference, je v svojem prispevku *Živeti z: dialog kot pot k umetnosti (dobrega) osebnega in skupnega življenja* razglabljal o kritičnem stanju, v katerem je danes človeštvo. Spraševal se je, kako moremo najti ravnovesje med grabežljivostjo ljudi, ki hlastajo za dobrinami, in omejenostjo dobrin na zemlji, ali moremo najti postavke, iz katerih lahko (pre) živimo. Odgovore je poiskal v smeri krščanskega načina življenja. »Živeti z« je razložil kot zmožnost, deliti dobrine, se vživljati v drugega in biti pripravljen, dati na voljo (svoje) življenje, da bi ga zares pridobil.

Prof. Bojan Žalec, predsednik organizacijskega odbora konference, je v svojem prispevku *Informacijska tehnologija, računalniki in (dobro) življenje* raziskal vpliv informacijske tehnologije na človeško življenje s filozofskega vidika. Pojave, ki jih prinašajo sodobna visokotehnološka družba, mediji, kibernetski prostor, medmrežje, virtualne skupnosti, pomen telesa v njih, je obravnaval z etičkih vidikov. Zaradi teh vidikov, zaradi človekove čustvenosti, zaradi potrebe po polnem srečevanju soljudi v odnosih, kjer nastopam v celoti svoje osebe in kjer v osebnem srečanju svoje (tudi razumsko) sporočilo predstavim z večjo zavestjo odgovornosti, se kaže smiselnost takšnih konferenc, čeprav bi nam sodobna tehnologija oziroma medmrežje omogočilo avdio-video konferenco ob sedenju v svoji sobi pred računalnikom s spletno kamero.

Prof. Robert Petkovšek je v svojem predavanju *Resnice biti, resnice življenja* interpretiral fenomenološko analizo fenomena življenja pri Michelu Henryju. Henry tako kakor Nietzsche in Heidegger meni, da je življenje v svoji izvornosti izključeno iz moderne kulture, v kateri pojem sveta pomeni obzorje vidnosti, ki po njej lahko vse postane vidno, pojav-za-nas. Pojav-za-nas imamo na Zahodu za resnico, to pa Henry imenuje »resnica sveta«. Vendar resnice ne moremo skrčiti na obzorje vidnosti in pojavov sveta, ker bi bili s tem izključeni notranja izkušnja in izkušnja transcendence. Bistvo življenja ni v pojavljanju in objektivnosti, ampak v zmožnosti notranje samoizkušnje, notranjega samo-razodetja, ki je neposredno in pred-svetno. Brez notranjega samo-razodevanja, ki nam predstavlja resnice življenja, ne more biti resnic sveta, se pravi: razodevanja. Samo-razodevanje ni pogojeno z resnico sveta. Resnica je zato opredeljena kot življenje, ki je samo-razodevanje. Čar radikalne fenomenologije se skriva prav tu; za svoje predmete nima fenomenov, ampak samo fenomenološko substanco, življenje.

Prof. Branko Klun se je vprašanjem življenja približal, tako kakor Petkovšek, iz fenomenoloških izhodišč. V predavanju *Življenje in vprašanje smisla. Nekaj fenomenoloških razmislekov* je za izhodišče svoje fenomenološke analize vzel faktično življenje. To življenje že od vselej vsebuje razumevanje sebe in sveta in je zato neločljivo povezano s pomenljivostjo in smislom. Utemeljevanje smisla se dogaja kot način življenja in ima naravo možnosti. Kriterij smisla življenja ne more biti postavljen od zunaj, ampak ga moramo najti v življenju samem (oziroma če rečemo v smislu Petkovškovega predavanja: ne more biti del resnic sveta, razodetja, temveč samo-razodetja, samoizkušnje življenja).

Ker je bilo vseh udeležencev konference 34, od tega 6 študentov, ne mogoče niti na kratko predstavili vseh prispevkov, saj se nam zdi bolj pomembna vsebinska predstavitev konference. Primerno pa je, da od 12 tujih predavateljev predstavimo vsaj prispevka dveh zelo vidnih avtorjev.

Prof. Santiago Sia, profesor filozofije na Papeškem ateneju v Dublinu, Irska, je danes zagotovo med najvidnejšimi avtorji s področja procesne filozofije in teologije. Omenimo samo nekaj njegovih knjig: *God in Process Thought: a Study in Charles Hartshorne's Concept of God*; *From Suffering to God: Exploring Our Images of God in the Light of Suffering*; *Personal Identity, the Self and Ethics*. Sam zase resda pravi, da se ne prišteva med procesne filozofe, vendar mu procesna misel zagotavlja dober okvir, v katerem lahko vstavlja slike z zelo različnih področij, ki jih more v tem okviru povezati v smiselno celoto. Na konferenci Umetnost življenja v Celju 2009 je predstavil predavanje z naslovom *Postavljanje ločil v sporočilo življenja: slovnico-filozofska vaja pri iskanju smisla*, ki povzema ideje iz uvoda v novo knjigo, ki jo pripravlja na témo etike. V tem predavanju je k vprašanju smisla pristopil z interdisciplinarno refleksijo. Temeljna trditev je, da nas življenje obdarja s izzivom: lahko postane »obsodba« nad nami, lahko pa ga imamo za »niz stavkov«, ki vsebujejo sporočilo. Tako kakor je po slovnicih pravilih treba vstaviti primerna ločila, da smo zmožni osmisлити razvrstitev besed v stavku, je tudi v življenju treba ustvariti »ločilne momente«, da si olajšamo branje sporočila življenja. V sporočilo življenja moramo ločila vsta-

viti pravilno, da nam njegov smisel postane bolj jasen. Vstavljanje ločil je seveda odvisno od konteksta, v katerega je sporočilo, življenje postavljeno. Kontekst deloma izberemo sami, deloma smo vanj postavljeni, v najvišji meri pa priča o tem, da vsi iščemo odgovor na vprašanje smisla življenja.

Kot zadnjega predstavljamo prof. Wilhelma Schmida, ki prihaja iz Berlina, drugače pa je habilitiran na univerzi v Erfurtu. Schmid je zagotovo najvidnejši in najodmevnejši sodobni evropski avtor na področju umetnosti življenja. O tej témi je napisal mnogo knjig, na primer: *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst; Philosophie der Lebenskunst; Schönes Leben?; Die Fülle des Lebens*. Prispevek, ki ga je predstavil na konferenci, nosi naslov *Nekaj temeljnih vprašanj umetnosti življenja*. V njem se sprašuje, ali je življenje, ki ga živimo, res naše. Mnogo dejavnikov, nad katerimi imamo komaj kaj nadzora, vpliva na naše življenje. Umetnost življenja sploh ni preprosta, ker je soočena z nekaterimi temeljnimi vprašanji, kakor na primer: V kakšnem kontekstu živim, Kdo sem, Kakšno izbiro, možnosti imam, Kaj morem storiti, Kaj pomeni »živeti dobro«? Kljub silam, ki nas ogrožajo, to življenje postaja naše, samo mi ga lahko uresničimo. In samo mi sami smo odgovorni – nam samim – za to življenje. Nihče drug ne more prevzeti odgovornosti zanj namesto nas, to pa je posebno očitno, ko življenje doseže terminalni trenutek svoje stalne prigradnosti. Umetnost življenja je po Schmidu resnost poskusa, pravočasno (se pravi: preden se nam čas izteče) oblikovati naše življenje kot svoje lastno. Dandanes to pomeni tudi zelo težko delo stopnjevanja lastne avtonomije. Samo mi lahko storimo, da naše življenje postane »dobro živeto življenje«. Pri vsem tem je pomembna zavest, da je umetnost življenja »filozofska«, to pa kažeta že njen izvorni grški termin *technē tou biou* in njegova uporaba v filozofiji. Filozofska refleksija more izboljšati življenjske veščine, naše zmožnosti, da življenje zavestno obvladamo. Filozofija pomaga razjasniti življenjsko situacijo in možnosti, ki jih posameznik ima oziroma nima.

Ker je umetnost življenja umetnost in vrh tega še filozofska, pomeni, da nihče ne more biti do kraja izveden v njej. Vsak od nas ima nalogo, da jo živimo ali slikamo na sebi lasten način. V okvirih naših pogojenosti, na platno našega življenja, s čopičem in barvami naših misli, odločitev, besed, dejanj, navad in razvad.

Jožef Leskovec

Mateja Pevec Rozman. *Etika in sodobna družba: MacIntyrejev poskus utemeljitve etike*. Libra: zbirka za človekove pravice. Ljubljana: Nova revija, 2009. 269 str. ISBN: 978-961-6580-54-0.

Pevčeva v prvem delu knjige poudari, kako je sodobna družba ali čas, v katerem živimo, zaznamovan z odsotnostjo temeljnih etičnih vrednot, to pa se javlja kot: kriza kulturne identitete, relativizem, pluralizem, individualizem, skepticizem. Posebna značilnost sodobne kulture, ki jo mnogi misleci imenujejo postmoderna kultura, se kaže v odsotnosti univerzalnih kriterijev; ni jasne ločnice med tem, kar je prav, in tistim, kar je narobe, med tem, kaj je dobro, in tistim, kar je slabo. Govorimo lahko celo o dobi izenačenih kriterijev ali o pomanjkanju želje, da bi prišli do resnice (B. Senegačnik). Pluralizem in množstvo resnic (vsak ima lahko svojo resnico) vodita v relativizem. Vsako spoznanje je odvisno od subjektivne presoje posameznika. Na področju moralnosti, ki v sodobnosti postane zgolj stvar naših občutkov, se znajdemo v moralnem subjektivizmu, ki prepušča moralno presojo in vrednotenje dejanj posameznikovi poljubni izbiri. Vrednostni relativizem in subjektivizem vodita v krizo vrednot, ki se kaže kot splošna kulturna in osebna bivanjska kriza.

Postmoderni trenutek naše civilizacije, ko se torej ubadamo (ali pa ne) z odsotnostjo vrednot, ko smo žrtve gospodarske recesije, politične nekorektnosti, marketinško-medijske manipulacije..., vse te okoliščine oziroma kulturno stanje, v katerem smo, je privedlo do vprašanja, ali je

v takšni družbi (zaradi prevlade etičnega relativizma) še mogoče določiti kriterije, ki bi sodobnega človeka vodili pri etičnem ravnanju, in ali še obstaja potreba po moralnih normah in njihovemu utemeljevanju. Pri tem Pevčeva poišče avtorja, ki bi bil racionalen in ki bi na svež način skušal ponovno utemeljiti etiko.

Alasdair MacIntyre se je izkazal za takšnega. Filozof škotskega rodu je namreč v zadnjih desetletjih bistveno vplival na sodobno etično in politično filozofijo in tudi na obuditev etike vrline. Njegovo najodmevnejše delo *After Virtue* je razburkalo duhove in na področje moralne filozofije vneslo novega, revolucionarnega duha. V čem je ta revolucionarnost? MacIntyre – zanimivo – ne ruši starih pojmovanj na področju moralne filozofije, temveč jih le redefinira. Ko se v svojem iskanju utemeljevanja etike vrača v antiko oziroma sklicuje nanjo (na Aristotela) in na srednji vek (na Tomaža Akvinskega), ponovno obuja etiko vrline, hkrati pa se njegovo pojmovanje vrline »posodablja«
glede na sodobne tendence. MacIntyre vztraja v zahtevi po moralnem statusu skupnosti, to pa ga uvršča med komunitariste (komunitaristi poudarjajo vlogo skupnosti pri razvoju posameznika; pri tem imajo osrednjo vlogo vrline in tradicija – pomen pripadnosti tradiciji, pomen avtoritete).

MacIntyre je eden glavnih predstavnikov etike vrline ali tako imenovane vrlinske etike; glavno vprašanje te etike je preprosto: Kako naj živimo? Kaj pomeni živeti dobro življenje? MacIntyre odgovarja, da najdemo odgovore znotraj moralne tradi-

cije, ki ji kot posamezniki pripadamo. Vrline pa so tiste dispozicije (odličnosti, lahko tudi karakterne lastnosti), ki nam pomagajo pri uresničevanju dobrega življenja oziroma pri doseganju dobrega. Pri tem se opira na Aristotela, ki pravi, da ni dovolj o vrlini le razpravljati, temveč je treba potem tako tudi ravnati. Vrline se krepijo v delovanju oziroma krepostni postajamo ob krepostnem delovanju.

Mateja Pevc Rozman postavlja vprašanje, ali ni govoriti o vrlinah v tem postmodernem trenutku, danes, malce staromodno. Nekateri res čutijo tako. Toda udejanjanje vrlin oziroma življenje po vrlinah nas lahko vodi do srečnega, dobrega življenja. Zgolj življenje po vrlinah je tisto, ki je racionalno v tej dobi raztreščene subjekta, saj so vrline tiste dispozicije, ki posamezniku pomagajo pri doseganju dobrega in pri premagovanju ovir, postavljenih na poti doseganja dobrega. Kakor pravi MacIntyre, pa se posameznik ne more uresničevati sam, sam ne more zadovoljivo dosežati dobrega, temveč je pri tem izjemnega pomena skupnost.

V drugem delu knjige Pevčeva predstavi postmoderni subjekt, ki je avtonomen, toda raztreščen, svoboden je, toda hkrati ujet v politične in druge manipulacije. Sredi te raztreščenosti vedno bolj postaja jasno, da svoje avtonomnosti, da svoje svobode ne more živeti v popolni osami, brez upoštevanja drugega. Svoboda nujno vključuje drugega, spoštovanje drugega in njegove svobode. Družba pa mora biti tista, ki bo posameznika podpirala pri njegovem uresničevanju in pri doseganju skupnega dobrega. Pogoj za harmonično bivanje vsake družbe je torej obstoj skupnih idealov, ali kakor pravi MacIntyre, upoštevanje vrlin (življe-

nje po vrlinah), pripadnost skupnosti in tradicija.

Vrline nikoli ne morejo biti nekaj negativnega, vrline so dobre in vodijo k dobremu. Tako pravi Aristotel. Zato družba, ki podpira »napačne« vrline, ne more zagotavljati srečnega življenja njenim članom, ne omogoča strpnega sobivanja. V zgodovini najdemo različne primere, v sedanosti prav tako. Tudi naša slovenska realnost ni izjema: družba, kjer sta vrlini zvitost in prevara, kjer je laž zgolj napaka, ne more zagotavljati dobrega življenja posameznikom, ne more voditi v harmonično sobivanje in nikakor ne more biti pot k dobremu. Takšna družba vodi v popoln nihilizem.

Kaj je torej Pevčevo vodilo pri njenem delu? Prepričanje, da je kljub liberalnemu izenačevanju kriterijev ali celo odpravi kriterijev za presojo, kaj je dobro in kaj je prav, da je kljub pomanjkanju vrednot ali skupnih idealov možno najti racionalni poizkus utemeljitve etike.

Sodobni filozof A. MacIntyre je eden tistih, ki jo je s svojo mislijo izzval in pritegnil do te mere, da ni nehala verjeti v razum in hkrati v srce ... Pravzaprav je to vera v razum in v srce. V prepričanje, da sodobni človek vendarle ni racionalistična kultura, zavezana egoističnemu samouresničevanju ... V prepričanje, da je sodobni človek še vedno odprt za dobro, plemenito, da je odprt drugemu in usmerjen prek samega sebe.

Delo *Etika in sodobna družba* je pravzaprav *povabilo*; povabilo vsem tistim, ki še vedno priznavajo vrednost svojemu razumu in hkrati svojemu srcu, je povabilo vsem tistim, ki jih vznemirjajo vprašanja s področja sodobne moralne filozofije, in povabilo vsem tistim, ki se ne nave-

ličajo postavljati si večno aktualnih vprašanj, kakor jih v sodobnosti ponovno obuja etika vrline: Kako naj ljudje živimo? Kakšno (katero) življenje je dobro življenje? In nenazadnje: Ali so vrline v sodobnosti smiselne?

Zakaj je pravzaprav MacIntyre tako zanimiv? Zakaj z obujanjem vrlin ni staromoden, temveč vizionarski? Ker MacIntyre prerašča osamljenost subjekta, po drugi strani pa ne pristane na kolektivizem in ideologije ...

Večletno raziskovanje na področju moralne filozofije, ki je izšlo v knjižni obliki, pomeni veliko oboga-

titev za širši slovenski družbeni prostor. V svoji dialoški širini odpira temeljna vprašanja s področja družbene etike in nakazuje rešitve, ki s svojo aplikativnostjo pomenijo vsebinsko podlago pri reševanju konkretnih vprašanj, na primer pri pripravi etičnih kodeksov. Prepričan sem, da bo delo Mateje Pevec Rozman pomemben prispevek k razpravam na področju etike, saj ponuja nove rešitve, ki izhajajo iz odličnega poznavanja tako komunitarizma kakor liberalizma.

