UDK 2(5) ISSN 0006 - 5722

Letnik 61 leto 2001

1

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Jože Krašovec, **Načelni in izkustveni razlogi za etiko v znanosti**

Ciril Sorč, **Troedini Bog kot odgovor in izziv za postmoderno**

Alenka Arko, **Razsežnost zemlje v *Življenju sv. Makrine* sv. Gregorija iz Nise**

Anton Mlinar, **Konvencija o bioetiki in pomen etičnih komisij**

Anton Drašček, **Modernost - blagoslov za krščanstvo**

Bogoslovni vestnik
Theological Quarterly

Izdajatelj / *Publisher:* Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Glavni in odgovorni urednik/ *Editor in Chief:* Ciril Sorč

Pomočnika glavnega urednika/ *Editorial Assistants:* Edvard Kovač OFM in Vinko Potočnik

Uredniški svet/ *Scientific Council:* Metod Benedik OFMCap, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM (Rim), Jože Plevnik SI (Toronto), Jure Rode (Buenos Aires), Francè Rozman, Anton Stres CM, Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)

Uredniški odbor/ *Editorial Board:* Bogdan Dolenc, Borut Košir, Drago Ocvirk CM, A. Slavko Snoj SDB, Marijan Peklaj, Vinko Škafar OFMCap, Anton Štrukelj, Ivan Štuhec

Prevodi: Vera Lamut
Lektoriranje: Jože Kurinčič
Oprema: Lucijan Bratuš
Priprava: Družina
Tisk: Tiskarna Ljubljana d. d.

Založnik: Družina, Ljubljana
Za založbo: Janez Gril

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Naslov uprave: Družina d.o.o., Krekov trg 1, 1000 Ljubljana

ISSN: 0006-5722

Izid Bogoslovnega vestnika je finančno podprlo Ministrstvo za znanost in tehnologijo RS

Letna naročnina: 4000 SIT, za tujino 45 USD, posamezna številka 1000 SIT
ŽR za SIT: 50101-601-271482;
za tujo valuto: 50100-620-133 014-7100-1189115

Poštnina: plačana pri pošti 1102, Ljubljana

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 61 leto 2001

1

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2001

Razprava (1.01) UDK 17:5/6 (045)

Jože Krašovec

Načelni in izkustveni razlogi za etiko v znanosti

V zahodni civilizaciji moderna doba beleži ne le krizo religije, temveč tudi krizo vrednot.* Izkušnje o mnogostranskih posledicah tega stanja so razlog, da se toliko bolj uveljavljata pojma etos in etika kot posebna zahteva sodobne tehnološke in tehnokratske civilizacije. Nekateri govorijo o etizaciji sodobne družbe. Posledica tega pojava je poskus, da bi opredelili dolžnosti in pravice tako rekoč na vseh področjih človekovega udejstvovanja. Nastaja etični kodeks za znanstvenike na splošno, posebej za zdravnike, pisatelje, prevajalce itd. Kolikor bolj se avtorji etičnih kodeksov izogibajo postavk religije, toliko bolj se sklicujejo na naravni zakon, na vest in na splošni človeški čut. Pri tem često ugotavljajo, da ima etika univerzalno vrednost, ker temelji v naravi človeškega bitja in družbe. Kar velja za eno področje, glede temeljnih postavk torej velja tudi za druga področja. Specifična vprašanja posameznih strok in področij glede na univerzalno osnovo bitja niso bistvenega pomena.[1]

---

* Pričujočo razpravo je avtor v skrajšani obliki dne 28. septembra 2000 podal kot uvodno predavanje na prvem srečanju slovenskih znanstvenikov in raziskovalcev doma in po svetu, ki je pod delovnim naslovom *Poti znanosti k edinosti Slovencev* (sprejet na pobudo avtorja tega prispevka) potekal na Bledu od 28. do 30. septembra 2000.

[1] Za splošna vprašanja o etiki gl. npr. W. Sellars in J. Hospers, *Readings in Ethical Theory* (2. izd.: Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1970); P. Winch, *Ethics and Action*, Routledge & Kegan Paul, London 1972; J. E. Priest, *Governmental and Judicial Ethics in the Bible and Rabbinic Literature* (New York, N. Y.: KTAV Publishing House; Malibu, Ca.: Pepperdine University Press, 1980); R. J. Hoffmann in G. A. Larue (ur.), *Biblical v. Scular Ethics: The Conflict*, Prometheus Books, Buffalo, N. Y. 1988; H. Merklein (ur.), *Neues Testament und Ethik: Für Rudolf Schnackenburg*, Herder, Freiburg / Basel / Wien 1989; P. Singer (ur.), *A Companion to Ethics*, B. Blackwell, Oxford 1991, 1993; R. A. Freund, *Understanding Jewish Ethics*, EMText, San Francisco 1990; W. A. Meeks, *The Origins of Christian Morality: The First Two Centuries*, Yale University Press, New Haven / London 1993; E. Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments* (Theologische Wissenschaft 3,2), W. Kohlhammer, Stuttgart / Berlin / Köln 1994; Aristoteles, *Nikomahova etika* (prev. K. Gantar, Slovenska matica, Ljubljana 1994); J. S. Siker, *Scripture and Ethics: Twentieth-Century Portraits*, Oxford University Press, New York / Oxford 1997; J. T. Bretzke, *Bibliography on Scripture and Christian Ethics* (Studies in Religion and Society 39, Edwin Mellen Press, Lewiston / Queenston / Lampeter 1997; A. J. Pomeroy (ur.), Arius Didymus, *Epitome of Stoic Ethics* (SBL.TT 44/14, Society of Biblical Lite-

To stanje je celo med protestantskimi teologi spodbudilo zanimanje in pozornost usmerilo na značilno katoliško načelo, da je naravni zakon primarna osnova in merilo človekove moralnosti, pozitivni zakon pa je sekundaren, ker je izveden iz naravnega zakona in pomeni razodevanje ali razlago naravnega zakona.[2] Med sodobnim pojavom etizacije družbe in katoliškim izročilom o primarnosti naravnega zakona torej ni nasprotja, ampak očitna vzajemnost, vse dokler se kak zagovornik etike na temelju naravnega zakona ne izda za deklariranega ateista in nihilista. Temeljno in usodno vprašanje etike – tako transcendentno kot zgolj imanentno usmerjene – je vprašanje človekove zavezanosti oziroma avtonomnosti. Transcendentno usmerjena etika temelji na prepričanju ali veri, da je naravni zakon treba spoštovati, in zakone, ki so izvedeni iz naravnega zakona, ubogati, ker jih utemeljuje brezpogojna pravičnost Boga Stvarnika. Vera v osebnega Boga temu dodaja še prepričanje, da smo odgovorni ne le pred naravnim zakonom, temveč tudi in predvsem pred živim Bogom. Zavračanje te vere se največkrat dogaja v imenu človekove avtonomnosti. Posledice te smeri so znane.

V nasprotju z zagovorniki imanentizma klasiki transcendentne smeri nudijo prepričljivo razlago naravnega zakona kot stvaritve enega Boga, v zvezi s tem pa utemeljujejo človekovo odgovornost. Najdragocenejši dokument te vrste je Sveto pismo Stare in Nove zaveze. Preroki, Jezus sam in njegovi učenci večkrat govorijo o človekovi neposredni odgovornosti pred živim Bogom, ki je s svojim duhom navzoč povsod in »vidi obisti in srce« (Jer 20,12). Še bolj pogosto preroki in pisci svetopisemskih pripovedi in modrostnih rekov oziroma refleksij bralca opozarjajo, da Božji zakon deluje v čudovito urejenem vesoljstvu. Posebno pomembna je vera, da sta človekova narava in pravica različni od splošnega zakona narave. Človek mora torej predvsem sprejeti samega sebe kot poseben Božji dar, spoštovati pa mora tudi red stvarstva in upoštevati naravno zakonitost. Analogno z zakoni narave mora iskati notranjo duhovno skladnost. Človekovo ravnanje je pravilno le, če ima dober namen in se sklada z redom stvarstva in z glasom vesti. Najpomembnejša posledica teologije in filozofije, ki temelji na svetopisemskem oznanilu o stvarjenju, je samoumevno prepričanje, da nam je življenje v celoti podarjeno. Človek ni gospodar sveta v pravem pomenu besede, temveč le oskrbnik podarjenih dobrin. V tem dejstvu se skriva ves razlog za njegovo odgovornost.

rature, Atlanta, Ga 1999); A. Stres, *Etika ali filozofija morale*, Družina, Ljubljana 1999; U. H. J. Körtner, *Evangelische Sozialethik: Grundlagen und Themenfelder*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999.

[2] Prim. npr. J. Barton, *Ethics and the Old Testament*, SCM Press, London 1998. Avtor je protestantski profesor za Staro zavezo na Univerzi v Oxfordu, pa je vendar osnovna teza njegove knjige ta, da Stara zaveza potrjuje pravilnost katoliške doktrine o primarnosti naravnega zakona.

Na teh postavkah gradijo veliki krščanski misleci in znanstveniki. Nekateri izrecno poudarjajo naravno in tako univerzalno veljavno utemeljitev človekove odgovornosti. V tej luči človekova odgovornost velja kot kategorični imperativ, kajti primarno načelo o tem, da je treba ravnati v skladu z razumom in se zavzemati za dobro, je po naravnem človekovem čutu znano vsem ljudem vseh časov. Načelno in brezpogojno zagovarjanje človekove odgovornosti pred zakoni Boga Stvarnika vodi do sklepa, da je Božje zakone treba ubogati, tudi če jih ne razumemo. Kar Bog zapoveduje, je tako enoumno in očitno dobro, da ne potrebuje človekove razumske razlage. To paradoksno resnico je nazorno razložil filozof Ludwig Wittgenstein.[3] Temeljni razlog za takšno stališče je preprosto dejstvo parcialnosti človekovega spoznanja. Če bi bili pripravljeni ubogati Božji zakon le pod pogojem, da ga razumemo, bi v bistvu zanikali neprodirnost neskončnega vesoljstva in Boga in bi se hipotetično postavili nad zakone.

1. Teorije naravnega zakona

Razlike v razumevanju Boga, človeka in narave ter naravnega zakona pogojujejo razlike v razumevanju človekove odgovornosti in etike sploh, med drugim etike v znanosti. Nazore lahko strnemo v tri kategorije: metafizična perspektiva, ki temelji na svetopisemskih postavkah, racionalistična in empiristična perspektiva.[4] Iz teh treh perspektiv sledita vendarle samo dve smeri pojmovanja večnosti, prigodnosti, človekove svobode in odgovornosti. Pojmovanje naravnega zakona je v vsakem primeru bistveno povezano s pojmovanjem narave na splošno in z vlogo razuma v spoznavanju. Zgodovina filozofije in družboslovja kaže, da beseda narava označuje zelo različne vidike: vidik intelektualne abstrakcije, spoznatnosti in razumljivosti, vidik empiričnosti ali preprostih dejstev, vidik dejanskosti ali eksistenčnosti. Temeljni pogled na naravo najbolj določa razumevanje naravnega zakona.

---

[3] Prim. F. Waismann, *»Wittgenstein's Lecture on Ethics II: Notes on Talks with Wittgenstein«*, v: *PhR* 74 (1965), 13–15. Na str. 13 beremo Wittgensteinov pomislek glede Schlickove etike: »Schlick pravi, da v teološki etiki obstajata dve pojmovanji o bistvu dobrega: po plitvi razlagi je dobro zato dobro, ker ga Bog hoče; po globlji razlagi Bog zato hoče dobro, ker je dobro. Jaz menim, da je prvo pojmovanje globlje: dobro je, kar Bog zapoveduje. Kajti to odreže pot vsaki razlagi, ›zakaj‹ je to dobro, medtem ko je ravno drugo pojmovanje plitvo, racionalistično, saj ravna tako, kakor da bi to, kar je dobro, bilo treba še utemeljevati.«

[4] Značilnosti teh treh smeri razumevanja naravnega zakona zelo precizno razlaga J. Maritain, *La loi naturelle ou loi non écrite: Texte inédit* (ur. G. Brazzola) Collection prémices 7, Éditions universitaires, Fribourg, Švica 1986. Prim. tudi J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford 1980, 1996.

1.1 Naravni zakon in človekova odgovornost v luči presežnih (metafizičnih) postavk

Po aristotelskem in tomističnem pojmovanju narava označuje človekovo bistvo, ki je onkraj dometa empiričnega prisvajanja čutnih danosti in ga torej dojemamo kot presežno danost po abstrakciji v izkustvenem svetu. Človekovo bistvo velja kot zakon le na temelju večnega Božjega zakona, ki izvira iz Božjega uma, ki je edini avtor naravnega zakona in mu torej daje sakralni značaj. Po tem naziranju naravni zakon ne označuje njegove ontološke, temveč gnozeološko sestavo. Človek zapovedi naravnega zakona ne spoznava prek racionalnega izvajanja dokazov iz silogizma, temveč po *notranjem nagnjenju (inklinaciji)*. Ta odločilna postavka torej predpostavlja, da obstaja sonaravnost med zapovedmi in naravnim zakonom. Na tej postavki temelji prepričanje krščanskih filozofov in teologov, da ima deset zapovedi univerzalno vrednost, ker njihova vsebina ustreza gnozeološki sestavi naravnega zakona. Spoznavanje naravnega zakona po nagnjenju ali sonaravnosti je zgodovinski proces, kar pomeni, da spoznanje naravnega zakona lahko raste zaradi moralnega izkustva. Ker vsebina naravnega zakona ni napisana in torej ni natančno opredeljena, iz praktičnih razlogov prihaja do pozitivnega prava ali zakona, ki naravni zakon opredeljuje v danih zgodovinskih in družbenih okoliščinah. Sposobnost človeškega razuma omogoča, da se pozitivni zakon sklada z vsebino naravnega zakona. Če človekovo pravo določa norme delovanja človeškega bitja in družbe, je različno od naravnega zakona, ki se razodeva po notranjem nagnjenju. Vsako človeško družbo, tudi stanje znanosti, določajo trije dejavniki: narava, človeški razum in krepost. Vse človekove dejavnosti, toliko bolj znanstveno raziskovalno delo, je po teh postavkah brezpogojno zavezano etiki.

1.2 Naravni zakon in človekova odgovornost v luči racionalističnih in empirističnih postavk

Zagovorniki racionalističnih nazorov razumejo naravo kot samostojni, torej absolutni red stvari, ki obstaja zaradi notranje nujnosti razmerja med bistvenimi sestavinami narave; ta red je mogoče zaznati onkraj izkustva. Narava obstaja sama po sebi, neodvisno od Božjega uma in večnega zakona, in je nepogrešljiva. Od tod tudi praksa, da racionalisti besedo narava pišejo z véliko začetnico. Na istih postavkah sloni tudi pojmovanje razuma; ta obstaja sam po sebi, neodvisno od Božjega ali človeškega razuma in je nepogrešljivo abstraktno božanstvo, zato racionalisti tudi razum pišejo z véliko začetnico. Človeški razum deluje tako, da iz narave po čisti racionalni poti izvaja njeno bit. Naravni zakon racionalisti pojmujejo kot zakon, ki je zapisan v človeškem srcu v moči Narave. Iz tega sledi,

da je naravni zakon identičen z naravnim pravom. Naravno pravo ali zakon je nujno treba prevesti v pozitivno pravo, ki izraža in določa, kar je v naravi nedoločeno, in velja za vse enako kot univerzalni zakon. Državno pravo je torej le kopija naravnega zakona. Izraziti racionalisti radi poudarjajo, da razum zatemnjujejo zgodovinski ostanki navad in bo čist, neobremenjen šele, ko se bo osvobodil teh vezi. Racionalistično pojmovanje ne priznava normalnega zgodovinskega razvoja spoznanja in morale. Glede pojmovanja družbenega reda je mogoče zaznati dve različni težnji, odvisno od postavke glede Zakonodajalca. V 17. stoletju so racionalisti učili, da naravni družbeni zakon utemeljuje Bog, zato njihovo aprioristično, nezgodovinsko pojmovanje vodi v politični konservatizem. Nekateri so zašli v panteizem (Spinoza, Goethe). V 18. stoletju so racionalisti že začeli učiti, da racionalnega reda narave in družbe ne utemeljuje Bog, temveč Narava sama, zato nastopi izrazito revolucionarna težnja, ki doseže višek v idealu in praksi Revolucije. S tem pa začne racionalizem neracionalno utemeljevati preroško in mesijansko vero v moč Razuma. To pomeni idolatrijo znanosti in umetnosti kot absolutno avtonomnih področij, brez obveznosti do etike.

Pogledi empiristov izražajo nasprotje tako do značilnih judovsko-krščanskih postavk kot do palete racionalističnih pogledov, toda po svojem bistvu so bližji drugim kakor prvim. Empiristi naravo razlagajo pod vidikom izkustva o njeni fizični nujnosti, ki tako postaja znanstveni zakon. Razum je le proizvod višje oblike spoznanja in čutne dejavnosti, poteka na empirični ravni in predstavlja znanosti o pojavih. Iz teh postavk logično sledi, da naravnega zakona ni. Človek manifestira le gone in nagnjenja, v družbi velja samo pozitivni zakon, človekove pravice določajo konvencije in mednarodni sporazumi. Ker ni naravnih korenin, je vse odvisno od volje posameznikov in družbe.

2. Vloga izkustva in vprašanje avtoritete

Metafizična perspektiva nudi dovolj načelnih razlogov za zahtevo po etiki na vseh področjih, ne nazadnje v znanosti. Ključno vlogo ima tudi izkustvo. Značilnost Svetega pisma Stare in Nove zaveze je prav izkustveni pristop. Preroki, modrostni učitelji, Jezus iz Nazareta in njegovi učenci so v pripovedih, govorih, modrostnih izrekih in prilikah opozarjali na dogajanje v naravi in zgodovini. Opozarjali so na aksiom, da bo človek uspeval le, če bo ravnal v skladu z zakonitostjo, ki jo odraža narava; v nasprotnem primeru je obsojen na neuspeh in polom. V ozadju je izkustvo samodejne sankcije človekovega ravnanja. Dogajanje v naravi pogosto služi kot podoba za dogajanje na osebnostni in družbeni ravni.

Izkustvo igra pomembno vlogo tudi v kulturnem in religioznem izročilu. Tako se postavlja vprašanje razmerja med naravnim in pozitivnim zako-

nom, to vprašanje pa skupaj s pojavom izkustva določa vprašanje avtoritete. Poleg izkustva o dogajanju v naravi in v zgodovinskih dogodkih, ki odsevajo človekovo pozitivno ali zgrešeno ravnanje, Sveto pismo pozna izkustvo notranjega, osebnega zakona, ki omogoča sodbo o skladnosti ali neskladnosti z razumom in globinskim čutom. Bistvo preroškega poklica je, da poklicani čutijo brezpogojno zavezanost Bogu, ki jih kliče, in resnici, ki jo morajo oznanjati. Jeremija opisuje svojo bivanjsko zavezanost tistemu, ki ga je upodobil in posvetil že »v materinem telesu« (prim. Jer 1,5), in pravi (Jer 20,9):

Če rečem: »Ne bom ga več omenjal
ne več govoril v njegovem imenu,«
je v mojem srcu kakor goreč ogenj,
zaprt v mojih kosteh.
Trudim se, da bi ga ugasil,
pa ne morem.

To izkustvo vključno izraža zavest o najvišji, Božji avtoriteti. Človeška avtoriteta ima legitimnost le, če sloni na Božji avtoriteti. Zato je za vse preroke in za vse nosilce oblasti veljalo, da morajo Boga vprašati za svet. Največja kritika izraelskih voditeljev je ta, da niso Boga spraševali za svet, temveč so ravnali po svoji volji. Vsebinsko podobna je kritika, da Izrael ni imel pravega »spoznanja«, ki je praktično in sintetično in povezuje vidne in presežne danosti. Brezpogojna usmerjenost v dobro, to je kar v najvišje dobro (*summum bonum*), in globinska zavest odgovornosti sta prvi pogoj za to, da lahko sploh govorimo o moralni integriteti kake osebe.[5]

2.1 Sinhronična in diahronična razsežnost izkustva

Modrostno slovstvo je po naravi takšno, da opozarja predvsem na sočasno (sinhronično) izkustvo. Od prerokov bi morda pričakovali, da njihovi govori temeljijo na viziji zgodovine v razponu med začetkom in koncem. Toda v resnici ni tako. Tudi preroki so v prvi vrsti v sedanjosti iskali analogije med zunanjo in notranjo, duhovno zakonitostjo. Analizirali so pripetljaje v naravi in v tekočih zgodovinskih dogajanjih in s sintetično interpretacijo dajali pobude in nasvete ter izrekali kritiko in zahteve. Sintetična interpretacija sedanjih dogodkov je po analogiji in notrajni logiki Božje večnosti narekovala pogled v preteklost v smislu retrospektivnega preroštva in pogled v prihodnost v smislu mesijanskega upanja in sklepanja o koncu zgodovine v smislu dopolnitve. Vse so presojali v luči Božje pravičnosti in človekove nepravičnosti. Analiza dogodkov je bila odločil-

[5] Prim. M. C. Beardsley, »Intrinsic Value«, S. Sellars in J. Hospers (ur.), *Readings in Ethical Theory*, 401–412; P. Winch, *Echics and Action*, 171–191: »Moral Integrity«.

na za ugotavljanje, kdo je pravi in kdo krivi prerok, dogodki pa ne dopuščajo iluzije o lahki poti do uspeha. Jeremija opozarja na to resnico, ko v spopadu s krivim prerokom Hananjajem in njegovimi pristaši pravi (Jer 27,8–9):

Preroki, ki so bili pred menoj in pred teboj oddavnaj, so prerokovali številnim deželam in velikim kraljestvom vojsko, nesrečo in kugo. Preroka pa, ki prerokuje mir, je mogoče spoznati, da je res prerok, ki ga je poslal Gospod, šele, ko se uresniči prerokova beseda.

Paradoks je v tem, da so krivi preroki bili deležni trenutne slave in varstva oblastnikov, ker niso upoštevali ne naravnih ne notranjih zakonitosti, ampak so ponujali iluzijo o »miru«, ki je zbirni pojem za uspeh, varnost in blagostanje. Pravi preroki so prišli v spor, ker so bili neizprosni realisti v analizi vsega, zato so jih sodobniki zavračali. Ko je potek zgodovinskih dogodkov popolnoma potrdil njihovo interpretacijo, so jih rehabilitirali. Za Jeremija obstaja možnost za zgodovinsko preverjanje napovedi. Težka pot je običajna, lahka neobičajna, zato je utemeljenost obljube lahke poti mogoče preveriti šele po poteku dogodkov. Notranja integriteta in sposobnost prave, realistične interpretacije narave in zgodovine, s tem v zvezi pa tudi dinamične dejavnosti in sposobnosti za trdo delo in trpljenje sta najpomembnejše dejstvo.

Zgodovinsko izkustvo gotovo vključuje vtis tako o notranji integriteti kot o odtujenosti zgodovinskih oseb. Znanstveniki, kulturniki in teologi so pogosto svarili pred zlorabami. Danes je posebej pereče vprašanje biomedicine in medicinske genetike; nacionalizem in poveličevanje oblasti so sodobni babilonski stolpi. Ko pride oblast v roke sprevrženih ljudi, so kritiki navadno manjšina, večina dela večje ali manjše kompromise. Tolažba pa je v tem, da zgodovina izreka neizprosno sodbo nad krivimi preroki. Kljub temu se od zgodovine ne naučimo veliko. Znanstveniki posebno hitro zapadejo patosu propagande o napredku in pri tem pozabijo na zgodovino zlorab z nepopravljivimi posledicami.

V judovstvu in krščanstvu je zelo v ospredju spominjanje, torej zgodovinski spomin. Spomin je po svoji naravi zgodovinski. V resnici je interpretacija zgodovinskih dogodkov, kar pomeni, da je hkrati sočasen, ker izhaja iz notranje dispozicije, zornega kota in vrednostne lestvice. Spomin je bistvenega pomena za genezo izkustva. Beseda »izkustvo« v vsakdanji rabi največkrat označuje neko neposredno, osebno in očitno dejstvo. Toda izkustvo je tudi globalno, sintetično in zgodovinsko in je tako bistveno povezano s spominom in interpretacijo. Dolgotrajen proces nabiranja izkušenj opravičuje rabo besednih zvez »izkušen zdravnik«, »izkušen politik« itd. V teh primerih gre za znanje, ki je rezultat spominjanja in povezovanja posameznih podobnih in včasih tudi nasprot-

nih primerov dogajanja. Povezovanje v procesu spomina pomeni povezovanje teorije oziroma načel in prakse, celote ali splošnih pravil in individualnih primerov ali vidikov. Ta samodejni proces je Aristotel posrečeno opredelil v svojem delu *Metafizika*: »Izkustvo pri ljudeh nastaja iz spomina: mnogi spomini na isto stvar namreč ustvarijo možnost za eno izkustvo« (980b–981a). Takšno izkustveno znanje je popolnejše, kakor je zgolj poznavanje načel oziroma teorije, ker v sodbi interpretacije na terenu potrjuje ali zavrača trdnost oziroma upravičenost teorije. Samodejna interpretacija v praksi predpostavlja znanje in spomin. Konkretni primeri nas silijo, da kritično preverjamo načela, opredeljene vrednote in izročilo, ker smo osebno prizadeti. Izkustvo torej pomeni preudarno in reflektivno sodbo. Dela klasikov niso samo navajanje načel, temveč pomenijo najpopolnejši spoj horizontov v interpretaciji izročila, vrednot in načel na temelju preizkusa v samem zgodovinskem dogajanju. Zato klasična dela v bralcu budijo zaupanje v resničnost reči, dogodkov in kulturne dediščine.[6]

Teorij je veliko in so si včasih v nasprotju, dejstva so ista ali podobna. Istost ali podobnost dejstev nas sili, da korigiramo sodbe javnega mnenja, postavke ideologij in hipoteze. Sodba ne zadeva samo podatkov, temveč tudi in morda predvsem vprašanje moralne sodbe. Človek, ki ima odprte oči in ga ni zasvojila ideologija, se ob spoznavanju dejstev in resničnega stanja v družbi osvobaja predsodkov in delnih resnic. Tako postaja samostojna, kritična in moralno trdna osebnost. Rast v izkušnji, padec iluzij, ugotavljanje nasprotja med domnevo in prakso omogoča, da se celo sovražniki sporazumejo, ko ugotovijo usodnost svojih zablod. Konkurenti pod prisilo družbene in ekonomske globalizacije začnejo sodelovati. Znanstveniki se kljub različnim nazorskim postavkam sporazumejo o osnovnih načelih etičnega kodeksa. Sporazum pomeni reflektivno revnotežje nasprotnih nazorov in teorij.

Sporazum je mogoč samo na temelju preverjanja resničnega stanja v stvarnosti in zgodovini, na temelju zgodovinske izkušnje o pogojih za uspeh in o vzrokih za neuspehe in padce. Tako raste sodba o tem, kaj je legitimno in kaj je deformacija v interpretaciji stvarnosti. Izkoriščanje ljudi za sebične pridobitniške namene, rasna in ideološka diskriminacija, predrznost v poskusih na področju genetike, psihoanalize in mnogo drugega, so deformacije, ki jih imajo razumni ljudje vseh kultur za hudo zlorabo. Teptanje osnovnih človekovih pravic, izrabljanje znanosti na občutljivih področjih, kot sta genetika in psihoanaliza samodejno povzroča upor pri prizadetih in deformacijo osebnosti pri hudodelcih. Dialog, javne debate,

[6] Izkustvo v smislu zgodovinske sinteze v interpretaciji zelo dobro razlaga F. Schüssler Fiorenza, *Foundational Theology: Jesus and the Church*, Crossroad, New York 1992, 296–311.

znanstveni posveti – kot je ta svetovni kongres slovenskih znanstvenikov – imajo prav v izkušnji o vlogi izkustva svoje najbolj nesporne razloge in potrditev svoje izjemno pomembne vloge. Skupni projekti so možni tudi med predstavniki zelo različnih nazorov, če so ti zares odprti za dejstva in kritični do teorije, ki se zlahka spremeni v ideologijo. Moč upora je toliko večja, kolikor širše je področje upora. Deformirani ideologi se ničesar ne bojijo bolj kakor internacionalizacije informacij o njihovem početju. Nihče se bolj ne sklicuje na nedotakljivost svojih pravic in provinc kakor tisti, ki se bori proti uvidu praktičnega uma in notranjega zakona vesti.

2.2 Izvor in narava avtoritete

V vseh civilizacijah ugotavljamo vero, da je izvor avtoritete božanski, čeprav so pogledi na naravo božanstva oziroma božanstev zelo različni; od konstitutivnega monizma do dualizma. V judovsko-krščanskem izročilu, ki izhaja iz načela stvarjenja, je bistveno, da v Bogu priznavamo vrhovno avtoriteto, pred katero smo ljudje brezpogojno odgovorni. Postavka o stvarjenju omogoča stalnico svetopisemskega nauka, da je Boga po analogiji bitja mogoče spoznati z uvidom naravnega razuma, ki ugotavlja skladnost in veličino vesoljstva. Poleg razuma v človeku deluje tudi skrivnostni glas vesti; ta je najbolj univerzalno in zavezujoče merilo človekove odgovornosti, ker je notranji zakon, ki je nad pozitivnim religioznim in civilnim pravom. Prerok Mihej dramatično opozarja na človekovo podarjeno sposobnost spoznavanja in prizadevanja za dobro (Mih 6,8):

Oznanil ti je, o človek, kaj je dobro,
kaj Gospod hoče od tebe:
nič drugega, kakor da ravnaš pravično,
da ljubiš dobrohotnost
in ponižno hodiš s svojim Bogom.

Da je človek notranje, po svoji duši naravnan na dobro in torej zavezan naravnemu zakonu, še bolj jasno izraža Pavel, ko v polemiki z rojaki Judi poudarja, da postava zavezuje tudi pogane, ker je »delo postave zapisano v njihovih srcih« in je torej univerzalno. Takole pravi (Rim 2,14–15):

Kadar pogani, ki nimajo postave, po naravi izpolnjujejo to, kar veleva postava, so sami sebi postava, čeprav so brez postave. Ti dokazujejo, da je delo postave zapisano v njihovih srcih: o tem pričuje tudi njihova vest in misli, ki se medsebojno obtožujejo ali pa zagovarjajo.

Prepričanje, da je osnovni čut za presojanje dobrega in slabega prirojen, je v antiki nazorno izrazil tudi Cicero v govoru *Pro Milone* (4.10):

Est igitur haec, iudices, non scripta sed nata lex, quam non didicimus accepimus legimus, verum ex natura ipsa irripuimus hausimus expressimus, ad quam non docti sed facti, non instituti, sed imbuti sumus.[7]

Tomaž Akvinski je klasik razlage narave in delovanja naravnega zakona. Njegova temeljna teza je, da postavka o človekovi odgovornosti in njegovih dolžnostih izhaja iz človekove narave. Človek je razumno, v Boga usmerjeno bitje, obdarjeno s sposobnostjo uvida tako imenovanih predmoralnih načel. Od znotraj, po uvidu praktičnega uma ugotavlja razliko med dobrim in zlim tako neposredno, da ni potrebna razlaga. Moralna načela o dobrem in zlem so očitna, samoumevna (*per se nota*), spoznava jih v moči naravnih nagnjenj (*inclinatio*). Dobro se sklada s sodbo razuma, zlo je zunaj reda razumnosti.

Zgodovina interpretacije Tomaževe teze je polna odobravanja. Vendar Tomaž ni uspel razrešiti vprašanja, kako so specifična moralna pravila, ki jih potrebujemo za svojo osebno in družbeno dejavnost, povezana z načeli, ki so samoumevna. Izkušnja o človekovi nepopolnosti vodi v dvom, ali v človeku resnično obstaja skladnost z razumom in z večnim, nespremenljivim Božjim zakonom. Je torej skladnost z razumom lahko najvišja avtoriteta v praksi? Pomembno dopolnilo Tomaževe racionalne razlage je prepričanje, da je za delovanje v skladu z naravnim zakonom poleg uvida skladnosti z razumom in notranjega uvida vesti potrebna tudi volja. Razmerje med razumnostjo, vestjo in voljo je dramatično in skrivnostno. To razmerje zelo nazorno opisuje Pavel, ko opozarja na dve postavi, ki se v človekovi naravi bijeta za prevlado. Takole pravi (Rim 7,14–25):

Vemo, da je postava duhovna, medtem ko sem jaz mesen, prodan grehu. Saj ne razumem niti tega, kar delam: ne delam namreč tega, kar hočem, temveč počenjam to, kar sovražim. Če pa počenjam to, česar nočem, priznavam, da je postava dobra. Potemtakem tega ne počenjam več jaz, ampak greh, ki prebiva v meni. Vem namreč, da v meni, hočem reči v mojem mesu, ni nič dobrega; kajti dobro hoteti je sicer v moji moči, dobro delati pa ni. Ne delam namreč dobrega, ki ga hočem, marveč delam zlo, ki ga nočem. Če pa delam to, česar nočem, tega ne počenjam več jaz, ampak greh, ki prebiva v meni. V sebi torej odkrivam tole postavo: kadar hočem delati dobro, se mi ponuja zlo. Kot notranji človek namreč z veseljem soglašam z Božjo postavo, v svojih udih pa vidim drugo postavo, ki se bojuje proti postavi mojega uma in me usužnjuje postavi greha, ki je v mojih udih. Jaz nesrečnež! Kdo me bo rešil telesa te smrti? Zahvaljen bodi Bog po Jezusu Kristusu, našem Gospodu. Potemtakem z umom služim Božji postavi, z mesom pa postavi greha.

[7] Ta odlomek navaja E. Norden kot primer literarne oblike antiteze: *Die antike Kunstprosa: Vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance* I, B. G. Teubner, Leipzig 1898; 6. izd. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971, 230.

To pričevanje je toliko pomenljivejše, kolikor bolj sekularizirane družbe idealizirajo podobo človeka in zanikajo porazno vlogo zla, ki tiči v njem. Veliko je govora o tem, kaj storiti, ko se veliki hudodelci sklicujejo na svojo vest in na razumnost svojega ravnanja. Celo nacistični obsojenci v Nürnbergu so trdili, da se ne čutijo krive.

Zgodovinska izkušnja o skrajnih primerih hudodelcev na področju oblasti je zahtevala oblikovanje in uveljavljanje mednarodnega prava, ki temelji na splošno sprejetih in mednarodno opredeljenih vrednotah. Mednarodno pravo ne obravnava le idealnih družbenih pogojev, temveč vsebuje tudi določila o sankcijah za zlorabe, nasilje, vojna hudodelstva, nepravično zakonodajo in drugo. Poleg mednarodnega prava obstaja tudi etični kodeks za znanost na splošno in posebej za posamezne discipline znanosti in umetnosti. V vseh teh primerih gre za dogovor, ki zrcali splošna in torej samoumevna moralna načela ter izkušnjo o zlorabah.

V normalnih razmerah se znanstveniki in drugi ljubitelji znanja, estetike in etike, prostovoljno združujejo v projekte in s tem že pristajajo na regionalna in mednarodna določila. Posebno stroga so merila za znanstvene projekte. Kljub natančnim določilom je za vsak projekt posebej odgovorna ena oseba. S tem se postavlja vprašanje njegove avtoritete. Je ta samo znanstvene ali tudi moralne narave? Prav to vprašanje je mnogo bolj pereče, kakor se zdi na prvi pogled, saj so stališča med samimi znanstveniki zelo različna. Nekateri že samo vprašanje moralnosti razumejo kot provokacijo, moraliziranje in omalovaževanje avtonomije znanosti. Na področju naravoslovnih znanosti je bolj pogosto kakor na področju humanistike in družboslovja slišati mnenje, da so znanstveniki neodvisni od etike. Številni naravoslovci zaradi zlorab znanstvenih izsledkov mislijo nasprotno. Znanstvenik ne more biti ravnodušen do vprašanja etike, saj dejuje v družbi in za družbo. Najbolj neposredno ga zavezuje vprašanje namena in koristnosti znanosti za skupno dobro. Mednarodna in narodna relevantnost je upravičeno temeljno vprašanje evalvacije znanstvenih projektov. Če gledamo na človeško družbo celostno, globalno in pod vsemi vidiki, zlasti duhovnim, postaja zahteva po etični ozaveščenosti toliko bolj brezpogojna. Razkorak med vero, idealom ali teorijo in prakso vedno obstaja; še posebej tedaj, ko kdo zavrača zavezanost etiki.

Kako je z vidika etike mogoče reševati praktične probleme organizacije dela? Zelo pogost je pojav zlorabe avtoritete pri tistih, ki jim je bilo zaupano vodstvo kakega projekta. Vodje projektov pogosto ravnajo avtokratsko in ne upoštevajo osnovnega demokratičnega pravila. Nekateri si lastijo pravico razsojanja na vseh področjih kulture in znanosti. Zadnja leta smo v Sloveniji priča takšnega avtokratskega ravnanja v uredniškem odboru za pripravo slovarskega dela novega slovenskega pravopisa. Zaradi tega se je v dveh letih nabralo zelo veliko gradiva, ki se bo ohranilo kot

svojevrstno pričevanje razumevanja in izvajanja avtoritete na področju humanistike v današnjem času.

3. Etika v znanosti na splošno

Popolnoma različni sodobni pogledi na naravo, na vlogo razuma in na naravni ter na pozitivni zakon določajo radikalno različna stališča glede etike na splošno in posebej v znanosti. Danes smo bolj kakor kdajkoli v zgodovini človeštva občutljivi za vprašanje človekovega dostojanstva, v zvezi s tem pa na avtonomijo v znanosti. Predstavniki racionalističnega in empirističnega pogleda na svet in na pojav človeka težko pristanejo na etične norme, ker jih hitro prevzame evforija o neomejenih možnostih znanosti. Slavnostni nagovori racionalistov in empiristov ob obletnicah univerz in inštitutov so polni mitološkega zanosa.

Kljub temu obstaja etični kodeks, ki določa pravice in obveznosti znanstvenikov. Na kakšnih postavkah sloni? Gre za dogovor v kriznih časih? Za pragmatični kompromis, da bi obvladovali revolucionarne znanstvenike? Smo priče prevlade transcendentalne smeri zaradi njene dominacije v preteklosti? Kakorkoli že, obstaja etični kodeks za znanstvenike, posebej za zdravnike, prevajalce in druge. Obstaja torej dogovor med ideološko različno opredeljenimi znanstveniki. Paradoks je v tem, da razlogi ali motivacija ustrezajo postavkam. Presežno usmerjeni znanstveniki čutijo notranjo, absolutno moralno zavezanost. Ta jim v bistvu zadošča, zato motivacije za etično ravnanje v znanosti ne bodo panično iskali v zunanjih dejavnikih, denimo v izkušnji katastrof, ki so posledica sodelovanja neodgovornih znanstvenikov in politikov. Nasprotno pa tisti, ki ne priznavajo naravnega in pozitivnega Božjega zakona in torej nimajo notranje motivacije za moralnost, hočeš nočeš zapadejo paniki, strahu pred posledicami zgrešenih dejanj. Vojne 20. stoletja so dovolj grozljiv izkustveni dokaz, da je treba ravnati odgovorno. Toda ta motivacija je zunanja, empirična, psihološko zastrašujoča. Kako učinkovit je strah, nam pove že Baruch Spinoza, ki trdi: bistvo Božjega razodetja je, da ljudem vlije strah Božji in jih tako motivira za odgovorno delovanje.[8]

Vsestranska presoja človeškega bitja, človeške zgodovine in idejnega pluralizma kaže, da vsi delujemo bolj samodejno, torej bolj iracionalno, kakor morda mislimo. Tudi če kdo govori zgolj z empiričnimi kategorijami, dejansko deluje v môči notranjega čuta in s tem notranje zavezanosti, kakor je morda pripravljen priznati. Nasprotno pa tisti, ki se sklicujemo na naravni in Božji zakon, ravnamo bolj pragmatično in celo bolj materialistično, kakor morda mislimo. Vsi pa ravnamo v môči palete motivacij,

[8] Prim. *Tractatus Theologico-Politicus*, Gebhardt Edition, 1925 (prev. S. Shirley; 2. izd., E. J. Brill, Leiden / New York / Kübenhaven / Köln 1991).

ki se napajajo iz teorije in prakse. Upanje je odločilno, toda brez strahu pred neznanim, nevarnim tudi ne gre.

Kaj je temeljna vsebina dogovora po naravnem čutu? Najmanj, kar vsaka družba pričakuje od znanstvenikov, je zvestoba do dejstev, resnice in osebna integriteta, ki pomeni verodostojnost, med drugim verodostojnost do postavk stroke. Preizkusni kamen znanstvenikove etike je že zavest o nujnosti nenehnega usposabljanja in prizadevanja, da si pridobi verodostojnost v znanstvenih krogih in pri učencih. Zavest glede teh dveh temeljnih postavk je lahko zelo različna, a ni dvoma, da pri tistih, ki niso preveč duhovno pohabljeni, raste. Rast v znanju in izkušnje dobrega in hudega pomenijo tudi rast v tej zavesti. Številni konvertiti ugotavljajo, da so negovali racionalistične, empiristične in ateistične nazore, dokler so jih nosili v akademskih aktih; ko pa so jih poskušali živeti v konkretnih življenjskih pogojih, denimo v kritičnih osebnostnih in medčloveških izzivih, je ta teorija odpovedala. Naravni odziv na racionalizem sta iracionalizem in eksistencializem. Vendno pa ostane v veljavi tudi zlata sredina.

Znanstveniki, ki so presežno usmerjeni, posebno močno čutijo odgovornost in preroško zavezanost zahtevi po kakovosti. Takšna zavest je samoumevna, sonaravna in spremlja celotno dejavnost. Presežno usmerjeni znanstvenik si ne more kaj, da ne bi bil hkrati sodobni prerok etike v znanosti in bi s tem tiste, ki so preveč zagledani v imanenco, izzival, spodbujal, svaril in motiviral. Za preroke ni nič bolj značilno kakor kritičnost do samega sebe, ker vse pričakujejo od absolutne Modrosti in Pravičnosti. Preroki so negotovi glede svoje verodostojnosti. Elija si je želel smrti v stiski, ki je bila posledica njegove brezpogojne zvestobe Božji postavi: »Dovolj je; zdaj, Gospod, vzemi moje življenje, saj nisem boljši kakor moji očetje« (1 Kr 19,4). Ljudje vere nismo zunaj nevarnosti pred napakami. Heinrich Böhl zgovorno razlaga, v čem je razlika med vernim in nevernim: verni greši z občutkom slabe vesti, neverni brez občutka slabe vesti. Vendar je premoč zvestobe nad nevero in nezvestobo razlog upanja za ves svet. Pavel optimistično oznanja potek odrešenjske zgodovine (Rim 5,20–21):

> *Postava je nastopila zato, da bi se prestopek pomnožil. Toda kjer se je pomnožil greh, se je še veliko bolj pomnožila milost, da bi prav tako, kakor je greh kraljeval s smrtjo, po našem Gospodu Jezusu Kristusu milost kraljevala s pravičnostjo za večno življenje.*

4. Etika v prevajanju

Kako se kaže etični kodeks znanstvenikov v univerzalnem zrcalu transcendentno usmerjene etike? Kot odgovorni nosilec novega slovenskega prevoda Svetega pisma vidim posebne razloge, da predstavim etični kode-

ks prevajalcev na splošno in posebej prevajalcev Svetega pisma.[9] Vsebina etičnega kodeksa prevajalcev je toliko bolj zanimiva, ker pomeni analogijo človekovega odnosa do resničnosti kot takšne. Prevajalec je glede svojega odnosa do izvirnika, ki ga prevaja, v marsičem pred podobno preizkušnjo, kot so fizik, kemik in drugi naravoslovci glede svojega odnosa do stvarstva, ki je izvirno delo Božjega avtorja. Vsaka komunikacija o stvareh, o vesoljstvu v celoti, pa tudi o skritih resnicah in tihih krepostih je iskanje analogije, je posnemanje (mimesis) in navsezadnje prevajanje.[10] Sveta in duše ne raziskujemo samo zase, marveč tudi zato, da resnico posredujemo drugim. Spoznavanje je torej že po svoji naravi komunikacija. Zavzemamo se za čim boljšo, celo za »popolno komunikacijo«. Večina znanstvenikov vseh vrst izrecno ali vključno priznava nekaj postavk komunikacije: resničnost, jasnost, verodostojnost in razumljivost.

4.1 Zvestoba v prevajanju

V prevajanju je vprašanje zvestobe še bolj občutljivo kakor na splošno v znanosti. Prevajalec mora biti zvest sebi, avtorju in bralcem oziroma družbi. Tako se med drugim postavlja vprašanje, ali prevajalec sme oziroma mora prevajati besedila, ki se mu zdijo neetična. To vprašanje je toliko nujnejše, kolikor bolj se priznava, da je glavni namen prevajanja posredovanje resnice, vrednot ali norm. V odnosu do dela samega je osnovna dilema, komu mora biti prevajalec bolj zvest, izvirniku ali bralcem. Če mu gre za zvestobo izvirniku, si ne more dovoliti spreminjanja izvirnega besedila. V nasprotnem primeru bo posebnost izvirnega besedila prilagodil jeziku in kulturi prevodnega jezika, da bi dosegel tekoč slog in berljivost. Ta dilema je prastara in za oba pristopa najdemo v strokovni literaturi o prevajanju tehtne razloge.

V novejšem času se poudarja interkulturni vidik prevajanja, v zvezi s tem pa pričakovanje zvestobe do prevajalske stroke v celoti. Po tem socialnem naziranju se vrednost prevoda meri po stopnji prispevka v medkulturni izmenjavi znanja in vzgoje. Iz tega vidika je več razlogov za zvestobo izvirniku kakor za prilagajanje prevodnemu jeziku. Že sam pojem medkulturne izmenjave kaže smer etosa: prednost pripada sporočilu in obliki izvirnika, ki ga je treba predstaviti znotraj druge kulture tako avtentično, da se nova kultura z njima obogati. Drugi vidik medkulturne izmen-

---

[9] A. Chesterman, *Memes of Translation: The Spread of Ideas in Translation Theory*, Benjamins Translation Library 22; Amsterdam / Philadelhpia 1997; vprašanju etike posveča celo poglavje 7, str. 169–194.

[10] B. Spinoza v poglavju 7 svoje študije *Tractatus Theologico-Politicus* izrecno poudarja, da metoda interpretacije Svetega pisma ni različna od metode, ki jo uporabljajo naravoslovci.

jave je narodnostne narave: namen prevoda del starejše ali sočasne tuje kulture je, da se z vsebino in obliko obogati kultura, ki ji pripada prevajalec. Razumljivo je, da je za zvestobo resnici, vrednotam in obliki izvirnika toliko več razlogov, kolikor večja je vrednost ali teža izvirnega besedila v medkulturni izmenjavi. Ko gre za velika, svetovno priznana klasična dela, bo teže zagovarjati svobodo prevajalca kakor ob prevajanju manj pomembnih del. To posebej velja za besedila, ki imajo sakralen pomen: Sveto pismo, Kuran in druga. Edinstvena vrednost Svetega pisma je razlog, da so skozi stoletja tudi znani prevajalci, ki so se drugače zavzemali za upoštevanje bralcev in so prilagajali obliko izvirnika naravi prevodnega jezika, v prevajanju Svetega pisma spremenili merila in so se postavili na stališče popolne zvestobe izvirniku. V tem pogledu je posebno značilen Hieronim, ki pravi, da je v prevajanju Svetega pisma upošteval celo besedni red izvirnika, kajti celo besedni red ima skrit pomen. Stališče glede zvestobe v prevajanju nazorno kaže, kako bistveno je vprašanje vrednot oziroma vere v resnico, celo v »absolutno resnico«, v človekovem življenju. Človek ne ravna naključno, brez motivacije, temveč ga motivira prav vera v resnico in vrednote. Sodobna krilatica, da ni pomembna vera, temveč človekovo vedenje oziroma delovanje, je zavajajoča. Kristusova ugotovitev, da človeka spoznamo po delih, kaže v drugo smer in pomeni, da po človekovih delih lahko spoznamo edino pomembno, to je njegov etos oziroma vero, ki ga notranje določa. Kdor ni v središču svoje osebnosti brezpogojno zavezan resnici in vrednoti, tako v praktičnem življenju kakor v znanosti in umetnosti, ravna neodgovorno.

4.2 Razmerje med resnico/vrednoto in obliko

Vsako iskanje ustreznega izraza za resnico, posebno za presežno resnico vrednot in tihih kreposti, pomeni »tekmo z jezikom«, kajti zunanji pojavi niso ustrezna podoba, metafora ali simbol resnice ali vrednote.[11] To velja za vsa dela, za izvirnik in za prevode, zato težave pri iskanju ustreznega izraza v prevodu ne morejo odvrniti od prizadevanja za zvest prevod. In kaj je zvest prevod? Prav glede tega vprašanja je največ različnih pogledov v teoriji in praksi prevajanja. Nekateri menijo, da je pomembna le zvestoba vsebini, ne pa tudi obliki. Primarna zahteva po jasnosti v izrazu jih nagiba k temu, da iščejo nove oblike v prevodnem jeziku. Pri tem pogosto pretiravajo, ker menijo, da je oblika izvirnika zgodovinsko in kulturno pogojena. Negativna smer težnje po spreminjanju oblike je brezbrižnost do izvirne jezikovne in literarne zgradbe in poskus natančne določitve pomena besedila. Prav tu se pokaže kriza etike prevajanja. Pre-

[11] Prim. L. Wittgenstein, *»Wittgenstein's Lecture on Ethics I: A Lecture on Ethics«*, v: *PhR* 74 (1965), 3–12.

veliko zaupanje v svojo svobodo in v svoj prispevek v prevajanju lahko duši čut za širino in globino neskončnih Božjih obzorij in skrivnostno Božje delovanje pri bralcu.

Prevajalci, ki jim je blizu vzajemnost vsebine in oblike, so bolj kakor zagovorniki velike svobode sposobni videti pomenski obseg oblik, zato so toliko sposobnejši vestnega študija oblik, ki se kažejo v izvirniku. Če so oblike univerzalne, jih ni treba spreminjati. Osebno menim, da literarni kritiki na splošno premalo upoštevajo izrazno univerzalnost jezikovnih in literarnih oblik. Aristotelska realistična spoznavoslovna smer daje nesporno osnovo za uvid univerzalnosti temeljnih simbolov jezika in literature. Znamenja, besede ali simboli označujejo fizične danosti ali resničnosti, ki ostanejo iste, ko jih poimenujemo z drugim znamenjem, besedo ali simbolom. Precej drugače je, ko imamo opravka z znamenji, besedami ali simboli za abstraktne danosti in duhovne vrednote. Vendar v modernem času obstaja prevelika skepsa glede univerzalnosti in prevedljivosti abstraktnih ali presežnih pojmov, saj tudi človekova duhovna in duševna resničnost kažeta veliko več skupnega v okviru celotne človeške družine, kakor številni domnevajo. Če drži, da je med gensko zasnovo med predstavniki različnih ras več skupnega kakor med posamezniki znotraj iste rase, je tudi na temelju človekove fizične strukture mogoče sklepati na univerzalnost in kompatibilnost človekovega spoznanja in duhovnega čustvovanja. Pojmi, kot so »oče«, »sin«, »ljubezen« in številni drugi, so v vseh jezikih in kulturah enak most med obliko in duhovno vsebino na zemski in nadzemski ravni. Isto velja za osnovne literarne oblike, kot je med drugim paralelizem miselnih in jezikonvih členov v pesništvu.

Sveto pismo je v celoti tako prežeto z Božjim duhom in z izkušnjo o Božji svetosti, da se v razlaganju in prevajanju svetopisemskih besedil ne postavlja toliko vprašanje razdalje med vsebino in obliko kot prepad med človekovo vero in nevero, zvestobo in nezvestobo, pokorščino in nepokorščino – vse to v globini njegove duše. Za razumevanje je še bolj kakor jasnost v poznavanju jezikovnih in literarnih oblik potrebna jasnost ali čistost srca. Osnovna postavka za razlaganje in prevajanje Svetega pisma je etika svetosti. Kdor veruje v svetost te knjige, ima samodejno bolj spoštljiv odnos do njenih besedil kakor do svetnega slovstva. Sama kakovost prevodov Svetega pisma vseh časov in številna pričevanja prevajalcev o njihovem pogledu na način prevajanja svetih besedil kažejo, da je ogromna večina prevajalcev Svetega pisma tako rekoč enačila vsebino in obliko: oboje so imeli za sveto.

5. Verodostojnost prevajalca določa usodo prevoda

Znanstvenik raziskuje vesolje, umetnik oblikuje podobo narave, človeka ali presežnih resničnosti, literat piše besedilo ali ga prevaja, ker v ozadju

vidi vrednoto ali sporočilo. Odločilna etična motivacija je zaupanje v danosti ali resnico. Zato je samo delo tudi edina prava nagrada za vložene napore. Gre za notranjo, skrivnostno motivacijo. Prizadevanje zaradi zunanje nagrade ne razodeva človekovega dostojanstva in tudi ne rodi dolgotrajnih sadov. Prav vera v danosti, resnico in vrednote določa moralno načelo delovanja v razmerju do samega sebe in do drugih. Stopnja vere v vrednote določa stopnjo odgovornosti do drugih. Narave ne raziskujem ali Svetega pisma ne prevajam samo zato, da sam pridem do dna resnici, morda večni Resnici, temveč tudi zato, da bi to resnico sporočil drugim. Tako nastaja skrivnostno občestvo.

Zavest veličine resnice in vrednote krepi zavest lastne majhnosti in nesposobnosti. Ena izmed posledic te zavesti je pripravljenost na skupinsko delo. Prednost skupinskega dela ni le večja verjetnost, da se delo opravi v doglednem času, temveč tudi v tem, da se opravi v duhu resnice, ki jo razodeva. Narcisoidni individualizem je v popolnem nasprotju z Božjim sijajem, ki ga kaže stvarstvo, in s svetostjo Svetega pisma. V skupnosti prevajalcev in drugih sodelavcev pri prevajanju Svetega pisma je najvišja avtoriteta Božji duh, ki je živ tam, kjer se predane osebnosti napotijo v puščavo, da bi za skupnost verujočih in iskalcev resnice pripravile primeren prevod. Želja po odkritjih v vesoljstvu in omejenost posameznih znanstvenikov samodejno porajata globalno skupnost znanstvenikov, ki le v sodelovanju napredujejo do zaželene relativne kakovosti. Toliko bolj Božji duh navdihuje prevajalce Svetega pisma, da se v skupnosti usposabljajo za zahtevno delo in skupaj iščejo ustrezno obliko prevoda izvirnega besedila. Danes velja bolj kakor kdajkoli poprej, da je v obeh primerih naj višja zahteva, ki se postavlja pred znanstvenike prizadevanje za strokovno usposobljenost in napredovanje v kulturnem in medkulturnem dialogu.

Zvestoba stroki ima mnogo večjo težo in širšo vlogo, kakor se morda zdi. Znanstvenik in kulturnik ne bosta obstala, če ne kotirata visoko v stroki in v zaupanju javnosti. Zgodovina prevajanja Svetega pisma nazorno kaže, da je za uspeh prevoda v javnosti potrebna strokovnost, moralna integriteta in zaupanje javnosti, predvsem znotraj Cerkve. Ob prevajanju Svetega pisma ni pomembno vprašanje, ali imam pravico govoriti ali prevajati, temveč prej dvom o lastni vrednosti in sposobnosti za tako vzvišeno poslanstvo. Odločitve, ki so sprejete s soglasjem večjega števila po oblaščenih znanstvenikov in strokovnjakov, bodo imele večjo legitimnost, kakor tedaj, ko gre za solistične poskuse. Potreba po zaupanju narekuje, da prevajalci v uvodu razložijo načela prevajanja in razloge za odločitve. Danes je soglasje v globalnem smislu toliko bolj nujno, ker je treba v vseh temeljnih odločitvah upoštevati položaj svetopisemske znanosti in gibanja v svetovnem merilu. Zvestoba izvirniku in odgovornost do narodne in verske skupnosti deluje kot globalni medkulturni dialog, v katerem se Božji

duh izliva po vsem svetu. Dobro opravljeno delo vzbuja torej medkulturno zaupanje.

Prizadevanje za zvestobo in zaupanje v prevajanju je mogoče presojati tudi pod negativnim vidikom. Glavni cilj je predstavitev resnice ali sporočila izvirnika. Žal se večkrat dogaja, da ni mogoče priti do gotovosti, ali je prevod pravilen, ker je zlasti v pesniških delih Stare zaveze precej temnih mest tako v jezikovnem kot v literarnem pogledu. V tem primeru se postavlja vpašanje, ali sme prevajalec tvegati negotove teorije. Ali ni bolje upoštevati rešitve iz izročila dosedanjih klasičnih prevodov. To je bilo vedno težko vprašanje. Naravni čut in duhovno oblikovanje sta razlog, da glede načela, kako iz takšne zagate, obstaja soglasje v svetovnem merilu glede prevodov, ki so namenjeni za javnost. V dvomih je treba iskati rešitve, ki prispevajo k razumljivosti, namesto tveganih hipotez pa se naslanjamo na izročilo klasičnih prevodov. V standardnih prevodih so dileme navedene v opombah. Končno pravilo je, da se je treba izogibati škodi z vključevanjem v svetovno občestvo prevodov Svetega pisma.

Drugače je na področju čistega znanstvenega raziskovanja, ki ni dostopno širokim ljudskim množicam. Tu so velike možnosti za svobodno raziskovanje in postavljanje hipotez. Vendar tudi tu velja prava mera, ki jo določa globalna skupnost znanstvenikov. Odtod potreba po mednarodnih posvetih in svetovnih kongresih.

6. Koordinacija priprave novega slovenskega prevoda Svetega pisma

V Sloveniji imamo izkušnjo priprave novega komentiranega prevoda celotnega Svetega pisma. Projekt poteka od leta 1980 dalje. Prva izdaja je izšla leta 1996, druga leta 1997. Prvemu izidu je sledil ponoven pregled, ki je omogočil nekaj izboljšav in dopolnil. Samoumevno se zdi, da takšen projekt ne more biti zadeva ene osebe ali nekaj ljudi, temveč celotnega naroda, predvsem celotne Cerkve. Znotraj katoliške Cerkve je to delo pri novih prevodih pod pokroviteljstvom najvišjega vodstva Cerkve. Zelo bogato izkušnjo organiziranja in vodenja projektov prevajanja Svetega pisma imajo v svetu Združene biblične družbe in še nekatere druge ustanove. V zadnjem času se pojavlja zelo močna želja po ekumenskem sodelovanju v pripravah novega prevoda Svetega pisma.