Anton Jamnik

Ulrich Beck. *Lastni Bog: o zmoglosti religij za mir in o njihovem potencialu za nasilje*. Prevod Aleš Učakar, avtor dodatnega besedila Bojan Žalec. Claritas 56. Ljubljana: Študentska založba, 2009. 276 str. ISBN: 978-961-242-252-3.

Nemški sociolog Ulrich Beck (rojen leta 1944) je eden najvplivnejših živečih družboslovcev, ki pa se do sedaj ni podrobneje ukvarjal s problemi religije, ampak je bil znan predvsem po svojih obravnavah družbe tveganja, globalizacije in družine, kakor sta ugotavljala tudi sociologa Vinko Potočnik in Igor Bahovec na prvem dnevu letošnjega simpozija Umetnost življenja (4. 11. 2009, velika dvorana Teološke fakultete v Ljubljani), ki je bil posvečen prav tej Beckovi knjigi. Takrat sem publiko predstavil Beckovo »ljubljsko« predavanje, napisano posebej za omenjeni simpozij, saj je moral v zadnjem hipu zaradi gripe odpovedati dogovorjeni prihod v Ljubljano. Po predstavitvi so Beckove zamisli javno komentirali napovedani govorniki Janez

Juhant, Vinko Potočnik, Igor Škamperle in Bojan Žalec, pridružil pa se jim je tudi Igor Bahovec. Pogovor je potekal v angleščini in v slovenščini, moderiral ga je Branko Klun.

Omenjeno Beckovo neukvarjanje z religijo je postalo preteklost z njegovo zadnjo knjigo, ki jo imamo s komaj enoletno zamudo tudi v slovenskem prevodu. V kakšnem položaju so po Becku religije danes? Po eni strani jim globalizacija ponuja možnost, da na novo odkrijejo svojo transnacionalno razsežnost. Obstaja pa tudi druga plat: če so religije vedno preseg(a)le ozemeljske in nacionalne meje, ki so se zdele takšne, da jih ni mogoče omajati, in so odpirale nove prepade med verniki in neverniki, kaj je potem novega? Beck odgovarja. V današnjem svetu gostota komunikacijskih tehnologij, katere rezultat je to, da je vsakdo vsakomur sosed ali bližnji, vodi v stik med svetovnimi religijami in v njihovo interpretacijo, to pa kot posledica tega tako v trk, v nasprotje, v spopad univerzalizmov, v vsenavzoči konflikt

razodetih resnic, kakor tudi v tendence k medsebojni demonizaciji drugih vernikov, katerih človeško dostojanstvo se postavlja pod vprašaj. Nadalje v evropskem kontekstu nastopa paradoks druge, religiozne moderne: (iz)praznjenje cerkva in istočasno ponovno religiozno začaranje misli in dejanj, ravnanje ljudi, slabitev religijskih organizacij in hkratna krepitev »tekoče« (Bauman) religioznosti predstavljata dve plati istega razvoja. Po Becku imajo religije dva obraza (ambivalenca strpnosti in nasilja v okviru religij): 1. človeški obraz in 2. totalitarna skušnjava v religiji, ki je neločljiva od nje. Prav tako obstajata dve plati univerzalizma religij: 1. svetovljansko bratstvo, ki presega razrede in narode, in 2. demonizacija religiozno drugega, ki se je dogajala v teku zgodovine. Zato trdi, da Bog lahko tako civilizira kakor barbarizira ljudi.

Osrednjo témo knjige bi morda lahko povzeli takole (nakazujeta jo že njen naslov in podnaslov): če je religija tisto, kar nas pogosto ločuje, zakaj ne bi bila religija tudi tisto, s čimer (lahko) premostimo ta ločevanja oziroma ločenosti? Govorimo o povezavi razvoja religije, ki ga izrazito opažamo v naši sedanosti, v smeri individualizacije religije in potenciala te individualizacije v pogledu prispevka oziroma gojenja miru in sožitja na svetu. Avtor jasno zapiše, da je kljub globalno zastavljeni težnji, na katero bi lahko sklepali tudi iz naslova, njegov doseg vendarle omejen predvsem na krščanstvo. Kaj je za Becka individualizacija religije oziroma religija/vera lastnega Boga? V sklopu govora o lastnem Bogu nasprotuje tezi o koncu religije, govori pa o prihodu nove vrste anarhizma subjektivne vere, ki presega vse religiozne meje in se vse manj in manj

prilega dogmatičnim okvirom, kakor ji jih dajejo institucionalizirane religije. Ta sinkretična strpnost se po Becku ne širi samo znotraj religioznosti, ki je ločena od institucij, ampak se lahko prakticira tudi znotraj institucionalnih oblik (navaja primer Japonske). Osnovno idejo lastnega Boga poskuša bralcu približati neznanstveno, nesociološko, ob ganljivem dnevniku žrtve holokavsta Ety Hillesum. Religija lastnega Boga kot takšna ni vezana na nobeno posebno okolje, obrede, cerkev, nauk ali teologijo. Lahko poteka med stenami in v samoti lastne sobe. Religija lastnega Boga je pravzaprav drug izraz za bolj ali manj individualizirano religijo, ki pomeni nasprotje od cerkvene, kolektivne in dogmatične religije. Značilno za individualizirano religijo je primat čustvenega pred umskim, primat osebne izkušnje pred to ali ono teologijo.

Po Becku je individualizacija religije vgrajena v krščanstvo. Beck te fenomene pogosto obravnava skorajda – bi lahko rekli – hegeljansko, glede na nasprotja, ali kakor sam pravi: »protislovja«, ki jih tvorijo. In takšno protislovje, ki sestavlja krščanstvo, je tudi podlaga njegovi tezi, da je individualizacija inherentna krščanstvu. V krščanstvu je namreč po eni strani poudarjen posameznik, ustvarjenost človeka po božji podobi, poudarjeni sta posameznikova vest in (verska) svoboda, po drugi strani pa se ta posameznik lahko moti. To nasprotje je navzoče v krščanstvu že od samega začetka. Enega od vrhuncev preboja individualnega momenta nedvomno pomeni Lutrova »revolucija«. Luter sam je dejal, da ne bo zanikal in da tudi ne more ničesar, kar je dejal in storil, zanikati, saj ne more iti proti svoji vesti. Vendar je protestantska individualizacija v primerjavi s so-

dobno individualizacijo ostala neka-ko na pol poti, saj se je ustavila pri merilu besedila kot objektivnega in univerzalnega merila krščanstva. Zato je ostajala do heretikov tako neusmiljena kakor katoliška doktrina (Tomaž Akvinski) in praksa. Spomnimo se samo na Kalvina. Beck v tem kontekstu opozarja na Sébastiena Châtillona (Sebastian Castellio) in na njegovo knjigo *De haereticis* (1554), ki je zanj pravi svetilnik v boju za versko svobodo in strpnost. Châtillon je nekaj časa sodeloval s Kalvinom, potem pa je bil ogorčen nad njegovim sežigom protestanta v Ženevi. »Châtillon utemeljuje svoje ogorčenje s tem, da je biblija polna ugank, ki so si jih kristjani prizadevali rešiti že dolga stoletja. Sveto pismo je zbirka besed in izjav, ki jih je mogoče interpretirati na različne načine. Kaj v tem kontekstu pomeni beseda »krivoverec«, se sprašuje Châtillon in navaja tudi svoj odgovor: nobenega drugega pomena ne morem prepoznati kot tega, da so krivoverci kristjani, ki nam nasprotujejo in se z nami pričkajo o pravilni razlagi biblije.« Proces individualizacije v krščanstvu je pozneje jasno opazil Durkheim, ki je dejal, da se svetost religije prenaša na posameznika. Individualizacija religije potemtakem po Becku ni nekaj, kar bi prišlo v krščanstvo od zunaj (kot vsiljeno) ali bi mu bilo krščanstvo podvrženo, ampak je krščanstvu notranje. Fenomen, ki se s sodobno individualizacijo religije tesno prepleta, je kozmopolitizacija religije; ne smemo je zamenjevati s kakršnikoli univerzalizmom. Kozmopolitizacija religije prav tako ni zgolj kak religiozni vidik globalizacije. Medtem ko pri globalizaciji govorimo o nečem, kar poteka zunaj posameznika, pa je pri individualizaciji bistveno pomemben no-

tranji proces. Religije so bile resda že od samega začetka globalni igralci in lahko rečemo tudi, da je »protislovje« med individualizacijskim in kolektivnim momentom religije po Becku – kljub njegovemu osredotočenju na krščanstvo – bolj ali manj navzoče tudi v drugih religijah. Prav tako ne smemo poistovetiti individualističnega momenta religij z egoizmom. Religiozni individualizem ni egoizem, ampak predvsem prostost od kakih togih (dogmatičnih) okvirov, ki bi omejevali posameznika, da bi vendarle on odločal o tem, ali veruje ali ne, kaj je prava vera, ne nazadnje tudi, kakšen je pravi religiozni ali posebni krščanski način življenja. Tako je po Becku krščanstvo, tudi katoliško, religija, ki ima v sebi izrazito vgrajen individualizacijski moment, kljub temu pa že dva tisoč let ozna- nja isto: da je treba pomagati tistim, ki so pomoči potrebni. Kozmopolitizacija religije ima več vidikov, eden od njih je sinkretistični vidik, možnost tega sinkretizma pa omogoča individualizacija religije oziroma religija lastnega Boga. Ta sinkretizem in kozmopolitizem pa – kakor že rečeno – nista nikakršen univerzalizem: univerzalizem vendarle izključuje in ustvarja krivoverce, medtem ko to ne velja za kozmopolitsko-sinkretistično individualizirano religioznost. Primer takšne kozmopolitske religioznosti so na primer tisti švicarski katoličani, ki ob svojem katolištvu verjamejo v reinkarnacijo, Gandhi, ki je skozi oči Zahoda šele doumel globino lastne hinduistične religije, ali pa religioznost na Japonskem, kjer je kombiniranje šintoističnih, krščanskih in budističnih prvin v religioznosti ene osebe ali skupine nekaj vsakdanjega. Beck poudari dejstvo, da je zapoved »ne imej drugih Bogov, razen mene« tuja azijski reli-

gionosti, in po Petru Bergerju nava- ja besede japonskega filozofa, da pri njih vsak inteligenten človek vé, da je bogov več in da zakon izključene- ga protislovja ni univerzalno velja- ven. Beck v pogledu ustvarjanja miru zavrača univerzalistično religijo in stavi na kozmopolitsko religioznost, ki jo, tako se zdi, zahteva neke vrste individualizirana religija. Vendar pa ta individualizirana religija po Becku še zdaleč ni varna pred nevarnostjo zdrsa v puhlo in prazno instantno mešanico, zmešano po potrebi, var- na pred tem, da Boga naredimo za svojo igračko. Prav tako kakor obsta- ja nevarnost fundamentalistične pri- lastitve religije, obstaja tudi nevar- nost njene individualistične prilasti- tve. Po drugi strani pa je individuali- zirana religija način religioznosti, ki je mogoč v sedanjem času oziroma ki mu ustreza. Beck ugotavlja, tako kakor je to pred njim ugotavljal že naš Tomaž Luckmann, ki je uvedel iz- raz »nevidna religija«, da religioznost ne izginja, le oblika ali način religio- znosti se je spremenil. Meja med obema vrstama religioznosti, indivi- dualizirane na eni strani in bolj cer- kvene in kolektivne na drugi, je tudi generacijsko obeležena. Mladi mno- žično opuščajo religiozni način svo- jih staršev, tako kakor politično opu- ščajo strankarski način političnega delovanja, socialno včlanjenost v sin- dikate ipd. Vse to so fasete individu- alizacije, ki pa same po sebi še ne do- voljujejo sklepanja o manj religiozno- sti, manj političnosti, manj družbene angažiranosti. Vendarle pa takšno stanje postavlja pred nas politično- teološke izzive, ki vključujejo tudi vprašanje, kolikšen je (lahko) druž- ben in politični potencial takšne in- dividualizirane religioznosti. Beck opozarja tudi na »nečistost« religij v smislu njihove medsebojne preple-

tenosti, medsebojnega prevzemanja sestavin in tudi medsebojne pogoje- nosti. Niti v tem prepletenem klop- čiču ni možno nenasilno in pošteno med seboj ločiti drugo od druge, to pa je še dodaten razlog proti verodo- stojnosti kakega fundamentalistične- ga teženja po čistosti in sterilnosti. Beck govori v tem kontekstu ne samo o strpnosti med religijami, am- pak po drugi strani tudi o »delitvi oblasti« med njimi. V današnji dobi je vsekakor za mnoge nesprijemljiva duhovnost, ki bi nasprotovala moč- nim ali osrednjim idealom (zaho- dne) sodobnosti: neki individuali- zem, ideal samouresničitve, ideal pri- stnosti (avtentičnosti) ... Religija la- stnega Boga tudi ne pomeni nujno religioznosti v zasebni sferi; indivi- dualizirana religija in religija v zaseb- nosti sta dva različna pojma, ki se po svojem obsegu nikakor ne ujemata.

Beck razlikuje (glede religije) predmoderno duhovnost, moderno, postmoderno (relativizem in zavra- čanje govora o resnici) in drugo mo- derno duhovnost, za katero je značil- na kozmopolitska religioznost: »Med postmoderno-antimoderno religio- znostjo na eni strani ter obljubami in grožnjami postmoderne religiozno- sti na drugi se odpira kozmopolitska religioznost druge moderne. Ta ne- gira oboje – tako postmoderni abso- lutistični relativizem kakor tudi pri- vatizacijo religije. Ta vizija temelji na dejansko dani historični 'nečistosti' svetovnih religij, priznavanju njihove prepletenosti, njihove drugačnosti in enakosti. S tem, ko se religije učijo gledati nase z očmi drugih in se tako tudi na novo razumeti, ne izgubljajo svojih posebnosti in tudi ne propa- dajo v nekakšnem dekadentnem, anarhičnem, sekularnem relativiz- mu. Nasprotno, s tem bogatijo svojo religioznost, se vzajemno krepijo in

tako lahko celo – ne da bi se ujele v zanke fundamentalistične, religijske antimoderne – na nov način izvajajo in izoblikujejo javno vlogo religije in postsekularne moderne. Z izrazom 'kozmpolitski' je mišljena religijska sprememba perspektive, ponotranjena konverzija 'kot da', v praksi živeta hkratnost ter sposobnost, videti lastno religijo in kulturo skozi oči druge religije in kulture Drugih. Koliko pa je realistične možnosti, da bi se ta 'kozmpolitski duh' svetovne družbe tudi dejansko uresničil?«

V zadnjih dveh poglavjih knjige se avtor ukvarja s petimi modeli civiliziranja svetovnih religijskih konfliktov (model stranskega učinka: civiliziranje z individualizacijo religij; tržni model: blagovna oblika Boga; model religijske nevtralne ustanove (Habermas); svetovni etos; metodološka konverzija (Gandhi)), s problematiko prvenstva miru in resnice in s prihodnostjo religij v svetovni družbi tveganja. Po eni strani se zavzame za prednost miru pred resnico, po drugi strani pa konča v nekakšnem »dualističnem pluralizmu«, saj se na koncu zavzame za prvenstvo obeh, tako resnice kakor miru. Njegovo stališče tako ni povsem jasno, vendar če trdi, da sta potrebna tako vera v resničnost lastnih pogledov in verovanj kakor tudi skrb za mir, da je potrebno pragmatično modro in kontekstu primerno zavzemanje za eno oziroma drugo, se z njim lahko strinjamo. Ljudje ne moremo živeti kot popolni skeptiki, pri tem pa se v svojih prepričanjih in verovanjih, kaj je resnično in kaj je mir, razlikujemo. Obenem moramo nujno sodelovati in ustvarjati, to pa predpostavlja mir in ga hkrati goji. Kaj pa naloga in usoda religije? Beck na koncu knjige trdi – v navezavi na ekološko problematiko –, da je temeljno vprašanje sedanjosti, kako

naj dosežemo globalno pravičnost. Na socialne in politične posledice podnebnih sprememb ni mogoče odgovoriti s solističnimi nacionalnimi akcijami in tudi tehnične inovacije seveda ne zadoščajo. Pri doseganju te pravičnosti je bistvenega pomena vključevanje kulturno Drugih v lastno odločanje in tu se odpirata izziv in naloga za religijske akterje: »Ali niso v luči globalnih tveganj zaradi terorja in vojn, podnebnih sprememb in revščine pa tudi prizadete časti religijsko Drugih prav ti sposobni ljudstva različnih verovanj popeljati na 'skupno' pot pravičnosti? Ali v tem smislu v svetovni javnosti vsaj opazno povzdigniti svoj glas, za to kaj storiti ter na ta način pragmatično zmehčati in omiliti svoje dogmatične napetosti? Morda je prav to mislil papež Benedikt XVI. z izjavo 'Opora vernih naj bo poleg vere razum namesto nasilja'. Ali želi razklopiti vero in nasilje, pri čemer postavlja vero pod skrbništvo razuma in jo tako na ustrezen način 'civilizira'? Temu želim nemara dodati: tudi z *zvičajnostjo* uma. Gre za to, da se ne črni individualizacija religije, ker tudi z njo prek siceršnjih meja religije poteka privajanje na miroljubno razkrajanje absolutizmov resnice. Isto velja za primerni odmerek 'God selinga' – to je koristno za vajo v transnacionalni pa tudi medreligijski toleranci religij. Toda potem se še vedno postavlja vprašanje, kako se bodo posamezne religije odzivale na individualizacijo in kozmpolizacijo vere. Odgovor na to naj ostane naloga kakega prihodnjega knjižnega brskanja v megli. Da vse to premišljanje ne bo napravilo kakega večjega vtisa na fundamentaliste, slepo zaljubljene v krvavo in pobesnelo nasilje, kaj šele, da bi ga ustavilo, je sicer na dlani. Toda kaj pa imamo drugega sploh na voljo?«