Osebno sem se prizadeval, da pripravo novega slovenskega prevoda Svetega pisma organiziramo v duhu narodnega in mednarodnega znanstvenega in ekumenskega sodelovanja. Zato sem zahteval, da k sodelovanju povabimo vse slovenske jezikoslovce, ki so za to ustrezno usposobljeni in so pripravljeni sodelovati. Tako smo se vključili v svetovno organizacijo Združenih bibličnih družb in k sodelovanju povabili tudi slovenske protestante. Najširša znanstvena in duhovno ekumenska zasnova projekta predpostavlja ustrezno koordinacijo. Projekt smo zastavili pod po-

kroviteljstvom Slovenske škofovske konference ob sodelovanju Združenih bibličnih družb. Slovenska škofovska konferenca je na predlog predavateljev Svetega pisma na Teološki fakulteti v Ljubljani imenovala Koordinacijski odbor, ta pa je predlagal sodelavce prevajalce, lektorje in druge. Takoj na začetku smo se dogovorili, da se bomo redno sestajali na delovnih sestankih in seminarjih in bomo vse pomembnejše sklepe sprejemali po večinskem načelu odločanja, potek pogovorov in odločitev na srečanjih pa bomo dokumentirali z zapisnikom. Kot pooblaščeni podpredsednik od leta 1981 do leta 1984 in kot predsednik Koordinacijskega odbora od leta 1984 dalje sem skrbel, da so bili zapisniki zelo skrbno sestavljeni in potem preverjeni na sestankih. Nikoli se ni zgodilo, da bi obveljal sklep, ki ni imel soglasne ali vsaj večinske podpore.

Poseben problem je pomenilo usklajevanje celotnega besedila prevoda, uvodov, opomb, referenc in dodatkov za tisk. Ker niso vsi prevajalci enako upoštevali sprejetih načel o prevajanju in oblikovanju besedila, so bili mestoma potrebni koreniti posegi odgovornega nosilca celotnega projekta, toda tudi to se je dogajalo po načelu večinskega soglasja in z vednostjo avtorja. Postopek po večinskem pravilu odločanja so zahtevali tudi predstavniki Združenih bibličnih družb. Na tej stopnji je neizbežno prišlo do nekaterih »dram«, vendar smo jih reševali v duhu svoje moralne zavezanosti najvišji Božji avtoriteti, izročilu prevajanja Svetega pisma in znanstvenim kriterijem sodobnih svetopisemskih ved.

Povzetek: **Jože Krašovec, Načelni in izkustveni razlogi za etiko v znanosti**

Znotraj judovsko-krščanske civilizacije obstaja skupna vera, da je z lučjo razuma v delovanju naravnega zakona mogoče spoznati človekovo moralno zavezanost Bogu Stvarniku, soljudem in vesoljstvu. Iz te postavke izhaja absolutna zahteva človekove odgovornosti na materialnem in duhovnem področju. Po svetopisemskem nauku ljudje niti do primarne narave niti do soljudi niti do kulturne dediščine nimamo absolutne pravice, imamo pa absolutno odgovornost za oskrbništvo. V tem je bistvo načelnih razlogov za etiko v znanosti. Praktični razlogi za zahtevo etike v znanosti izhajajo iz izkušnje o človekovi zmožnosti za dobre in za slabe odločitve, o nevarnosti oblasti nad svetom in o parcialnosti človeškega spoznanja.

Ključne besede: naravni zakon, etika, znanost, odgovornost, načelo, izkustvo.

Summary: **Krašovec Jože, Reasons of Principle and Experience for Ethics in Science**

Within the Jewish-Christian civilization there is a common faith that, by the light of reason, man can perceive his moral obligation to God the Creator, to fellow men and women and to the universe in the operation of natural law. This postulate is the basis of an absolute demand for man's responsibility in the material and spiritual realms. According to biblical doctrine man has no absolute right to either primary nature or to his fellow men and women or to his cultural heritage, yet he is absolutely reponsible for his stewardship. These are the essential reasons of principle for ethics in science. Practical reasons for demanding ethics in science are based on the experiences of man being capable of good or bad decisions, of the dangers of world domination and of the partial character of human knowledge.

Key words: natural law, ethics, science, responsibility, principle, experience.

Razprava (1.01) UDK 231.01:316.75 231.01:261.7

Ciril Sorč

Troedini Bog kot odgovor in izziv za postmoderno

Ali je še prostora za Boga razodetja?

Kristjani si moramo ponovno pridobiti prostor v t.i. krščanski Evropi. Krščanstvo namreč ni več samoumevna in edina ponudba na evropskih tleh. Tudi v krščanski Evropi križi niso več nedotakljivi. Laicistična demokracija in liberalistični duh postavljata vse vrednote na isto raven in jih upoštevata na temelju povpraševanja in ne na temelju razlogov in vrednot. Kakor krščanska vera ni več edina, tako tudi krščanski Bog ni več sam.[1] Tako, da si moremo po pravici postaviti vprašanje: *Ali je Bog postal tujec v svoji hiši*?[2] Krščanstvo ne more več uspevati samo s sklicevanjem na predpravice, ki izhajajo iz dejstva, da je najstarejši in najbolj zaslužen prebivalec stare celine, ampak mora stopiti v konkurenčni boj, v katerem more uspeti samo s svojo specifično ponudbo, s svojo drugačnostjo in mora svojo konkurenčnost na tej veliki »tržnici« dokazati. Reči smemo, da je današnji čas v mnogočem podoben tistemu času in svetu, v katerega je vstopalo mlado krščanstvo na začetku svojega obstoja. Takrat je bil panteon tisto svetišče, v katerem je bilo prostora za vse bogove in velika želja tistih, ki so takrat urejali »religiozna vprašanja« je bila, da bi tudi krščanskega Boga postavili v družbo drugih bogov (krščanstvu so pač zamerili njegovo »nespravljivost« z drugimi religijami). Tudi zanj je bil pripravljen prostor. Vladala je velika »strpnost«, ki je vse vključila, integrirala v smislu sožitja bogov, ki dajejo zgled za sobivanje ljudstev in ljudi samih. Panteon sodobnega časa je tudi »new-age«, integracijska religi-

---

[1] Prim. E. Arens, *Was heisst in der entfaltenen Moderne an Gott glauben?*, v: Bulletin ET 10 (1999), 15-24; A. F. Lascaris, *Faith in God in a Postmodern Age*, v: Bulletin ET 10 (1999), 25-28.

[2] Prim. P. Valadier, *Europa und seine Götter. Eine kritische Gegenwartsanalyse*, v: P. Hünermann (Hrsg.), *Gott - ein Fremder in unserem Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa*, 15-29. Autor opozarja, da je »smrt Boga pripravila pot iracionalnosti in končno iskanju raznovrstnih nadomestnih religij. Nam ne primanjkuje bogov, imamo jih celo preveč - toda to so bogovi brezupa (Hoffnungslosigkeit), dvoma, ali taki, ki nas potiskajo v roke usode ali gurujev, od katerih pričakujemo pomiritev pred negotovo prihodnostjo« (str. 25).

ja, ki sprejema vse, kar vsebuje kako religiozno, duhovno, humano prvino. Tako je v njem prostora tudi za krščanstvo in ga sprejema odprtih rok in marsikakšen dober kristjan se v tej družbi kar dobro počuti. Sploh je želja današnjega človeka, da ne bi poudarjali razlik, ampak da bi jih zabrisali in tako ustvarili nekakšno »univerzalno zavest in kozmično religijo«, ki bi zadovoljila vse potrebe in potrebe vseh ljudi. »Demokratični čut« današnjega človeka ne prenese besed kot npr.: »V nikomer drugem ni odrešenja« (Apd 4,12). Tako v današnji dobi ne moremo govoriti toliko o ateizmu, bolj o nekakšnem modernem poganstvu in politeizmu.[3]

Če se je moral človek v preteklosti odločati med različnimi ponudbami, se zdi, da je v času postmoderne mogoče živeti brez prave izbire ali odločitve. Tako izgubi krščanstvo, ki je postavljeno v isto vrsto z drugimi ponudbami, svojo *edinoveljavnost in edinozveličavnost*.[4] Skupaj z drugimi ponudbami se mora postaviti v vrsto in upoštevati zakonitosti »trga«. Seveda bi se krščanstvo tako odpovedalo tistemu »več«, ki sicer ni tako pogosto na listi povpraševanj, je pa v temelju vedno navzoče. Krščanska ponudba se ne more ravnati po zakonu *povpraševanja*, temveč mora biti že pred njim. Seveda pa ne sme biti gluha za vprašanja današnjega človeka. Krščanstvo je najtemeljitejši odgovor na zahteve in hrepenenja človeške duše vseh časov in kultur, saj je *sonaravno* njenemu najglobljemu bistvu, ker je (kljub mnogim odrekanjem legitimnosti te trditve) duša *naturaliter christiana*, to pa zato, ker je krščanstvo *naturaliter humanum*.[5] Krščanstvo namreč daje najgloblji odgovor na človekova temeljna vprašanja in dejansko more potešiti njegov razum in srce; človeka uveljavlja v vseh njegovih razsežnostih in vidi njegovo polno uresničitev prav v uspelem sožitju in harmoniji z Bogom, ljudmi, naravo in samim seboj.

Človek tretjega tisočletja bo religiozen človek, mistik, predvideva Karl Rahner; kje bo ta človek zajemal za potešitev teh potreb, pa nam ne sme biti vseeno. Tako postavlja vsak čas krščanstvo in teologijo pred nove izzive; tako tudi v bistvu neopredeljiva postmoderna. Metz upravičeno opozarja: »Za krščanstvo bi bil bolj poguben očitek, da je odvečno, kot pa to, da zaostaja za časom«.[6] Naloga teologije je, da se kompetentno vključuje na vsa področja človekovega in družbenega življenja in delova-

[3] Prim. O. Marquard, *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*, v: isti, *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981, 91-116.

[4] Prim. R. Bernhardt, Der Absolutheitsanspruch des Christentums, Gütersloh 1999 in tam bogato literaturo.

[5] Prim. J. Ratzinger, *Zur Lage von Glaube und Theologie heute*, v: IkZ Communio 25 (1996), 359-372. Na strani 370 Ratzinger ugotavlja: »Zakaj ima vera sploh še kakšno možnost? Jaz bi rekel da zato, ker odgovarja bistvu človeka ... Naša naloga je služiti mu s ponižnim pogumom, z vso močjo našega srca in razuma.«

[6] J.B. Metz, *Gotteskrise. Versuch zur »geistigen Situation der Zeit«*, v: isti in drugi, *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, 92.

nja, saj mora biti navzoča povsod tam, kjer se nahaja človek in kjer se odloča njegova usoda. Podati mora izvirno podobo človeka kot osebe in družbenega bitja. To more v najvišji meri razviti prav iz razodete resnice o človekovi bogopodobnosti in iz resnice o podobi, po kateri je ustvarjen - o Bogu, ki je trinitarično občestvo Božjih oseb. Krščanski personalizem in communitarizem presegata vse druge predstave, saj ima *izvirne* (v Bogu zakoreninjene) in ne zgolj *pojavne* (antropološke in sociološke) osnove. Kako naj krščanstvo uresniči to nalogo v srečanju s t. i. postmoderno?

Post-modernost postmoderne

Pojem »postmoderna«, kakor tudi njegova uporaba, je nejasen, večpomenski in sporen.[7] Toda v nečem se zdi, da so si do neke mere tako kritiki kakor tudi zagovorniki edini: postmoderna naj ne bi bila nekakšno nasprotje moderne, pa čeprav bi lahko tako sklepali iz samega pojma, nasprotno, postmoderna hoče pridobitve moderne uporabljati za lastne potrebe: postmoderna vključuje moderno in na njej gradi. Kajti postmoderna velja v nasprotju z moderno, v kateri je prepoznavna jasna razmejitev od predhodne dobe in miselnosti, za pluralistično obdobje, ki zavrača samo despotizem, totalitarizem in poenotenost (unificiranost). Spoznanja, do katerih je prišla moderna, je postmoderna prepojila z ezoteriko in se tako osvojila vseh ujetosti preteklih časov. Zelo dobro jo označi znani francoski filozof Jean-Francois Lyotard v svoji knjigi *Le Postmoderne expliqué aux enfants* (Galilée, 1986): »Postmoderna se ne nahaja niti za moderno niti proti njej, marveč je bila v moderni že na skriti način navzoča«. Ker je postmoderna pluralistična, dobijo v njej prostor zelo različne prvine, označuje jo zakonitost konkurence in prostega trga, visokotehnološki liberalizem; torej nobenega monopola, tudi na filozofskem in verskem področju ne.

Če že govorimo o koncu moderne, potem to pomeni: konec velikih ideologij 19. stoletja, konec utopij, polnih obljub, upanja na rešitev vseh svetovnih problemov v doglednem času s pomočjo napredka znanosti in tehnike, pa tudi konec vere, ki obljublja odrešenje (in ga ponujajo monoteistična verstva).[8] Postmoderna je prepojena z nepreglednostjo, zmedenostjo, je sestavljena iz majhnih, za lastno zadovoljitev ustvarjenih smiselnih svetov, iz stremljenja po novih doživetjih, v njej je prostor za ver-

[7] Prim. A. Stres, *Značilnosti postmoderne kulture*, v: BV 60 (2000), 267.

[8] Koslowski takole opredeli moderno in postmoderno: »Moderna je vera v vsemogočnost znanosti, zoženje (Reduktion) družbenega življenja na funkcionalnost in sredstva komunikacije in vera zaupanja v tosvetne utopije, postmoderna pa je kritika scientizma, funkcionalizma in utopizma«, P. Koslowski, *Die Baustellen der Postmoderne*, v: isti in drugi (Hrsg.), *Moderne oder Postmoderne*, Weinheim 1986, 11.

ski in kulturni pluralizem, uveljavlja se individualizacija človeka ob hkratnem vsesplošnem poenotenju kulture in gospodarski ter politični globalizaciji.[9]

Papeževa okrožnica *Fides et ratio* opiše postmoderno z naslednjimi besedami: »Nekateri misleci so našo dobo označili kot 'post-moderno'. Ta izraz, ki ga pogosto uporabljajo v kontekstih, ki se med seboj zelo razlikujejo, označuje vznik množice novih dejavnikov, ki so se zaradi svoje razširjenosti in učinkovitosti izkazali zmožne povzročiti pomenljive in trajne spremembe. Ta izraz je bil tako najprej uporabljen za pojave na estetskem, družbenem ali tehnološkem področju. Nato je prešel na področje filozofije, vendar je ostal zaznamovan z določeno dvoumnostjo, ker je sodba o tem, kar označuje kot 'post-moderno', zdaj pozitivna zdaj negativna, in tudi zaradi tega, ker ni soglasja o občutljivem vprašanju razmejitve različnih zgodovinskih dob. Vendar ni nobenega dvoma o tem, da si miselni tokovi, ki se sklicujejo na postmodernost, zaslužijo pozorne obravnave. Po mnenju nekaterih od njih naj bi bil namreč čas gotovosti dokončno mimo, človek naj bi se odslej moral naučiti živeti v perspektivi popolne odsotnosti smisla, v znamenju začasnega in minljivega. Številni avtorji v svoji uničujoči kritiki vsakršne gotovosti ne upoštevajo potrebnega razlikovanja in prav tako spodbijajo tudi gotovosti vere.«[10]

Ker si »miselni tokovi, ki se sklicujejo na postmodernost, zaslužijo pozorne obravnave«, želim tukaj vsaj nanje opozoriti in jih v luči krščanske vere ovrednotiti.[11]

I. Temeljne značilnosti postmoderne[12]

1. Govorica kot razlog nesporazumov

V postmoderni se pojavi vprašanje o upravičenosti govorjenja o Bogu, saj je govorica vzrok vseh nesporazumov (Wittgenstein), še posebej pa, če gre za tako veliko skrivnost (resničnost), kot je Bog. »Boga moramo obvarovati ne samo pred vsakršnim uporabniškim pojmovanjem s strani človeka, ampak tudi pred vsemi mogočimi jezikovnimi izrazi.«[13] Bog je »ne-do-jemljiv«! Govorica sama ni več tisti sistem, ki bi vzpostavil zanesljiv

---

[9] Prim. U. Menzel, *Globalisierung versus Fragmentierung*, Suhrkamp, Studgart 1998.

[10] Janez Pavel II, *Vera in razum* 91,2; prim. tudi izjavo Kongregacije za katoliški nauk. »Dominus Jesus«, čl.22, ki govori o tisti indiferentistični miselnosti, ki je »prežeta z religijskim relativizmom in ki vodi k mnenju, da so vse vere (religije) enakovredne«.

[11] Prim. A. Stres, *Značilnosti postmoderne kulture*, v: BV 60 (2000), 267-281; M. Pevec, *Izzivi postmodernizma, I*, v: Tretji dan 29 (2000) št. 6-7, 121-127; ista, *Izzivi postmodernizma, II*, v: Tretji dan 29 (2000) št., 8, 98-108.

[12] Prim. Z. Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, Polity Press, Cambridge 1997, 165-185; J. Kos, *Na poti v postmoderno*, Ljubljana 1995, 7-35.

odnos do resničnosti. Večpomenskost jezikovnih izjav in izkustvo pluralnosti pri razlagi besedil, sta preprosto vero v jezikovno posredovanje resnice in resničnosti močno zamajali.

Tudi *interpretacija* nam ne omogoča več dostopa do resničnosti, temveč je postala še bolj problematična in zamotana (kompleksna). Pomemben hermenevtični namen je omogočiti prepoznanje »drugega«, ki pride do izraza pri raz-*druženju* z našim izkustvom sveta in našim jezikom. Samega sebe pred-staviti drugemu in hkrati samega sebe doživljati kot drugega, sta dve najtežji zahtevi naše pozne- in po-moderne situacije.

2. Individualizacija

Subjekt, ki je bil od razsvetljenjstva naprej nosilec razumske in politične emancipacije, je postal znenada samemu sebi vprašljiv.[14] Tako slišimo o nekakšni »izgubi identitete« in o »pluralni identiteti«, o človeku kot v samem sebi razdvojenem ali, s Capudrovimi besedami, »raztreščenem« bitju. Temelj osvobajajočega optimizma napredka se je razblinil. Življenje mnogih ljudi je dandanes sestavljeno iz »mnogovrstnih in večkrat nasprotujočih si dogodkov, stories, ki jih vsakdanje življenje prinaša in jih mora človek na novo doživljati, razmisliti in oblikovati«.[15]

3. Pluralnost

Na vprašanje, kaj je novega v postmoderni, W. Kasper odgovarja: »Novo je zavestno slovo od zahteve po edinosti (Einheitspostulat). Postmodernizem ni samo sprejemljivost in dopuščanje pluralističnosti, temveč je temeljna odločitev (Option) za pluralističnost. Zagovarja pluralistično racionalnost: Razum mu je postal pluralen. Resnica, človečnost, pravičnost so samo v pluralu ... Tem gre za pluralističnost, kakor jo same razumejo in se upirajo vsaki izključujoči zahtevi in tako poviševanju neke dejansko partikularne resnice v dozdevno absolutno resnico. Celoto je mogoče

[13] W. G. Jeanrond, *Zur Hermeneutik postmoderner Öffentlichkeit: Gottesbegriff und Alterität*, v: E. Arens in H. Hoping (Hrsg.), *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2000, 96.

[14] Prim. A.W. Musschenga, *Persönliche Identität in einer individualisierten Gesellschaft*, v: Concilium 36 (2000), 144-151; J.C. Nyíri, *Religiöser Individualismus in einer Welt ohne Zentrum. Globale und lokale Gemeinschaften im Zeitalter der Vernetzung*, v: Th. Faulhaber - B. Stillfried (Hrsg.), *Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1998, 86-96; J.B. Metz, *In cammino verso una chiesa mondiale culturalmente policentrica*, v: F.-X. Kaufmann - J.B. Metz, *Capacità di futuro*, Queriniana, Brescia 1988, 128-144.

[15] A. Grözinger, *Die Kirche - ist sie noch zu retten?. Anstiftungen für das Christentum in postmoderner Gesellschaft*, Chr. Kaiser, Gütersloh 1998, 30.

doseči samo preko razlike (Differenz). Célo (das Ganze) je v resnici mnogo(vrstno) (das Viele).«[16] Edina absolutna resnica je, da absolutnih resnic sploh ni, in če bi obstajale, bi bile nedostopne za človeški razum ter tako nepomembne. Končno gre postmoderni za destrukturalizacijo struktur![17] »Postmoderna se začenja tam, kjer preneha celovitost,« pravi Weltsch, ki je eden vodilnih zastopnikov postmoderne filozofije v Nemčiji.[18]

4. Estetika

Vidnejši predstavniki postmoderne filozofije, kot so: Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, Michel Foucault, Jean Baudrillard, Gianni Vattimo in Massimo Cacciari, so zavezani estetskemu načinu razmišljanja. Pri tem pa pojem estetika v postmoderni rabi ni omejen samo na umetnostno področje, temveč pomeni čutno zaznavo v najširšem pomenu, »Denken des Genusses«, t.j. estetskega podoživljanja, ki ga ne zanima znanstveno-tehnološki svet z veličastnimi obljubami. Kaj pomeni estetsko mišljenje, opiše Wolfgang Welsch takole: »Vsaka resnica mora biti v svojem temelju domena Logosa in ne Aisthesis. Prav to ne velja več za estetsko misel. To priznava zaznavanju čez vse izvirno resnico ... Estetska misel ima bistveno estetske pogoje prepričljivosti in razvidnosti.«[19] Tako pride do ločitve med phenomenalno in nouminalno resnico, med zaznavanjem in logično presojo.

5. Mitološka resnica

V postmoderni velja, da mitološka resnica ni preprosto »prevedljiva« v logično resnico. »Postmoderno moremo tudi razumeti kot upor zoper vsesplošno prevlado razuma. Postmoderna hoče prekiniti dejansko ali domnevno izključno pravico (monopol) Logosa. Hicksov pojem 'mitološka resnica' moremo razumeti kot enega takšnih poskusov. Torej ne obstaja samo resnica logosa, ampak obstaja tudi resnica mita.«[20]

6. Slovo od presežnih in velikih pripovedi

Razgraditev (dekonstrukcija) novodobnih totalitarnih zahtev je tudi kritika njihovih zgodovinsko-filozofskih konceptov ter njihovih svetnih

[16] W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Band 2, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1999, 253; prim. H. Bürkle, *Das Absolute im Abseits*, v: IkZ Communio 25 (1996), 310-321.
[17] Prim. K. Hedwig, *Die philosophischen Voraussetzungen der Postmoderne*, v: IkZ Communio 20 (1991), 310-314.
[18] W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987, 39.
[19] W. Welsch, *Ästetisches Denken*, Studgart 1993, 56.
[20] W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Band 2, 256.

utopij. To, kar je za postmoderno značilno in po čemer se razlikuje od drugih obdobij, je prav dvom nad vsemi *vélikimi zgodbami* in *ideologijami* ter *zgodbami o uspehu*. Jean-François Lyotard navaja med njimi predvsem »velike zgodbe« razsvetljenstva o emancipaciji človeka, meta-pripovedi idealistične filozofije o teologiji duha, ki doseže svoj najvišji vrh pri Heglu in v marksizmu-leninizmu njeno materialistično nadaljevanje, in veliko zgodbo historizma, ki se izraža predvsem v hermenevtiki duhovnih znanosti. Vse te meta- in megazgodbe so po Lyotardu v postmoderni izgubile svojo verovnost. On poudarja, da postmoderna preprosto ne veruje več velikim teorijem.[21] »Ne nadlegujte me z vélikimi zgodbami,« je credo mnogih ljudi v tem postmodernem času. »Ta stavek vsekakor vsebuje zavračanje in lagodnost, ki sta lastna postmoderni. Hkrati pa sloni na vsebini realnega izkustva našega stoletja«.[22]

7. Eklekticizem in sinkretizem

Estetski odnos do sveta zaznava stvari v njihovi mnogovrstnosti, pusti, da le-te vsaka po svoje delujejo, vrednoti jih po njim lastni doživljajski vsebini, odloča se bolj ali manj eklektično za tisto, kar se vsakemu posamezniku zdi ustrezno, pušča nasprotja, kajti njegovo posredovanje v službi celote brez nasprotij se ji zdi vsekakor brezizhodno. Kjer ostajajo stvari tako enako-vredno ena poleg druge, obstaja velika nevarnost, da se izrekanje za pluralnost in toleranco sprevrže v vseenost, nezanimanje in relativizem.[23] Ratzinger tako opozarja na t.i. »diktaturo navidezne strpnosti«, ki pobude vere onemogoči tako, da jih razglasi za nestrpne. Toda prav v tem pride nestrpnost »strpnih« do izraza.[24] Te značilnosti nosi tudi nova religioznost. Nova sinkretistična religija stopa s konkretnimi svetovnimi verstvi v estetski odnos, iz različnih verskih tradicij si prisvaja posamezne elemente, pač v skladu s tem, kaj od njih pričakuje, njim pa odreka (predvsem krščanstvu) vsakršno zahtevnost.

Ta razdrobljenost zadeva tudi človekovo etično obnašanje.[25] Tako je nastopil nekakšen prehod od moralnega obravnavanja sveta k estetskemu in s tem t.i. »mala morala«. »Ta 'mala morala' (*kleine Moral*) je morala s pomanjšanimi in premakljivimi merili: z odpovedjo preveč dolgoročni, celo doživljenjski zvestobi zakonom (Loyalitäten) ... Ta *mala mora-*

[21] Prim. J.-F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Graz-Wien 1986, 14.
[22] A. Grözinger, *Die Kirche - ist sie noch zu retten?*, 27.
[23] Prim. J. Ratzinger, *Zur Lage von Glaube und Theologie heute*, v: IkZ Communio 25 (1996), 360-362; J. Werbick, *Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen*, Patmos, Düsseldorf 1992, 77-113.
[24] J. Ratzinger, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit*, DVA, Stuttgart-München 2000, 390.
[25] Prim. Zygmunt Bauman, *Postmoderne Ethik*, Hamburger Edition, Hamburg 1995.

la je morala zadovoljene večine, ki se komajda briga za nezadovoljno manjšino in trpljenje drugih.«[26]

8. Religija brez Boga

Joseph Ratzinger je opozoril na tesno zvezo med omenjeno religioznostjo in gibanjem new-age. Razume jo kot »zavestno protiracionalistični odgovor, ki izhaja iz izkustva 'vse je relativno'«.[27] To je religioznost, ki se skoraj ne izraža v smiselno urejenih izpovedih, večkrat pa ostaja ujeta v nekakšno nejasno in neurejeno verovanje v »višjo silo«. Da, to je v veliki meri religija brez Boga. V tem kontekstu govori Johann Baptist Metz o 'nekakšni religiozni krizi Boga (Gotteskrise)'.[28]

Priče smo veri, ki je na eni strani polna osebnih občutij, močno emocionalno obarvana, hkrati pa je prava kolektivna »mistika«. Težko je podati splošno veljavno opredelitev te nove vere, ki se kaže predvsem v »new ageu«. Ta vera se še naprej razvija in prejema vedno nove oblike. Preko nje odkrivamo novo vrsto, tip človeka in novo podobo boga, ki je zelo privlačna; znotraj te vere ni prostora za institucijo. Človeštvo, ki se zavzema za svobodo bivanja ter pravico biti drugačen, dopušča tudi različne podobe boga ter jih preprosto postavlja eno poleg druge; zavzema se torej tudi za pravico bogov, da so drugačni. Tako moremo govoriti o novem poganstvu znotraj postmoderne.[29]

Naslednja lastnost te nove religije je tudi njeno hoteno zanemarjanje razuma ter poudarjanje občutij. Prednost pred Božjo resničnostjo in pravičnostjo daje Božji lepoti in dobroti, ki jo moremo samo občutiti. Torej gre za religioznost, ki je manj utemeljevana na razumu in je bolj čustveno, afektivno obarvana. V tej luči moremo razumeti odločanje za skupine, ki so vsem in vsemu odprte. Ti 'novi' verniki odkrijejo v teh skupnostih uresničitev vsakega posameznika. V tej veliki strpnosti zanemarijo verske, konfesionalne in ideološke razlike, pri čemer se ne morejo izogniti anarhiji enakoveljavnosti. Tako izginejo razlike, ki naj bi prispevale k obogatitvi in zdrava različnost ne pride do izraza.

---

[26] Prim. J. B. Metz, *Gotteskrise. Versuch zur »geistigen Situation der Zeit«*, 82-83; S. Lash, *Sociologija postmodernizma*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1993. Prim. tudi knjigo Slavoja Žižka z zelo značilnim naslovom *Liebe deinen Nächsten? Nein, Danke! Die Sackgasse des Sozialen in der Postmoderne*, Verlag Volk & Welt, Berlin [3]1999.

[27] J Ratzinger, *Zur Lage von Glaube und Theologie heute*, 257; prim. P. Donati, *Dov'è Dio? La matrice teologica della società post-moderna*, v: Rivista teologica di Lugano III (1998), 9-25.