Kaj reči za sklep? To je delo sociologa, ki se izogiba eksplicitnim vrednostnim sodbam; treba ga je tudi dojemati in presoјati ob upoštevanju tega dejstva. Pred nami je diferenciran, dobro utemeljen in izdelan opis sedanjega stanja, njegove geneze in potencialov. Kljub temu pa ima knjiga tudi vrednotno plat, saj – v celoti gledano – vendarle izzveni kot sociološki zagovor individualizacije in kozmopolitizacije religioznosti v smislu poudarjanja njunega potenciala v pogledu prispevka k miru in sožitju. Z Beckom se lahko strinjamo, da je individualizacija religije v tem smislu nekaj pozitivnega. Toda kakšna mora biti individualizacija, če naj res prispeva k zaželenemu stanju? Zagotovo ne takšna, skozi katero se izgubi tisto ozadje, *background*, ki edino lahko omogoča, da stvari lahko nastopajo kot dobre ali slabe, smiselne ali nesmiselne. Takšna ozadja so lahko le partikularna, obenem pa so prav ta ozadja potrebni pogoj, da lahko tudi kozmopolitizem – in celo univerzalizem – zares začutimo kot smiseln. To je nauk eksistencialistične, fenomenološke, pa tudi Wittgensteinove filozofije, od

sodobne filozofije pa velja omeniti predvsem delo hermenevtika horizontov Charlesa Taylorja, ki je že popisoval marsikaj tega, kar ugotavlja Beck, tudi dejstvo, da se individualizacija na poseben način druži s standardizacijo. Vendar sta eksistencializem in fenomenologija, kakor se zdi, Becku tuja (»njegov« filozof je Habermas, hkrati pa (zanimivo) tudi Sloterdijk), drugače od – na primer – kakega Luckmanna. To bi bil lahko eden od dejavnikov, da v knjigi obravnava (pozitivnih plati) teh partikularnejših ozadij manjka, izrazito pa je poudarjen pomen resda ne več univerzalizma, ampak kozmopolitizma. Toda pravi kozmopolitizem je lahko le ukoreninjeni kozmopolitizem. Ker to manjka, je Beckova analiza pomanjkljiva in vrednostni ton malce neuravnotežen. To se mi zdi največja pomanjkljivost te drugače v mnogočem odlične in razsvetljujoče knjige. Da takšna aktualna družboslovna in humanistična dela o religiji tudi na Slovenskem zelo potrebujemo, pa priča že sedaj izredno velik odziv nanj.

Bojan Žalec

Janez Juhant. Idejni spopad: Slovenci in moderna. Znanstvena knjižnica - Teološka fakulteta 19. Ljubljana: Teološka fakulteta, 2009. 224 str. ISBN: 978-961-92694-2-8.

Janez Juhant, profesor filozofije na Teološki fakulteti v Ljubljani, je že več desetletij ploden in (vse bolj) znan avtor, doma in v tujini, v zadnjem času pa je njegovo ustvarjanje doživelo pravo malo eksplozijo izdaj. Tako so samo letos izšle tri njegove izredno zanimive knjige: *Etika I* (Lju-

bljana: Študentska založba, zbirka *Claritas*), *Občutek pripadnosti* (Celje: Mohorjeva družba, v nemščini je delo izšlo že leta 2005, bilo v Avstriji nagrajeno in v pomembni reviji razglašeno za knjigo meseca) in *Idejni spopad*, ki je predmet naše recenzije. Prva je prvi celostni pregled etike v slovenščini, ki obravnava tako vse glavne zahodne in vzhodne (religiozne) izvore etike in sega do sedanjosti. Drugi dve se ukvarjata s temo, ki je rdeča nit avtorjevega raziskovanja

pravzaprav od njegove innsbruške disertacije o Georgu Hermesu vse do danes: obravnava človeka in družbe v kontekstu nastopa in razvoja moderne. Pri tem Juhanta na ozadju splošnih potez moderne zanimata predvsem dve »usodi«: usoda Slovencev in usoda religije, v prvi vrsti rimskokatoliške Cerkve. Ti dve témi kot osrednji in konstantni zaznamujeta tudi to knjigo. Sestavlja jo deset poglavij oziroma razprav: 1. Filozofska in teološka misel jezuitov; 2. Pomen Hermesove transcendentalne misli za razvoj krščanske filozofije; 3. Andrej Einspeler (1813–1888) – katoliški liberalec?; 4. Neosholastika po svetu in pri nas; 5. Bog filozofov ali teologov; 6. Frančišek Lampe (1859–1900) in moderna; 7. Škof Anton Bonaventura Jeglič (1850–1937); 8. Janez Ev. Krek (1865–1917) – krmar naše samozavesti; 9. France Kovačič (1867–1939); 10. Modroslovje v reviji *Dom in svet*.

Prvo poglavje uvede predstavitev idejnega koncepta *jezuitov*, sledi obravnava obnovljene sholastike jezuitskih teologov, nato jezuitov na Slovenskem (njihovih znanstvenih dosežkov, pomembnih filozofov in njihovih idej in poglavje o teologiji). Jezuitske filozofe Juhant obravnava v kontekstu borbe zoper protestantizem in vprašanja odnosa med filozofijo in drugimi znanostmi. Glede prvega se ustavi pri delu Nikolaja Koprivice (umrl leta 1608 v Ljubljani), enega prvih slovenskih jezuitov in ustanovitelja zavodov Gradec in Ljubljana. V pogledu znanosti opozori na pomembne dosežke jezuitov na področju jezikoslovja (Ožbald Gutsmann, 1725–1790), pomembne so tudi slovenske pridige jezuitov (Jernej Basar, 1683–1738)), pravo (Jurij Erber, 1660–1715)) in zgodovina (delo Janeza Schönlebna, 1618–

1681). Jezuiti, ki so bili dobro seznanjeni z novostmi v znanosti, so bili ustvarjalni tudi na področju naravoslovja, na primer matematike, nekateri pa so tudi po razpustitvi reda delovali kot fakultetni profesorji (npr. Jože Maffei, 1742–?; od leta 1778 na ljubljanski filozofski fakulteti). Pomembna znanstvena imena med jezuiti so nadalje fizik in hidrotehnik Gabrijel Gruber, astronom Karel Tirnberger (1731–1780?), ki je kot vodja fizikalnega kabineta jezuitov v Gradcu odkril nov komet, po razpustu reda pa postal upravnik zvezdarne na Dunaju, astronom, geometer in metafizik Steiner, Karel Toš (geografija, geometrija in matematika), svetovno znani kartograf in misijonar na Kitajskem Avguštín Hallerstein (1703–1774) in Inocenc Erberg (1694–1763, karta Paragvaja). Avtor omeni seveda tudi še fizika in mehanika Antona Ambschla (1749–1821, Bratislava), čigar filozofiji posveti tudi posebno podpoglavje. Juhant sklene, da so jezuitski naravoslovci povezovali fiziko in filozofijo, nekateri so se ukvarjali z več panogami, poleg omenjenih tudi s teologijo. »Naravoslovna dela zato usmerjajo v temeljne probleme filozofije« (npr. Erbergova filozofska utemeljitev fizike, enako velja za Toša, Inocenca Tauffererja idr.).

Filozofija je bila v tistem času na razpotju in pod mnogostranskimi vplivi. Kljub temu so avtorji filozofskih besedil ohranili načelo, da je filozofija dekla filozofije. Učitelji so si prizadevali za usposabljanje gojencev v filozofskih razglabljanjih, predvsem v živih razpravah, ki so pozneje porodile tudi filozofske tekste. V tem urjenju učencev si je pridobil velik ugled »metafizik« Boštjan Steiner. Od filozofskih del Juhant omeni ali malce podrobneje predstavi dela Siegfri-

eda Micheza in Antona Erberga (*Institutiones dialecticae, Cursus philosophiae*). Erberg se »kot večina jezuitov drži Suarezovih temeljnih sholastičnih postavk, čeprav se v nekaterih vprašanih približa Scotu in nominalistom«. Obdelal je vprašanje univerzalij, kjer poveže logično in ontološko plat, po Suarezu razlikuje trpni in dejavni um, pomembna je njegova kritika Descartesa, resnica je v skladnosti uma in predmeta. »Njegova originalna misel je, da so tudi celi stavki lahko predmet preprostega dojetanja, kar je kasneje poudarjal tudi France Veber.« Obravnaval je kozmološka vprašanja, pomembna je njegova zavrnitev aristotelovsko-tomaževskega hilemorfizma (materija ni le možnost za formo, ampak tudi dejanskost, zametek dinamizma, ki ga je pozneje razvil Rudjer Boškovič). Juhant omenja še imena, kakor so Janez Mülle (nesmrtnost duše), Andrej Kappus (rokopis iz leta 1710 o človekovih dejih, krepostih, vesti in o prvih treh zapovedih dekaloga, ob utemeljivni pravnih norm obravnava osnovne moralno-filozofske probleme in resnico kot podlago za moralno delovanje). »Značilnost teh sholastičnih utemeljitev je vpliv novoveškega razuma (Descartesove in Leibniz-Wolfove filozofije), kar je očitno tudi pri Antonu Ambschlu v njegovi obravnavi temeljnih problemov narave (fizike). Sicer gre bolj za metodično kot dejansko postavitev novoveškega subjektivnega razuma kot temelja filozofije, kajti v bistvu ohranjajo jezuitski filozofi grško in srednjeveško sholastično postavko, da vlada med velikim logosom (temeljem vesoljne celote = makrokozmosom) in umom kot logosom v malem (človek = mikrokozmos) medsebojno skladje.«

Na koncu poglavja o jezuitih avtor spregovori še o teologiji: »Kot

profesorji oz. voditelji filozofskega študija so morali jezuiti skrbeti za učne knjige. Čas, se pravi izziv protestantizma, je zahteval nove pobude na tem področju (kot pričajo že omenjena dela). Teološka dela zato obravnavajo osnovna vprašanja teologije, ki so jih spodbudili protestantje (npr. Hingerle) in že Avgustin. Bolj popularna dela pa so namenjena pouku, premišljevanju in molitvi za ljudstvo in so tudi slovenska.« Juhant omenja ali obravnava poleg Čandikovih tudi ljudske duhovne vaje Jožefa Hasla, slovenski prevod knjižice za bratovščino Kristusovega trpljenja p. Jakoba Škerla, spise znanih jezuitov (npr. Andreja Schweigerja, Antona Maurisperga, zgodovinsko-teološko je pomembno gradivo o janzenizmu, ki ga je pripravil Janez Krstnik Rauscher s Koroške, obračun z janzenizmom je besedilo Vajkarda Lewenberga: *Jansenii doctrina ex thomisticae theologiae praeceptis atque instituis damnata*, Dunaj, 1732). Zanimiva so tudi besedila Jožefa Volfganga Valvasorja. Poleg prevodov ali priredb svetopisemskih besedil so jezuiti izdajali pravne in pastoralne spise, tekste s področja asketike in razprave s področja moralke (Simon Kaerchnet, Andrej Kappus, Anton Hinfling). Slovenski prevod Tomaža Kempčana *Hoja za Kristusom* (Andrej Jankovič) so pripravili leta 1659, čeprav niso dobili založnika. »Ko so jezuiti v svojih spisih delovali zoper protestante, so pri pisanju slovenskih besedil gradili na njihovih pridobitvah in tako ohranjali kontinuiteto na tem področju.«

Razprava o Georgu Hermesu
»pokaže na idejno-kritično zgodovinsko ozadje nastanka Hermesove filozofije in njeno odvisnost od Kanta in Fichteja. Na podlagi študija teh mislecev je Hermes ubral nova pota

sholastiki, ki so kmalu po njegovi smrti naletela na ostro kritiko in obsodbo.« Katoliške mislece je izzvala miselnost novega veka, zato so nekateri, kakor je bil to Hermes, začeli iskati pot za evangelij tudi po poteh te miselnosti. Preden se avtor posveti obravnavi Hermesove misli v luči prvega in drugega vatikanskega cerkvenega zbora, ugotovi: »Kar je bilo okrog 1. vatikanskega koncila samo trud in prizadevanje posameznikov, ki sta sicer naletela na odmev (posebno Hermes), je postalo na 2. vatikanskem koncilu imperativ za vso Cerkev. Ne gre le za rehabilitacijo zgodovinsko pogojenih odločitev ... pač pa tudi za to, da pokažemo, da so stvari, ki jih danes v Cerkvi z vso samoumevnostjo sprejemamo in uživamo (a so še vedno problem, kot nakazuje razvoj po Drugem vatikanskem Cerkvenem zboru), dar, ki so ga zaslužili taki možje, katerih duh je z vztrajnostjo iskal resnico in se ni ustrašil niti dvomov niti nasprotovanj.« Negativno reakcijo na Hermesovo delo Juhant razlaga deloma kot izraz negativne naperjenosti proti vsakemu poskusu, da bi novodobne filozofske smeri kakorkoli vplivale na cerkveni nauk, kajti ni še dozorel čas, da bi se Cerkev dejavno spoprijela z miselnostjo svojega časa; ta preobrat zasledimo pozneje v nauku drugega vatikanskega zbora. Iz njih ni razvidna samo zavest Cerkve, da mora izpričevati resnico, ampak da mora to resnico z vsemi ljudmi dobre volje šele iskati. V luči besedil drugega koncila se tudi dilema »skrivnost ali (razumljena) resnica« izkaže za napačno. To, za kar si je Hermes prizadeval, je potemtakem doživelo potrditev na drugem vatikanskem cerkvenem zboru. Avtor v preostanku poglavja o Hermesovem delu, ki je v takratnem svetu napra-

vilo miselno revolucijo, oriše glavne ideje njegove filozofije (predvsem njegove filozofske temelje, ki so najbolj zanimivi). Pomembno je vprašanje, kako priti do »prepričanja o resnici«, o transcendentalnih temeljih resničnosti, o transcendentalnem spoznanju, o Hermesovi transcendentalni metodi, o zavesti in – na koncu – o razumu in razodetju. Poglavje o Hermesu se konča z besedami: »Seveda je Hermesovo pojmovanje razuma in razodetja večkrat vodilo k prepričanju da je ta, podobno kot Kant, zavrnil vsako razodetje, čeprav tega celo za Kanta ni mogoče z gotovostjo trditi. Vedeti pa moramo, da je vse Hermesovo prizadevanje veljalo ravno utemeljitvi resnice, in sicer tudi razodete. Moral je izbrati pot, ki so jo nakazali misleci njegovega časa, ne da bi zavrnil krščansko izročilo, temveč da bi mu dal novih moči, s katerimi bo zmoglo kljubovati tudi novodobnim miselnim sistemom.«

Zelo zanimiva je razprava o katoliškem duhovniku *Andreju Einspielerju* (1813–1888), ki je deloval v Cerkvi v času, ko se je ta še zapirala novoveškimi tokovi. O tem pričajo dokumenti papežev *Qui pluribus* in znameniti *Syllabus* Pija IX. »Te obsodbe so bile naperjene tudi zoper tako imenovani semiracionalizem in racionalizem Antona Güntherja (1783–1863), Georga Hermesa (1775–1831) in Franza von Baaderja (1765–1841). Posebno prvi je vplival prek Johanna Baptista Hirscherja (1788–1865)« na Einspielerja, a ne samo nanj (Juhant po I. Prijatelju omenja med slovenskimi liberalnimi katoliki še Kajarja, Trstenjaka, Božidarja Raiča in Zlatousta Pogačarja). Osrednje stališče Einspielerjevega liberalizma je: treba je razsvetliti narod in s tem katoličane. Einspieler v svo-

jem *Političnem katekizmu* citira Adama Smitha, da je nevednost najdražja reč v deželi in da je poučen in pаметen narod vedno pobožnejši od nepoučenega in nespametnega. Na zborih naj se ne bi zbirali samo škofje, ampak vse narodne moči, na teh zborih vsi morejo in smejo povedati svoje mnenje in odkritosrčno predstaviti svoje predloge. Einspieler ni hotel svobodomiselstva, ki bi bilo naravno proti temeljnim stališčem in usmeritvam Cerkve, ampak svobodo duha, ki daje življenje; njegov liberalizem je tudi upor proti delovanju konservativnih krogov, ki so ovirali Einspielerjevo politiko in nasprotovali njegovemu organiziranemu sodelovanju z mladoslovenci. Po Prijatelju je časopis *Slovenija* ubral odločnejše strune kakor konservativne *Novice*, ton pa sta mu dajala »pogumna in zanosna Korošca Matija Majar in Andrej Einspieler ...«. Einspieler je že leta 1865 k pisanju v svojega *Slovenca* (prvi slovenski politični dnevnik, ki ga je izdajal v Celovcu) pritegnil Josipa Vošnjaka, Valentina Zarnika, Frana Levstika in druge, »da so razgrnili svoje narodno-napredne ideje«. Einspieler je pomagal naprednjakom, da so se tudi sami povezali, v njegovem času pa je bil Celovec kulturno in idejno središče Slovencev. »Seveda pa je delovanje tega kroga posebno okrog *Slovenije*, pa tudi kasneje okrog Einspielerjevega *Slovenca*, *Miru* in *Stimmen aus Innerösterreich* zajelo ... le razumništvo, ni pa doseglo širših množic.« Einspieler se je ukvarjal tudi z odnosom Cerkve in države. Po njegovem naj država Cerkvam ne zagotavlja nič drugega kakor to, da so, Cerkve pa ne smejo zahtevati nič drugega, razen pravice do svojega obstoja in do svobodnega razvoja. Temelj njegovega pogleda je po Juhantu demokratična družba, v

kateri Cerkve ne zahteva nobenih privilegijev, ne pristaja pa tudi ne na vmešavanje in omejevanje svoje suverenosti. Einspieler je svobodoljubje razumel kot božji dar, da bi človek z njim urejal »božje stvarstvo tako v državi kakor v Cerkvi«. Zavedal se je, da so Cerkvi potrebne spremembe, drugače ne bo mogla ustrezno odgovoriti na pomembna vprašanja in na potrebe sodobnega človeka. Osebnost mi zdi razprava o liberalizmu (v celotni knjigi sploh) zanimiva tudi za to, ker potrjuje trditev, da dober, uspešen in sploh stvarno usničen liberalizem potrebuje globljih (presežnih) izvorov oziroma temeljev, da nevtralni liberalizem (takšen, ki ne sprejema globlje – presežne – utemeljitve) ne more biti dober in se izrodi v nekaj, kar je po stvarnih učinkih v nasprotju z vrednoto gojenja človekove svobode. Liberalizem potrebuje globljo utemeljitev, po drugi strani pa je takšna globlje utemeljena liberalna družba dobro okolje za uspevanje tudi presežno naravnanih oblik človekovega bivanja. Iz knjige kot celote bi lahko sklepali, da liberalizem ni blizu slovenskemu narodnemu značaju. Vendar je pri tem treba upoštevati tudi to, s kakšnim pojavi, ki so nosili ime liberalizem, smo se Slovenci v zgodovini (in vse do današnjih dni) srečevali. Predvsem s takšnimi, ki jim je bila skrb za navadne ljudi tuja in so liberalizem pojmovali predvsem kot svobodo za nebrzdano pridobivanje lastnega bogastva ali kot odvezanost od najpomembnejših moralnih vrednot oziroma dolžnosti (»ali« – žal – ni izključujoč). Beseda liberalizem se uporablja in se je uporabljala za zelo različne stvari, od katerih so nekatere povsem tuje katoliški liberalni tradiciji.

V nadaljnjih poglavjih se Juhant posveti delu slovenskih neosholasti-

kov, to je delu A. Mahniča, F. Lampe-
ta in F. Kovačiča, beremo pa lahko
tudi očarljivo in prepričljivo razpra-
vo o veličini škofa Jegliča. Vse to raz-
pravljanje podpre s prikazom dogaj-
anja v moderni, s ključnim poudar-
kom na obravnavi nastopa neoshola-
stike v Evropi in na Slovenskem. Tako
Juhant proti koncu poglavja o Mah-
ničū, ob katerem se lepo pokažejo
težave neosholastike, pregledno str-
ne svoja dognanja o *glavnih proble-
mih neotomizma in njegovega od-
nosa do sodobnega sveta*: 1. Neoto-
mistična zahteva po preporodu kr-
ščanstva v vseh družbenih razsežno-
stih je popolnoma upravičena in iz-
haja iz univerzalnega krščanskega
poslanstva. 2. Nezdržljivost neoto-
mističnih konceptov z novoveškimi
pristopi v človeku izvira iz prevelike
navezave izročila krščanskega nauka
na aristotelsko-sholastično filozofsko
podlago. 3. Novoveški tokovi so (za-
radi prevelike samozavesti) eksplici-
tno prekinjali z izročilom, drugače
pa so morali graditi na njem. 4. Z ab-
solutizacijo sistema so mnogi novo-
veški koncepti zašli v totalitacijo,
posledica tega pa je njihova nezdr-
žljivost s krščanstvom. 5. Razvoj ne-
osholastike, posebno v osebi A. Mah-
niča, kaže probleme uniformiranosti
tudi v krščanstvu. 6. Sholastična po-
doba stvarnosti za krščanstvo ni nuj-
na, vendar pa je izraz tradicijske po-
vezanosti krščanstva in grške filozo-
fije. 7. Univerzalnost krščanstva pre-
sega vse meje, tudi pojmovne. 8. Zgo-
dovinsko ustrezno in pravično pri-
stopamo k neotomizmu, če upošte-
vamo zakonitosti človekove misli, ki
ne more biti absolutna, neomejena
in je odvisna od izročila. Ne more pa
biti naš odnos do kateregakoli misel-
nega koncepta pravičen, če mu od-
rekamo vsako zmožnost svobodnega
delovanja in ustvarjanja. Zgodovinski

razvoj kaže, da je vsaka absolutizacija
prejšnjega vir totalitarizmov. Da bi se
temu izognili, je treba iskati navzno-
ter; filozofijo, religijo in umetnost je
treba privedi k njihovim lastnim več-
nim izvirom (Aurobindo). 9. Krščan-
stvo se prav zaradi svoje univerzalno-
sti, ki je v spoštovanju človekove svo-
bode, katere temelj je Bog, upira vsa-
kemu absolutiziranju. »Antropolo-
škost krščanstva zahteva metafizič-
nost, zanika pa metafizični sistem.
Svetu ne oznanja nauka, temveč člo-
veka po božji podobi.« Poglavje o
Antonu Mahničū (1850–1920) se kon-
ča s pregledom vsebine njegovih fi-
lozofskih razprav, zbranih v zborni-
ku Več luči, ki po svoje pričajo o pra-
vilnosti Juhantovih splošnih ugotov-
itev o neotomizmu. Zanimive in
pomenljive so Mahničeve izjave o li-
beralizmu, ki razodevajo značilno
slovenski omejeni pogled nanj: »V li-
beralizmu vidi Mahnič nedoslednost:
'Zakonu hoče vzeti verski značaj ter
ga oklicati za posvetno pogodbo.
Vendar hoče zvezo obdržati v obliki
civilnega zakona. Nedosledno. Do-
sledno sklepa le socialisti: Ako ni
dal Bog sam nobene postave glede
zakona, je naša volja, postava, in naše
medsebojno nagnjenje naravno pra-
vo, ki nam ga ne sme nihče kratiti.' ...
'Tudi glede razdelitev dobrin mislijo
dosledno le socialisti ... ki zahtevajo
razdelitev vsem enako.' ... Liberali-
zem vse podržavlja in spravlja v dr-
žavni voz in tako zatira osebno svo-
bodo, socialisti gredo le dosledno
naprej.« Ali pa v razpravi »Kaj torej?«:
»Organizirajmo se!' ... 'Bodimo radi-
kalci!' ... 'Bodimo torej radikalci in va-
rujmo se kakor kuge katoliškega li-
beralizma!'« Zdi se, da Mahnič gleda
na socializem ali komunizem kot na
dosledno izvajanje konsekvenc iz li-
beralizma. Takšno razmišljanje pa je
mogoče le, če liberalizem enačimo z

nemogočim okrnjenim, »nevtralnim« liberalizmom, ki je brez globljih korenin. Mahnič omenjeno razpravo sklene s pozivi k spoštovanju Boga in k veri kot edinima temeljema nadnaravnega poštenja (drugače je možno samo naravno), z razglasitvijo brezverstva za največji greh, s pozivom, da se podvržemo katoliški Cerkvi, z opozorilom o holističnosti (nedeljivosti) vseh katoliških resnic in o varovanju pred zmotami, ki izvirajo iz sprijenega srca. Dodaja, da »največja nevarnost izhaja iz pretirane narodnostne ideje. Tudi Slovani imajo bodočnost le, če bodo spoštovali resnico in se oklenili Kristusa.« Boj sovražnih sil je boj idej. Podrediti se je treba Logosu in v njem je zmaga.

Drugačna osebnost od Mahniča je bil njegov vrstnik, škof *Anton Bonaventura Jeglič* (1850–1937), slovenski Strossmayer, za katerega je bila poleg življenjske in impulzivne moči, ki pa jo je znal obvladati in kanalizirati, značilna tudi rahločutnost. Juhant priporočljivo pokaže, da je bil Jeglič – kljub zavezanosti neosholastični tradiciji – dovolj odprt za modernost in je doumel znamenja in potrebe časa, znal pa je tudi ustrezno sklepati kompromise. Zato »je Jegliču uspelo spraviti med seboj liberalno teorijo in nauk Cerkve vsaj v toliki meri, da je lahko v imenu Cerkve izpeljal potrebne in pomembne podvige za slovenski narod, vsekakor veliko bolj kot takratni liberalci«. Jeglič je kljub nekaterim razlikam vseskozi podpiral tudi *Janeza Evangelista Kreka* (1865–1917), ki ga Juhant imenuje »krmar naše samozavesti«. Prikaz njegovega družbenega delovanja je razdeljen na šest delov: pisec, izobraževalec, organizator, združevalec delavcev in kmetov, politikin krmar naše samostojnosti. Predstavitvi Krekove osebnosti in njegovega vpliva,

njegovega odnosa do Cerkve, obravnavi vprašanja, v čem nam je še danes lahko zgled, in njegovega pomena na koncu sledi predstavitev Krekove psihologije oziroma njegove pojasnitve nauka o duši. Krek večino analiz in temeljnih trditev dušeslovja povzema po Tomažu Akvinskem, pa tudi pri drugih obravnavah problemov človeka in družbe se sklicuje na tomistično izročilo. Vsestranski *France Kovačič* (1867–1939) si je prizadeval za utrditev slovenstva in krščanstva. Okviri katoliškega gibanja pomenijo pomembno podlago njegovega delovanja. In prav z orisom tega okvira Juhant sklene svoj premislek o slovenskem neotomizmu: »Pričujoči okvir pa predstavlja zapletenost idejnega, kulturnega in narodnostnega položaja, v katerem so delovali Kovačič in ostali neosholastiki. Težava, ki je spremljala to prenovo, je bila v nezmožnosti, da bi razvoj potekal v krepitvi narodnostnega dialoga in krepitve vseh sil. Najprej zaradi prevelike katoliške vneme se je neosholastika nekaterim zamerila kljub svojim obilnim sadovom za slovenski narod na vseh področjih, od kulture do sociale in gospodarstva. Z vzpostavljanjem konstitutivnih odnosov v narodu so neosholastiki žal naleteli najprej na odpor liberalnih sil, ki so se izgubljale v puhlih polemikah in napadih na katolištvo in Cerkev. To logiko so liberalci v tridesetih 20. stol. posredovali tudi komunistom, ki jim je prišla prav pri odstranitvi vseh potencialnih nasprotnikov v slovenskem narodu, posebno katoliških narodnih sil. Tako so prizadevanja Kovačiča in ostalih neosholastikov zapustila sicer trajne sadove v narodovem življenju, a še danes omenjena nasprotja ne dovoljujejo njihovega pravega ovrednotenja za narodov blagor. Kovačič je kljub temu v teh procesih vedno

ohranjal etično dostojanstvo, po čemer se odlikuje med neosholastiki in posebno njihovimi že omenjenimi nasprotniki.« Zadnje poglavje prinaša dobrodošel pregled obravnave filozofije v reviji *Dom in svet*, ki je urejen po letnikih. Juhantov sklep se glasi: »*Dom in svet* je s katoliškega stališča ocenjeval temeljna vprašanja sveta in človeka. Posebno v prvem (Lampetovem) obdobju je bilo to stališče manj dostopno sodobnim tokovom. V dvajsetih stoletjih tega stoletja pa so prodirali tudi ti. Duh personalizma in francoskih mislecev je navdihoval tudi slovenske mislece in usmerjal njihovo delovanje k bolj odprtemu in dialoško usmerjenemu razmišljanju. Vseskozi pa je ostala revija odprta za strogo filozofske razprave in članke, ki jih je gojil na začetku revije posebno Frančišek Lampe, kasneje so mu sledili še Ušeničnik, Veber in drugi. Tako je dal *Dom in svet* pomemben prispevek k slovenskemu modroslovnemu izrazju, spodbujal naše mislece k razglabljanju filozofskih vprašanj, svojim bralcem pa nudil tudi kakovostno filozofsko branje.« Tudi ob *Domu in svetu* se izkaže veljavnost »paradoksa«, da se liberalizem brez temelja izteče v dejansko nasprotje liberalne vrednote, v nesvobodo ljudi. Zato naj sklenem prikaz knjige z mislimi o tem in o času, ki je v središču obravnave v knjigi. Morda so zanimive tudi v sedanjem letu slovenskega katoliškega shoda: »Po prvem katoliškem shodu 1892 je Mahnič ... dobil tudi podporo širše katoliške skupnosti. Prvi katoliški shod je izdelal smernice kulturnega, izobraževalnega, gospodarskega in socialno-političnega delovanja katoličanov in razvoja krščanstva v slovenskih deželah v smislu navdila Leonovih okrožnic. Ena od resolucij tega in naslednjih shodov je poudar-

jala tudi narodno uveljavitev Slovencev. To se je odrazilo leta 1918, ko je bila ustanovljena Država Slovencev, Hrvatov in Srbov. Prvi katoliški shod je bil namenjen predvsem poglobitvi krščanskega življenja laikov, poudaril pa je tudi problem odnosa vere do znanosti. *Leonova družba* je dobila nalogo, da te ideje pospešuje in pogloblja. Po Francetu Vodniku naj bi bil to 'žalostni in temni in topi čas' našega liberalizma in klerikalizma, dveh oblik slovenskega racionalizma in utilitarizma. Čas, ko naj bi bila politična stranka edino merilo človeka in kulture, ki sta morala stopiti pred sodni stol utilitarističnih sodnikov, ki so razsojali med kakovostjo in nekaakovostjo z vidika pripadnosti. Seveda je bil to čas 'ločitve duhov na Slovenskem', ki jo je spodbudil Anton Mahnič. Vodnik ga ocenjuje kot 'brezprimerno pogonsko silo slovenskega zgodovinskega razvoja'. Njegovo delovanje bi lahko rodilo boljše sadove, če ne bi bilo v borbi z bojevitim liberalizmom, kar je postalo prevladujoče na Slovenskem, čeprav je Mahnič nastopil kot urejevalec tega nereda oziroma je sebe vsaj tako razumel. Žal pa je bil močnejši v ideji kot v življenjskih načelih in to se je izrodilo v abstraktne boje, ne pa v življenjsko ustvarjalno silo. Vendar pa Vodnik skupaj s Slodnjakom ugotavlja, da 'v drugem in tretjem desetletju tega (20. - op. J. J.) stoletja postane v slovstvenem življenju vodilna dominsvetovska generacija, ki ji je Izidor Cankar z revizijo Lampetovega oziroma Mahničevega slovstvenega programa omogočil svobodno ustvarjanje, tako da so bili dominsvetovci ... zdaj v umetnosti svobodnejši kot svobodomisleci.'