[28] Prim. J.B. Metz, *Gotteskrise. Versuch zur »geistigen Situation der Zeit«*, 77; F. Garelli, *Forza della religione e debolezza della fede*, Il Mulino, Bologna 1996.

[29] Prim. P. Billouet, *Paganisme et postmodernité : J.-Fr. Lyotard*, Ellipses, Paris 1999, predvsem 179-185.

9. Pozgodovinski čas

Postmoderna pomeni obrat od ideologij, ki zatrjujejo o sebi, da morejo razložiti svet in posameznika. Ta konec ideologij zaznamuje konec zgodovine idej in vizij, ki so veljale za oporo prihodnosti in so mogle usmerjati posameznika (npr. pričakovanje poslednje sodbe). S takšnimi in podobnimi svetovnimi nazori (pogledi na svet) je bil namreč človek iztrgan iz antične podobe sveta in prestavljen v čas, ki je usmerjen v prihodnost, ki ima za poslednji cilj dovršitev v nebesih. Posameznik je tako oropan zavarovanosti v enakomerno ponavljajočem se potekanju časa, ne more več popolnoma sproščeno zaživeti tukaj in sedaj, temveč se čuti z ozirom na prerokovano »zlato prihodnost«, ki naj bi ga čakala, ujetega v nekakšni pomanjkljivi sedanjosti. Konec ideologij, utopičnih vzorov (krščanstva in njegovih socialističnih nadomestnih utopij) postavi človeka zopet v naročje mita, v neovirano doživljanje sedanjega trenutka življenja in kar sedaj iz njega nastaja. Z vrnitvijo mita in krožnega pogleda na svet je povezan konec linearne, na napredek naravnane podobe zgodovine. Kajti tam, kjer je vse vedno enako in je vse zajeto v večno vračanje, postane odvečno tudi pisanje zgodovine. »Pozgodovinskost, posthistoire« iz tega vidika pomeni isto kot postmoderna. »Sedaj se namreč začenja pozitivistično obdobje, v katerem so nosilci prevladujoče znanosti sociologi, kajti oni bodo obvladali družbene krize. To obdobje človeške zgodovine je poslednje, ker le-to ne bo z ničemer preseženo. Zato moremo poimenovati sedanjost samo glede na preseženo preteklost kot »novi čas«, glede na prihodnost pa je le-ta »končni čas.«[30] Zgodovina, ki je šele v iztekajočem se stoletju dosegla svoje odločilno vlogo, je sedaj s postmoderno zopet postavljena v kot kot neuporabno sredstvo.

Kot smo že videli, je postmoderno stanje prežeto z razpadom sodobnih utopij in meta-pripovedi. Kako globoko to seže, se jasno kaže v dejstvu, da se mnogi misleci postmoderne vedno znova sklicujejo pri argumentiranju odločilnih trditev na Nietzscheja in njegov »popolni nihilizem«, in Heideggerja ter njegov »zasuk (ali zanikanje, tudi prebolevanje) metafizike« (Verwindung der Metaphyzik).[31] Na posebno izrazit način se to opazi pri Gianniju Vattimu, pa tudi pri Derridi, Baudrillardu in nekaterih drugih. Pri teh avtorjih je tesno povezana z idejo o koncu moderne tudi predstava o koncu zgodovine, pri čemer konec ne pomeni cilja, tem-

[30] Prim. J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, Chr. Kaiser, Gütersloh 1995, 244-253; navedek na str. 245. Obstaja tudi velika razlika med 'končnim časom' postmodernizma in med 'polnostjo časov' v krščanstvu; prim. F. Botturi, *Giubileo: una celebrazione 'fuori tempo'?*, v: Vita e pensiero 83 (2000), 17-29.

[31] W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Band 2, 259-261; prim. G. Vattimo, *Konec moderne*, Ljubljana 1997, 146-151; W. Welsch, *Gianni Vattimo oder die postmoderne Verwindung der Moderne*, v: isti, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987, 136-139.

več konec ideje o zgodovini, razkroj smisla zgodovine. Vse pomembno se je že zgodilo. Za »new age« smemo pričakovati samo še »next age«. Zato so odveč vsakršne sanje ali utopije o revolucionalnih spremembah. Nastopil je čas neomejenega eksperimentiranja, mitično-dionizijski čas brez finala, skratka: »the future is now«.[32] Tako je postmoderna pojmovana kot konec predstave o koncu in tako predstave o zgodovinski finalnosti (Finalität).[33]

Naš čas je zaznamovan z izgubo eshatologije. Vera v dovršitev zgodovine, v poslednjo sodbo in dokončno spravo, je dandanes v veliki meri izginila iz človekove zavesti. Izguba eshatološkega upanja, ki se je večkrat izražalo v onostranskih tolažbah, ima v zahodni družbi za posledico močno naslonitev na tostranske potešitve in tolažbe.

Moderni vzpon vere v reinkarnacijo se brezhibno vključuje v to postmoderno življenjsko občutje. Visok odstotek Evropejcev trdi, da veruje v reinkarnacijo.[34] Seveda se pri tem večkrat pozablja, da se to »evropeizirano« reinkarnatorično upanje bistveno razlikuje od azijske vere v reinkarnacijo. Če se verni Azijec prizadeva izstopiti iz stalnega kroženja ponovnih rojevanj, hoče v tostranstvo usmerjeni Evropejec prav v ta krog stopiti. Tako je končno zanikana enkratnost in neponovljivost zgodovine in življenja posameznika, kakor tudi eksistencialna resnost našega zgodovinskega bivanja. Postmoderna opustitev zgodovinske misli je hkrati 'oznanilo o času brez finala' in kot takšna je postmoderna v polnem nasprotju s krščanskim oznanilom.

10. Nihilistične poteze postmoderne

Za postmoderno ni razpoznavno znamenje novost, temveč (v naslonitvi na Nietzscheja) večno vračanje istega, dokončna uveljavitev nihilizma. »Popolni nihilist je tisti, ki je dojel, da je nihilizem njegova (edina) možnost«.[35] Vattimu je smrt Boga, ki jo je oznanjal Nietzsche, istovetna z odvečnostjo poslednjih vrednot in vzrokov. Ta nihilistična poteza, kateri je pripravljal pot tudi Heidegger, ne pride pri vseh zastopnikih postmo-

---

[32] Prim. J.B. Metz, *Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit*, v: T.R. Peters - C. Urban (Hrsg.), *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*, Grünewald, Mainz 1999, 48-49.

[33] Prim. F. Fukuyama, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, München 1992; A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Bonn 1956, predvsem str. 47. Arnold Gehlen je že leta 1952 prevzel pojem »Posthistoire« od belgijskega filozofa in politika Hendrika de Mana.

[34] Prim. C. Sorč, *Vprašanje reinkarnacije v luči krščanskega nauka o vstajenju in večnem življenju*, v: BV 55 (1995), 555-578 in tam navedeno literaturo.

[35] G. Vattimo, *Konec moderne*, 21-32; 141-155; prim. J. Baudrillard, *Simulaker in simulacija. Popoln zločin*, Študentska založba ŠOU, Ljubljana 1999, 181-186.

derne do enake veljave in na enak način. Wolfgang Welsch na primer dosledno zavrača poistovetenje postmoderne in postzgodovinskosti. Tudi pri Lyotardu naletimo na pozitivno vrednotenje časa in zgodovine, kar pa ne moremo trditi (kakor smo omenili) za Vattima in njegovo razumevanje 'šibke misli' - 'pensiero debole'.

Vendar ni mogoče kar tako zanikati, da postmodernistična misel na splošno kaže sorodnost z nihilizmom ter da ta sorodnost pomeni tudi slovo od vere v poslednji vzrok in najvišje vrednote, kar pomeni tudi prekinitev z upanjem v dovršitev zgodovine in v njen dokončni smisel.[36] »Ta nihilizem nahaja nekakšno potrditev v strahoviti izkušnji zla, ki je zaznamovalo našo dobo. Pred tragičnostjo te izkušnje se racionalistični optimizem, ki je v zgodovini videl zmagovito napredovanje razuma, vira sreče in svobode, ni ohranil, tako da je ena od najhujših groženj konca tega stoletja skušnjava obupa« (*Vera in razum* 91,3; prim. 46,3).

II. Teologija pred novimi izzivi

a) Vprašanje teološke govorice

V našem paradoksnem času gospodarske in politične globalizacije na eni strani in kulturnega ter religioznega privatiziranja na drugi, se konfesionalni teologiji, ki zajema iz izročila, ni lahko vključiti v reševanje tako perečih potreb našega časa, kakor tudi izzvati in razširiti miselno obzorje naših sodobnikov. Najširša javnost dandanes pričakuje od teologije (če sploh kaj) predvsem življenjsko in terapevtsko pomoč. Tako je tudi naraščajoča etična kompleksnost našega življenja tista, ki glasneje kliče po teologiji: danes se zahteva od teologije pomoč, da bi prišli iz pragozda etičnih konfliktov in dvoumnosti.[37] In kakšno mesto ima tukaj Bog?[38]

---

[36] Prim. W. Kasper, *Theologie und Kirche II*, 260-261.

[37] Prim. W. Kasper, *Postmoderne Dogmatik?*, v: IkZ Communio 19 (1990), 298-306.

[38] V medvojnem obdobju je bil Bog vzvišen nad dogajanjem v svetu; na katoliški strani kot nespremenljivi temelj bivanja, na protestantski strani pa po Barthu kot popolnoma drugi (ganz Anderer). Tako je odnos Boga do sveta na račun vzvišenega pojma Boga zelo omejen. Nasprotno pa se po drugi svetovni vojni pojavi teološko prizadevanje za takšen pojem Boga, ki poskuša Boga znova umevati v odnosu do sveta. Politična razsežnost pojma Boga kmalu dobi pomembno mesto. Johann Baptist Metz oblikuje svojo politično teologijo; Jürgen Moltmann zasnuje svojo teologijo upanja in razglablja o križanem Bogu, o Bogu po Ausschwitzu; Eberhard Jüngel postavi Boga za »skrivnost sveta«. In tako nastajajo ena osvobajajoča teologija za drugo: politična teologija, teologija sveta, teologija osvoboditve, socialistična teologija, feministična teologija, ekološka teologija itd. Gre kratkomalo za teologijo, ki je zavzeta na vseh področjih, ali kakor se sama sebe imenuje: za zavestno kontekstualno teologijo. Misel o Bogu je povezana z mislijo o človekovi osvoboditvi, o njegovi emancipaciji in v zvezi s svetom. Oddaljitev Boga iz sveta in njegove usode, ki se je nekako začela s Karlom Barthom

Kako naj govorimo o krščanskem Bogu v času globalizacije?[39] Ali krščanska predstava Boga prispeva k svetovnemu miru? Ali pa krščanska doslednost pri oznanilu o Bogu škoduje globalnemu dialogu? Kako naj govorimo o krščanskem Bogu v medosebnih kategorijah, če pa smo priče, da je zanimanje za Boga in razodetje bolj zasebnega značaja? V kakšnem jeziku naj govorimo o Bogu Abrahama in Jezusa Kristusa, potem ko je feministična kritika 'razkrinkala' teološko podobo Boga kot nosilca široko razširjene patriarhalistične ideologije? Kako naj razmišljamo o Bogu? Ali kontekstualno, t.j. znotraj izkustva Boga v prostoru, času, jeziku in kulturi; ali metafizično, t.j. v navidezno brezčasnih in metafizičnih miselnih kategorijah? Kako naj izrazimo Boga? V bibličnih kategorijah, kategorijah izkustva, estetike, v cerkvenostnih, medverskih, subjektivnih ali objektivnih kategorijah? S temi vprašanji se je ukvarjala Kongregacija za verski nauk in je v izjavi *Gospod Jezus* postavila nekatere temelje. Izhaja iz dejstva, da je misijonarsko oznanjevanje Cerkve ogroženo zaradi relativistične teorije. V tem smislu so vrednote pojmovane kot presežene. Izjava odkriva korenine tega novega stanja, v katerem mora Cerkev oznanjati evangelij. Korenine so v nekaterih predpostavkah tako filozofske kakor tudi teološke narave. Ene od teh so: prepričanje, da božja resnica ni dojemljiva in izrazljiva in to niti preko krščanskega razodetja; relativistično sprejemanje resnice; subjektivizem in druge.[40] Vedeti moramo, da naše sodobnike vedno manj zanima konfesionalna, na tradiciji utemeljena vera in teologija ter Cerkve, ki jo gojijo. J. B. Metz opiše ta novi položaj z jedrnatimi besedami: »*Religija da - Bog ne*«.[41]

Zavedati se moramo, da postmoderna v svoji pluralistični teoriji glede religij, podaja nekakšen filozofski oziroma teološki odgovor na današnje

---

po prvi svetovni vojni, se zdi, da je sedaj dokončno premagana. Toda to ne drži: v postmoderni je napovedana in je že nastopila nova oddaljitev.

[39] Prim. J. Joblin, *Aktualität des Christentums im Globalisierungsprozess*, v: IkZ Communio 29 (2000), 197-209; F.-X. Kaufmann, *Chiesa per la società di domani*, v:. F.-X. Kaufmann - J.B. Metz, *Capacità di futuro*, 7-87.

[40] Prim. izjavo Kongregacije za verski nauk o enosti in odrešenjskozveličavni vesoljnosti Jezusa Kristusa in Cerkve »*Dominus Jesus*« čl. 4. Izjava se sooča z predlogom, »naj bi se v teologiji izogibali izrazom, kakršni so 'enost', 'vesoljnost' ali 'absolutnost', češ da bi s temi izrazi nastal vtis, da pretirano poudarjamo pomen in vrednost odrešenjskozveličavnega dogodka Jezusa Kristusa nasproti drugim verstvom«. Vendar dokument nadaljuje: »V resnici pa te besede izražajo samo zvestobo do zaklada razodetja, ker sledijo iz samih virov vere ... V tem smislu je mogoče in je treba reči, da ima Jezus Kristus za človeški rod in njegovo zgodovino edinstveno in enkratno, samo njemu lastno, izključno, vesoljno in absolutno pomembnost in važnost« (čl. 15).

[41] Prim. E. v. Walde, *Gott - der Aussenseiter*, v: P. Hünermann (Hrsg.), *Gott - ein Fremder in unserem Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1996, 52-64; H. Maier, *Gottesfinsternis?* v: S. Pauly (Hrsg.), *Der ferne Gott in unserer Zeit*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln ²1999, 20-32.

izkustvo pluralnosti.[42] Zato je »prvi pomembni izziv za Cerkev in teologijo to, da odkrije pravo pot, ki bo onstran fundamentalizma in relativizma, rigorizma in razprodaje, ter posredovati med identiteto in dialoško odprtostjo.«[43] Teologija mora tudi v času postmoderne spominjati na začetke vere (memoria), pokazati na domovino, katere obljubo nosi v sebi, ne da bi jo še posedovala, vznemiriti mora sedanjost tako, da jo opozarja in rešuje pred idoli, ki so sposobni povsem zasvojiti človeka, pa tudi da obvaruje pred padcem v nič, kjer ugasne upanje. Hkrati pa je potrebno »kar najbolje ovrednotiti metafizično razsežnost resnice, da bi tako začeli kritičen in zahteven dialog s sodobno filozofsko mislijo in z vsem filozofskim izročilom« (*Vera in razum* 105). Pri tem dialogu pa bo krščansko metafizično izročilo predpostavljalo *filozofijo biti*, ki vidi resničnost v njenih ontoloških in odnosnostnih strukturah (prim. *n. d.* 97). V dialogu s postmoderno ima tako velik pomen času primerna prenova metafizike, ki ohranja ravnovesje z estetiko, predvsem pa s postmodernim esteticizmom[44]; in novim izzivom odgovarjajoča etika, ki se ne odreka resnici in odgovornosti.

Teologija mora kljub svojemu prizadevanju za približevanje, ohraniti zdravo razdaljo, ki ji omogoča njeno drugačnost. Teologija je v službi vere, ki vključuje *odločitev* za osebnega Boga in *spreobrnjenje* (»conversio ad Deum«, česar temelj je »conversio Dei ad hominem«). Inkulturacija vere ne pomeni prilagoditve vse do izgube njene identitete, temveč predstavlja nagovor konkretnega človeka in povabilo na novo pot. Človeka ne iztrga iz njegovega življenjskega okolja, marveč ga v to na nov način vključuje, tako da prejme njegovo življenje novo vsebino, nove razsežnosti. J. B. Metz spominja Cerkev, da mora »v imenu njenega poslanstva iskati

---

[42] Prim. J. Hick, *Eine Philosophie des religiösen Pluralismus*, v: MthZ 49 (1994), 301-318. Glede Hicksove teze o religioznem pluralizmu prim. G. D'Costa, *La teologia pluralista delle religioni: un mito? L'unicità cristiana riesaminata*, Cittadella, Assisi 1994; K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1992, 200-202; J. Werbick, *Der Pluralismus der pluralistischen Religionstheologie*, v: R. Schwager (Hrsg.) *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Herder, Freiburg-Bael-Wien 1996, 140-157; G. Gäde, *Viele Religionen - ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Chr. Kaiser - Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1998.

[43] W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Band 2, 255. Glede razlike med krščansko zvestobo temeljem in fundamentalizmom prim. J. Werbick, *Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen*, Patmos, Düsseldorf 1992, 33-76; B. Körner, *Die Suchenach dem, was gilt und trägt. Christen zwischen postmoderner Beliebigkeit und Fundamentalismus*, v: Ökumenisches Forum Nr. 19, Graz 1996, 87-101; H. Verweyen, *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*, F. Pustet, Regensburg 2000.

[44] Teologija se mora posvečati estetskim prvinam vere in se izražati v jeziku estetike, vendar mora ostati zvesta »lepoti ki rešuje« (Dostojevski) in ne podleči lepoti, ki podira in se sprevrže v svoje nasprotje. Prim. B. Forte, *La porta della Bellezza. Per un'estetica teologica*, Morcelliana, Brescia 1999.

svobodo in pravico za vse«, pri čemer jo mora voditi »kultura priznanja drugega v njegovi drugačnosti«.[45]

Teologija mora vedno gojiti dialog s kulturami, miselnimi tokovi, umetnostjo in religijami, vendar pa ta dialog ne more izhajati iz religioznega indiferentizma (prim. *Novo millennio ineunte* 56). Prav v dialogu z vsemi področji človekovega življenja in izražanja je teologiji omogočen dostop v notranje območje človeka samega.[46] Enakopravnost, ki je predpostavka za dialog, »se nanaša na enako osebnostno dostojanstvo partnerjev, ne na vsebino nauka in še manj na Jezusa Kristusa, učlovečenega Božjega Sina, v primerjavi z ustanovitelji drugih verstev« (*Gospod Jezus 22,2*; prim. VS 1). To seveda ne pomeni, da krščanstvo sogovornike ogroža, marveč naj bi v krščanstvu našli novo priložnost za njihovo pristno uresničitev, za njihovo obogatitev in ne izgubo. Tega se naučimo samo, če govorimo jezik trinitarične ljubezni.

b) Izhodišče razumevanja Boga in človeka je Sveta Trojica

»Poslednjih stvarnosti ne moremo spoznati 'od spodaj', iz izkustva vzpenjajoče se filozofske misli. Misliti jo moremo samo v zaobrnitvi (Kehre) misli 'od zgoraj', iz vere. Kjer se danes teologija podredi tej perspektivi, ponovno odkriva pomembnost krščanskega nauka o Sveti Trojici.«[47] Tako poudarja Walter Kasper. In Moltmann opozarja: »V teologiji potrebujemo ponovno odkritje troedinega Boga ... Troedini Bog ni noben osamljeni, nepriljubljeni gospodar v nebesih, ki si kot zemeljski vladarji vse podreja, temveč je Bog občestva, bogat z odnosi: 'Bog je ljubezen'.«[48] Središče vere in tako njen resnični temelj je Kristusova skrivnost, ki vključuje in posreduje skrivnost Svete Trojice. To sta dve stvarnosti, ki sta ena brez druge nedoumljivi. V nauku o Sveti Trojici je skušala teologija že zelo zgodaj povezovati enost izvora oziroma bistva in različnost treh Božjih oseb. V današnji teologiji se izkazuje Sveta Trojica kot vedno bolj koristen vzorec za boljše razumevanje edinosti in različnosti vsakršne stvarnosti. To trinitarično razmišljanje pomeni slovo od vsakršnega totalitarnega unitarizma, ki na račun nasilne edinosti zatira različnost, kakor pomeni

---

[45] J. B. Metz, *In cammino verso una chiesa mondiale culturalmente policentrica*, v: F.-X. Kaufmann - J.B. Metz, *Capacità di futuro*, 118.

[46] Prim. R. J. Schreiter, *Globale Kommunikation und neue Katholizität*, v: E. Arens - H. Hoping, n.d., 101-112; E. Arens, *Welche Zukunft will die Theologie?*, v: Bulletin ET 11 (2000), 160-161.

[47] W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Band 2, 263; G. Greshake, *Der dreieine Gott*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1997, 197s; M.G. Masciarelli, *»Trinità in contesto«. La sfida dell'inculturazione al riannuncio del Dio cristiano*, v: A. Amato (a cura di), *Trinità in contesto*, LAS, Roma 1993, 71-125.

[48] J. Moltmann, *Gott im Projekt der modernen Welt*, Chr. Kaiser, Gütersloh 1997, 97.

tudi terapijo pluralizma, ki se razprši v poljubnost in na koncu izpuhti v nihilizmu. Kristusova skrivnost pa nas obvaruje pred vsakim spiritualizmom in odtujenostjo: tako svetu, telesnosti, kakor tudi sočloveku in družbi. To velja tako za misel kakor tudi za področje politike in ne nazadnje za primerno razumevanje edinosti Cerkve v mnoštvu krajevnih Cerkva. Ne abstraktni monoteizem, temveč konkretna trinitarična vera je odgovor na resnične potrebo našega časa. Zato bomo sedaj spregovorili o tem trinitaričnem Bog, da bi na koncu pokazali na posledice, ki iz tega izvirajo za dialog krščanske teologije s postmoderno.

III. Sveta Trojica kot odgovor na vprašanje postmoderne o Bogu in človeku

Za vedno veljavno je izražena identiteta krščanstva v prvem Janezovem pismu: »Bog je ljubezen, in tisti, ki ostaja v ljubezni, ostaja v Bogu in Bog ostaja v njem« (1 Jn 4, 16b). Ko kristjan izgovori besedo »Bog«, izreče hkrati tudi »ljubezen« in zato »občestvo med seboj ljubečih se oseb«. Dokler nismo začeli govoriti o treh Božjih osebah, nismo še ničesar povedali o krščanskem Bogu: »Božja enota je trojstvena (troedina)« (KKC 254). Kaj to pomeni za Boga samega in kaj za človeka, ki je ustvarjen po njegovi podobi?[49]

1. Ljubezen kot Božji način sobivanja

Janezova trditev: »Bog je ljubezen« (1 Jn 4,8.16) je na temelju njegovega življenja z Jezusom izoblikovan povzetek njegovega spoznanja, ki je ljubeče spoznanje (prim. Ef 3,19).[50] Tako smemo reči: Boga lahko spoznamo samo po ljubezni, cognitio amans, po »scientia amoris« (Janez Pavel II.). »Bog je ljubezen« je bistvena izjava o Bogu, kajti po Rihardu od sv. Viktorja je »*Deus existentia amoris*«. »Bit Boga samega je ljubezen. Ko Bog v polnosti časov pošlje svojega edinega Sina in Duha ljubezni, razodene svojo najglobljo notranjo skrivnost. Bog sam je večno izmenjavanje ljubezni: Oče, Sin in Sveti Duh; in namenil nam je deležnost pri tem večnem izmenjavanju« (KKC 221). Tako je bivanje Božjih oseb druge z drugo in ene v drugi uresničena in hkrati vabeča ljubezen.

---

[49] Prim. J. Werbick, *Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen*, 154-172.

[50] Tukaj smemo govoriti o »karitas-teologiji« ali tudi o »teologiji srca«, ki vsa druga spoznanja »presega«. In to preseganje pomeni, da drugi ne postane nekakšen objekt, temveč (p)ostane subjekt, bližnji ostane »drugi«, Bog celo »popolnoma Drugi«; prim. B. Stubenrauch, *Dialogisches Dogma*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1995, 231-244; prim. tudi razlago trditve: »Bog je ljubezen«, pri J.-L. Marionu, kjer Marion »je« postavi v oglati oklepaj (J.-L. Marion, *Dieu sans l'etre*, Paris 1991; isti, *Erkenntnis durch Liebe*, v: IkZ Communio 23 /1994/, 387-399).

Ljubezen ni nikoli neosebna, zato predpostavlja osebe, ki to ljubezen živijo v medsebojnem podarjanju. Ljubezen je nadvse osebna in poosebljajoča. Vzhodna teologija zelo poudarja odrešujoči in pobožanstvujoči pomen troosebnega Boga, ki svoje kroženje ljubezni razširja navzven in tako postane prekipevajoča ljubezen. Pobožanstvenje (theosis) je tako deleženje na božjem življenju presvete Trojice.[51] Tukaj gre za odnosnost in ne za relativizem!

Klaus Hemmerle se naslanja pri opisu ljubečih odnosov, ki jih imenujemo tudi perihoreza, na Janezov evangelij, kjer je enost med Očetom in Sinom zgled in predpostavka edinosti med Jezusom in nami ter v moči katere moremo tudi mi postati med seboj eno. Božja ljubezen vključuje tudi človeka (prim. 1 Jn 4, 16). Moltmann nas opozarja na k stvarstvu obrnjeno stran perihoretičnega Božjega življenja in ljubezni, ko pravi: Perihoretična enota troedinega Boga je *vabeča in zedinjevalna enota* in kot takšna za *ljudi in svet odprta enota.*«[52] Zato ne smemo trinitaričnega pojma enosti troedinega Boga razumeti izključujoče, temveč vključujoče, vabeče, zedinjajoče. To misli Moltmann z izrazom »odprta Trojica«. »Trojica ni 'odprta' zaradi pomanjkanja in nepopolnosti, temveč v prekipevanju ljubezni, ki daje stvarem življenjski prostor za njihovo bivanje in prostor svobode za njihov polni razvoj.«[53]

2. Trinitarični odnosi med človekom in Bogom

Božja trinitarična ljubezen je najgloblja podlaga in izhodišče agapične antropologije ter iz te izvirajoče perihoretične etike in morale.[54] Klaus Hemmerle poudarja, da moramo obravnavati »*sub specie Trinitatis*« ne samo Boga, ampak tudi človeka v njegovem odnosu do Boga in do bližnjega, kar je »*proprium*« krščanske vere, ki izhaja iz »trinitarične ontologije ljubezni«.[55]

Življenje treh Božjih oseb v njihovem ljubečem odnosu, ne da bi s tem izgubile na svoji različnosti in v njihovi nenehni odprtosti do tako »druge-

---

[51] Prim. K.Ch. Flemy, *Orthodoxe Theologie. Eine Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990, 142.

[52] N.d., 110.

[53] J. Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, Chr. Kaiser, Gütersloh 1999, 282 s.

[54] Prim. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1982, 346-347; C. Sorč, *Krščanski pogled na osebo*, v: BV 54 (1994), 76-81. Nasprotje tej etiki je individualistična, ki zanemarja odgovornost in sodelovanje (prim. CS 30-31).

[55] Prim. K. Hemmerle, *Dreifaltigkeit: Lebensentwurf für die Menschen aus dem Leben Gottes*, v: isti (Hrsg.), *Dreifaltigkeit - Schlüssel zum Menschen, Schlüssel zut Zeit, Neue* Stadt, München-Zürich-Wien 1989, 72-73; M. Böhnke, *Einheit in Mehrursprünglichkeit. Eine kritische Analyse des trinitarischen Ansatzes im Werk von Klaus Hemmerle*, Echter, Würzburg 2000, 53-63.

ga« kot je stvarstvo in človek v njem, je temelj za človeka vredno življenje. Osebe so pojmovane v svoji *enkratnosti*. Ta enkratnost pa ne pomeni ločenost, samozadostnost, ampak nenadomestljivost v naravnanosti na drugo osebo. Ta enkratnost postane razpoznavna v srečanju z drugo osebo. Ob drugi osebi je nekdo edinstven in ne zgolj edini. Oseba je torej vključena v *občestvo*. To pa predpostavlja *različnost*, ki je v službi enote in ne razhajanja. Torej je *naravnanost* razpoznavno znamenje osebe. Ta se uresničuje predvsem na način *sprejemanja* in *podarjanja*. Govorimo o enoti v različnosti in različnosti v enoti.

Človek je toliko oseba, kolikor je priklican v življenje po osebnem klicu Boga stvarnika. Tako je stvarjenje prvi ljubeč nagovor, s katerim se je Bog obrnil na človeka. Preko tega klica je človek postal oseba. Oseba, ki je 'zmožna' Boga (prim. KKC 27)! Človek je poklican k dialogu z Bogom in celotna zgodovina odrešenja je reševanje človekove osebnosti, ponovno vzpostavljanje tistega ljubečega dialoga, brez katerega človek okrni kot oseba. Ta odnos pride v molitvi še posebej do izraza.[56] Od tega ljubečega človekovega odnosa do Boga je odvisna sposobnost dialoga s soljudmi in ostalim stvarstvom.