Vodnikovo dokaj ustrezno stališče o Mahniču in o takratnih razmerah je pogojeno s stališči križarjev in

kasneje vseh tako imenovanih 'levičarjev', ki so iz Mahničevih odločitev ustvarili svoj politikum. Ta je obvladoval slovensko zgodovino posebno zadnjih petdeset let. Tudi z njim so liberalci pod komunistično zastavo opravičevali podreditev slovenskega naroda in s tem slovenskih katoličanov absolutni oblasti.

Seveda pa je bil zaradi zgodovinskih razlogov – najprej zaradi odločilnega zgodovinsko pogojenega vpliva Cerkve na narod, potem pa tudi zaradi nesposobnosti in premajhne učinkovitosti liberalcev, ki brez podpore Cerkve očitno niso zmogli ali znali zgraditi svojega političnega profila, – tak liberalni projekt pičel. Z revolucijo se je vse še enkrat ponovilo in ločitev slovenskega naroda se je še poglobila.«

Tudi »zgodba«, predstavljena v Juhantovi knjigi, me utrjuje v prepričanju, da resnični liberalizem potrebuje globljo utemeljitev, vero oziroma religijo, živa vera oziroma religija pa liberalno družbo. Religija in liberalizem potrebujeta podporo drug dru-

gega. Knjiga nastavlja pošteno ogledalo pogosto nelepi in srditi idejni zgodovini Slovencev. Ta podoba je kompleksna: od najglobljih teoloških in filozofskih ravni prek znanstvenih ravni do ravni kulturnih in političnih spopadov. Delo razodeva piščev temeljito poznavanje slovenske politične, kulturne, idejne in duhovne zgodovine ter razvoja filozofije in teologije v svetu in pri nas. Po kombinaciji vsega naštetega mu na Slovenskem verjetno trenutno ni para (je pa sam lani izdal v nemščini knjigo, ki se tematsko precej prekriva z obravnavano: *Im Feuer der europäischen Ideenzüge: Slowenien*). Obenem so takšna dela najodličnejši in trajni prispevek h gojenju tistega, česar nam Slovincem (enemu najbolj polariziranih narodov v Evropi, so-deč tudi po najnovejših empiričnih raziskavah) skoraj vseskozi obupno primanjkuje: resničnega dialoga in z njim neločljivo povezane (univerzalne) solidarnosti.

Bojan Žalec

Tina Beattie. *The new atheists: the twilight of reason and the war on religion*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2007. IX, 209 str. ISBN: 9781570757822.

Zadnje čase Veliko Britanijo in Združene države ne pretresajo samo izpadi verskih fundamentalistov, temveč tudi aktivna protiverska dejavnost znanstvenih ateistov, ki jih skrbi teror islamskih skrajnežev in vedno večji politični vpliv kreacionalistov in njegov pohod nad šolski sistem. Ali je vera v Boga nelogično dejanje? Ali religija opravičuje nasilje? Ali religija spremeni dobre ljudi

v fanatike in ekstremiste? To so vprašanja, ki jih moderni ateisti, kakor so Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Sam Harris in Daniel Dennett, obravnavajo, ko v svojih poljudno napisanih knjigah poskušajo utemeljiti, opravičiti in propagirati ateizem. Vodilna britanska feministična teologinja Tina Beattie v knjigi *The New Atheists* ne daje dokazov za Boga v smislu sistematičnih teologov ali filozofskih racionalistov. Kakor pravi avtorica sama, namen knjige ni, braniti utemeljenost verovanja pred napadi novega ateizma, da je

vera iracionalna, nerealna in nemo-ralna, ali zanikati problem verskega ekstremizma, ampak med drugim pokazati na pomen religije v življenju ljudi, na preveliko omejenost javnih razprav na majhen, vpliven intelektualni razred, na neutemeljenost kritik ateistov, na nove možne oblike komunikacije med avtoritetami religij in avtoritetami ateističnega racionalizma.

Knjiga bralca najprej uvede v časovni, socialni in politični kontekst novega ateizma, nato pa ga seznanijo še z znanostjo kot njenim ozadjem, z religijo kot njenim nasprotnikom in z naravo akterjev, ki so navzoči v obeh nasprotujočih si svetovnih nazorih. S pogledom v preteklost, točneje v 19. stoletje, bralec spozna začetke, okoliščine in razloge nasprotovanja med znanostjo in religijo, ki v sedanjem času doživlja svoj največji razmah. Avtorica ugotavlja, da je Darwinova teorija evolucije kot nov svetovni nazor takrat igrala ključno vlogo pri nastanku vladajoče elite belih moških moderne zahodne družbe, ki si je z razumom oziroma znanostjo nameravala podvreči svet oziroma tako imenovano »drugo«. Poleg tega, da se bralec seznanijo z zgodbo, kako je znanost postopoma prevzela oblast v družbi na škodo religije, s preletom neslavne zgodovine razvoja razuma od razsvetljenstva dalje tudi spozna, da bremena zgodovine ne nosi le religija, ampak tudi znanost oziroma razsvetljenska ideologija sama. V zvezi z aktualnim verskim fundamentalizmom je pomembna predvsem ugotovitev, da breme krivde nosita obe stranki, tudi ko govorimo o vprašanju nasilja in vojne. Avtorica tudi poudari dejstvo, da je bilo med religijo in razumom poleg konflikta nenehno vedno navzoče tudi sodelovanje, to pa kljubuje

tezi ateistov, da sta vera in razum nezdržljiva. Še več, krščanstvo kot religija je imelo ključno vlogo pri oblikovanju zahodne racionalne in eshatološke kulture. Iz zgodovine se bralec usmeri v sedanost, v kateri kvantna fizika namiguje, da je znanost v svojem bistvu neutemeljena in mistična in je kot takšna precej neiskren oziroma nepošten kritik religije. Tako znanost kakor verski fundamentalizem sta umeščena v kontekst postmodernizma, ki ima svoje zakonitosti, slabosti in prednosti. V zadnjem poglavju bralec pogleda še v prihodnost. Avtorica predlaga alternativni način iskanja in izražanja resnice, kakor ga zagovarjata znanost in religija, saj je zdajšnji konflikt in nasilen. Trdi, da se resnica mirno in nekonfliktno lahko izraža le skozi umetnost, glasbo in druge oblike človekove kreativnosti.

Bralcu mogoče malo nepričakovano zbudi pozornost avtoričina ostra kritika katoliške Cerkve in moške racionalnosti, s katero daje vedeti, da prave resnice nima v lasti ne katoliška Cerkev ne moška racionalistična elita in da je zato sedanji spor med znanostjo in religijo glede vprašanja resnice nesmiseln. Kot dokaz, da je to res tako, navaja absurden odnos katoliške Cerkve in moške racionalnosti do žensk v preteklosti. Opozarja, da so vsi sedanji konflikti med religijo in znanostjo pravzaprav le rezultat boja za prevlado med možmi znanosti in božjimi možmi v 19. stoletju, v katerega pa ženske niso imele možnost posegati. Institucionalizirano krščanstvo najprej obtoži, da je poskušalo nadzirati in si podjarmiti človeškega duha in tako namenoma izkoreniniti svobodo, ki je srčika njenega nauka. Krščanka teodiceja se ji v nekaterih pogledih zdi groteskna, nelogična in krivična. Ker ji je

veliko do neoporečnosti vere, se ji zdi kot dolžnost, da se upre moči religije. Enega od načinov takšnega upora vidi v sprejemanju in gojenju pozitivnih vidikov sekularne postmoderne. Pri tem pa se ji zdi pomembno tudi to, da družba opozarja na krivice in škandale v Cerkve. Kritiko Cerkve nato poveže z zapostavljanjem ženske vloge v družbi. Na mnogih mestih skozi celotno knjigo opozarja na dominantno vlogo bele moške elite in na zapostavljeno vlogo ženske v zgodovini. Zahodne teologe obtožuje, da so bili skozi zgodovino omejeni s kulturo in predsodki, med katerimi so bili tudi predsodki o ženskah. Ustavi se tudi pri absurdnem odnosu različnih moških evropskih veleumov do ženskega spola, pri tem pa navaja številne znanse osebnosti iz znanstvenega sveta. Darwin je bil tako prepričan, da je inferiornost žensk v primerjavi z moškimi posledica naravne selekcije. Freud je verjel, da se ženske psihološko niso zmožne spopasti s zahtevami civilizacije. Francis Bacon je razkrivanje skrivnosti zemlje primerjal z izvajanjem resnice iz čarovnice pri mučenju. Louise-Ernest Barrias je kip ženske, ki si razgalja prsi, uporabil kot simbol narave, ki se razgrinja sama od sebe pred pogledom znanstvenika. Podoben način izražanja uporablja tudi danes svetovno znani Richard Dawkins, ki širjenje obzorja z znanostjo primerja z razkrivanjem muslimanke, ki ji obleka zakriva skoraj celotno telo. S temi primeri pokaže: znanost oziroma racionalnost si ne more lastiti pravice, da bi religijo kritizirala zaradi njenega odnosa do žensk, saj odnos znanosti do žensk ni veliko drugačnejši od odnosa, ki ga ima do njih religija.

Avtorica ponuja tudi vpogled v medijsko vojno, ki se dogaja v anglo-

saškem svetu v zvezi z religijo, predstavi njene ključne igralce in pokaže na njihovo protislovnost in zaslepljenost s predsodki postmoderne dobe. Poudari pomen predsodkov, ki onemogočajo objektivni pogled na resnico. Predstavi pravo sliko ateistov in zruši njihovo navidezno humanitarnost, ko pokaže njihova ekstremna stališča do vojne in do drugih oblik nasilja. S tem pove, da se etika ateistov v temelju pravzaprav ne razlikuje prav dosti od etike verskih ekstremistov, kljub temu da imajo prvi sami sebe za humaniste. Mnogi ateisti, kakor sta na primer Sam Harris in kolumnistka Polly Toynbee, v nekaterih primerih namreč opravičujejo uporabo nasilja Zahoda in se ne zavedajo, da med nasiljem, ki ga zagovarjajo, in nasiljem, ki ga izvajajo verski ekstremisti, v bistvu ni nobene razlike. To razliko ustvarjajo samo njihovi predsodki. Avtorica pokaže tudi na samo neenostnost prepričanja, ki obstaja med militantnimi ateisti, čeprav se vsi sklicujejo na razum kot absolutni kriterij razločevanja resnice od neresnice. Opozori tudi na to, da religija ni vzrok nasilja, temveč samo eden iz nepregledne množice povodov. Pravi vzroki človeške nasilnosti so po eni strani revščina, izkoriščanje, nasilje, nespoštovanje, zaničevanje, po drugi strani pa prav gotovo tudi sama zmožnost človeka, da dela zlo. Obtožbe znanstvenikov glede nasilja obrne proti njim, ko pokaže, da je v bistvu znanost tista, ki ustvarja tako možnosti kakor sredstva za uničevanje. Znanost ima za to konkretne motive, saj so dobički od prodaje orožja in uničevanja astronomski. Opozori na to, da ateistični znanstveniki z ustvarjanjem panike glede religije odvrta pozornost od veliko bolj perečega problema, ki zadeva samo uporabo in zlorabo zna-

nosti, saj ta za človeštvo pomeni veliko večjo nevarnost kakor pa teroristični napadi. Znanost namreč ustvarja možnosti, ki lahko svet popeljejo do katastrofe. Ateisti pozabljajo, da religija še zdaleč ni edini povod za nasilje, kakor še posebno opozarja polpretekla zgodovina. Opozarja, da je utopična narava zahodne družbe posledica vpliva krščanstva. Svojo vizijo prihodnosti Zahod gradi na evoluciji, pri tem pa se ne zaveda, da je vizija humanitarnosti, ki jo zagovarja, v samem bistvu v protislovju s samo idejo evolucije. Evolucija namreč temelji na prevladi močnejših in na propadu šibkejših, pri tem pa izključuje vsako usmiljenje in opravičuje uporabo nasilja. V samem bistvu je torej evolucija nemoralna in tako ne zagotavlja prav nobene podlage za sociološko vizijo, ki bi bila utemeljena na humanitarnih načelih. S tem opozarja na protislovnost novih ateistov, ki so po eni strani krčeviti zagovorniki evolucije, po drugi strani pa se sklicujejo na svojo humanitarnost. Spregleda očitke iracionalnosti religije in namesto tega poudari smiselnost in pomen religije za življenje ljudi. Upravičenosti verovanja ne utemeljuje na ontoloških dimenzijah verskih resnic, temveč se dvigne stopnjo više in ga utemelji s samim smislom, ki ga daje religija. Avtorica se ne želi spuščati na ontološko raven in se ne ukvarja z resničnostjo verskih izjav. Smiselnosti religije ne gradi na njeni resničnosti, temveč na praktični vrednosti religije kot sredstva za izražanje človeških potencialov.

Tina Beattie je uspešno pokazala, da znanost ni tako črno-bela in religija ne tako siva, kakor ju poskušajo predstaviti ateistični znanstveniki. Ateistom se religija resda zdi nelogična oziroma iracionalna, vendar pri

tem pozabljajo, da je tudi sam ateizem poln nasprotij, neutemeljenosti, breztemeljnosti, nelogičnosti, nedoloččenost in nasprotujočih si teorij. To priznava celo Richard Dawkins, ko svojo knjigo *The God Delusion* melanholično konča z ugotovitvijo, da pravzaprav zelo malo vemo in razumemo o fizičnem vesolju in o zakonih, ki mu vladajo. Avtorica opozarja, da je znanost začela zidati hišo znanja od strehe proti temeljem, ki pa jih še vedno išče. Znanost še vedno išče singularnost, enačbo, ki bi razložila vse, filozofski prvi vzrok, tako da se ji pri upravičevanju lastnega obstoja ne bi bilo več treba zatekati k filozofiji ali k frazi: »*It's true if it works!*« S tega vidika so očitki novih ateistov o nelogičnosti verovanja neupravičeni, saj pravzaprav tudi sami znanosti manjka enoten logični temelj in se mora za zdaj zadovoljiti z nelogičnostmi in protislovji (svetloba je hkrati valovanje in delec). Znanost in religija se v principu ne razlikujeta. Obe sta z vidika človeške logike neutemeljeni, svoj obstoj pa opravičujeta s tem, da družbi kljub temeljni nelogičnosti omogočata normalno funkcioniranje. Na prvi pogled se res zdi, da znanost deluje, kar zadeva materialni svet. Vendar pa ne moremo zanikati dejstva, da tudi religija deluje na duhovnem področju, kjer znanost odpove. S tem avtorica napeljuje na misel, da bi bilo nesmiselno zapustiti religijo, ki življenju daje smisel, ustvarjalnost, motivacijo, in se napotiti v nasprotni tabor, kjer vlada praznina. Znanost naj torej človeku pomaga preživeti materialno, religija pa duhovno. Možnosti komunikacije, ki bi omogočila mirno sožitje med njima, pa Tina Beattie ne vidi v agresivnem dialogu, temveč v literaturi in v umetnosti. Avtorica bralcu predstavi nov pogled

na človeka, ko za temelj človečnosti namesto racionalnosti postavi ustvarjalnost. Tudi na stvariteljsko dejavnost Boga ne gleda več v luči racio-

nalnega načrtovanja, temveč v smislu svobode umetniškega ustvarjanja.

Borut Pohar

Pat Collins. *The Gifts of the Spirit and The New Evangelisation*. Dublin: The Columba Press, 2009. 162 str. ISBN: 1856076458.

Irski duhovnik, karizmatik in profesor filozofije Pat Collins je doslej objavil sedemnajst knjig, v svoji novi knjigi *The Gifts of the Spirit and The New Evangelisation (Darovi Svetega Duha in nova evangelizacija)* pa raziskuje vlogo in način delovanja Svetega Duha pri procesu nove evangelizacije.

V Novi zavezi glagol evangelizirati pomeni: oznanjati z močjo »dobre novice« o odrešenjskem dogodku, ki se je zgodil v osebi Jezusa Kristusa. Toda stari doktrinarno avtoritativni način delovanja Cerkve ni več uporaben pri oznanjevanju vere, zato Collins predlaga, da se ponovne evangelizacije današnje sekularizirane družbe loti Cerkev drugače. Namen procesa nove evangelizacije, h kateri avtor vabi, pa ni samo oznanjevanje evangelija neverujočim, temveč tudi ponotranjenje evangeljskega sporočila pri vseh tistih, ki so odrešenjsko sporočilo že slišali oziroma ga že poznajo.

Collins na podlagi odlomkov iz Svetega pisma, številnih del cerkvenih očetov, Tomaža Akvinskega in okrožnic papežev Janeza Pavla II. in Benedikta XVI. utemeljuje, zakaj bodo prav darovi in karizme Svetega Duha odigrali pomembno vlogo pri reevangelizaciji naše sekularizirane družbe, v kateri – kakor se zdi – je

večina ljudi že izgubila občutek za presežno ali absolutno v vsakdanjem življenju.

Knjiga je razdeljena na osem poglavij, vsebinsko pa jo lahko razdelimo na tri dele. V prvem delu Collins napoveduje, da bo v prihodnosti Cerkev postajala vedno bolj odrinjena na rob družbe, njena vloga, pomen in avtoriteta pa bodo vedno manjše. Vendar se bodo kljub soočanju z vedno težjimi časi znotraj Cerkve hkrati oblikovale močne krščanske skupnosti (majhna občestva), ki bodo oznanilo o Vstalem prenašale dalje – tako kakor v prvotnih skupnostih nastajajoče Cerkev.

V drugem delu knjige avtor raziskuje eksegetske in teološke razloge, na podlagi katerih lahko darove Svetega Duha, omenjene pri sv. Pavlu (1 Kor 12,8–10), razvrstimo v tri kategorije: v darove razodetja (darovi modrosti, vednosti, prerokovanja in razločevanja duhov), v darove oznanjevanja (govorjenje v jezikih, razlage prerokb in dajanje nasvetov) in v darove razodevanja moči (zunanja in notranja ozdravljenja, čudeži).

Opirajoč se na nekatere vidnejše teologe, zlasti na Tomaža Akvinskega, Collins v nadaljevanju prikaže, da so karizme in darovi Svetega Duha že od samega začetka močno navzoči v krščanskih skupnostih in da že od nekdaj igrajo odločilno vlogo pri oznanjevanju vere. Avtor postavlja zanimivo in drzno tezo, da so nadnaravni darovi v krščanskih skupnostih

od 4. stoletja dalje skoraj izginili. To pripisuje dejstvu, da se je takrat Cerkev že dokončno formirala, zato darovi in karizme niso bili več tako potrebni. Na prehodu v 21. stoletje se zdi, da se nadnaravni darovi ponovno in močno prebujajo in delujejo pri posameznikih znotraj krščanskih skupnostih ali občestev, ki so in bodo nosilci oznanjevanja vere. V poglavjih, ki sledijo, Collins nadalje pojasnjuje, zakaj in kako bodo prav ti darovi in karizme odigrali pomembno vlogo pri procesu nove evangelizacije, ki je najpomembnejša naloga Cerkev v prihodnosti.

Čeprav nekatere skupine ljudi znotraj Cerkev menijo, da so svetopi-semška poročila o čudežih in ozdravljenjih mit, je avtor prepričan, da lahko predvsem darovi in karizme Svetega Duha danes ljudem odprejo oči srca in razuma; le tako bodo lahko sprejeli kerigmatično oznanilo novih pričevalcev. Ob doživljanju nadnaravnih darov bo sporočilo evangelija bolj učinkoviteje sprejeto, je prepričan Collins. To je tudi téma zadnjega dela knjige, kjer se avtor ukvarja z različnimi možnostmi za oznanjevanje, ki jih odpirajo darovi in karizme, in z nalogami oznanjevalcev.

Živimo v času, ko sta znanost in prevladujoči družbeni sistem iz človeškega obzorja skoraj zbrisala željo po stiku s presežnim, ko Cerkev nima

več tako pomembne družbene vloge in se njeno sporočilo ne sliši več tako glasno kakor nekoč. Kljub temu da mnogi ne pripadajo nobeni religiji, je v vsakem človeku globoko hrepenenje po pristnem odnosu z Bogom. In prav ta naravnost na odnos s presežnim je področje, na katerem morajo stati in graditi oznanjevalci evangelija, kajti le s temi darovi lahko resnično pričamo o navzočnosti, ljubezni in moči Boga, živega med nami, tudi v sodobni sekularizirani oziroma razkristjanjeni družbi.

V zadnjem poglavju avtor opozarja, da morajo ob vseh prejetih darovih Svetega Duha nosilci nove evangelizacije, to je pričevalci, ki predstavljajo skupnost ali občestvo vernikov, v medosebnih odnosih izžarevati prejete darove, kakor so: medsebojna ljubezen, mir, odpuščanje.

Bolj ko bo neka skupnost živela v medsebojni ljubezni, bolj bo uspešna pri oznanjevanju, trdi Collins.

Prepričanje o zdravilni moči molitve in iskrena želja, da bi ljudje sprejeli sporočilo o (še vedno) živem Bogu, ki odpušča grehe in vabi k polnosti življenja, je temeljno sporočilo knjige, ki hkrati spodbuja, naj bi to, kar verujemo, drugim posredovali prav s svojim življenjem.

David Vrečko

Marko Benedik

Delovanje slovenskih duhovnikov v Rimu v dvajsetem stoletju: službovanje v vatikanskih uradih, papeških izobraževalnih ustanovah in pastoralno delo med Slovenci v Rimu. Doktorska disertacija, mentor Bogdan Kolar. Ljubljana: 2009. VIII, 267 str.

Mag. Marko Benedik, duhovnik ljubljanske nadškofije in dolgoletni voditelj župnije Kranjska Gora, je doktorsko disertacijo zagovarjal dne 17. junija 2009, dne 3. novembra 2009 pa ga je rektor ljubljanske univerze prof. dr. Stanislav Pejovnik slovesno promoviral za doktorja znanosti. Mag. Benedik je svoje doktorsko delo pripravil kot rezultat dolgoletnega iskanja in zbiranja gradiva, zanimanja za Slovence po Evropi in v svetu in preučevanja vloge, ki jo je v zgodovini Cerkve na Slovenskem v 20. stoletju odigralo večno mesto. Ob svojem poklicnem delu je našel zadosti moči in volje, da je spremljal navzočnost slovenskih duhovnikov v Rimu, gradivo načrtno urejal in ga pripravljaj za čas, ko bo več možnosti, da ga uredi in pripravi sintetično delo. Hkrati mu je uspelo pridobiti vrsto osebnih pričevanj vsaj nekaterih posameznikov, ki so bili kljub visoki starosti pripravljani izraziti svoje poglede na dogajanja v Rimu in na vlogo Slovencev v njih. Tako je v letih, ko so se zmanjšale pastoralne obveznosti in se je posvetil zbiranju gradiva o božjem služabniku nadškofu Antonu Vovku, za avtorja nastopilo zadnje obdobje, to je obdobje sistematičnega urejanja in izdelave sinteze obilnih informacij, ki mu jih je uspelo zbrati v teku let. Nastalo je doktorsko delo z naslovom *Delovanje slovenskih duhovnikov v Rimu v 20. stoletju*, z bolj povednim podnaslovom *Službovanje v vatikanskih uradih, papeških izobraževalnih ustanovah in pastoralno delo med Slovenci v Rimu*.

Doktorsko delo, ki obsega 267 strani, je razdeljeno v šest osrednjih vsebinskih sklopov. V prvem je predstavljena dejavnost slovenskih duhovnikov v Rimu do konca druge svetovne vojne. Čeprav je bilo udeleženih le nekaj posameznikov, je mesto slovenskih primorskih duhovnikov, ki so v Rimu delovali v času fašizma, dobilo poseben pomen. Sledi oris pastoralnih dejavnosti za Slovence v večnem mestu. Tu sta predstavljeni delo za slovenske begunce po drugi svetovni vojni (Slovenski socialni odbor, Papeška komisija za pomoč beguncem) in pastoralno delo med Slovenci, ki so ostali v Rimu (na tem področju ima pomembno mesto Društvo Slomšek, velik povezovalni pomen pa tudi papeški zavod Slovenik). Pregledu delovanja slovenskih duhovnikov v papeških ustanovah so namenjena tri poglavja: v okviru vatikanskega radia, na papeških rimskih univerzah in drugih izobraževalnih ustanovah ter njihovo delovanje v kongregacijah in drugih papeških ustanovah (vključno s pregledom nalog, ki so jih opravljali Slovenci v vodstvih redovnih skupnosti). Zadnje poglavje prikazuje publicistično in umetniško dejavnost slovenskih duhovnikov v Rimu. Kot dopolnilo ugotovitev,

izraženih v poglavjih pred tem, je razumeti štiri priloge, ki so dodane k disertaciji. Med temi ima izviren pomen več pričevanj, ki jih je avtor pridobil med rimskimi Slovenci. Dodani so še biogrami posameznikov, ki so obravnavani v besedilu. Takšen način prezentacije podatkov je preprečil njihovo ponavljanje v okviru celotnega besedila, hkrati pa je mogoče gledati nanj kot na pomoč za bolj tekoče spremljanje besedila samega.

Daljši čas priprave doktorskega dela je bil vsekakor koristen, saj je postajalo arhivsko gradivo, ki je bilo temeljno pri pripravi besedila, bolj in bolj dostopno, s tem ko so se odpirali arhivi in so padale omejitve pri njihovi uporabi. Dobra poznanstva z odgovornimi v teh arhivih pa so avtorju pomagala, da je prišel tudi do kake arhivske enote, ki bi drugače morala čakati na prihodnja leta. Kakor že v več znanstvenoraziskovalnih projektih se je tudi tu pokazala izredna vrednost arhiva zavoda Studia slovenica, ki domuje v Zavodu sv. Stanislava v Šentvidu. – S komparativnim študijem pričevanj, virov in sočasnih zapisov v javnih medijih je mag. Marku Benediku uspelo izdelati sistematični pregled dela, ki so ga opravili duhovniki na prej naštetih področjih. Ob marsikaterem odprtem vprašanju je našel pomembne dejavnike njihovega nastajanja in se močno približal objektivni interpretaciji.

Doktorsko delo Marka Benedika lahko uvrstimo v sklop temeljnih raziskav slovenske navzočnosti v svetu in prispevkov, ki so jih dali slovenski duhovniki tako pri afirmaciji narodne skupnosti kakor pri poslovanju prej imenovanih ustanov v Rimu. Čeprav je pri mnogih duhovnikih, ki so delovali v različnih vatikanskih uradih, ostala le sled reševanja vprašanj, s katerimi so se uradi rutinsko ukvarjali, se je njihov prispevek zapisal v zgodovino teh ustanov. Disertacija je izraz stanja raziskovanja vloge Cerkve med Slovenci po svetu v tem trenutku. Pričakovati je, da bo v prihodnje takšnih raziskav še več. Vsi, ki se bodo namenili na to pot, pa bodo v delu M. Benedika našli solidno podlago.

Bogdan Kolar

Marjeta Pija Cevc

Antropologija Angele Merici v luči sodobnih spoznanj o človeku. Doktorska disertacija, mentor Janez Juhant. Ljubljana: 2009. IX, 358 str.

Sestra Marjeta Pija Cevc je pohvalno obranila doktorsko delo z naslovom *Antropologija Angele Merici v luči sodobnih spoznanj o človeku. Antropologija Angele Merici je del duhovne dediščine mericianskih ustanov*. Pojem antropologije Angele Merici je seveda nov in sestra Pija se je inovativno lotila zahtevne in tudi zapletene naloge, kako opredeliti pojem antropologije na podlagi ženskega vidika in prikazati njegovo aplikacijo pri Angeli Merici; to se je izkazalo za zahteven hermenevtični podvig. Glavni namen naloge je bil torej, »na podlagi osnovnih virov oziroma besedil, ki jih je narekovala Angela Merici kot utemeljitev in podlago življenja Družbe sv. Uršule (1535) – razbrati in izdelati podobo ženske osebe po Angeli Merici ter jo kritično umestiti v sodobno razumevanje človeka. Delovanje mericianskih ustanov je povezano z vzgojnim poslanstvom v različnih oblikah, zato je odkrivanje podobe ženske osebe po Angeli Merici zanimivo zaradi aplikativne uporabe v sodobnih vzgojnih in evangelizacijskih prizadevanjih uršulink sredi moderne družbe.« (Cevc 2009, 1) Presoja antropologije Angele Merici je zahteven proces iz več razlogov. Najprej je to razmeroma oddaljeno obdobje, saj se je ta antropologija oblikovala pred skoraj pol tisočletja. Dalje imamo opravka s precej skopimi viri. V omenjenem času se je antropološkost človeka kot (novoveškega) subjekta začela šele uveljavljati. Antropologija Angele Merici se izkaže kot trinitarična in slikovito predstavlja dojetje odnosne narave človeške osebe skozi poročno kategorijo, se pravi skozi svetopisemski odnos neveste do nebeškega ženina, ki ima v sebi vse elemente poročne ljubezni, in upošteva celostnost ženske in njene značilne posebnosti kot človeške osebe. Na podlagi tega sestra Marjeta Pija preiskuje tudi, »kako se je mericianska antropologija prenašala med članicami njenih ustanov (primer ljubljanskih uršulink)« (1) in na koncu ob diplomski nalogi Katarine Župevc z naslovom *Redovnice med dvema ognjema. Razumevanje in odnos do telesa pri uršulinkah* pove, kako se sooča s sodobnimi pogledi na človeka.

Raziskovanje otežujejo skopi viri. Na voljo so le *Spisi* Angele Merici (Pravilo, Nasveti in Oporoka), redovne konstitucije, tako da je potrebna velika pozornost pri antropološki analizi. Celotna naloga je zahteven metodološki projekt in izziv. Že sama predstavitev izhodiščnega antropološkega pogleda na človeško osebo in na razumevanje družbeno-kulturnega konteksta 16. stoletja v Bresciji je zapleten in večplasten projekt.

Vsebinska predstavitev (povzeta po avtoričini predlogi)

Avtorica se zato odloči za dvojen pristop: prvega predstavljajo prva štiri poglavja in obsegajo izbiro in postavitve osnovnega modela človeka, ki ga

je avtorica utemeljila na personalističnem modelu človeka po Karlu Wojtyli in ga dopolnila s pogledi nekaterih sodobnih antropologov. »Ta model predstavlja tudi razumevanje človeške osebe avtorice naloge, s katerim vstopa v raziskovalno delo.« (1) V drugem delu pa to dopolnjuje z novo, dodatno metodologijo kot razčlenjevalka *Spisov*, to pa omogoča določnejše analitično-metodične prvine.

Začetek je torej personalistični model človeka, ki je okno v odprte stične točke z Angelinim modelom in z njegovimi časovno-prostorskimi okviri, saj ob sholastičnih značilnostih človeka in ob izkustveni, fenomenološki dopolnitvi, v bistvu pa kot krščanski model človeka zelo dobro usmerja v podobo človeka v Angelinem času in pri njej osebno. To je predmet prvega poglavja. »Mericianska antropologija je nastala v 16. stol. v severni Italiji, na področju Brescie, zato za razumevanje *Spisov* sv. Angele Merici najprej ... splošna raziskava tedanjega kulturno-družbenega konteksta Brescie, da bi se izognili napaki anahronističnega gledanja.« (2) Tako širšo razčlenitev Angelinega časa predstavlja *drugo* poglavje, »ki nas uvaja v razumevanje prehoda iz srednjega v novi vek s poudarkom na napetostih, ki jih sprožajo spremembe miselnosti ter novega pogleda na svet, človeka in Boga. V *tretjem* poglavju se osnovno razumevanje Angelinega časa dopolnjuje s predstavitevjo položaja ženske v prehodnem obdobju 16. stoletja.« (2) V *četrtem* poglavju sledi kratka predstavitev življenja in poslanstva Angele Merici.

V *drugem* delu, ki ga sestavlja več poglavij, je, kakor rečeno, predstavljeno bolj analitično raziskovalno delo, ki naj bi odprlo nove vidike predvsem na temelju analize besedil *Spisov*. Avtorica takole označuje problem branja *Spisov* Angele Merici: »Odpirajo se metodična vprašanja, kako naj opravimo branje *Spisov*, kakšne in katere kriterije naj uporabljamo in na kakšen način? Glede na to, da imamo opravka z zgodovinskim besedilom, je smiselno pričakovati uporabo zgodovinske metode – to je soočenja Angelinih misli z njenimi sodobniki in sodobnicami, smiselno bo odkrivati dokaze za raznovrstne vplive nanjo. Vendar se bo iskanje zgodovinskih virov, s katerimi bi preverjali zastavljene teze naloge (trinitaričnost, celostnost in ženskost), izkazalo za brezpredmetno, ker viri, neposredno povezani z Angelo Merici, ne obstajajo oziroma nam niso znani.