Človek se uresniči v zedinjenju z Bogom, v njem najde samega sebe, saj ko pride k Bogu, pride k sebi. Tukaj ne gre za neprepoznavnega človeka, za »človeka brez lastnosti« (Robert Musil), temveč za »enkratnega človeka«, ki je nadvse cenjen. Višek zedinjenja z Bogom je pobožanstvenje[57]; toda prav v tem se izvrši resnično počlovečenje. To ni zedinjenje na daljavo, marveč takšno zedinjenje, na temelju katerega človek »vstopi« v Boga in Bog »prebiva« v človeku. Pomembno je tudi, da kristjani živijo svoj odnos z Bogom v občestvu z drugimi, saj je to njihovo razpoznavno znamenje (prim. Apd 2,42-47). Ne smemo pozabiti: Bog, ki je popolnoma Drugi (der Ganz-Andere) od nas, se pojavlja v drugem, v 'zakramentu brata' (Sakrament des Bruders).«[58]

3. Človeško občestvo po trinitaričnem vzoru

Ljubeča enost Svete Trojice je vzor za vsako so-bivanje in »biti-za-druge«; na človeka in družbo deluje kritično in vzpodbujevalno. To vlogo ima na temelju dejstva, da stvarstvo izhaja iz rok *takšnega* Boga. Dietrich Bonhoeffer je to zelo dobro izrazil: »Naš odnos do Boga ni 'religiozni'

[56] Prim. R. Götz, *Aufgehen in die Communio des dreieinigen Gottes. Entwurf einer trinitarischen Gebetrslehre im Lichte gebetstheologischer Ansätze des 20. Jahrhunderts*, EOS Verlag, St. Ottilien 1999, 278-310; L. Mödl, *Trinitarischer Ansatz einer christlichen Spiritualität für heute*, v: MthZ 47 (1996), 409-415.

[57] Gregor Nacianški imenuje človeka »zoon theoúmenon«. Prim. P. Nellas, *Voi siete dei. Antropologia dei Padri della Chiesa*, Città nuova, Roma 1993, 44 s.

[58] H. U. v. Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes, Einsiedeln 1963, 100.

odnos do najvišjega, najmogočnejšega in najboljšega Bitja, ki si ga lahko zamislimo ..., temveč je naš odnos do Boga novo življenje v 'biti-za-druge'«.[59]

Ljubeče občestvo ima nekatere lastnosti, in te so: občestvo v različnosti in različnost v edinosti, odprto in vključujoče občestvo, poosebljajoče občestvo in osvobajajoče občestvo (prim. Gal 5,13). Tukaj ima veliko vlogo dialoška razsežnost človekovega življenja, dialoški odnos med generacijami, stanovi, kulturami, narodnostmi, verami in svetovnimi nazori. Drugi vatikanski cerkveni zbor ne poudarja zaman, da je »človek do globin svoje narave družbeno bitje in brez odnosov do drugih ne more ne živeti ne razvijati svojih darov« (CS 12,4; prim. CS 24,3). To družbeno življenje človeku ni nekaj dodatnega, ampak zanj značilnega (prim. CS 25,1). Nikogar ni, ki bi bil v ljubečem občestvu nepomemben. Tu so vsi vrednostni sistemi družbe t.i. pomembnežev, izbrancev, uspešnežev postavljeni na glavo.[60] Tu ima človek svojo vrednost v njem samem, v njegovi ontološki razsežnosti.

4. Trinitarična struktura Cerkve

Trinitarična struktura Cerkve izhaja iz dejstva, da je Cerkev stvaritev Svete Trojice: »Ecclesia de Trinitate«.[61] Tertulijan to izrazi drugače: »Tam, kjer so trije: Oče, Sin in Sveti Duh, tam je Cerkev, ki je telo teh treh«.[62] Struktura in poslanstvo Cerkve sta podana v njenem izvoru: Cerkev je tako občestvo, ki ne odpravlja različnosti, temveč jo sprejema, spodbuja.[63] Razlog cerkvene edinosti in edinstvenosti je vsebovan v enoti in enosti Svete Trojice. Cerkev kot kommunio, koinonio »zedinja« in »zbira« Sveti Duh (prim. C 4; E 2). Cerkev sama pa zbira po tem vzoru in v moči Svetega Duha vse narode okrog njenega ustanovitelja Jezusa Kristusa, ki je prišel, da bi zbral okrog sebe izgubljene ovce in jih pripeljal k Očetu. Tako je Cerkev odrešenjsko občestvo, preko katerega Bog na različne načine vabi ljudi in jih vodi v svoje kraljestvo. Ta »značaj zbiranja (Ver-

---

[59] Navaja G. L. Müller, *Der Anonyme Gott*, v: S. Pauly (Hg.), *Der ferne Gott in unserer Zeit*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln 1998, 49.

[60] Prim. J. Moltmann, *Der Geist des Lebens*, Chr. Kaiser, München 1991, 205 - 207.

[61] To trditev razvija in poglablja Bruno Forte v svoji knjigi *La Chiesa della Ttinità*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1995.

[62] Tertulianus, *Traité du Bapteme* 6 (Sources chrétiennes; 35).

[63] Prim. B. Nitsche, *Die Analogie zwischen den trinitarischen Gottesbild und der communialen Struktur von Kirche*, v: B. J. Hilberath (Hrsg.), *Communio - Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, Herder (QD 176), Freiburg-Basel-Wien 1999, 81-114; R.J. Schreiter, *Globale Kommunikation und neue Katholizität*, v: E. Arens - H. Hoping, *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?*, Herder (QD 183), Freiburg-Basel-Wien 2000, 101-112.

sammlungscharakter)«[64], ki ga ima Cerkev, spoštuje in poudarja pomen krajevnih Cerkva. Šele tako more postati Cerkev »vez edinosti« med Bogom in človekom.

IV. Perspektive

Že v tem bežnem pogledu v bogato življenje troedinega Boga in odkritju posledic, ki iz tega izvirajo za posameznika, družbo in Cerkev, moremo odkriti ključ in slutiti odgovor trinitarične vere na vprašanja, ki jih postavlja postmoderna. Tukaj bomo nakazali le nekaj takšnih »vsebin«, ki so po mojem prepričanju najbolj značilne in zato nekakšen »vzorec« za pristop k vsem drugim.

1. Edinstvenost

Že iz bežnega pogleda v trinitarično Božje življenje smo spoznali, da Božja enost ni zgolj numerična, temveč ontološka (Oče, Sin in Sveti Duh *so* en Bog!). Spoznali smo enkratnost osebe, za katero je značilna ljubezen, odprtost, dialoškost in odgovornost. Samo v teh kategorijah moremo govoriti o Bogu razodetja in o Krustusovi enkratnosti in njegovem univerzalnem poslanstvu. Oseba uveljavlja svojo nenadomestljivost v stopanju iz sebe (ekstatičnost bivanja) ne da bi pri tem izgubila lastno identiteto. Torej, ne osamljenost in samozadostnost, pa tudi ne razosebljenje vse do podrejanja, izginotja ali razpustitve v nekakšni vse používajoči stvarnosti.[65] Ta trinitarična »pravila« veljajo po analogiji tudi za človeka, ki je ustvarjen po Božji trinitarični podobi, in končno za vse stvarstvo, ki prihaja iz rok takšnega Boga ter nosi v sebi »vestigia Trinitatis«.[66]

Tako trinitarična teologija prihaja naproti človeku postmoderne pri iskanju Boga, ki je sam oseba in tudi pooseblja ter pri iskanju lastne podobe, v kateri se človek ne prepozna kot »igračo bogov ali čustev« in v samem sebi »raztreščeno« bitje, ki živi pred steno brezizhodnosti, ampak kot bitje, ki je priklicano v življenje iz ljubezni in za ljubezen, kot bitje smisla in z vso prihodnostjo pred seboj. Kot dialoško bitje more človek stopiti v stik z Bogom in ljudmi ter odkrivati besedo (ki pa ni edini način komuniciranja) kot nosilko globokega sporočila in ne kot vir vedno novih nespo-

---

[64] Prim. G. V. Florovskij, Sobornost. Kirche, Bibel, Tradition, Kyrill & Method Verlag, München 1989; F. Slesinski, *Das Ende der Moderne und die geistlichen Dimensionen der Ostkirche*, v: IkZ Communio 20 (1991), 319-334.

[65] Temeljiteje to predstavim v razpravi *Perihoreza - način bivanja Boga, ki je ljubezen*, v: BV 58 (1998), 129-144.

[66] Prim. moji razpravi *Krščanski pogled na osebo*, v: BV 54 (1994), 61-90 in *Die trinitarische Dimension des menschlichen Lebens*, v: Folia theologica 1999, vol 10, 37-54.

razumov. Krščanstvo mora torej danes oznaniti *vso resnico o človeku*, o njegovih trinitaričnih koordinatah.

2. Občestvenost

Oseba doseže svojo polno uresničitev v zvestobi sami sebi, kar pa vključuje tudi naravnanost na drugega in povezovanje v občestvo oseb (agape). V Bogu (lahko bi rekli: v Božjem občestvu) so vse Osebe v najvišji (božji!) meri uresničene.Videli smo tudi, da Sveta Trojica ni vase zaprta stvarnost samozadostnih Božjih oseb, ampak je po svojem bistvu navzven odprta enota Treh. Torej ne ekskluzivna, ampak vključujoča, vabeča enota, kar želimo izraziti s pojmom communio. V trinitaričnem občestvu se uresničuje edinost v različnosti in drugačnosti ter različnost v enosti. »Pojem občestva, ki ima po krščanskem razodetju izvir in najvišji vzor v troedinem Bogu (prim. Jn 17, 11.21), nikoli ne pomeni izravnave v neko uniformiranost, niti vsiljenega prilagajanja (homologizacije) ali priličenja (asimilacije). Nasprotno: pojem občestva je izraz povezovanja različnosti, ki se kažejo v mnogih oblikah, in zato postane znamenje bogastva in obljuba razvoja.«[67] V tem smislu razumemo kristjani pluralnost; zavračamo pa pluralnost kot izgovor za vsakršno oddaljenost in odtujenost. Prihodnost človeštva sloni na tistem sožitju kultur, narodov (spoštovanju manjšin) in ljudstev, ki omogoča svobodo. To sožitje pride do veljave samo po binkoštnem vzoru in ne po zgledu babilonskega stolpa.[68] Zato tudi svoboda ni v smislu anarhije in destrukcije, temveč v smislu spoštovanja enkratnosti v sobivanju. Moltmann ima prav, ko postavi nasproti skupnosti posameznikov personalno skupnost: »Končni izdelek delitev je posameznik, ki je brez odnosov, lastnosti, spomina in imena. Nasprotno pa je oseba človeško bitje, ki se nahaja znotraj socialnih odnosov in zgodovine. Ima ime, s katerim se lahko identificira. Oseba je občestveno bitje«[69], je bitje, ki je poklicano, da zgradi tisto izvirno enoto človeške družine, ki ima svoj izvir v Bogu Očetu in Sinu in Svetemu Duhu. Najbolj naj bi odsevala to trinitarično občestvo Cerkev, ki je stvaritev Svete Trojice.

Ko smo omenili globalizacijo kot tisti način povezovanja, ki se vedno bolj uveljavlja v sedanji družbi (katero smemo imenovati tudi 'interesno skupnost'), smo opozorili na njeno razvrednotenje posameznika (človeka, naroda itd.), drugačnosti, predvsem pa tiste drugačnosti, ki se ne vključuje v že izdelane kalupe. Trinitarično občestvo sloni na drugačnih temeljih,

---

[67] Janez Pavel II., *Dialog med kulturami - za civilizacijo ljubezni in miru*. Poslanica ob svetovnem dnevu miru, 1. januar 2001, št. 10.

[68] G. Chéreau, *De Babel à la Pentecôte. Histoire d'une bénédiction*, v: Nouvelle revue théologique 122 (2000), 19-36.

[69] J. Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, Chr. Kaiser, Gütersloh 1999, 290.

zato je nepogrešljiva alternativa globalizaciji tako na področju verovanja, kakor tudi na področjih kulture, politike in gospodarstva. Trinitarično občestvo je solidarnostno, saj v njem drugi in družba nista le sredstvo za lastno uveljavitev in zadostitev lastnim interesom, ampak tudi »prostor« uresničitve človekovega služenja in proeksistence. Samo takšna globalizacija, ki vsebuje vse te sestavine, je krščanska in evangeljska. Pravzaprav se bolj kot za globalizacijo kristjani prizadevamo za trinitarizacijo družbe in še posebej Cerkve.

3. Eshatološkost

Sveta Trojica je začetek, območje in cilj celotne zgodovine. V luči te realnosti prejme zgodovina svoje prave, t.j. večnostne perspektive. O tem nam jasno pričuje odrešenje, katerega cilj je poveličanje. Kajti krščansko oznanilo je oznanilo o 'času, ki je naravnan na dovršitev'.[70] Krščanstvo in teologija stojita danes pred vprašanjem, kako v pogovoru s postmoderno zopet uveljaviti krščansko razumevanje zgodovine in časa. To pomeni: zgodovino zopet predstaviti kot prostor zgodovine odrešenja, ki vodi v večno zgodovino troedinega Boga. Teologija mora pred nihilističnim odvzetjem smisla zgodovini znova predložiti v našem času trinitarično, kristološko in eshatološko-upanjsko perspektivo krščanstva.[71]

Tukaj ima središčno mesto Kristus kot 'polnost časov', kot 'eshatos', kot 'ultimum novum' v njegovi zgodovinski enkratnosti, kakor tudi v njegovem univerzalnem pomenu; torej Kristus kot 'concretum universale'.[72] V zvezi s tem govorijo nekateri dvoumno o edinstveni pomembnosti krščanstva.[73] V bibličnem jeziku moramo govoriti o 'enkrat za vselej' in o eshatološki razsežnosti Kristusovega dogodka. Povedati moramo, da po Božjem učlovečenju na svetu ne vlada več brezdomstvo, brezdušnost,

---

[70] Prim. C. Sorč, *La historia en su dimensión pericorética*, v: Estudios trinitarios 33 (1999), 133-146.

[71] Prim. C. M. Martini, *Quale belezza salverà il mondo*, Centro Ambrosiano, Milano 1999.

[72] Prim. H. U. v. Balthasar, *Christus Alpha und Omega*, v: IkZ Communio 25 (1996), 322-328; G. Ruggieri, *Pour une logique de la particularité chrétienne*, v: Association européenne de Theologie catholique, Cultures et théologiques en Europa, Cerf, Paris 1995, 77-108.

[73] Jasno moramo povedati: »Krščansko prepričanje, da po Jezusu Kristusu ne pričakujemo nobenega novega razodetja, ne izraža predpravice po izključni posesti resnice. V tem prepričanju prihaja predvsem do izraza ponižno sprejemanje dejstva, da neskončno ne more biti preseženo in da se verna zavest more sicer v neskončno Božje usmiljenje vraščati (hineinwachsen), nikakor pa ga ne more izčrpno v njegovi polnosti izraziti« (G. Neuhaus, *Christlicher Absolutheitsanspruch und interreligiöse Dialogfähigkeit*, v: Theologie der Gegenwart 43 (2000), 107-108).

brezodnosnost, brezciljnost in brezsmiselnost, proti čemur se postmoderna bori, večkrat pa vsemu temu podleže.

V naslonitvi na pričevanje Svetega pisma so cerkveni očetje poudarili, da je z učlovečenjem večnega Božjega Sina Božja modrost, v kateri je bilo vse ustvarjeno, v vsej polnosti vstopila v zgodovino, tako da se je Bog v Jezusu Kristusu ne samo dokončno in neprekosljivo razodel, marveč je ljudem in svetu tudi dokončno veljavno pokazal, kdo so oni sami in k čemu so poklicani. Tako je Jezus začetek, središče in cilj vsega, je os in stečišče zgodovine celotnega človeštva. Takšno krščansko razumevanje zgodovine ni nikakršen mit, pa tudi nikakršna 'vélika zgodba', temveč je 'memoria passionis', izročilo (parádosis) o smrti in vstajenju Jezusa Kristusa. Kristusov križ predstavlja padec bogov in rešitev človeka prav zato, ker je tu navzoča celotna Sveta Trojica. Celotno zgodovino presojati v Kristusovi in trinitarični luči, ne pomeni samo razumeti jo kot zgodovino zmagovalcev, temveč tudi in predvsem kot zgodovino trpljenja. »Cerkev namreč ni nad, temveč pod tisto avtoriteto trpečih, ki jo je Jezus v priliki o sodbi v t.i. 'mali apokalipsi' pri Mateju (prim. Mt 25) postavil za kriterij poslednje sodbe: 'Kar ste ali niste storili kateremu teh malih ...' Poslušnosti tej avtoriteti trpečih ne more zaobiti nobeno razpravljanje in nobena hermenevtika«.[74] Tako je Cerkev »posredovalka (Tradentin) nevarnega spomina v procesu podanašnjanja«, hkrati pa v moči »memorie resurrectionis« nosilka neomajnega upanja za vse človeštvo. Mesto Cerkve je torej pod križem njenega Gospoda in Glave, pa tudi pod križi vseh njegovih udov. Božje 'delovanje' je najvišja avtoriteta za cerkveno in človeško delovanje!

Tako krščansko razumevanje zgodovine presega dilemo sekulariziranih znotrajzgodovinskih utopij na eni strani in nihilističnega zanikanja smisla zgodovine na drugi. Trdno se oklepa edinstvene vrednosti in edinstvenega dostojanstva vsakega posameznega človeškega življenja. Hoja za Jezusom in prizadevanje za življenje po njegovem Duhu ljubezni je zato resnična izpolnitev vsakega človeka. Biti verodostojne priče na tem področju je odločilen odgovor Cerkve na izzive postmoderne.

Sklep

Tukaj smo spregovorili o troedinem Bogu zaradi današnjega človeka. Vera v Sveto Trojico mu na neki način prihaja naproti pri njegovem urejanju in osmišljanju življenja. V postmoderni odkrivamo nekatere predpostavke, katerim daje vera v Sveto Trojico pravo vsebino in želeni odgo-

[74] J.B. Metz, *Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit*, v: T.R. Peters - C. Urban (Hrsg.), *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*, 41; prim. apostolsko pismo Janeza Pavla II., *Novo millennio ineunte* 49.

vor, odgovor, ki ne vodi v destrukcijo in praznino, temveč v polno uveljavitev. V troedinem Bogu ta v sebi nepotešeni in nad velikimi obljubami razočarani človek lahko odkrije uresničene tiste vrednote, za katere se prizadeva (večkrat *per viam negationis*), vendar se mu vedno znova izmuznejo iz rok. Razodevanje in priobčevanje troedinega Boga v zgodovini odrešenja je rezultat njegove odločitve za človeka. V tem Bogu je prostora za vsakega človeka (prim. Jn 14,2), kar nam je postalo očitno po učlovečenju Božjega Sina in poslanju Svetega Duha. To je oznanilo, ki nas ne postavlja v zaprt prostor ali pred brezno praznine, temveč v za vse odprt prostor trinitaričnih odnosov Boga samega. Tukaj je nad vse poudarjeno dostojanstvo človeškega bitja, zedinjujoča moč ljubezni, spoštovanje drug(ačn)ega, odprtost presežnemu, obzorje upanja in vere v 'nemogočo mogočost' (B. Forte) Boga. Resnica o troedinem Bogu tako 'razoroži' tiste, ki se upirajo vesoljnosti odrešenjskozveličavne skrivnosti Jezusa Kristusa, kakor tudi tiste, ki se fundametalistično (kar ni isto kot zvestoba temeljem!) oklepajo nekakšne forme in pozabljajo na živo izročilo in njegovo vsebino. Zato smemo trditi: *samo trinitarični jezik, ki izhaja iz trinitarične resnice o Bogu in človeku, je primeren za dialog s svetom, kateremu smo dolžni »odgovor upanja«* (prim. 1 Pt 3,15). V luči te 'trinitarične hermenevtike' moramo tudi brati 'sporočila' postmoderne in nanja odgovarjati.

Povzetek: **Ciril Sorč, Troedini Bog kot odgovor in izziv za postmoderno**

V pričujoči razpravi predstavljam in zagovarjam trditev, da je krščanski nauk o Sveti Trojici najbolj izvirno in primerno izhodišče za soočenje in dialog z miselnostjo in religijami vseh časov, torej tudi z danes navzočim kompleksnim, razvejanim sistemom, katerega poznamo pod skupnim imenovalcem postmoderne. Najprej sem predstavil v skopih potezah temeljne značilnosti postmoderne, v nadaljevanju pa sem opozoril na naloge, ki jih mora teologija upoštevati pri poglabljanju in posredovanju razodete resnice o Bogu in človeku. V zadnjem in glavnem delu razprave predstavim troedinega Boga kot odgovor na vprašanja o Bogu in človeku v času postmoderne. V troedinem Bogu more ta v sebi nepotešeni in nad velikimi obljubami razočarani človek odkriti uresničene tiste vrednote, za katere se prizadeva (večkrat *per viam negationis*), vendar se mu vedno znova izmuznejo iz rok. Razodevanje in podarjanje troedinega Boga v zgodovini odrešenja je rezultat njegove odločitve za človeka. V tem Bogu je prostora za vsakega človeka, kar nam je postalo očitno po učlovečenju Božjega Sina in poslanju Svetega Duha. Zato smemo trditi: *samo trinitarični jezik, ki izhaja iz trinitarične resnice o Bogu in človeku, je primeren za dialog s svetom, kateremu smo dolžni »odgovor upanja«* (prim. 1 Pt 3,15).

Ključne besede: Postmoderna, pluralizem, identiteta, dialog, Sveta Trojica, scientia amoris, trinitarične prvine krščanskega oznanila.

Summary: **Ciril Sorč, The Triune God as Answer and Challenge to Postmodernism**

In the present treatise the author maintains that the Christian doctrine of the Holy Trinity is the most original and appropriate starting point for dealing and communicating with the thought and religions of all times, also with the present complex system known as postmodernism. First some principal characteristics of postmodernism are given and then the tasks of theology to be considered at deepening and conveying the revealed truth about God and man are highlighted. In the main part of the treatise the Triune God is presented as the answer to the questions about God and man in postmodern times. In the Triune God this man, who is unsatisfied within himself and disappointed by big promises, can discover the realization of the values he strives for (often *per viam negationis*), which, however, keep slipping away from him. The Triune God has been revealing and giving himself in the course of the history of salvation as a result of his opting for man. In this God there is space for every man, which became evident by the incarnation of the Son and the sending of the Holy Spirit. Therefore it can be maintained: *Only Trinitarian language based on the Trinitarian truth about God and man is appropriate for leading a dialogue with the world to whom we must »account for the hope«* (cf. 1 Pet 3.15).

Key words: postmodernism, pluralism, identity, dialogue, Holy Trinity, *scientia amoris*, Trinitarian elements of Christian preaching.

Razprava (1.01) UDK 276 Gregor iz Nise: 231.513

Alenka Arko

Razsežnost zemlje v Življenju sv. Makrine sv. Gregorja iz Nise

Antropološko-eshatološki razmislek o patrističnem prispevku k vrednotenju tvarnega

Vprašanje zemlje za krščanskega avtorja, kot je sv. Gregor iz Nise, nujno presega zgolj kozmološko razsežnost, saj že na prvih straneh Svetega pisma beremo, da je iz njenega prahu ustvarjen človek, Božja podoba. Iz te resnice sledi, da razmišljanje o njej ne more obiti antropologije. Dejstvo, da je telo iz prav te zemlje, kot sugestivno poudarja sam Nisenec v *Mojzesovem življenju*, prevzel v učlovečenju tudi Božji Sin (prim. *Vit.Moy* II, 216,5), pa zavezuje h kristološkemu razmisleku. Biblična osnova vprašanja hkrati pretresa filozofski, posebno platonski, negativni odnos do tvarnega, ki dopušča zgolj simbolno vrednotenje zemlje kot omilitev zavračanja njene realne vrednosti.[1]

Življenje sv. Makrine po zvrsti ni teološki spis, ampak ena izmed najstarejših krščanskih hagiografij, žitij.[2] Gre za življenjepis Gregorjeve starejše sestre. Prav to dejstvo daje še večjo težo antropološkim in kristološkim prepričanjem, ki jih najdemo v njem, saj tako – sicer pod čustvenim tokom

---

[1] Svetopisemsko gledanje ne dopušča negativnega vrednotenja tvarnega, kar je dobro vidno iz gnostične zadrege v utemeljevanju materialnega oz. takoimenovanega hiličnega človeka, ali tiste kategorije ljudi, ki nima nobene možnosti odrešenja. Njihova razdelitev človeškega rodu (hilični, psihični in pneumatični ljudje) se sklicuje na sv. Pavla. Dejansko pa apostol nikoli ne govori o hiličnem človeku (ὑλικὸς ἄνθρωπος), ampak le o zemeljskem (ὁ χοικός), in sicer v *1 Kor* 15,48a. Pridevnik χοικός ni sinonim za ὑλικός, ampak ustreza izrazu ἐκ γῆς iz v. 47, le-ta pa ἄνθρωπος ψυχικός (prim. 1*Kor* 2,14), ki označuje človekovo ustvarjenost. Pavel uporablja tudi pridevnik meseni (σαρκικός), ki še najbolj ustreza gnostičnemu hiličnemu človeku, vendar ta pri apostolu nima ontološkega pomena, ampak moralnega – razlika, ki je gnostiki ne upoštevajo, na kar jasno opozarja sv. Irenej v svoji kritiki njihovega učenja (prim. F. ALTERMATH, *Du corps psychique au corps spirituel. Interprétation de 1 Cor 15,35-49 par les auteurs chrétiens des quatre premiers siècles*, Tübingen 1977, 83).

[2] Napisana približno 25 let po Atanazijevem *Življenju sv. Antona*, prvem tovrstnem spisu, je od njega neodvisna, saj ga Gregor ni poznal. Naslanja pa se na podobna dela svojih nekrščanskih sodobnikov, saj je bil življenjepis v 4. stoletju ena najbolj pogostih literarnih zvrsti nasploh. Glavni namen teh del je ovrednotenje asketskega načina življenja in povabilo vanj.

pripovedi, pogojenim bodisi z bližino pripovednega subjekta glavni junakinji bodisi z dolgom retoriki in njenim kanonom, ki ga je zvesti učenec Libanijeve šole radovoljno plačeval - pristno razodevajo način Nisenčevega dojemanja Kristusovega učlovečenja, njegove velike noči, poklicanosti človeka in mesto materialnega sveta v načrtu odrešenja.

Iz življenjepisa sestre so razvidne predvsem tri razsežnosti razumevanja zemlje.

1. Kot sin zemljiških veleposestnikov Gregor vidi v zemlji najprej dobrino, ki daje ne samo možnost preživetja, ampak je tudi vir blagostanja - zanj in za njegove brate je to pomenilo možnost svetne izobrazbe ter stika s kulturnim svetom druge polovice 4. stoletja, in to na najvišji ravni. Gozdne in gorate pokrajine Ponta, rodovitna polja Kapadokije, »*naših regij*«,[3] ki se bohotijo v pristni naravni lepoti, so hkrati tudi možnost dela, primernega asketskemu načinu življenja,[4] saj vadi v ponižnosti in ne moti duha molitve.[5]

2. Grška fizika ga uči, da je zemlja eden izmed štirih elementov čutnega sveta, ki ga v skladu s Platonovo filozofijo in merili aleksandrijske šole, katerih učenec je, zaznava kot zgolj privid resničnega, umskega.

3. Za škofa iz Nise pa je zemlja izraz Božje ljubezni, s katero je bilo vse ustvarjeno in v kateri tudi vse stvarstvo, razpeto med »že« in »še ne«, pričakuje dopolnitev odrešenja.

Če hočemo predstaviti Gregorjevo razumevanje zemlje, ne moremo mimo vseh teh elementov, ki izražajo celostnost njegove misli in iskanja, kako uskladiti svetopisemsko in filozofsko gledanje, nauk o stvarjenju in fiziko, tvarno kot simbolno, zakramentalno in nevarnost njegove dvoumnosti.

Med cerkvenimi očeti Gregor ni prvi, ki se srečuje s tem vprašanjem, toda njegov način odgovarjanja je svojski in zato še posebej vreden pozornosti. Nisenčevi predhodniki in učitelji se z vprašanjem zemlje soočajo na realni in metaforični ravni. Na prvi je obravnavana bodisi pozitivno,

---

[3] Čeprav sta bila tako Bazilij kot Gregor škofa v Kapadokiji, so njune korenine pontske. Otroci Bazilija starejšega in Emilije so zrasli v Pontu, v kraju Anisa ob reki Iris (danes na ozemlju Tach Ova v Turčiji). Tja se je umaknil Navkratij in po odločitvi za meništvo Bazilij, tam sta bili tudi meniški naselbini Makrine in Petra iz Sebaste. Bazilij v treh pismih govori o Pontu kot o svoji domovini (prim. *Ep* LI, 2; LXXXVII in CCXXIII, 3). Družinska posestva pa so se raztezala še v Kapadokiji in Armeniji. To je razvidno iz Makrinine pripovedi, ko govori, da je mati plačevala davke trem oblastnikom (prim. *ŽSM* 5,38).