Razlogi za to so različni. Prvi je v tem, da je bila Angela Merici ženska. Znala je brati, ne pa pisati, zato ni zapustila nobenih osebnih pisnih dokumentov. Njena skromna dediščina, ki je bila še ohranjena v cerkvi sv. Afre v Brescii, je bila uničena med bombardiranjem stavbe ob koncu druge svetovne vojne. V času po bombardiranju je imelo prednost pred reševanjem knjig reševanje njenega trupla. Tudi kakšni drugi dokumenti, o katerih imamo včasih samo sled ali navajanje obstoja (npr. pismo Francesca Landinija, spovednika Družbe sv. Uršule), so se vmes izgubili ali pa avtor ni bil sposoben izčrpno navesti vsega, kar je bilo v njegovem času še dostopno v dokumentih iz arhivov družbe (npr. Carlo Doneda, Luciana Mariani). Vse, kar imamo dejansko na razpolago za odkrivanje Angeline antropologije, so preprosto le besedila *Spisov* (*Pravilo* iz 1545 ali 1546; *Nasvete* in *Oporoko* poznamo samo kot pristni kopiji (prepis) originala iz aktov procesa za kanonizacijo (Vatikanski tajni arhivi)). Kakršnihkoli drugih dokumentov, ki bi

bili neposredno povezani z mislijo Angele Merici, zaenkrat ni in jih v nalogi ne bomo mogli upoštevati. Ostali obstoječi dokumenti prinašajo življenjepisne podatke o njenem lastništvu, načinu življenja, obstaja nekaj pričevanj, več življenjepisov, ki so hagiografske narave (17.–18. stol.). Tudi najnovejši prispevek k odkrivanju lika Angele Merici v zgodovinsko-religioznem okviru, delo Querciola Mazzonisa (2007), kljub interdisciplinarnemu pristopu k raziskovanju duhovnosti, (ženskega) spola in vzpostavljanja jaza v renesančni Italiji, še vedno ostaja znotraj zgodovinskega načina raziskovanja na podlagi raznovrstnih dostopnih podatkov poleg besedil *Spisov*.« (3–4)

Iz povedanega sledi, da je pred avtorico težka metodološka zahteva oziroma naloga, kako v poglavjih, ki sledijo, postaviti oprijemljive okvire, iz katerih bo razvidna opredelitev mericianske antropologije. Ta je po avtoričinem mnenju »nadčasovni, filozofsko-antropološki izziv«, čeprav ima pri tem poseben pomen tudi zgodovinskost, to je vpetost *Spisov* v točno določen družbeno-kulturni prostor, prepoznavamo pa jo lahko skozi pojavno obliko italijanskega besedila 16. stoletja. Način branja in s tem po avtoričinem mnenju tudi antropološka analiza »se tako približuje fenomenološkemu pristopu ..., skozi prepoznavanje kulturne pogojenosti in vpetosti besedil ... prehajamo v bistvene poteze, ki razodevajo v besedilu implicitne mericianske antropološke prvine« (4–5).

Avtorica nadaljuje, da se tako soočamo »še z religiološkim vidikom besedil. Spisi so besedila svetnice, namenjena izvajanju specifične oblike Bogu posvečenega življenja. V njih se razodeva karizma svetnice in njene ustanove. Gre za besedila, v katera je vpeto več vsebinskih razsežnosti – splošna človeška izkušnja, izražena skozi družbeno-kulturne razmere Brescie 16. stol., duhovna izkušnja Angele Merici, teologija in duhovnost ter cerkvene razmere njenega časa, zamisel in navodila za življenje Družbe sv. Uršule, praktična in organizacijska ureditev ipd.«

Avtorica za izluščitev antropološkega vidika v besedilu izbere točno določen način branja. Odloči se »za delno uporabo prilagojenega eksegetskega pristopa narativne metode branja Svetega pisma, ki se povezuje s fenomenološkim (globinskim) branjem stvarnosti«. Pri tem avtorica zasleduje dve hipotezi: besedilo preverja »v hipotezah trinitaričnosti in v izkustvom ženske antropologije«, to pa pomeni, »da Angelina antropologija izvira iz njene osebne izkušnje Boga, prevedene v medsebojne odnose«.

Avtorica nadaljuje, da »za preverjanje te hipoteze obstajata dve smeri, ki sta pogojeni z naravo raziskovalnega predmeta (giblujemo se znotraj krščanske antropologije – srečevanja človeškega in Božjega). Prva možna smer raziskovanja je od zgoraj navzdol – najprej bi bilo potrebno razbrati teologijo Angele Merici, nato pa poiskati, kako se nanjo veže njeno razumevanje človeka oz. ženske. Tveganje tega pristopa je, da je lahko premalo določen, preveč odprt, saj je besedilo sorazmerno preprosto in ni izrecno namenjeno teologiziranju. Lahko ostanemo brez novega spoznanja.

Obstaja še druga smer, ki je od spodaj navzgor, kar pomeni, da iz njene antropologije poiščemo matrico - teologijo, ki jo je vzpostavila. Človek je s tem, kar je in kakor je ustvarjen ter odrešen, sled, ki nas pripelje do Boga.

Pri tem ne smemo izgubiti izpred oči, da v tej smeri uporabljamo usmerjen pogled iskanja, ki ga narekuje razodetje Boga, ki dopolnjuje razmišljanje in iskanje sledi v človeku, človeški izkušnji sami, ki vodi do Boga. Tovrstni pristop se navdihuje pri pristopu, ki ga je razvijal Janez Pavel II. v svoji teologiji telesa - iz telesa, iz naše celote ustvarjenosti človeških oseb, s pomočjo filozofske in biblične antropologije, v luči Božje besede in cerkvene tradicije razbirati, kdo je Bog.« (6)

Ta raziskovalni pristop, ki ga uporablja avtorica v drugem delu, »pomeni torej kombinacijo poznavanja Boga kot izhodišče oz. razodetje (teologijo) in odkrivanje človeka (živetje, izkustveno antropologijo)«. (6) Do njega avtorica prihaja ob »upoštevanju zgodovinskih besedil, fenomenološkem pristopu s pomočjo prilagojenega eksegetskega branja besedila na osnovi narativne metode«. Tovrstni »metodološki pristop zajema vzporedno pretakanje od zgoraj navzdol, obenem pa od spodaj navzgor, sicer bi lahko raziskovalni cilj zgrešili«. (6) Smer preverjanja hipoteze od zgoraj navzdol avtorica izvede z dvema presojava: s trinitarično-teološko in z žensko-antropološko presojo. Vzporedno od spodaj navzgor iz besedila preverja hipotezi z branjem teološke vsebine in antropoloških prvin Angele Merici.

Ta metodična pot je po avtoričinem mnenju obenem razčlemba konkretnega besedila 16. stoletja in prikaz njegove nadčasovne veljave: izraža »model človeka oz. antropologijo (in tako) prihaja do odpiranja prostora in odkrivanja novih spoznanj ravno na podlagi soočanja znanega z nepoznanim, kar v našem primeru pomeni tudi srečevanje začetka in konca skoraj 500-letnega razpona moderne dobe«. (6) Raziskava združuje torej konkretno besedilo (s konkretno antropologijo) in njegov zgodovinsko-kulturni in duhovni okvir ter značilno podobo človeka, ki jo razodeva obdobje od časa Angele Merici, to je od »italijanske renesanse 16. stoletje kot prelomnice in začetka novega veka, do danes, obdobja, na katerega se naš čas še vedno močno navezuje«. (7) Dalje avtorica izpostavlja, da »Angela Merici sodi v širši kulturni krog krščanskega humanizma, ki je prvi zametek personalizma, kot ga poznamo v 20. stoletju. Ugovor tovrstnemu časovnemu prehajanju bi lahko prišel iz metodoloških nagibov, ki narekujejo primerjalno raziskovanje samo znotraj istega časovnega obdobja, ki pa predpostavlja uporabo zgodovinske metode. V našem primeru bi to pomenilo slepo ulico, saj kot smo že povedali, nimamo dodatnih virov, s katerimi bi si lahko pomagali. Po fenomenološki metodi pa bomo ubrali nakazano pot.«

Nadaljnje delo avtorica razdeli: »Natančno metodo obdelave *Spisov* bomo predstavili v *petem* in *šestem* poglavju. Osrednji del naloge bo obdelava in predstavitev posameznih antropoloških prvin, ki jih bomo obravnavali v poglavjih od sedem do dvanajst: »odvisnost od Boga« (*sedmo*), »ljubezen« (*osmo*), »dostojanstvo« (*deveto*), »osebno prizadevanje« (*deseto*), »polnost življenja - izpolnitev v Bogu« (*enaajsto*) ter »me - skupnost« (*dvanajsto*). *Trinaajsto* poglavje predstavlja sintetični pogled na žensko osebo po Angeli Merici kot poskusni oris na podlagi spoznanj iz opravljene raziskave. V nadaljevanju naloge poskušamo v *štirinajstem* poglavju s pomočjo pridobljenega mericianskega modela ženske osebe raziskati, kako je mericianska antropologija navzoča med ljubljanskimi uršulinkami od njihovega prihoda v

Slovenijo do danes. Zaradi obsežnosti časovnega razpona in še ne dovolj raziskanega odnosa do Angele Merici med ljubljanskim uršulinkami bo vprašanje prenosa antropologije v tem poglavju obdelano bolj poskusno in ostaja odprto za poglobitev. ... V Sklepu bomo predstavili izsledke in odprta vprašanja, povzeli spoznanja o mericianski antropologiji in ovrednotili naloge glede na postavljene izhodiščne hipoteze.« (7)

Naloga odpira nove raziskovalne smeri na področju teologije oziroma duhovnosti v povezavi z Angelo Merici, odpira pa tudi vprašanje bibličnih vplivov in povezav ter zgodovinskih in kulturno-antropoloških prvin osebnosti, časa in razmer, v katerih je delovala Angela Merici. Dalje pomeni prispevek za boljše razumevanje nekaterih antropoloških prvin in prenosa mericianske antropologije med uršulinkami in spodbuja k preverjanju izdelane mericianske podobe ženske osebe na konkretnih področjih sodobne vzgoje in oznanjevanja veselega oznanila (evangelizacije). Avtorica potrdi obe svoji hipotezi, češ da »*Angela Merici zastopa trinitarično antropologijo*« in da »*živeta antropologija Angele Merici izraža celostnost in podaja razumevanje ženske*«.

Naloga *Antropologija Angele Merici v luči sodobnih spoznanj o človeku* je izviren prispevek k spoznavanju podobe človeka – ženske osebe –, kakor jo je živela in uresničevala sv. Angela Merici (1474?–1540) kot človek in posebno kot ustanoviteljica družbe sv. Uršule, iz katere so se razvile številne oblike uršulinskega življenja, med drugim tudi uršulinke rimske unije, ki so navzoče na Slovenskem.

Avtorica se je lotila težke naloge, da kljub skromnemu gradivu o sami osebi Angele izdela njen antropološki profil v luči vseh omenjenih vplivov. Po drugi strani pa je téma izziv, saj odkriva zapletene razmere na prehodu iz srednjega v novi vek in ob Angelini osebnosti in njenem vplivu predstavi vlogo krščanstva pri oblikovanju človeka po meri Angele in njenih naslednic do dandanašnjega časa. Tako je po eni strani tvegan poskus, po drugi pa dokaj izčrpen in – recimo temu – kar shematski prikaz krščanske antropologije, ki temelji na kulturnem razvoju pojmovanja človeka od začetkov krščanstva dalje in je dobil poseben izziv v novoveški paradigmi človeka kot subjekta. Avtorici doktorskega dela je tako zaradi njene empirične sposobnosti (prej je študirala gozdarstvo), intuitivne odprtosti (inovativnosti) in pridnosti uspelo delo opraviti zelo dobro in prikazati mericianski model človeka žene. Čeprav se je ob zagovoru postavljalo vprašanje predvsem glede telesnosti – se pravi: ali zaročniško-poročni model vzdrži danes globinsko psihološke ugovore, je najbrž značilnost krščanske redovne duhovnosti, da tvega takšno pot, ki ima seveda svojo potrditev le v moči vere, ta pa se izkazuje telesno skozi realni obstoj tovrstnega (redovnega) življenja. Vsekakor pa ostaja tudi takšna odločitev odprta za terapevtske analize, ko je potrebna – to je: v njenih deviacijah.

Obraunavano doktorsko delo je torej prikaz tega krščanskega tveganja, ki je v luči trinitaričnih odnosov navsezadnje odmevalo kar pol tisočletja in vabilo nežni spol, da se odloči za to pot k nebeškemu ženinu. Iz tega daru so nastali mnogi konkretni duhovni in kulturni spomeniki, tudi za Slovence.

Reference

Cevc, Marjeta Pija. 2009. Antropologija Angele Merici v luči sodobnih spoznanj o človeku. Doktorska disertacija. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.

Župevc, Katarina. 2005. Redovnice med dvema ognjema: razumevanje in odnos do telesa pri uršulinkah. Diplomsko delo. Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.

Janez Juhant

Veronika Trdan

Pastoralno in rehabilitacijsko pedagoško spremljanje družine s članom po travmatski poškodbi glave. Doktorska disertacija, mentor Stanko Gerjolj, somentor Egidija Novljan. Ljubljana: 2009. IX, 330 str., XXX strani prilog.

Doktorsko delo Veronike Trdan je po vsebini dokaj diferencirano in kompleksno, saj obsega štiri različne, a med seboj kompatibilne vidike. V prvem delu predstavi medicinske oziroma nevroznanstvene dimenzije in posledice travmatske poškodbe glave. Drugi del je namenjen rehabilitacijsko-pedagoškemu, tretji pa pastoralnemu in socialnemu spremljanju družine s članom, ki je utrpel travmatsko poškodbo glave.

Medicinski vidik, ki je omejen na značilnosti možganskih hib, povzročениh ob travmatski poškodbi glave, je predstavljen poglobljeno in natančno. Tudi rehabilitacijsko-pedagoška dimenzija je prikazana skrbno in celovito. Iz obeh delov veje izkustvena razsežnost raziskovanja, to pa je tudi razumljivo, saj avtorica že dvajset let skrbi za v prometni nesreči tako poškodovanega sina.

V skladu s temeljno zasnovo raziskave v drugem in v tretjem delu avtorica ugotavlja, kako travmatska poškodba glave vpliva na spremembo življenja poškodovanega člana in njegove družine ter ožjega okolja. Potem ko na podlagi relevantne in zajetne literature s slovenskega in angleškega ter z nemškega in francoskega govornega področja predstavi skrbno uokvirjeno problematiko, navede devet hipotez, ki jih postavi v središče raziskave in jih obdela empirično-analitično in izkustveno-senzitivno. Na empirični ravni uporablja metodologijo anketiranja in delno strukturiranih intervjujev. Čeprav za statistično obdelavo podatkov anketni vprašalniki dosežejo sorazmerno nizko število respondentov, so njihovi odgovori zgovoren korektor in usmerjevalec za prihodnje prakse tako za rehabilitacijsko-pedagoško kakor za pastoralno-socialno delovanje. K temu prispevajo pomemben delež tudi intervjuji, ki jih je avtorica zelo dobro kategorizirala in smiselno aplicirala.

Avtorica ugotavlja, da večina tovrstnih poškodb nastane pri prometnih nesrečah, v katerih so moški pogostejši udeleženci kakor ženske. Travmatske poškodbe glave ne povzročajo sprememb le pri poškodovancu, temveč bistveno spremenijo tudi dinamiko družinskega življenja in odnosov v njej. Le v redkih primerih poškodba družino poveže, večkrat se razvijejo napetosti in konfliktne situacije, saj so vsi člani v takšnih primerih bolj občutljivi in ranljivi. Pogosto se mati povsem posveti poškodovanemu članu, to pa jo izčrpava in ji onemogoča, da bi gojila naravno komunikacijo z drugimi družinskimi člani. Pri tem velikokrat ne moremo govoriti o pasivnosti očeta oziroma moža ter sester in bratov, marveč njena emocionalna povezanost s poškodovanim otrokom tako zapolni in hkrati obremeni komunikacijski

prostor, da nihče drug ne pride zraven. Tako ob literaturi in empiričnih raziskavah, predvsem pa na podlagi poglobljene refleksije izoblikuje ključno ugotovitev, da je v družini skrb za poškodovanega zadeva teamskega dela, mati pa največkrat tista oseba, ki v obliki emocionalne distance omogoči, da pri tem sodeluje vsa družina.

Pastoralni vidik je nekoliko manj dorečen. Po eni strani bi avtorica nekatere vidike pastoralne dimenzije lahko bolj poglobila, hkrati pa velja omeniti, da na tem področju primanjkuje ustrezne prakse, ne le v Sloveniji, temveč tudi po drugih evropskih državah. Kljub temu so nekatere ugotovitve nadvse dragocene in vizionarsko sporočilne. Tako vzporedno z izkustveno in empirično fundirano ugotovitvijo, da na primer maša izredno pomirja-joče deluje na poškodovanca, hkrati razodene, da se večina članov župnijskega občestva izogiblje tako poškodovanemu članu kakor neredko tudi vsej družini. Ob tem navaja, da izmikanje ni le vprašanje motivacije, marveč je problem strokovne nepodkovanosti in pomanjkanje komunikacijskih veščin, ki jih takšno pastoralno delo zahteva. Omeniti velja, da si poškodovani in njihove družine želijo večje vpetosti v delovanje župnijskih skupnosti in bi radi pri njihovih dejavnosti tudi – v skladu s svojimi zmožnostmi – kreativno sodelovali.

Vsekakor gre Veroniki Trdan veliko priznanje za pogumno delo; koristilo bo ne le njej in njeni družini v smislu poglobljene refleksije, marveč tudi strokovnjakom, ki se ukvarjajo s tovrstno problematiko. To je zelo dober prikaz bioloških in psiholoških ter psihosocialnih in teoloških dimenzij tega krutega fenomena, na katerega največkrat nismo pripravljeni in upamo, da nas ne bo doletel. Cerkveno občestvo je poklicano k senzibilnem sodelovanju, bolj od profanih ustanov, saj vidi človeka v njegovi teološko-transcendentni razsežnosti, ki presega čas in prostor in tako lahko daje odgovore na vprašanja, ki si jih druge institucije in organizacije bodisi ne upajo ali jih ne znajo odpirati. V tem smislu njeno delo ni le prispevek k pastoralni dejavnosti, temveč tudi pomemben korak v smeri celostnega rehabilitacijskega in svetovalnega ter socialnega in pedagoškega dela, ki v mejnih situacijah naravnost kliče po upoštevanju in vključevanju religiozne razsežnosti.

Stanko Gerjoli

RAZPRAVE / ARTICLES

- ARKO, ANDRAŽ** - Moč sporočilnosti verskega filma z uporabo izvirnih jezikov
The Communicative Power of Motion Pictures with Religious Themes through the Use of Original Languages [3: 361–368]
- AVSENIK NABERGOJ, IRENA** - Tema zapeljevanja v izročilu starega Bližnjega vzhoda
The Theme of Seduction in the Tradition of the Ancient Middle East [3:259–275]
- BAHOVEC, IGOR** - Prispevek sv. Pavla pri inkulturaciji krščanstva v helenistično kulturo. Izziv in navdih za srečanje med evangelijem in sodobno kulturo
St. Paul's Contribution to Inculturation of Hellenistic Culture. Challenge and Inspiration for a Meeting between the Gospel and Modern Culture [3:321–345]
- Identity of Ecclesiastical Lay Movements. Spirituality, Community and Communitarian Civic Involvement
Identiteta cerkvenih laiških gibanj. Duhovnost, skupnost in komunitarna civilna vključenost [4: 447–460]
- BERTONCEL, MOJCA** - Miti in obredi o smrti in vstajenju pobožanstvenega kralja ter Iz 52,13–53,12 v luči mimetične teorije Renéja Girarda
Myths and Rituals on Death and Resurrection of the Deified King and Isaiah 52,13-53,12 in the Light of the Mimetic Theory of René Girard [4: 435–446]
- BIZJAK, JURIJ** - Pavel in njegove prisposodbe. Bojna oprema
Apostle Paul and His Allegories. Armour and Weapons [3: 347–353]
- FEINER, FRANZ** - Inkluzivno izobraževanje. Zaznavanje individualnosti in njeno spodbujanje
Inclusive education. Perceiving and encouraging individuality [4: 461–480]
- FILIPIČ, MIRJANA** - Vpliv sobesedil na pomen metafore »knjiga življenja«
The Influence of Contexts on the Meaning of the Metaphor »the book of life« [2: 149–162]
- FURLAN, NADJA** - Priprava na tradicionalni afriški zakon in poročni obred (primer: Zambija)
Preparations for a Traditional African Marriage and Marriage Rite (Case of Zambia) [1: 55–66]
- GLOBOKAR, ROMAN** - Svetopisemski temelji etike. Prispevek dokumenta »Sveto pismo in morala«
Biblical Roots of Ethics. Contribution of the Document »The Bible and Morality« [2: 189–204]
- GRŽAN, KAREL** - Odreševanje ničesa v dramatikah Stanka Majcna
The Redemption of Nothingness in the Plays of Stanko Majcen [1: 67–84]
- KAČERAUSKAS, TOMAS** - Die Sprache und Gottes Benennung in der Phänomenologie der Kultur
Jezik in poimenovanje Boga v fenomenologiji kulture
Language in the Phenomenology of Culture [4: 409–422]
- KLUN, BRANKO** - Pavlova svoboda – izziv tudi sodobnemu človeku?
Paul's Freedom – Also a Challenge to Modern Man? [3: 311–319]

- KOLAR, BOGDAN** - Zgodovinske okoliščine praznovanja 50-letnice Teološke fakultete v Ljubljani
Historic Circumstances of the 50th Anniversary Celebration of the Faculty of Theology of Ljubljana [2: 175–187]
- KRAŠOVEC, JOŽE** - Jezikovni in kulturni razlogi za transformacijo bibličnih lastnih imen
Linguistic and Cultural Reasons for Transformation of Biblical Proper Names [2: 135–147]
- MLINAR, ANTON** - Duhovnost staranja. Nekatera opažanja o starosti z vidika duhovnih potreb
Spirituality of Ageing. Some Observations on Old Age from the Point of View of Spiritual Needs [3: 277–296]
- MOZETIČ, IZTOK** - Agitprop in Cerkev. Nekatero značilnosti v Sloveniji v letih 1945–1954
Agitprop and the Church. Certain Characteristics in Slovenia in the Years 1945-1954 [4: 481–492]
- OCVIRK, DRAGO K.** - Vede o človeku kot neobhoden sogovornik v dialogu med kristjani in muslimani
Human Sciences as Unavoidable Partner in a Dialogue between Christians and Muslims [1: 31–41]
- Secularist Christophobic Fundamentalism and Islamic Monoreligionism. Obstacles for Dialogue and Peaceful Coexistence
Sekularistični kristofobični fundamentalizem in islamski monoreligionizem. Ovira za dialog in mirno sožitje [4: 423–434]
- PERŠE, BRIGITA** - Postmoderno mesto kot izziv za pastorale
Postmodern Town as a Challenge to Pastoral Ministry [3: 297–310]
- SLATINEK, STANISLAV** - (Ne)Sposobnost za sklenitev zakona in vzgojo otrok
(In)capability of Contracting Marriage and Educating Children [1: 43–54]
- SORČ, CIRIL** - Prostor kot trinitarična kategorija
Space as Trinitarian Category [1:15–30]
- Perihoretične prvine v teologiji Jürgena Moltmanna
Perichoretic Elements in the Theology of Jürgen Moltmann [3: 355–360]
- TUNJIČ, NIKO** - Veroučitelj kot sopotnik veroučencem
Catechist as companion to his pupils [4: 493–508]
- VODIČAR, JANEZ** - Poetičnost vzgoje in pouka o veri
Poetics of Religious Education and Instruction [2: 163–174]
- ZALOKAR DIVJAK, ZDENKA, in ANDREJ ŠEGULA** - Osmišljanje življenja s prostovoljno dejavnostjo
Giving Meaning to Life through Volunteer Activities [2:205–218]

VABLJENA PREDAVANJA / INVITED PAPERS

- GERL – FALKOVITZ, HANNA BARBARA** - Verletzung, Verbitterung, Vergebung. Nachdenken in religionsphilosophischer Sicht
Ranjenost, zagrenjenost, odpuščanje. Razmišljanje z religijsko-filozofskega vidika
Woundedness, Embitterment, Forgiveness. A Reflection from the Standpoint of Religion and Philosophy [3:241–258]

GREISCH, JEAN - »Fulgurations de la Divinité«: le mystique, la mystique, les mystiques
 »Fulguracije božanstva«: mistično, mistika, mistiki
 »Fulgurations of the Divinity«: the Mystical, Mysticism, Mystics [2: 117–133]

MIETH, DIETMAR - Grenzen der Freiheit
 Meje svobode
 The Limits of Freedom [4: 393–408]

TOMAŽEVA PROSLAVA 2009 / ST. THOMAS FESTIVITY 2009

STRES, ANTON - Fides quaerens intellectum [1:7–13]

POROČILA REPORTS

KOLAR, BOGDAN - Osemdesetletnica Države mesto Vatikan (SCV) [1: 85–87]

--- Štirideset let reško-senjske metropolije [2: 219–221]

LESKOVEC, JOŽEF - Mednarodna konferenca *Art of Life / Umetnost življenja* (Celje,
 4.–8. november 2009) [4: 509–512]

SMOLIK, MARIJAN - Neopazena knjiga Tomaža Kempčana [3: 369–370]

OCENE / REVIEWS

BALTHASAR, HANS URS VON - *Samotni dvogovor* (ANTON ŠTRUKELJ) [3: 374–375]

BEATTIE, TINA - *The new atheists* (BORUT POHAR) [4: 528–531]

BECK, ULRICH - *Lastni Bog* (BOJAN ŽALEC) [4: 520–527]

COLLINS, PAT - *The Gifts of the Spirit and The New Evangelisation* (DAVID VREČKO) [4: 532–534]

EBADI, ŠIRIN - *Iran se prebuja* (MARJANA HARCET) [3: 371–373]

GARCÍA, FRANCISCO JAVIER MARTÍN - *El testigo cualificado que asiste al matrimonio* (ANDREJ SAJE) [3: 377–380]

HARTMANN, STEFAN - *Die Magd des Herrn* (ANTON ŠTRUKELJ) [3: 375–377]

JOAS, HANS, UR. - *Braucht Werterziehung Religion?* (JANEZ VODIČAR) [2: 229–232]

JUHANT, JANEZ - *Idejni spopad* (BOJAN ŽALEC) [4: 515–519]

KELLER, ANDREW, in STEPHANIE RUSSEL - *Latinščina od besed do branja*
 (MIRAN ŠPELIČ) [1: 96–98]

KURTZ, PAUL, in DAVID KOEPESELL - *Science and Ethics* (ANTON MLINAR) [1: 98–102]

MAČEK, JOŽE - *Mašne in svetne ustanove na Kranjskem 1810–1853*
 (MATJAŽ AMBROŽIČ) [1: 94–95]

MATULIČ, TONČI - *Metamorfoze kulture* (JANEZ JUHANT) [1: 89–94]

MEDVED, MARKO - *La Chiesa Cattolica a Fiume (1920–1938)* (BOGDAN KOLAR) [2: 227–229]

MONTANAR, ILARIA - *Il vescovo lavantino Ivan Jožef Tomažič (1876–1949)*
 (MATJAŽ AMBROŽIČ) [1: 95–96]

PEVEC ROZMAN, MATEJA - *Etika in sodobna družba* (ANTON JAMNIK) [4: 513–514]

RÖMELT, JOSEF - *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft. Zv.1: Grundlagen*

(ROMAN GLOBOKAR)**[2: 223–227]**STALA, JOZEF - *Familienkatechese in Polen um die Jahrhundertwende***(JANEZ VODIČAR)****[3: 380–381]**WOLF, MARIA A. - *Eugenische Vernunft* **(ANTON MLINAR)****[1: 103–108]****NOVI DOKTORJI ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE**MARJETA PIJA CEVC - *Antropologija Angele Merici v luči sodobnih spoznanj o človeku***(JANEZ JUHANT)****[4: 537–542]**MARKO BENEDIK - *Delovanje slovenskih duhovnikov v Rimu v dvajsetem stoletju***(BOGDAN KOLAR)****[4: 535–536]**VERONIKA TRDAN - *Pastoralno in rehabilitacijsko pedagoško spremljanje družine s članom po travmatski poškodbi glave* **(STANKO GERJOLJ)****[4: 543–544]**

Seznam recenzentov
Bogoslovni vestnik 69 (2009)

AMBROŽIČ, MATJAŽ, doc. dr.
AVSENIK-NABERGOJ, IRENA, doc. dr.
BAHOVEC, IGOR, doc. dr.
BENEDIK, METOD, prof. dr.
FILIPČ, MIRJANA, doc. dr.
JUHANT, JANEZ, prof. dr.
KLUN, BRANE, prof. dr.
KOŠIR, BORUT, prof. dr.
KRAŠOVEC, JOŽE, prof. dr.
KVATERNIK, PETER, doc. dr.
LAH, AVGUŠTIN, doc. dr.
MATJAŽ, MAKSIMILIJAN, doc. dr.
OCVIRK, KARL DRAGO, prof. dr.
OSREDKAR, MARI, doc. dr.
PALMISANO, MARIA CARMELA, doc. dr.
PEKLAJ, MARIJAN, doc. dr.
PLATOVNJAK, IVAN, doc. dr.
POTOČNIK, VINKO, prof. dr.
PRIJATELJ, ERIKA, doc. dr.
ŠPELIČ, MIRAN, doc. dr.
ŠTRUKELJ, ANTON, prof. dr.
ŠTUHEC, JANEZ IVAN, PROF. DR.
VALENČIČ, RAFKO, prof. dr., emer.
VODIČAR, JANEZ, doc. dr.

VZGOJA

Revija za učitelje, vzgojitelje in starše



V reviji najdem članke, ki so na visoki strokovni ravni, so zelo praktični in ponujajo ideje, rešitve, namige za vsakodnevno delo z otroki na področju izobraževanja. Cena se mi zdi v skladu z vsebino in obsežnostjo revije, je dostopna, pravišnja. Oblika mi je všeč, ravno prav je velika, naslovnice so zmeraj zanimive. (Marija Pisk, Tolmin)

Zelo dobra revija, veliko zanimivih, aktualnih tem. Dobre ideje za pogovor v razredu (pri razrednih urah) in tudi doma. (Jana Jemec, Tržič)

*Revija Vzgoja izobražuje in bogati že 11 let!
Pridružite se veliki družini naročnikov tudi vi!
Vsak novi naročnik prejme majico revije Vzgoja.*

Žariščne teme v letu 2009:

41. številka: **Vzgoja in mediacija** • 42. številka: **Zdrav življenjski slog**
43. številka: **Ignacijanska pedagogika** • 44. številka: **Otroci po razvezi**

Naročila in informacije:

Revija Vzgoja, Ulica Janeza Pavla II. 13, 1000 Ljubljana,
01/43 83 983, revija.vzgoja@rkcs.si, <http://dkps.rkc.si>



tretji dan

krščanska revija
za duhovnost
in kulturo



Glavne teme v zadnjih številkah:

- dogma in ideologija,
- zasvojenost,
- slovenski katoliški shod,
- ekologija,
- gnoza in new age,
- sakralna umetnost in druge.

Veliko stalnih rubrik:

- od zgodovine, psihologije, prava in sociologije prek
- filozofije, teologije, etike in duhovnosti, proze in poezije.

Vsako lahko obogati svoje znanje.

Revijo dobite v vseh katoliških knjigarnah.

Založnik:

**Društvo SKAM - Skupnost katoliške mladine,
Jurčičev trg 2, 1000 Ljubljana,**

01/426-84-77, info@drustvo-skam.si, www.drustvo-skam.si



tretji dan

krščanska revija
za duhovnost
in kulturo

Iz vsebine nove številke:

Od etične do gospodarske krize

Reinhard Marx: *Socialna enciklika papeža Benedikta XVI.*

Pedro Opeka: *Izkušnja z vidika ubogih*

France Arhar: *Depresija*

Janez Juhant: *Gospodarska kriza in etika*

50 let smrti škofa dr. Gregorija Rožmana

Tamara Griesser-Pečar: *“Kdor res ljubi svoj narod,
ne bo storil ničesar, kar narodu škoduje”*

Kajetan Gantar: *Laži in resnica o škofu Rožmanu*

Anton Drobnič: *Škof Rožman v vojni in revoluciji*

Ivo Kerže: *Rožmanova misel med načelnostjo in
zgodovinskostjo*

Založnik:

**Društvo SKAM - Skupnost katoliške mladine,
Jurčičev trg 2, 1000 Ljubljana,**

01/426-84-77, info@drustvo-skam.si, www.drustvo-skam.si



Navodila sodelavcem

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

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

Impressum

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



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

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

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