[4] Delo je v meništvu imelo vedno tri glavne cilje: askezo, dobrodelnost in nadaljevanje dela stvarjenja (prim. E. Giannarelli, »Il tema del lavoro nella letteratura cristiana antica«, v: *Spiritualità del lavoro nella catechesi dei Padri del II-IV secolo*, Roma 1980, 213).

[5] Prim. Bazilij Veliki, *Reg.fus.tract* 38, *PG* 31, 1017 A.

posebno v azijski šoli in v bogoslovju Metodija iz Olimpa, ki Gregorju ni bilo nepoznano, bodisi negativno, kot posledica drugega stvarjenja – kazni za krivdo v umskem svetu, v primeru Origena.[6] Negativno vrednotenje materije na realni ravni narekuje iskanje njenega pozitivnega tolmačenja, saj je vendar delo Božjih rok. Bog ne more ustvarjati slabega, še več, vse, kar je ustvaril, je bilo dobro (prim. *1 Mz* 1,31). Ta nujnost pripelje v ovrednotenje na simbolni, alegorični ravni, ki ni le zatekanje k poetični vlogi zemlje, znani v grški poeziji,[7] ampak je upravičeno s Pavlovo zahtevo po prehodu od črke k Duhu.[8] Izvirnost in novost razmišljanja o zemlji škofa iz Nise ni samo v sintezi pogledov dveh šol in dveh ravni soočanja, ampak v njihovem poglobljenem razumevanju.

---

[6] Idejo dvojnega stvarjenja, ki je vedno način opravičenja Boga, dobrega Stvarnika, pred resničnostjo zla, je Origen prevzel od Filona Aleksandijskega. V prvem stvarjenju je Bog ustvaril umskega človeka, v drugem kot posledico krivde – oddaljitve od Boga, ki je predhodna izvirnemu grehu – pa mu je dodal še telo. Takšna eksegeza je utemeljena na dveh opisih stvarjenja človeka in na uporabi dveh različnih glagolov pri tem. V *1 Mz* 1,26-27 svetopisemski pisatelj govori o stvarjenju človeka »po Božji podobi«. V aleksandrijski šoli so razumeli, da gre za netelesno razsežnost človeka, za dušo in predvsem um (νοῦς), saj je Bog netelesen in torej njegova podoba ne more biti telesna. V grškem prevodu dejanje izraža glagol ποιέω – narediti. V *1 Mz* 2,7 pa je rečeno, da je Gospod Bog naredil človeka iz prahu zemlje, in tokrat je v *Septaguinti* uporabljen glagol πλάσσω - oblikovati, lepiti. Za Filona in Origena sta dva različna glagola potrdilo, da gre v drugi pripovedi za stvarjenje telesa in materialnega sveta, saj more biti po njunem glagol πλάσσω uporabljen samo za dejanje na neki snovi (prim. G. S. Gasparro, «La doppia creazione e il peccato di Adamo nel Peri Archon di Origene: Fondamenti biblici e presupposti platonici dell'esegesi origeniana», v: *La »doppia creazione« dell'uomo, negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Roma 1978, 43-82).

[7] Homer in Heziod pogosto uporabljata podobe, povezane z zemljo, za ponazoritev rodovitnosti (prim. Ἔργ I, 116-119; I, 170-173; Ἰλ Γ 243-244; Ὀδ T 111-112), bogastva (prim. Ἔργ I, 230-235), pa tudi zla in bolečine (prim. Ἔργ I, 90-104). Vzporedno s starozaveznim opisom oblikovanja človeka iz prahu zemlje o njem govori tudi grška poezija: »*Ambidester je na Zeusovo željo takoj oblikoval iz zemlje* (ἐκ γῆς πλῆσσε) *lik, podoben čisti devici*« (Ἔργ I, 69-71). Le-ta je tako podoben travi, ki danes bujno raste, a kmalu usahne in premine (prim. Ἰλ Φ 463-466).

[8] Za Origena je tako zemlja metafora za dušo, srce, ki ga je potrebno očistiti, da seme Besede ne bi padlo med trnje: med skrbi za materialne dobrine, prevaro bogastva in čutnih naslad (prim. *Hom.Jer* V, 13,38-40; 312), kajti hudi duh je vedno na preži in išče, kako bi našo zemljo (dušo) napravil za puščavo (prim. *prav tam*, 4,7). Zemlja, in sicer odrešena zemlja, je za Origena tudi Cerkev, Kristusovo telo (VII, 3,15-70). Izraelovi sinovi so imeli v posesti sveto zemljo, tempelj, Božjo hišo, pa so molili tuje bogove. V Kristusu, ki je vzel nase greh sveta, in po njegovi milosti, pa morejo vsi krščeni spet dospeti do prave, duhovne zemlje. Vendar znotraj take soteriološke perspektive Origen še ne reši vprašanja tvarnega sveta, kajti vse duhovno ima tudi svobodo, da se oddalji od dobrega, da odpade od Boga. To pa po njegovem razumevanju stvarjenja zanika njegovo enkratnost in zahteva nov tvarni svet.

1. Kozmološka razsežnost

Za Gregorja zemlja ni samo Božje delo, ampak tudi sočasna vsemu ustvarjenemu, torej umskemu. Vztrajanje na teh dveh predpostavkah, razvidno iz vseh Nisenčevih del, jasno dokazuje, da brani na eni strani stvarjenje iz nič proti teorijam o predobstoju materije in o njeni sovečnosti z Bogom, torej proti neustvarjenosti, na drugi pa ne samo zavrača posredovanje kakršnega koli demiurga oz. bojih pomočnikov pri oblikovanju čutnega sveta proti Platonu[9] in Filonu Aleksandrijskemu, ampak tudi enkratnost stvarjenja, proti Origenu in njegovi teoriji dvojnega stvarjenja.[10]

Zemlja je kot vsi drugi elementi čutnega sveta[11] v skladu z aristotelično in stoično fiziko, rezultat kombinacije lastnosti, npr. mraza-vročine, vlage-suhosti (prim. *Hex PG* 44, 69 C), in se preko krožnega gibanja pretvarja v ogenj, le-ta pa v zrak, zrak v vodo in voda spet v zemljo. Krožno gibanje dela čutni svet v bistvu negiben in mu onemogoča kakršen koli razvoj. Leta je tako dostopen samo duhovnemu svetu,[12] kar mu daje nesporno privilegiran položaj v odnosu do prvega in pomeni nevarnost njegovega raz-

---

[9] Platon uči, da je čutni svet ustvarjen po podobi lepote in urejenosti umskega, toda zaradi nepremostljivosti med duhovnim in tvarnim, racionalnim in iracionalnim, ostaja grd, zaznamovan s slepo nujnostjo materije. Tudi v človeku je tako čutna razsežnost, telo, grob, ječa duše, zato si pravi filozof želi smrti, beži od sveta s pomočjo prizadevanja za krepost in razumskega spoznanja, ki je merilo vseh stvari (prim. G. Reale - D. Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, Brescia 1983, vol. I, 97-105).

[10] Nekateri avtorji tudi v Nisenčevem spisu *O stvarjenju človeka*, ki je bil napisan približno v istem času kot *Življenje sv. Makrine*, vidijo teorijo dvojnega stvarjenja, in sicer: v prvem stvarjenju naj bi bil človek ustvarjen kot angelsko bitje, ne brez telesa, ampak z angelskim načinom posredovanja življenja. V drugem pa mu je Bog, ki je predvidel takó število posameznih ljudi, ki naj bi sestavljali človeštvo, kot tudi greh, ki bo preprečil angelsko posredovanje življenja, dodal še spolni način le-tega, da bi lahko prišlo do uresničitve Božje zamisli o polnosti človeštva (prim. J. Laplace, *Grégoire de Nysse. La création de l'homme, SC* 6, Paris 1944, 14-15; G.B. Ladner, »»The philosophical anthropology of saint Gregory of Nyssa««, *DOP* 12 (1958), 66; R.M. Hübner, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa*, Leiden 1974, 67-69). Tudi U. Bianchi trdi: »»*Le péché futur d'Adam est pour Grégoire d'une certaine façon un péché antécédent au sens platonicien du terme et Dieu ajoute la sexualité et la passion à l'homme* ante praevisia demerita *de celui-ci*«« (prim. *Arché et Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico religiosa. Atti di colloquio*, Milano 1981, 320). Drugi spet zanikajo teorijo dvojnega stvarjenja pri Gregorju (prim. E. Corsini, »Plérôme humain et plérôme cosmique chez Grégoire de Nysse«, v: *Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden 1971, 111-126). Kakor koli, posledica morebitnega drugega stvarjenja ni telesnost, materialnost človeka, ampak spolnost, ki je razumljena kot skrajna možnost uresničenja človekove »odnosne« narave.

[11] Prvi je o ognju, zraku, vodi in zemlji kot o štirih elementih govoril Empedokles (*484/481 pred Kristusom). Le-ti predstavljajo štiri količinsko nespremenljive stalnice, ki preko združevanja pod vplivom kozmičnih sil (npr. ljubezni in sovraštva) rojevajo stvari.

[12] Prim. J. Daniélou, *L'être e le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, 79-81.

vrednotenja. Za krščanskega avtorja mora biti tako gledanje nujno problematično in ne more pristati nanj. Pred aporijo škof iz Nise najde pozitivno ovrednotenje vidnega, tvarnega sveta v antropološki perspektivi: človek, bitje, ki po svoji veličini presega vsa druga – ustvarjena – bitja, je telo in duh. Še več, tako je ustvarjen prav zato, da bi posredoval življenje duha, to je skupnost z Bogom, vsemu tvarnemu, da bi moglo biti vse stvarstvo deležno Božje ljubezni. Dejansko se je zgodilo prav nasprotno. Človek je na začetku zgodovine napačno razumel, od kod mu prihaja življenje, in se zaprl njegovemu viru, kot se oko zapre soncu in pogrezne vse bitje v temo. Menil je namreč, da si more življenje zagotoviti s pomočjo čutov, čutnega spoznavanja, namesto da bi jim ga posredoval. Zanašanje na čutne predstave in ne na Božjo ljubezen je povzročilo, da je bil odrezan od oživljajočega odnosa in zapisan razpadljivosti, minljivosti, smrti.[13] Te tragične resničnosti, ki pestijo človeka, so torej posledica njegove svobodne izbire in ne materije – na kar so očetje tolikokrat opozarjali proti različnim oblikam dualizma – in se ohranjajo vse dotlej, dokler se človek ne odpre odnosu z Bogom, polnosti življenja, ki pomeni soudeležbo pri vstajenju.

2. Rodovitnost zemlje

Gregor razume, da se to odprtje Bogu, ki pomeni odrešenje, more zgoditi samo v naporu za medčloveške odnose, v skrbi in darovanju za bližnjega.[14] Le-ta namreč pomeni tukaj in zdaj živeti v znamenju eshatona. Najbolj temeljno se izraža v odprtosti življenju samemu, in to v družini, tistem prostoru in temeljni skupnosti, ki pripravlja odprtost širšemu občestvu in posebej skupnosti najbolj pristnih odnosov, Cerkvi.

V družini Bazilija starejšega in Emilije, ki jo naš spis dokaj natančno predstavi, je zraslo devet ali deset otrok,[15] od katerih so kar štirje svetni-

---

[13] Prim. R. Gillet, »L'homme divinisateur cosmique dans la pensé de Saint Grégoire de Nysse«, *SP* IV, Berlin 1962, 63-83.

[14] Gregor in njegovi bratje so jo uresničili, ko so svoje veliko premoženje razdali ubogim. To je bila hkrati zahteva hoje za Kristusom in znamenje prizadevanja za pravičnost. Iz samega *Življenja* je razvidna dobrodelnost Naukratija, Makrine in Petra v času velike lakote, ki je pestila Kapadokijo in Helenopont v 70-ih letih 4. stoletja. Znane so tudi mnoge socialne pobude Bazilija.

[15] Vprašanje o številu otrok ostaja odprto. Gregor vedno govori o devetih: štirih sinovih in petih hčerah, umirajoča mati pa Bogu izroča in prosi blagoslova za deset sadov svojih porodnih bolečin. Ta omemba navaja Pfistra (prim. »A biographical note: the brothers and sisters of st. Gregory of Nyssa«, *VChr* 18 (1964), 108-113) na hipotezo, da je eden izmed otrok, rojen za Makrino in pred Basilijem, umrl v ranem otroštvu. Na ta način bi bil Gregor četrti otrok. Podobno meni tudi Aubineau (prim. *Grégoire de Nysse. Traité de la Virginité*, *SC* 119, Paris 1966, 35), medtem ko Giannarelli zatrjuje, da je omemba samo literarna igra (prim. *Gregorio di Nissa. La vita di santa Macrina*, Milano 1988, 107).

ki: prvorojenka Makrina, Bazilij, Gregor in poslednji, Peter, škof v Sebasti. Nisenec v življenjepisu sestre govori še o Naukratiju, ki se je odločil za puščavniško življenje (prim. 8, 8-10). Ostali otroci, ki so se verjetno poročili (6, 1-2), niso posebej omenjeni,[16] kar je mogoče razložiti z namenom dela - predstaviti idealno krščansko življenje, in v drugi polovici 4. stoletja je bilo to meništvo.

Emilija, lepa in bogata, sprva izbere *čisto življenje, »brez madeža«* (2, 11), torej devištvo.[17] V zakon je bila takorekoč prisiljena iz strahu pred snubci, ki so jo želeli ugrabiti (prim. 10, 4-8), vendar tudi preko zakonskega življenja, materinstva, dozori v popolnosti. Tako Nisenec - ki ne upošteva samo retoričnih pravil, ampak spoštuje tudi splošno prepričanje svojih predhodnikov in sodobnikov, da je devištvo in odpoved družinskim vezem, *»preveč materialnemu«* življenju,[18] privilegirana pot, ki vodi k neminljivosti - pozitivno ovrednoti zakon in telesno materinstvo. Le-to ne pomeni samo skrbi za materialno življenje in vzgojo otrok, ampak dosega svoj polni smisel v materinem hrepenenju, da bi mogla izročiti otroke Bogu, da bi dospeli do očetovstva Boga. Vse dotlej trajajo njene porodne bolečine, kot razodeva Emilijina molitev pred smrtjo, njene poslednje besede:

> *Tebi, Gospod, darujem prvino in desetino sadov svojih porodnih bolečin.*
> *Prvina je ta moja prvorojenka, desetina pa ta, ki je moja zadnja bolečina.*
> *Tebi je po postavi posvečeno oboje in tvoja sta kot zaobljubljeni dar.*
> *Naj torej pride posvečenje na to mojo prvino in na to desetino! (13, 11-16).*[19]

Mati je torej kot zemlja, ki sprejme seme in poskrbi, da vzklije, raste in obrodi sad, ki more biti le v izročitvi življenja Bogu, v tesnem odnosu z njim. Emilijino življenje kaže, da je pot rojevanja za Boga pot ljubezni in pozorne vzgoje - slednje je vidno predvsem v skrbi, ki jo posveča prvorojenki, da bi mogla odgovoriti na svojo poklicanost, zaupano ji od materinega naročja,[20] pa tudi in predvsem izročitev otrok Cerkvi in njene-

---

[16] Prim. E. Pfister, *nav.d.*, 111; P. Maraval, *Grégoire de Nysse. Vie de Sainte Macrine*, *SC* 178, Paris 1971, 46-47.

[17] V 4. stoletju se oblikuje trojna ženska tipologija: devica, vdova, mati (prim. E. Giannarelli, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma 1980, 93).

[18] Prim. Bazilij Veliki, *Reg. fus.tract*, *PG* 31, 993 D - 997 A.

[19] Slovenski prevod, 33-34. Vsi prevodi besedila so vzeti iz Novakovega prevoda v izdaji *Gregor iz Nise. Življenje svete Makrine, Razgovor o duši in vstajenju*, Cerkveni očetje 6, Celje 1996.

[20] Med porodom je Emilija sanjala, da drži v rokah deklico, ki jo je nekdo, *»po podobi in obliki veličastnejši kakor človek«*, imenoval Teklo (2,24). Take sanje, ki napovedujejo

mu materinstvu, kot je vidno iz tipa molitve, ki jo izreka na smrtni postelji. Gre za liturgično molitev, ki upošteva strukturo, kot jo najdemo že v starozaveznih molitvah (prim. 5 *Mz* 26, 5-10; *Joz* 24, 2-15; *Neh* 9, 6-37; *Ps* 44) in v drugih krščanskih obrazcih.[21] V dveh delih, povezanih z veznikom »naj torej« (οὐκοῦν), sta izraženi daritev, izročitev in epikleza za posvečenje Makrine in Petra. Tako strukturirane molitve so bile značilne za bogoslužje[22] in sta jih poznala tako mati kot Gregor, njen avtor pa je slednji.[23]

Prav tipologija daje molitvi cerkveno razsežnost: otroci, darovani preko liturgične molitve, so po materinstvu Cerkve vcepljeni v očetovstvo Boga. Tako Emilijino življenje, vzor krščanskega materinstva, lahko ugasne. Mati je torej tista, ki daje življenje, poklicano použiti se v veri in pričevanju za Kristusa, kot se na najbolj pristen način dogaja v Cerkvi, ki daje svojim otrokom varstvo in pomoč tako v telesnem kot v duhovnem smislu, ker rojeva v Kristusu in za Kristusa.[24]

3. Odpoved zemlji

Kot je smisel in končni cilj telesne rodovitnosti, materinstva, dviganje, usmerjanje otroka k Bogu, tako je to še bolj neposredno uresničeno v duhovnem materinstvu, ki je na svojski način zavezano odpovedi zemlji oz. telesnim vezem.[25] Model takšnega življenja je meništvo, ki teži k upodobljenju po Kristusu. Že v svojem zgodnjem spisu *O devištvu* ga Gregor imenuje rodovitnost za nerazpadljivost (ἀφαρσία, *Virg* II, 1, 5), saj je pre-

---

veličino, spol ali ime novorojenca, so pogoste v življenjepisih svetnikov (prim. F. Lanzoni, »Il sogno presago della madre incinta nella letteratura medievale e antica«, *Analecta Bollandiana* 45 (1927) 225-261). V primeru Makrine ni šlo za napoved imena, leto je dejansko ostalo skrito, ampak načina življenja. Tekla, učenka sv. Pavla, je bila v 4. stoletju vsesplošno priznana kot prototip device, takoj za Devico Marijo. Pričevanja o njenem kultu najdemo ne samo v Mali Aziji, ampak tudi pri Hieronimu, Ambroziju in Martinu Turskem (prim. R. Albrecht, *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla Traditionen. Studien zu den Weiblichen Monchtum im 4. Jarhundert in Kleinasien*, Gottingen 1986, 243-246).

[21] Prim. Funk, *Patres apostolici*, Vita et conversatio Polycarpi, XXIII, 5-6.

[22] O strukturi krščanskih in judovskih liturgičnih molitev glej C. Giraudo, *Eucarestia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucarestia a partire dalla "lex orandi"*, Napoli 1989.

[23] Prim. P. Maraval, *n. d.*, 74.

[24] Prim. C. Anselmetto, »Maternità e la liberazione della donna«, v: U. Mattioli (a cura di), *La donna nel pensiero cristiano antico*, Milano-Roma 1992, 157.

[25] Analogno in za patristiko še bolj značilno je mogoče govoriti tudi o očetovstvu (prim. Irenej, *Adv.haer PG* 7, 115 C; Klemen Aleksandrijski, *Strom* I, 1,3-2,1). Materinstvo je v spisu poudarjeno, ker Nisenec pač predstavlja Makrinino življenje. To hkrati pomeni tudi ovrednotenje žene. Čeprav se na trenutke zdi, da hoče v duhu svojega časa to storiti preko dviganja njenega bivanja nad poteze ženske narave in upodobiti virilen lik, Makrina kljub temu ostane v polnosti žena, pozorna na bližnjega, na vsakovrstne potre-

ko združitve s Kristusom odprto v plodnost trinitarične ljubezni Boga Očeta, iz katere je porojen večni in neminljivi Sin (*Virg* II, 1-2), torej je tudi vse, kar se rojeva iz duhovnega materinstva nesmrtno, nerazpadljivo, večno in neminljivo. Izbiro meništva škof iz Nise imenuje tudi »angelsko življenje« (βίὸς ἀγγελικός) ali še bolj »bivanje na meji« (παρ' οἷς μεθόριος) med telesnim in duhovnim svetom, kateremu pripadajo angeli. Slednji izraz kaže na realistično dojemanje v prvotnem krščanstvu splošne metafore oz. primere za asketski način življenja.[26] Človek ne more bivati kot angel, ker mu je dano telo, lahko pa se približa angelskemu načinu bivanja, in sicer v pravilnem presojanju, uporabi svobodne volje (προαίρεσις) in ravnovesju, usklajenosti telesne in duhovne razsežnosti, ki ga izraža pojem »bivanje na meji«.

Odpoved zemlji ima za Gregorja trojni pomen: biblični, filozofski in asketski.

Vračajoč se k prvim stranem Svetega pisma Nisenec ugotavlja, da je človeka, njegovo dušo in telo ustvaril Bog, in to po svoji podobi. Vendar je ta podoba zamazana, oblatena, ker je Adam postavil materialno, čutno na mesto Boga. Kadar namreč zemlja dobiva pozornost, ki bi sicer morala biti dana Bogu, se spreminja v blato. V *Mojzesovem življenju* Gregor piše: »*Vsem je jasno, da vse, kar pripada materialnemu uživanju, izhaja iz zemlje in vode, naj gre za trebuh ali grlo ali za poželenje po bogastvu. Zmes teh dveh elementov postaja in je imenovana blato*« (II, 59-60). Blato, zmes zemlje in vode, ki prekriva Božjo podobo v človeku, je torej posledica napačno uporabljene svobode, neurejenih drž in nagnjenj, ki človeka ne usmerjajo več ne k Bogu ne k bližnjemu ne k stvarstvu, ampak samo k samemu sebi, kar Nisenec označi s trebuhom, grlom in bogastvom. Odpoved zemlji ima torej namen pomagati ponovno vzpostaviti red stvarjenja, harmonijo, ki jo je želel Bog od začetka, hkrati pa je pot k osvoboditvi od še ene resničnosti, o kateri govore prve strani Svetega pisma, namreč od kožnih oblačil (δερματίνοι χιτῶνες), ki si jih je človek nadel po izvirnem grehu. Le-te niso telo, ampak njegova zapisanost bolečini, razpadljivosti, smrti.[27]

---

be, posveča se tipično ženskim delom in ne pozablja poigrati se z otrokom, ki pride skupaj s starši v naselbino asketov, ga ljubkovati, »*kakor ponavadi*« pristavlja Gregor (37,23).

[26] Prim. K.S. Frank, *Angelikos Bios. Begriffsanalytische und Begriffsgeschichtliche Untersuchungen zum »engelgleichen Leben« im frühen Mönchtum*, Münster 1964, 120.

[27] Tema kožnih oblačil ali živalskih kož je posebno v aleksandrijski patristiki široko razvita. J. Daniélou opozarja, da pri Gregorju izraz pomeni predvsem dve lastnosti: spolni način posredovanja življenja in strasti (prim. *L'être et le temps*, 163-164). V *Razgovoru o duši in vstajenju* Nisenec pravi, da pomenijo telesno združitev, spočetje, prehranjevanje, dozorevanje, starost, bolezen in smrt (prim. *PG* 46, 149 B).

Filozofsko utemeljevanje zahteve po odpovedi zemlji na drugi strani razodeva, da škof iz Nise bolj kot platonske kategorije,[28] ki zanikajo vsakršno dobrost materije, sprejema za svoje stoično prepričanje, da je to potrebno, še več, da je to edina pot boja s strastmi.[29] To je razvidno predvsem iz prepričanja, da je mogoče strasti, ki so nerazumske narave in izvirajo iz telesa, premagati z razumom. Dejansko Makrina zavrne in premaga žalost in potrtost z razumsko držo. Ob novici o smrti najdražjega izmed bratov, Navkratija, se bolečini zoperstavi z mislimi (λογισμοί). Takšna svoboda in nenavezanost na vse zemeljsko Gregorju dopuščata, da sestro ob koncu življenja primerja z Jobom, ki sredi velikega trpljenja doseže neobčutljivost zanj: »*Čeprav je vročica izsušila vso njeno moč in jo gnala v smrt, je vendar kakor z neko roso krepila svoje telo in ohranila um neoviran v motrenju vzvišenih reči, ne da bi mu tolikšna bolezen kaj škodila*« (18, 8-12).

Biblični in filozofski razlog se potem združita v asketskem: če je Bog in vzpon k Njemu zares edino resnično dobro, ki ga je vredno in dostojno želeti, je potrebno odstraniti vse, kar ovira ta vzpon, in to so predvsem neupravičene zahteve čutov. V *Mojzesovem življenju* Gregor tak *modus vivendi* opiše kot »*moder in trd način življenja, ki ni všeč in je neprijeten našim čutom*« (II, 193, 5-6). Zemlji in čutnemu se ne gre odreči zato, ker sta slaba v sebi, ampak zato, ker to omogoča uravnovešeno dojemanje vrednosti materialnega,[30] poklicanega postajati simbol, sredstvo vzpona k Bogu, biti dialoška resničnost.

Dialoškost zemlje in materialnega se nazorno razodeva po dejstvu, da lahko prav ista zmes vode in zemlje, ki je v Mojzesovem življenju zakrivala Božjo podobo v človeku, postane odrešilna. Ko se je Makrini naredil tumor na prsih, je le-ta, ker se ji ni zdelo dostojno sprejeti zdravniške pomoči na tem delu telesa, vso noč s solzami prosila Boga, naj jo ozdravi, nato pa blato, ki ga je naredila iz zemlje in solz, uporabila kot zdravilo (31, 14-37). Zemlja zdaj ne priteguje več pozornosti nase, Makrina ve, da je Bog tisti, ki ozdravlja; zemlja je le posrednik Božjega delovanja, in to jo naredi za zakramentalno resničnost.

---

[28] Poznavalci Gregorjeve misli poudarjajo, da je njegov platonizem dejansko omejen na uporabo podob in besednjaka, vsesplošno razširjenega v 4. stoletju (prim. M. Aubineau, *n. d.*, 99).

[29] Prim. P. Maraval, *n. d.*, 172.

[30] Znano je Bazilijevo nasprotovanje pretirani in nerazumni askezi, predvsem v njegovem sporu z Eustatijem iz Sebaste. Gregor se v tem globoko strinja s starejšim bratom in na to spominja v svojem prvem spisu *O devištvu*, ko pravi, da um na eni stani ne sme: »*s prekomerno dobrobitjo napravljati telesa neuravnovešenega in upornega, niti ga podvreči čezmernemu trpljenju, da zboli, oslabi in ne more več opravljati potrebnih del. Poglavitni namen zdržnosti ni trpljenje telesa, ampak neomejenost delovanja duše*« (XXII, 2,20-28). V *Življenju sv. Makrine* je na dveh mestih jasno pokazano pozitivno ovrednotenje telesa in dolžnost skrbi zanj. Najprej v Makrinini skrbi za bratov počitek (19,1-40) in v materini skrbi za hčerkino zdravje (31,18-20).

Odpoved zemlji ima torej vzgojni namen, je pomoč pri dozorevanju za brezstrastje (a)pǫqeia) in končno združitev s Kristusom. Brezstrastje sestre in njenih tovarišic Gregor opiše z naslednjimi besedami:

> *Med njimi ni bilo opaziti ne jeze, ne nevoščljivosti ne sovraštva ne prevzetnosti, ne česa podobnega. Željam po praznih rečeh, po časti in slavi, domišljavosti, ošabnosti in vsakemu takemu so se odpovedale. Njihovo razkošje je bilo samoobvladovanje, njihova slava je bila biti neposnan, njihovo bogastvo je bilo uboštvo in to, da so se otresle vsega snovnega obilja kakor prahu s telesa. Poglavitna zanje je bila meditacija o Božjih rečeh* (11, 21-29).[31]

Gornji odlomek kaže, da brezstrastje ni breztelesnost, ampak osvoboditev od drž, ki imajo za cilj zadovoljiti neurejene želje telesa, ter nenavezanost na vse, kar bi moglo ovirati premišljevanje o Božjih rečeh. Zorenje za slednje je v Makrininem življenju prikazano preko izbire popolnega uboštva, predvsem pa preko treh tragičnih dogodkov - Navkratijeve, materine in Bazilijeve smrti, torej slovesa od treh, zemeljsko gledano, najdražjih ljudi, ki zahteva obvladanje in prevrednotenje ne samo tvarnega, ampak tudi tistega duševnega, ki mu je najbližje, človeških čustev, in to najglobljih in najbolj plemenitih.[32] Gregor piše:

> *Ko je njeno vzvišeno mišljenje preizkušal vselej drugačen naval žalostnih dogodkov, se je povsod izkazala njena nepotvorjena in neuklonljiva duša: najprej ob smrti dragega brata, nato pri materini ločitvi od sveta, tretjič, ko je človeško življenje zapustil skupni ponos družine, Bazilij. Vztrajala je torej kakor nepremagljiv borilec, ne da bi jo kje strl naval nesreč* (14, 20-28).[33]

Seveda pa duhovna rast in osvobajanje za motrenje Božjega ni samo v človekovem naporu. Nisenčev pogled, ki mu je tuje »latinsko« razmišljanje o tem, kaj more človek brez milosti in kaj z njeno pomočjo, je izrazito sinergističen, vzajemnodelujoč.[34] Rast daje Bog, človek pa mora najprej

---

[31] Slovenski prevod, 32.

[32] Nisenec sprejema platonsko tridelnost duše, kjer so čustva prav na meji med duševnim in telesnim. Samo po sebi to ne pomeni, da je čustvenost nekaj negativnega, v spisu *O devištvu* pravi celo, da gre za »*prijateljice*« žene (uma), ki išče izgubljeno drahmo (prim. *Lk* 15,9), na kateri je podoba cesarja (Božja podoba v človeku), če ji le-ta pomaga pri iskanju, če je torej usklajena z umom (prim. *Virg* XII, 3,38-41). O strukturi duše pri Gregorju pišeta Ch.P. Roth, »Platonic and pauline Elements in the Ascent of the Soul in Gregory of Nyssa's Dialogue on the Soul and Resurrection«, *VChr* 46 (1992), 20-30 in E. Peroli, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Milano 1993, 244-245.

[33] Slovenski prevod, 34.

[34] Sinergistično je vse Gregorjevo razumevanje delovanja milosti. Pojem συνεργία je privzel od aleksandrijskih očetov, le-ti pa iz zaklada grške modrosti, čeprav je v krščanstvu doživel korenito spremembo pomena. Grki so verovali, da se Bogu lahko približa

sprejeti odrešenjsko delovanje in potem z njim sodelovati.[35] Dejansko je že sama izbira meništva, asketskega načina življenja v neki meri zakramentalno dejanje oz. njegovo udejanjenje, saj običajno sledi krstu kot pot radikalnega življenja obljub, storjenih pri njem.[36] To pa razmisleku o zemlji odpira novo, kristološko-eshatološko obzorje.

4. Kristus - nova zemlja

Namen odpovedi zemlji je torej pobožanje in odrešenje, uresničeno v razpetosti Kristusovega življenja v osrčju zemlje, med votlino in grob, med učlovečenje, smrt in vstajenje, in uresničljivo v upodobljenju po Njem. V tem je očarljiva in za Grke nerazumljiva novost krščanske soterie. Kristološki pogled na vprašanje zemlje osmisli askezo, razodene se kot njen temelj oz. kot gibalo sinergistične razsežnosti krščanskega bivanja.

Nisenčeva kristologija običajno poudarja dva trenutka: učlovečenje in njegovo eshatološko dopolnitev - odrešenje vsega človeštva in vsega stvarstva (ἀποκατάστασις). Učlovečenje pomeni razsvetljenje človeštva, ki je sedelo v temi in smrtni senci (prim. *Diem nat PG* 46, 1128 A - 1149 D), premaga njegovo zaprtost in osvobodi za vrnitev k Bogu v in po Kristusu.[37] Le-ta mora biti po Gregorju popolna in vseobsegajoča. Nihče se ne more do konca upirati tako veliki Božji ljubezni. Pogosto poudarjanje slednjega pri poznavalcih njegove misli včasih vzbuja dvom, da škof iz Nise ne daje nobene pozornosti individualnemu odrešenju,[38] toda prav *Življenje sv. Makrine* kaže, da ima jasno izdelan koncept individualne eshatologije.

Življenjepis sestre je ves vpet v Kristusov dogodek. Nastal je po pogovoru z neznanim sobesednikom med avtorjevo potjo v Jeruzalem, osebni namen katere je bil videti »*znamenja Gospodovega življenja v mesu na teh krajih*« (1,8-9). Sama vsebina spisa pa ponavzoča Gregorjevo prepričanje, da je veliko bolj kot zunanje romanje na svete kraje, ki more biti celo

samo moralno popoln, čist človek, kristjani pa vedo, da nihče izmed ljudi ni brez greha in da more človek sodelovati z Bogom zato, ker je slednji usmiljen in mu odpušča (prim. W. Jaeger, *Two rediscovered works of ancient christian literature. Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden 1954, 88).

[35] Vlogo sodelovanja človeka pri *initium* in *augmentum fidei* Gregor nazorno opiše v *Mojzesovem življenju*: vsak človek je na nek način sam svoj oče, saj s svobodno izbiro oz. zavrnitvijo milosti izbira način svojega bivanja (II, 3,6-8), izbira hoje za Kristusom pa zahteva nenehno rast, ostati na mestu pomeni že nazadovanje.

[36] V spisu je to razvidno iz opisa Navkratijevega in Bazilijevega spreobrnenja (čeprav Gregor izrecno ne omenja krsta, vemo, da ga je Bazilij prejel po končanem študiju in vrnitvi domov, torej preden se je umaknil v samoto). V času, ko je bil krst odraslih tudi znotraj krščanskih družin ustaljena praksa, je bil najbolj vreden način življenja v skladu z njim Bogu posvečeno življenje (prim. *ŽSM* 6,9-13; 8,6-10).

[37] Prim. J.R. Bouchet, »La visione de l'économie du salut selon Grégoire de Nysse«, *RSPT* 67 (1967), 622-623.

škodljivo asketskemu načinu življenja (prim. *Ep* II, 3; 8; 18), pomembna notranja združitev s Kristusom, nositi »Betlehem, Golgoto in Oljsko goro v srcu« (*Ep* III, 1, 1-10). Makrina je to v polnosti uresničila, in sicer preko zveste hoje za Njim, kar jo v trenutku smrti pripelje do izpovedi: »*Tudi jaz sem križana s teboj*« (24, 32-33) in mistične združitve z nevidnim Ženinom.

Hoditi za Kristusom pomeni prehoditi z Njim pot od votline učlovečenja, tj. zemeljskega bivanja, do groba,[39] kar je konkretno uresničljivo preko zorenja v krepostnem življenju po zgledu tistih, ki so jo že prehodili. Gregor je v učinkovitost take duhovne rasti, ki jo izražajo besede sv. Pavla: »*Bodite moji posnemovalci, kakor sem jaz Kristusov*« (*1 Kor* 11, 1),[40] globoko prepričan. Makrini sta bila zgled Teklino in Jobovo življenje, po svoji smrti pa tudi sama postane model, ki ga je vredno posnemati – vzpodbuditi k temu, je tudi namen dela. Makrinina svetost se zdaj – ta odtenek hagiografije gre verjetno pripisati tipologiji tovrstnih spisov – primerja celo z mučeniško pridruženostjo Kristusu, o svetosti katere Cerkev nikoli ni dvomila.[41] Posnemanje zgleda svetnikov našemu razmišljanju doda pomembno razsežnost: pomeni namreč biti ukoreninjen v zemljo, rešeno oblasti razpadljivosti in smrti, ki sta jo posvetila krepostno življenje in Božja milost, predhodna vsakemu človekovemu naporu.[42]

Učinkovitost slednje se v žitju najbolj očitno razodeva preko duhovniškega posvečenja najmlajšega brata Petra. Če je bila do tega trenutka Makrina v prizadevanju za udejanjanje splošnega duhovništva zanj »*oče, vzgojiteljica, mati svetovalka za vse dobro*« (12, 13-14), zdaj on, duhovnik, postane njen duhovni oče. Gregor pravi: »*Tako jim je življenje napredovalo v častitljivosti in svetosti, ker se je filozofija*[43] *povečala z duhov-*

---

[38] J. Daniélou, »L'apocatastase chez saint Grégoire de Nysse«, *RSR* 30 (1940) 346.

[39] Hoja za Kristusom je steber baziljanskega meništva. Starejši brat zatrjuje, da je pravilo krščanskega življenja »*v posnemanju Kristusa po meri učlovečenja*« (*Reg.fus.tract* 43, *PG* 31, 1028 B).

[40] Nisenec se v svojem *opusu* 11-krat sklicuje na navedeno svetopisemsko vrstico (*Cant* 46,20; 91,5; 212,3; 443,15; *Ep.can.* 25,1; *Eun* I, 1,546; II, 1,259; *Perf* 196,12-15; *Theodor* 15,12; *Inst* 50,9; 64,19).

[41] Makrini pripisuje svetost mučencev preko sanj, ki jih je imel, ko se je približeval sestrinemu samostanu in se mu je zdelo, da v rokah drži relikvije mučencev (prim. 15,15-19), in preko molitvenega bdenja pred pogrebom, pri katerem so peli slavospeve kakor za mučence (33,7).

[42] Poudarjanje sinergizma navaja včasih na dvom, da je v Gregorjevem nauku mogoče zaslediti pol-pelagianizem, vendar prav vztrajanje na primatu milosti na drugi strani jasno dokazuje, da ne moremo govoriti o kasnejši zmoti provansalskih menihov (prim. E. Mülhenberg,»Synergism in Gregory of Nyssa«, *ZNW* 68 (1977) 93-122).

[43] Izraz filozofija je med krščanskimi avtorji že zgodaj dobil verski, pomen in kasneje doživel velik semantičen razvoj. Sv. Justin npr. v 2. stoletju imenuje krščanski nauk filozofija (prim. *Dial* VIII), za Klemena Aleksandrijskega pa je resnična filozofija moralno življenje, ki ga usmerja vera. V 4. stoletju, in še posebej kapadocijski očetje,

ništvom« (14, 4-6). Le-to je nad vsemi, tudi najbolj intimnimi vezmi in jih prevrednoti. Čeprav je Gregor spoštoval in upošteval sestro kot učiteljico in celo kot duhovno mater,[44] se mu po drugi strani ona ni nikoli zoperstavljala zaradi »*duhovništva, ki ga je vedno spoštovala*« (29, 25-26).

Zakramentalna razsežnost duhovne rasti, ki jo izraža poudarjanje vloge duhovništva bratov, pomeni tudi vedno globljo vcepljenost v življenje Cerkve. Makrinino življenje je imelo močan cerkven temelj, ki se v žitju najbolj jasno razodeva predvsem ob njenem pogrebu. V sprevodu je njeno mrtvo telo poleg sosester in ljudstva, ki mu je svetnica vedno stala ob strani tako v materialnih kot v duhovnih potrebah,[45] spremljala »*precejšnja množica diakonov in strežnikov*« (34, 10), slovesnost pa sta vodila dva škofa (Gregor sam in krajevni škof). Iz tega je razvidno, kako ima asketsko življenje izrazito cerkven značaj. Makrinina izbira, ki je vključila tako mater kot služabnice domače hiše, sirote in vdove, dejansko pomeni uresničitev Bazilijevega ideala – naselbina asketov, čeprav na samotnem kraju, ni ločena od Cerkve, ampak postaja njeno srce, pričuje za resničnost širjenja skupnosti, Kristusovega telesa, zemlje novih odnosov in novega vrednotenja resničnosti, usmerja k njeni polni uresničitvi ob vstajenju.

Na osebni ravni pomeni dopolnitev zemeljskega teka proti odrešenju, združitev s Kristusom, trenutek smrti. Makrina v njem kot odtrgana od zemlje, od telesa, hiti k nevidnemu Ženinu, v zaupanju, da bo njena duša sprejeta v Njegove roke in tudi njena zemlja (telo), ustvarjena z Njegovimi rokami, odrešena za nerazpadljivost in neminljivost, obujena ob poslednji trombi (22-24). Gregor trdno veruje v to in svojo vero izrazi s poljubom sestrinega groba pred vrnitvijo (36, 2-3). Čeprav je bilo njeno telo sveto – o tem je jasno govoril sijaj, ki ga je izžarevalo celo skozi temno mrliško obleko (32) – je to le napoved resničnosti, ki se bo dopolnila ob

---

uporabljajo termin za označevanje krščanstva in kristjanov, kot tudi različnih oblik duhovnih dejavnosti oz. *modus vivendi*, kasneje poimenovan baziljansko meništvo. Leta predpostavlja ne samo odpoved svetnim interesom, ampak tudi vsem miselnim predstavam in kategorijam, kot predpogoj za notranje poenotenje osebnega bistva. A.M. Malingrey piše, da gre za »*un approfondissment constant de vertus morales qui sembleraient avoir été pratiquées bien avant le Christianisme par l'élite de l'humanité, mais cet aprofondissement se fait en Dieu et puise en Lui sa valeur transcendente*« (»*Philosophia*«. *L'étude d'un grupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratique au IV^e siècle après J.C.*, Paris 1961, 258).

[44] Gregorjev obisk sestre je mogoče razumeti tudi kot obisk duhovne matere oz. voditeljice. Makrina se brata razveseli (prim. 17,9-12), ga posluša, popravi njegov način gledanja na resničnost in dogodke ter ga okrepi za nadaljnje poslanstvo (prim. 21,1-20).

[45] V času velike lakote je zbrala okrog sebe v svoji asketski naselbini vdove in sirote (39,7-12), Gregor pa govori tudi o primeru zakoncev, ki sta se k sestri napotila po duhovno pomoč, pri tem pa sta prejela tudi telesno ozdravljenje hčerkinega bolnega očesa (prim. 37-38).

[46] Gre za tipične in v patristiki splošno znane metafore za stanje individualne eshatologije.

koncu časov. Telo vsakega, tudi svetnika, mora preko razkroja (35, 6-7) dokončno dozoreti za neločljivost in nepropadljivo povezanost duše in telesa v vstajenju. Do tedaj duše teh, ki so rešene pogubljenja, *»strašnega prepada«* (24, 35), prebivajo *»na kraju osvežitve, kjer je voda počitka v naročju svetih očetov«*[46] (24, 27-30) in čakajo dokončnega plačila izvoljenih. Tedaj, ob Kristusovem drugem prihodu, bo nepropadljivost dosegla tudi zemljo, vse stvarstvo, ki bo rešeno v svobodo Božjih otrok (prim. *Rim* 8, 21). To bo tudi polno ovrednotenje vsega tvarnega.

Sklep

Prikaz razumevanja zemlje v *Življenju sv. Makrine* priča predvsem o tem, da gre za resničnost, ki na različne načine in na različnih ravneh zastavlja vprašanja vsakemu. V prvi vrsti zemlja je *bivalentna*:

- ontološko, kot izpričujejo prve strani Svetega pisma, je dobra in ustvarjena za človeka, da bi mogel uresničiti svojo poklicanost: biti kralj stvarstva in ga v sinovski pokorščini usmerjati k Bogu. Uresničevanje te vloge je prikazano preko Emilijinega materinstva;
- kadar pa človek napačno razume to poklicanost in zemljo začne uporabljati zase kot vir materialnih užitkov, kar se je zgodilo v izvirnem grehu, postane gosto zagrinjalo, ki mu preprečuje videti Boga, sočloveka in razumevati bistvo materialnega sveta, namreč da Bog želi njegovo odrešenje, kar je na najbolj otipljiv način izpričano v zakramentih, v katerih On sam prav preko tvarnega ponovno vzpostavlja odnos, posreduje odrešenje.

Gregorjeva misel v spisu gre neprestano od ene možnosti k drugi: od pozitivnega vrednotenja do opozarjanja na nevarnost padca oz. njegovih posledic.

Zemlja se na tak način razodeva kot *trpna* resničnost, podvržena človeku, njegovi presoji, njegovi svobodi. Ta pasivnost jo na eni strani opravičuje dualističnih obtožb, lastnih filozofiji Gregorjevega časa in različnim gnostičnim tokovom, češ da je vir zla, posledica krivde, greha; na drugi pa – v zakramentih, za katere je bistvena dialoškost – dosega največjo možno mero aktivnosti. V njih je namreč tvarno kar najbolj prosojno, posreduje življenje, milost in tako dosega tudi lastno spremenjenje, odrešenje. Gregor se s temi vprašanji na bolj konkreten način srečuje predvsem v *Velikem katehetskem govoru* (XXVII, 17 - 27) in homiliji *Ob dnevu luči* (224, 27 - 225, 11).

Pot k takemu pozitivnemu vrednotenju je prav zavestna odpoved kakršni koli navezanosti na zemeljsko – asketsko življenje, katerega namen je očiščenje čutov in razuma. Menihi ne bežijo od življenja, zaznamovanega z materialnim obiljem, zato ker je le-to slabo, ampak ker želijo pokazati na pravo vrednost stvari, na njihovo bistvo, ker želijo ponovno

vzpostaviti živ odnos z Bogom, virom življenja, in to v vseh razsežnostih, torej obnoviti tudi dialoškost tvarnega.

Obnovitev odnosa pa ne more biti le v naporu za dviganje duše k Bogu, za vrnitev k Edinemu, kot npr. v neoplatonizmu, ampak je bistveno zaznamovan s Kristusovo skrivnostjo in njegovim posredništvom. Do resničnega prevrednotenja tvarnega more priti le v luči njegovega učlovečenja, smrti in vstajenja. Smisel askeze more biti le v upodobljenju življenja po tej skrivnosti, po skrivnosti ljubezni, v vedno globljem vcepljanju vanjo po Cerkvi ter v upanju in veri v eshatološko popolno deležnost njegove slave v občestvu z brati. Na drugi strani pa je res tudi, da je taka upodobitev nezaslužen dar. Tako odpoved zemlji postaja odprta brazda, potrebna za sprejetje spremenjenja vsega tvarnega, prihoda novega neba in nove zemlje.

Povzetek: **Alenka Arko, SL, Razsežnost zemlje v *Življenju sv. Makrine* sv. Gregorja iz Nise. Antropološko-eshatološki razmislek o patrističnem prispevku k vrednotenju tvarnega**

V razpravi je predstavljeno vrednotenje zemlje v spisu Gregorja iz Nise *Življenje sv. Makrine*, ki pomeni pomemben korak v razumevanju pozitivne vrednosti materialnega sveta znotraj tiste smeri patristike, ki sledi izročilu aleksandrijske šole. V uvodnem delu je nanizanih nekaj problemov, ki govore o celovitosti vprašanja materialnega tako v grški kulturi kot v krščanstvu do druge polovice 4. stoletja, nato pa so predstavljeni trije pristopi Gregorja iz Nise k zemlji, in sicer v antropološki perspektivi. Zemlja je obravnavana v razsežnosti rodovitnosti kot delo dobrega Stvarnika; preko zahteve po odpovedi vsemu zemeljskemu, lastni asketskemu načinu življenja, ki ima vzgojni namen; in nazadnje zakramentalno in eshatološko, kjer doseže odrešenost, nerazpadljivost in neminljivost.

Ključne besede: patristika, antropologija, Gregor iz Nise, *Življenje sv. Makrine*, ovrednotenje materije, asketizem, zakramentalnost stvarstva, nova zemlja.

Summary: **Alenka Arko SL, Dimension of Earth in the *Life of St. Makrina* by Gregory of Nissa. Anthropological-Eschatological Considerations about Patristic Contribution to the Evaluation of the Material World**

The article deals with the evaluation of earth in the writing *Life of St. Makrina* by Gregory of Nissa, which represents an important step in the understanding of the positive evaluation of the material world within the patristic school following the Alexandrian tradition. The introduction

states some problems concerning the entire question of the matter in Greek culture and in Christian thought up to the second half of the 4th century. Then the article presents, from an anthropological angle, three approaches to earth by Gregory of Nissa. Firstly, earth is dealt with in the dimension of fertility as a work of the Good Creator; secondly, there is the demand to renounce everything earthly, which is typical of an ascetic way of life, and this demand has an educational purpose; and thirdly, there is a sacramental and eschatological dimension bringing to earth salvation and everlastingness.

Key words: patristics, anthropology, Gregory of Nissa, *Life of St. Makrina*, evaluation of matter, asceticism, sacramentalness of creation, new earth.

Pregledni članek (1.02) UDK 17:61

Anton Mlinar

Konvencija o bioetiki in pomen etičnih komisij

V evropskem družbeno - etičnem in pravnem kontekstu imajo konvencije dokaj opredeljen pomen. Nanašajo se ne le na oblikovanje regionalnih ustav in konkretnih zakonov, ampak opredeljujejo novega sogovornika na tem področju: moralno filozofijo. Med konvencijami je v zadnjih letih nedvomno najpomembnejša in najodmevnejša tako imenovana *Konvencija o bioetiki*,[1] ki je na neki način sklenila razvoj etičnega izročila od Nürnberga (1947) naprej in mu dala novo težo. Čeprav ima Slovenija razmeroma dolgo izkušnjo z 'državno' medicinsko etično komisijo, je že ratifikacija *Evropske konvencije o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin* leta 1994[2] prinesla nekatere spremembe in posledice tudi na področje ustanavljanja/preoblikovanja državne komisije za medicinsko etiko oziroma ustreznih področnih komisij. Slovenija je, kot rečeno, komisijo za medicinsko etiko dobila že sredi sedemdesetih let in »v nasprotju z izkušnjami drugod skorajda nismo videli resnih etičnih spodrsljajev v medicinskem raziskovanju na ljudeh«,[3] toda to razmerje je bilo vedno v senci družbenih ciljev medicine, kar je pustilo sledi v zakonodaji,[4] in sicer z ozirom na pravice in svoboščine, ki jih je obljubljala ustava.

Slovenija je bila ena prvih držav, ki je ratificirala *Konvencijo o bioetiki*.[5] Dejstvo, da ni imela ugovorov in pomislekov, kaže na močno ideologizirano etiko v našem družbenem kontekstu.[6] Dejstvo, da je Svet Evrope

---

[1] *Konvencija o varstvu človekovih pravic in dostojanstva človeškega bitja v zvezi z uporabo biologije in medicine*, slovensko in angleško besedilo v: *Uradni list RS*, št. 70/98.

[2] *Uradni list RS*, št. 33/94.

[3] J. Trontelj, *Nekatere etične dileme sodobne medicine. Izkušnje slovenske državne komisije za medicinsko etiko*, v: A. Polajnar-Pavčnik - D. Wedam-Lukić (izd.), *Pravo in medicina*, Ljubljana1998, 387-425, cit. 388.

[4] *Zakon o zdravstvenih ukrepih pri uresničevanju pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok* (Uradni list SRS 11/77, zadnjikrat noveliran 1994) je na primer govoril tako o splavu kakor tudi o umetni oploditvi.

[5] *Zakon o ratifikaciji Konvencije o varstvu človekovih pravic in dostojanstva človeškega bitja v zvezi z uporabo biologije in medicine*, v: *Uradni list RS*, št. 70/98 (Mednarodne pogodbe, št. 17).

[6] Etika in ideologija si sicer diametralno nasprotujeta. Etika izhaja iz osebe. Njen cilj je blagor osebe ter okoliščine, v katerih bo lahko razvila svoje sposobnosti. Ideologijo

Konvencijo doslej dopolnil z dodatnim protokolom o prepovedi kloniranja človeških bitij,[7] ter da pripravlja dodatni protokol o transplantaciji organov in tkiv človeškega izvora,[8] kaže, da je besedilo *Konvencije* nedorečeno in nepopolno. Želja Sveta Evrope, da bi z njo dopolnil *Helsinško izjavo* (1964) ter njene novele, dosegel minimalno mednarodno soglasje in *Konvenciji* dali značaj mednarodne pravne obveznosti, se sooča s kritikami, da ne opredeljuje dostojanstva človeške osebe ter da ne zavzema stališča do splava in evtanazije.[9]

Ta mednarodni dokument je v Sloveniji v letu 2000 neposredno vplival na sprejem dveh zakonov[10] (posredno pa vsaj še na enega[11]). Rešitve, ki jih nakazujeta, zaradi prej omenjenih družbenih ciljev v medicini niso zadovoljive.[12] Ni se mogoče izogniti občutku, da je vloga etike v zaščitni zakonodaji bolj kozmetična kot dejanska. Vendar je presenetljivo, da je na osnovi izkušenj v etičnih komisijah prišlo do spoznanja, da etična refleksija o praktičnih vprašanjih in dilemah v teku zakonske zaščite ne sme biti le posvetovalnega značaja. *Konvencija o bioetiki* to potrjuje že z naslovom. Toda poleg dokumentiranja dejstva, da je širjenje področja varovanja človekovih pravic nujno, ne prinaša novosti.

Konvencija o bioetiki na eni strani dopolnjuje in povzema tradicijo etičnih izjav po drugi svetovni vojni, na drugi strani pa predvideva/zahteva interdisciplinarno sestavo etičnih komisij, ki v teku sprejemanja zaščitne zakonodaje na področju bioetike nimajo le posvetovalnega značaja. Idejo o moralni oziroma etični ekspertizi na tem področju, ki jo v anglosaksonskem svetu poznajo kot uporabna etika[13] (*applied ethics*), obsega vso sistematično moralno refleksijo, ki išče ravnovesje med splošnimi načeli

---

razumemo kot projekt in program, ki sledi ciljem tako, da izključi vrednostne sodbe, ki se nanašajo na posamezne osebe in na zgodovinsko obdobje. Ideologizirana etika je potemtakem karikatura etike, potem ko se podredi ideološkemu projektu. Zdravnik (posameznik) se sicer lahko brani z ugovorom vesti, toda ne gre spregledati dejstva, da ga v tak položaj sili pozitivna zakonodaja.

[7] Spletna stran: //conventions.coe.int (seznam), št. 168.

[8] Osnutek v: A. Eser, *Biomedizin und Menschenrechte*, Frankfurt 1999, 126-132.

[9] Ko je zavzel odklonilno stališče do nizozemskega zakona o evtanaziji, ki ga je nedavno sprejel spodnji dom parlamenta, se Svet Evrope sklicuje na *Konvencijo o varovanju človekovih pravic in temeljnih svoboščin* iz leta 1950.

[10] *Zakon o odvzemu in presaditvi delov človeškega telesa zaradi zdravljenja (ZOPDCT)*, v: *Uradni list RS* 12/00; *Zakon o zdravljenju neplodnosti in postopkih oploditve z biomedicinsko pomočjo (ZZNPOB)*, v: *Uradni list RS* 70/00; prim. A. Mlinar, *Nizka cena etičnih argumentov*, v: *Družina* 49 (2000), št. 30, str. 22.

[11] *Zakon o spremembah in dopolnitvah zakona o zdravilih in medicinskih pripomočkih*, v: *Uradni list RS* 70/00.

[12] To ugotavljajo tudi drugod; prim. A. Eser, *n. d.*, 142-191; V. David, *La tutela giuridica dell'embrione umano*, Acireale 1999.

[13] E. R. Winkler, *Applied Ethics. An Overview*, v: Ruth Chadwick (izd.), *Encyclopedia of Applied Ethics*, San Diego - London 1998, spletni naslov www.ubuk.co.uk/ap/.

in posameznimi moralnimi sodbami. Ne ukvarja se le s pravilnostjo in napačnostjo dejanj, pač pa tudi z refleksijo o tistih osebnih dispozicijah, ki so najpomembnejše za uresničitev nekega moralnega ideala.

1. Tehnološka skušnjava

Partikularnost téme ne sme zakriti kompleksnosti sistematičnega študija in razumevanja življenjskih vprašanj, ki so po svojem značaju moralna in imajo pomembne družbene implikacije. Bioetika ima veliko pomenov. Pojavila se je kot platforma dogodkov in pojavov, za katere ni preprostih in vnaprejšnjih rešitev in ki jih karakterizira etična dilema, in sicer na interdisciplinarni ravni. Napredek v medicini in biologiji ter v drugih vzporednih znanostih je prebudil številna pričakovanja, ki jih goji sodobnik do medicine. Pri tem se niti ne zaveda, da se nekatera področja tega razvoja oddaljujejo od temeljnih ciljev medicine, namreč profilakse, diagnostike in terapije, ter da se tudi na praktičnih in vsakdanjih področjih – zaradi kopičenja in urejanja podatkov – izrazito povečuje potreba po specializaciji in tehnološki opremi. Pozornost do posameznega primera ni vedno pozornost do posameznega človeka. Znanstveni redukcionizem – z njim znanstvenik primer (*kazus*) idealizira, z njega odstrani vse posebnosti in verjetno poskuša pojasniti z matematičnimi modeli – je tudi skušnjava za etično refleksijo, da bi na človeka gledali kot na vsoto elementarnih procesov. Medicina se je veliko učila na tehnoloških modelih. Njena tehnična usposobljenost bi bila brez tega nepredstavljiva. Nove tehnike, na primer *terapevtsko kloniranje,* vplivanje na zarodno pot (*germ line*) oziroma na razvoj spolnih celic in druge možnosti, ki jih ponuja genetika, ne skrivajo želje in namenov, naj tehnološke pridobitve in tako imenovana tehnološka doba prevzame pobudo na področjih, na katerih je bila tehnologija doslej zgolj orodje. So tudi taki, ki menijo, da bodo tehnologije tako poenostavile diagnostični postopek, da bo zdravnik imel več časa, da se bo posvetil pacientu. Vendar je to verjetno zgolj optimistično mnenje:[14] diagnostične metode niso zmanjšale razdalje med zdravnikom in pacientom, pač pa so ta odnos podredile tehnologijam raziskav.

Ni dvoma, da se tako imenovana biomedicinska stvarnost že dlje časa intenzivno ukvarja z raziskovanjem zarodne poti (razvojem spolnih celic) ter vplivanjem nanj, z raziskovanjem embrionalnega razvoja, predimplantacijsko in prenatalno diagnostiko. Konvencija se izrecno posveča razmerju med biologijo in medicino v terapevtskem procesu. Glede na dejstvo, da je v večini držav človeški embrij nezavarovan, manjkajo kakršnikoli zavezujoči mednarodni standardi, ki bi zagotavljali brezpogojno varstvo oseb in tkiv na meji nastajajočega življenja, neposredno

[14] S. J. Reiser, *Medicine and Reign of Technology*, London 1978.

po tem ali v kasnejšem obdobju. Omejitve in prepovedi, ki jih vsebuje oziroma implicitno zahteva *Konvencija*, ne morejo na ustrezen način preprečiti »etičnega izvoza«.[15] Države z bolj liberalno zakonodajo na tem področju, kakor je Slovenija,[16] ne bodo imele lahkega dela in tudi ne bodo zlahka sprejele bolj restriktivnih določil, kot jih zahtevajo države, ki niso pripravljene ratificirati *Konvencije* v sedanji vsebini.

2. Nastanek *Konvencije*

Konvencija o varstvu človekovih pravic in dostojanstva človeškega bitja v zvezi z uporabo biologije in medicine je nastala na pobudo Sveta Evrope, ki je jeseni leta 1991 ustanovil začasno *Komisijo ekspertov v bioetiki* (*CAHBI*).[17] Pobuda za to besedilo je prišla s 17. Konference ministrov za pravosodje (Istanbul 1990). Junija 1991 je parlamentarna skupščina Sveta Evrope naročila Ministrski komisiji, naj izdela okvirno besedilo, ki bo obsegalo temeljna načela in zajemalo tudi nekatere dodatne protokole s specifičnimi vsebinami.[18] Besedilo naj bi dopolnilo priporočila, ki sta jih parlamentarna skupščina in ministrska komisija že obravnavali.[19] Septembra leta 1991 je Ministrska komisija Sveta Evrope to naročilo prenesla na CAHBI in ji naročila izdelati okviren dokument z namenom, da bi priporočila in izjave, ki se tičejo uporabe spoznanj biologije in medicine, dosegle večjo stabilnost in dinamičnost ne le znotraj članic Sveta Evrope, ampak tudi pri nečlanicah (na evropskem Vzhodu). CAHBI je k sodelovanju povabila tudi strokovnjake nečlanic Sveta Evrope. Okvirno besedilo naj bi postopoma dopolnjevali s posebnimi protokoli, ki zadevajo transplantacije, uporabo tkiva človeškega izvora ter raziskave na človeku.

---

[15] J. Taupitz - H. Schelling, *Mindeststandards als realistische Möglichkeit*, v: A. Eser, *n. d.*, 94-113.

[16] Prim. K. Zupančič - V. Žnidaršič, *Dva vidika svobode odločanja o rojstvu otrok*, v: A. Polajnar-Pavčnik - D. Wedam-Lukić (izd.), *Pravo in medicina*, Ljubljana1998.

[17] *Comité ad hoc d'experts sur la bioéthique* (*ad hoc Committee of Experts on Bioethics*).

[18] *Parlamentary Assembly Recommandation 1160* (1991) *on the preparation of a convention on bioethics.*

[19] *Parlamentary Assembly Recommandation 934* (1982) *on genetic engineering*; *Recommandation 1046* (1986) *on the use of human embryos and foetuses for diagnostic, therapeutic, scientific, industrial and commercial purposes*; *Recommandation 1100* (1989) *on the use of human embryos and foetuses in scientific research*; *Recommandation R (78) 29 of harmonisation of legislation of member States relating to removal, grafting and transplantation of human substances*; *Recommandation R (90) 3 of the Committee of Ministers to member States concerning medical research on human beeing*; *Recommandation R (90) 13 of the Committee of Ministers to member States on prenatal genetic screening, prenatal genetic diagnosis and associated genetic counselling*; *Recommandation R (92) 3 of the Committee of Ministers to member States on genetic testing and screening for health purposes.*

Leta 1992 je CAHBI dobila status 'direktorja' (*CDBI*).[20] Poleg ekspertov članic Sveta Evrope odtlej v njem sodelujejo tudi eksperti Svetega Sedeža ter avstralske, kanadske, japonske in ameriške vlade. CDBI se sestaja dvakrat letno. Prvi osnutek kasnejšega besedila je izšel leta 1994. V njem je bilo dokaj medlo obravnavano vprašanje dostojanstva osebe, zlasti oseb, ki ne morejo privoliti.[21]

Sedanje besedilo *Konvencije* je bilo sprejeto 19. novembra 1996.[22] Redkokatero besedilo je doživelo toliko in tako različnih komentarjev v javnosti. Kritičen glas so dvigale zlasti Cerkve ter predstavniki belgijske, poljske in nemške vlade. Slednji so dosegli, da je bilo v zadnji redakciji vnesenih pet sprememb, vendar so se glasovanja vzdržali. To ni preprečilo nadaljnjih korakov: *Konvencija* je bila podpisana 4. 4. 1997 v Oviedu. Zato ji pravijo tudi *Oviedska konvencija*. Pri podpisu je sodelovala tudi Slovenija. Leto kasneje mu je bil dodan *Protokol o prepovedi kloniranja človeških bitij* (12. 1. 1998).[23]

Slovenski parlament je *Konvencijo* in dodatni *Protokol o prepovedi kloniranja* ratificiral 24. 9. 1998. Slovenija, ki je ena od petih držav, ki so ratificirale *Konvencijo*,[24] se je s tem zavezala, da bo *Konvencijo* upoštevala ter zakonodajo s tega področja prilagodila etičnim in pravnim standardom Sveta Evrope.

3. Vsebina *Konvencije*

Moralno - pravni značaj *Konvencije* je v marsičem pomanjkljiv: besedilo bi moralo izražati minimalni pravni okvir, po katerem bi lahko države podpisnice na svojem ozemlju ponovno opredelile (dvignile) etično - pravne standarde v biomedicinski znanosti in na drugih vzporednih področjih. »Vsaka pogodbenica sprejme v svojo notranjo zakonodajo ukrepe, potrebne za uresničitev določb te konvencije« (1. člen). »Pogodbenice ob upoštevanju zdravstvenih potreb in razpoložljivih virov sprejmejo ustrezne

[20] *Comité Directeur de la Bioéthique.*

[21] Več o zgodovini nastanka *Konvencije* prim. *LB* I, 374-375 in C. Rudloff-Schäffer, *Entstehungsgründe und Entstehungsgeschichte der Konvention*, v: A. Eser, *Biomedizin und Menschenrechte*, Frankfurt 1999, 26-37.

[22] *Convention for the Protection of Human Rights and Dignity of the Human Being with regard to the Application of Biology and Medicine* (*European reaty Series* No 164); besedilo je objavljeno v angleškem in francoskem besedilu. Komentarji se morajo nujno nanašati na originalno izdajo v omenjenih jezikih.

[23] Protokol so ratificirale Slovenija, Slovaška in Grčija. Mnoge države (na primer Nemčija, skandinavske države, Švica) so imele to vprašanje načelno rešeno že prej, tako da protokol zanje ne predstavlja bistvene novosti. Pri tem pa je treba upoštevati nekatere nove pobude v Veliki Britaniji.

[24] Ratificirale so jo Slovenija, Slovaška, San Marino, Grčija in Danska. Zanje je besedilo začelo veljati 1.12.1999.

ukrepe, da v okviru svoje jurisdikcije zagotovijo pravično dostopnost zdravstvenega varstva ustrezne kakovosti« (3. člen). Besedilo pa daje tudi etične sodbe, a v svojih opredelitvah ni dovolj razločno. V večini reakcij na besedilo je zaznati razočaranje nekaterih članic Sveta Evrope, da *Konvencija* ni zavzela stališča do splava in evtanazije.[25]

Konvencija obsega 14 poglavij in 38 členov. Po preambuli in splošnih določilih (1. pogl.) govori o privolitvi (*consent*, 2. pogl.), o zasebnosti in pravici do obveščenosti (3. pogl.), o zaščiti človeškega genoma (4. pogl.), o znanstvenem raziskovanju (5. pogl.), o odvzemu organov in živih tkiv darovalcem zaradi presaditve (6. pogl.), o prepovedi pridobivanja premoženjske koristi in razpolaganja z deli človeškega telesa (7. pogl.). Poglavja 8–14 pa govorijo o obveznosti, ki izhajajo iz *Konvencije*, ter o sankcijah.

Temeljno načelo – *varovanje dostojanstva, integritete in identitete človeka* – je izraženo v 1. členu: »Pogodbenice te konvencije varujejo dostojanstvo in identiteto vseh človeških bitij in vsakemu brez razlikovanja jamčijo spoštovanje njegove duševne in telesne nedotakljivosti in drugih pravic in temeljnih svoboščin v zvezi z uporabo biologije in medicine.« V 2. členu to poudari: »Koristi in skrb za človeka morajo prevladati nad izključno koristjo družbe in znanosti.« Drugo načelo, ki legitimira medicinski poseg, je *načelo obveščenosti in pristanka* (5.-10. člen). Tretje načelo je *varovanje človeškega genoma* (11.-14. člen). O tem govorijo tudi naslednji členi (15.-22.). 26. člen govori o razmerju med besedilom *Konvencije* in drugimi predpisi in je precej nejasen: »Uresničevanje pravic in zaščitnih določb, ki jih vsebuje ta konvencija, se sme omejevati samo s takimi omejitvami, ki so predpisane z zakonom in so v demokratični družbi potrebne za javno varnost, preprečevanje kaznivih dejanj, za varovanje zdravja ljudi ali za varstvo pravic in svoboščin drugih.« Omejitve ne veljajo za določila v nekaterih predhodnih členih (26,2), toda besedilo noče posegati v sedanjo prakso glede splava. *Konvencija* noče omejevati standardov v članicah-pogodbenicah ali jim preprečevati zagotavljanje širšega varstva (27. člen).

Eno od težišč *Konvencije* je poseg v urejanje znanstvenega raziskovanja in zaščita oseb, ki niso sposobne dati svojega pristanka. S tem vprašanjem se je ukvarjalo že nekaj izjav od *Nürnberške* (1947) in *Helsinške izjave* (1964) naprej. *Konvencija* v 17. členu pojasni, da morajo države podpisnice raziskovanje tudi pravno regulirati oziroma da morajo raziskave potekati pod budnim očesom etičnih komisij. Očitno ne gre samo za zaščito posamezne osebe, ampak tudi za vrednotenje samih raziskav in diagnostičnih metod. To na strokovnem področju ni nič novega, nedvomno

[25] Prim. Ch. Kummer, *Biomedizinkonvention und Embrionenforschung. Wieviel Schutz des menschlichen Lebensbeginns ist biologisch 'angemessen'?*, v: A. Eser, *n. d.*, 59-78.

novost pa predstavlja zahteva po etičnem nadzoru raziskav.

Drugo težišče *Konvencije* je varovanje zarodkov. Ker v 1. členu zahteva varovanje dostojanstva in identiteto vseh človeških bitij in jamstvo spoštovanja vsakemu brez razlikovanja, se moramo vprašati, ali gre za varovanje od začetka ali šele od določenega trenutka naprej. Svet Evrope je izdal dodatno pojasnilo,[26] kjer naroča varovanje zarodka od začetka naprej. Problem lahko predstavlja več dejstev: prvič, pridobivanje zarodkov (oploditev *in vitro*), dovoljenje za raziskave na zarodkih v nekaterih državah ter zlasti možnosti v genetski manipulaciji. *Konvencija* naroča, naj države, v katerih so raziskave dovoljene, zaščitijo tudi zarodke, predvsem pa da se prepove posegati v zarodno pot (*germ line*) oziroma opravljati poskuse tako, da bi pri tem pridobivali zarodke. V nekaterih državah, na primer v Nemčiji, kjer zarodek ščiti ustava, zato besedila niso niti podpisali niti sprejeli.

Konvencija predstavlja minimalne pravne standarde. Nikakor ne bi smela pomeniti zniževanja dosedanjih standardov. *Konvencija* je pomembna za države, v katerih doslej na pravnem področju še ni bilo nič storjenega in še nimajo pravnega reda. Določitev minimalnih pravnih norm hoče preprečiti oziroma omejiti erozijo prava in pospešiti mednarodne razprave o vprašanjih, ki jih porajajo razvojni dosežki biologije in medicine. Smisel priporočil za pravne norme na tem področju je v tem, da lahko poenostavijo nekatere posege in internacionalizirajo določene dileme. Glede številnih vprašanj, ki se pojavljajo, bo treba izdelati dodatne protokole in standarde. Prav tako se bo treba uskladiti o vprašanjih, ki zaradi prevelikih razlik v pojmovanju niso našla mesta v *Konvenciji*.

4. Etične komisije

Etične komisije niso enostavno proizvod *Konvencije*, čeprav je res, da tovrstnih komisij v mnogih članicah Sveta Evrope prej sploh ni bilo. Toda *Konvencija* je dala svoj pečat tudi temu vprašanju. Etične komisije za bioetiko je treba v sedanjem pomenu razlikovati od komisij z ideološkim in političnim predznakom in 'čistih' etičnih komisij, ki so bile 'glas vpijočega' ali zgolj posvetovalni organ, ki ga ni nihče slišal. Etične komisije so rezultat moderne medicine, ki kljub velikemu znanju ne more zares napredovati brez poskusov na ljudeh. Ukvarjajo se predvsem s problemom globalizacije, z metodologijo raziskovalnih področij in razvojem ter presojo orodij za raziskovalne intervencije. So nekakšna prednja straža vrhunske medicine ter most med medicino in družbo. Prve komisije so nastale v Ameriki sredi sedemdesetih let. V Evropi so bile prve etične komisije ustanovljene konec sedemdesetih let.

[26] *Explanatory Report to the Convention*, 19.

Hitre rasti etičnih komisij v zadnjih 20 letih ni mogoče vrednotiti po enem samem ključu. Zaradi pomembnosti mnenja različnih strokovnjakov o kakem vprašanju so postale nujen dejavnik pri odločitvah za nekatere posege in raziskave ter posvetovanja o njih. Etične komisije nastajajo danes tudi na drugih področjih medicinskega, strokovnega in raziskovalnega dela. Da bi lahko izkoristili njihov potencial, bi jih morala na medicinskih fakultetah spremljati ustrezna etična vzgoja.

Etične komisije imajo pri oblikovanju zaščitnih zakonov v bioetiki in ekologiji veliko vlogo, vendar se v zadnjih letih postavlja vprašanje, kako neodvisne so etične komisije: zaradi zmanjšanih državnih sredstev in zaradi velikega interesa raznih farmacevtskih družb so v okviru nekaterih nacionalnih zdravniških združenj nastala formalna merila za neodvisno delovanje komisij, ki so spričo racionalnosti znanosti in ekonomije zelo šibka varovalka. Že Francis Bacon in Descartes sta trdila, da je oziroma da bo znanstveno raziskovanje v prihodnosti *moralna* dolžnost.[27]

Etična komisija deluje na podlagi priporočil revidirane *Helsinške deklaracije*, predvsem njene tokijske revizije (1975).[28] Sestavlja jo najmanj pet članov, od katerih so štirje zdravniki (vsaj dva visoko kvalificirana in izkušena klinika) in en pravnik. Komisija mora imeti tudi zunanje sodelavce, strokovnjake z različnih področij. Ker morajo raziskovalni projekti imeti mnenje etične komisije, se ta sestaja po potrebi. Zasedanja niso javna. Člane veže poklicna molčečnost. Sklepi komisij se sprejemajo s konsenzom. Vzdržanih glasov ni.

Status etičnih komisij v posameznih državah je dokaj različen. V Ameriki je kljub njihovi dokaj dolgi tradiciji malo medicinskih ustanov s stalno etično komisijo. Razlog za to je morda v tem, da je v njih bolj prisoten laični element. V nekaterih evropskih državah ima etično komisijo do 90% medicinskih ustanov oziroma ustanov z urejeno medicinsko oskrbo (domovi za ostarele, hospici). V Nemčiji je posvetovanje v zvezi z nekaterimi 'konfliktnimi' vprašanji obvezno.[29] Četudi je danes poudarek na strokovnosti članov, je prvotni cilj komisij etična (samo)vzgoja in sposobnost komunikacije med strokovnjaki različnih strok ozirom konsenz. Vzgoja in samovzgoja je lastni namen komisij in je nujen pogoje njihove učinkovitosti.[30]

---

[27] Prim. F. Bacon, *Neues Organon*, Hamburg 1990, 267-273.

[28] *LB* II, 214-218.

[29] Znan je primer obveznega svetovanja v zvezi s splavom. V zvezi s tem je v Nemčiji prišlo do velikih razhajanj med Cerkvijo in Svetim sedežem, ki je svetoval, naj se cerkvene organizacije ne ukvarjajo s svetovanjem oziroma z izdajanjem potrdil o svetovanju, češ da je cilj svetovanja skoraj vedno splav.

[30] H. M. Saas, *Ethik-Komissionen und andere Beratungsformen in den USA*, v: R. Toellner (izd.), *Die Ethik-Komission in der Medizin. Problemgeschichte, Aufgabenstellung, Arbeitsweite, Rechtsstellung und Organisationsformen Medizinischer Ethik-Komissionen*, Stuttgart 1990, 121-140.

Glede na dejavnost komisij si je treba postaviti vprašanje o pomenu etičnih izjav na medicinskem področju. *Nürnberški kodeks* (1947) je prvo tovrstno besedilo, ki je nastalo kot reakcija na proces proti zdravnikom. Reakcija je bila dvojna: a) Aleksander Mitscherlich in Fred Mielke sta s pooblastilom sindikata zdravnikov dokumentirala proces in izdala besedilo z naslovom *Znanost brez človečnosti*, ki je bilo prvotno namenjeno samo zdravnikom;[31] b) Viktor von Weizsäcker je v času procesa v Nürnbergu napisal knjižico *'Evtanazija' in poskusi na človeku*. V njej je opozoril na dejstvo, da so bili na procesu obsojeni le zdravniki, ne pa tudi medicina. Medicinska spoznanja so ostala 'neoporečna'.[32] *Nürnberški kodeks* je idealno besedilo, ki ga v praksi ni mogoče uresničiti. Vendar ob tem ostaja odprto vprašanje, zakaj se medicina tako oklepa znanstvenosti svojih metod. *Helsinška izjava* (1964), njena revizija v Tokiu (1975), Benetkah (1983), Hong Kongu (1989) in Somersetu (1996) v naslovu govori o »neterapevtskem raziskovanju na človeku«,[33] revizije *Helsinške izjave* v besedilu dopuščajo tudi sodelovanje opravilno nesposobnih in mladoletnih oseb. Glavni poudarek pri neterapevtskih poskusih je na sorazmerju med tveganjem in koristjo za osebo v poskusu, pri čemer mora oseba v poskusu ostati nedotaknjena. Napetost med koristjo pacientov in interesi znanosti pa je tako velika, da *ipso facto* zahteva etično komisijo, in sicer kot dejavnik samokontrole.

Videli smo že, da *Konvencija o bioetiki* v tem pogledu močno poudarja proces obveščanja in svobodnega pristanka, in sicer tako v smeri obveščanja javnosti o raziskavah kakor tudi v zavzemanju javnosti (prava) za zaščito posameznikovih pravic in svoboščin. To ni le rezultat sodelovanja prava v etiki in medicini, ampak tudi dejstva, da metodologija modernih raziskav, posebno tako imenovani (dvakrat) slepi poskus,[34] *de facto* sega daleč onstran terapevtske koristi posamezne osebe. Pravno in etično varstvo oseb, ki ne morejo pristati na poskus, predvsem opozarja na izredne interese znanosti in stroke ter na možnost, da bi poskusi potekali tudi na osebah, ki jim noben medicinski poseg ne more več bistveno koristiti oziro-

---

[31] Izšlo je po naročilu Zdravniške zbornice, ki je imela svoj prvi kongres po vojni v Stuttgartu leta 1948. Delo je kasneje izšlo tudi za širšo javnost (1962), in sicer pod naslovom *Medicina brez človečnosti* (prevedeno tudi v slovenščino, Ljubljana 1962). Prim. J. Milčinski, *Medicinska etika in deontologija*, Ljubljana 1982, 31-39.

[32] V. von Weizsäcker, *'Euthanasie' und Menschenversuche*, Heidelberg 1947. Tudi Mitscherlich in Mielke sta ugotovila, da se je od približno 90.000 nemških zdravnikov z nacističnimi zločini umazalo roke okrog 350 zdravnikov.

[33] 'Neterapevtsko' nikakor ne pomeni, da bi lahko poskuse opravljali na zdravem človeku.

[34] Prim. W. Schaupp, *Humanexperiment/Heilsversuch/Heilbehandlung. Ethisch*, v: *LB* II, 243-246.

ma škoditi. S tem dobi pojem 'neterapevtski' nov pomen.[35] *Konvencija o bioetiki* je v tej stvari storila pomemben korak naprej, četudi ni mogoče ne upoštevati pripomb nekaterih članic Sveta Evrope, ki niso glasovale ravno zaradi pomanjkljivega stališča do nezmožnih oseb. Etična komisija pri Svetu Evrope[36] signalizira spremenjeno vlogo komisij in tudi večji poudarek na zunanjih sodelavcih. Namen Mednarodne etične komisije pri UNESCU[37] je glede tega zelo jasen: ustvariti pogoje za sprejem zakonodaje na osnovi minimalnega konsenza; izogibati se je treba dogmatizmu; cilj je praktična usposobljenost soočiti se s spremembami, ki jih prinaša s seboj znanstveni napredek.

V mnogih okoljih vlada nezaupanje, ker *Konvencija o bioetiki* nima jasne definicije osebe. Danes najštevilnejše raziskave potekajo na genetskem področju in se dotikajo predvsem zarodne poti, možnosti mutacij in posledic na vseh potomcih. Takoj za tem je treba omeniti vlogo genetike v prehrani, v predrojstvenem obdobju, v kloniranju itn. Tisti, ki so nezaupljivi do možnosti pravne ureditve tega vprašanja, poleg problema opredelitve osebe omenjajo tudi velike razlike med nacionalnimi etičnimi komisijami ter med komisijami in prakso. Sedanji proces globalizacije je večino vprašanj zaupal ekonomiji in učinkovitosti.

Proces globalizacije je tu neko sicer ne povsem razumsko vprašanje zaupal medicini, ki jo pač po *lex artis* razume kot nekaj dobrega. Raziskave same po sebi širijo možnost poseganja, toda raziskave ne nudijo zaščitnih meril, v kakšnem pomenu so posegi dovoljeni na človeku. Privzem metodološkega racionalizma v medicini zato lahko primerjamo 'strelu v meglo', tako da problemi, ki jih raziskave porajajo, niso manjši od tistih, ki jih je hotela medicina na ta način rešiti. Nov položaj spet potegne za seboj nove možnosti ravnanja, kar proces le še pospeši. Etične komisije, ki so na eni strani integralni del nastajanja novega evropskega prava,[38] imajo na drugi strani pred očmi novo (nastajajoče) pravo, ki mora pri obravnavanju novih področij upoštevati etična merila. Ta razvoj deloma ponazarja razvoj v Evropi v tako imenovanih procesih oblikovanja konsenza. Dejstvo je, da na področju medicinske znanosti in praktične medicine razpolagamo s pomanjkljivimi zakoni ter da je treba pri oblikovanju ustreznih predpisov nujno uporabiti etična merila. V ZDA je *National Comission for the*

[35] B. Freedman, *The Validity of Ignorant Consent to Medical Research*, v: T. A. Shannon, *n. d.*, 349-360; A. Soble, *Deception and Informed Consent in Research*, v: T. A. Shannon, *n. d.*, 361-378.

[36] Sestavlja jo devet članov: 2 pravnika, od katerih je eden predsednik Etične komisije pri UNESCU, 2 genetika, 1 biolog, 1 zdravnik, 1 filozof in 2 teologa s pristojnostmi na filozofskem področju.

[37] Prim. *Splošna izjava UNESCA o človeškem genomu in človeških pravicah* (sprejeto na generalni konferenci 11. 11. 1997).

[38] Prim. *Ethics and Legislation* (draft letne konference *Societas ethica*), Turku 1998.

Protection of Human Subejcts of Biomedical and Behavioral Research leta 1978 izdala merila za oblikovanje novega prava, katerih osnova so štiri načela iz preambule Nürnberškega kodeksa (*Belmont Report*).[39] Na tej osnovi se je hitro razvila tako imenovana *four-principle-way*, ki ni le temelj sodobne medicinske etike, ampak tudi novega humanitarnega prava. Tudi Svet Evrope se je v poznih sedemdesetih letih skliceval na etični konsenz, ki ga je sicer zapisal že v temeljni dokument leta 1950.

Že ko smo definirali bioetiko ter okoliščine, v katerih se je pojavila, smo bili pozorni na problem *topičnih* rešitev: ne gre niti za izdelavo čisto posebne etike niti ne za to, da bi vnaprej določali vsako posamezno dejanje. V komisijah nastopata pravo in etika v posredovalni vlogi. Podobno kot so temeljna načela – ter razmerje med njimi – utemeljena na človeškem dostojanstvu, je tudi razmerje med etiko in pravom utemeljeno na človeškem dostojanstvu, na konsenzu med njima oziroma na enakosti obeh. V evropski tradiciji so postale konvencije pravno zavezujoča besedila, čeprav vsebujejo v prvi vrsti le etično sporočilo oziroma konsenz o etičnih načelih. *Applied ethics* odraža interdisciplinarni značaj komisij, družbeno participacijo in poznavanje znanstvene pristojnosti in možnih zapletov. To seveda ne zmanjša problema oblikovanja konkretne sodbe, ki jo zahteva etični premislek oziroma 'človeško dostojanstvo'. Moč in smisel temeljnih etičnih načel je v tem, da postavljajo okvir, ki se ga je treba držati v konkretnem ravnanju, nikakor pa ne v tem, da bi bila pozitivni vir bodočih pozitivnih pravnih norm. Če bi kdo pričakoval, da bo vse, kar potrebuje za svoje delo, našel v pozitivnih normah, da mu bodo etična načela vse razjasnila in mu ne bo treba presojati in sprejemati odločitev, se je že odločil ukiniti razliko med etiko in pravom. Bioetika ni edino področje, na katerem je razlikovanje in povezovanje etike in prava tako pomembno, je pa verjetno specifično, in sicer zaradi moje osebe (zavezujočega etosa in osebnega značaja) in zaradi edinstvenosti osebe sočloveka, ki ga srečujem. Zato je pomembno, da hkrati s prizadevanjem priznati posebnost enega in drugega ne tvegamo nepremišljene ločitve med njima. Po Kantovem prepričanju je naloga prava v tem, da zbliža svobodo ene s svobodo druge osebe. Pravo ne sme ukiniti različnosti oblik etosa – oziroma sploh osebnostnega značaja etosa – ter vse skrčiti na legalnost. Etični konsenz ima torej vlogo merila v ustavi. Na podoben način je mogoče med seboj primerjati narodno in mednarodno pravo, ki se ne smeta niti povsem ločiti niti se med seboj stopiti. To predvideva tudi *Konvencija o bioetiki*. Nadnacionalno pravo ne bi bilo več pravo, če bi povzročilo erozijo nacionalnega prava. To je treba upoštevati zlasti v našem primeru: z vidi-

[39] Spoštovanje osebe (avtonomija), neškodovanje, dobrodelnost, pravičnost. Prim. L. Honnefelder, *Medizinische Ethik*, v: *LB* II, 652-661, pos. 665-666; M. Zwitter, *n. d.*, 75 sl.

ka globalizacije se pravila (kodiranje) vedno bolj širijo na svetovni ravni. Toda iluzija o etično-pravni regulaciji, ki bi zajemala cel svet, je nevarna, saj bi to pomenilo izgubo merila (ustave). Bolj kot je neka ureditev nadnacionalna, bolj bi morala upoštevati ustavo posamezne države. Nadnacionalno pravo namreč nacionalnih zakonodaj ne nadomešča, ampak jih predpostavlja.[40]

5. Sporni posamezni vidiki *Konvencije* ter pravni položaj v Evropi

Že omenjena kritična točka *Konvencije* v 17. in 18. členu – člena govorita o neterapevtskem raziskovanju na osebah ki ne morejo privoliti in o raziskavah na zgodnjih zarodkih (*in vitro*) – razkriva ne le problem nepojasnjenega pojmovanja dostojanstva osebe, ampak tudi dokaj velike razlike glede zaščite oseb in zarodkov in minimalnih standardov na nacionalni ravni.[41] Nakazuje namreč položaj, v katerem zagotavljajo 'normalno' zaščito predpisi z drugih področij, na primer na področju odnosov med starši in otroki, medtem ko v medicinskem postopku ni ustreznih kumulativnih norm, da bi preprečile tako imenovano *habeas corpus* dejanje. V nekaterih državah – deloma tudi pri nas – so sprejeli posebne zakone, ki se na primer nanašajo na zdravila, na pripomočke in na varovanje pred radioaktivnim sevanjem, s katerimi naj bi dodatno pojasnili razumevanje restriktivnih določil *Konvencije*. Ti pa skoraj nimajo vpliva na zaščito zgodnjega embrija. V slovenski javnosti se je celo širila miselnost, kakor da bi *ZZNPOB* moral širiti krog pravic in njihovih uporabnikov, ne pa da gre za upoštevanje restriktivnih načel bioetike oziroma za njihovo pravno uveljavitev. V Angliji, kjer na tem področju zeva velika pravna praznina in se številni eksperti v zadnjih letih prizadevajo izdelati pravne osnutke za raziskave na osebah, ki ne morejo privoliti, oziroma na zgodnjih embrijih, ugotavljajo, da bi bila kategorična prepoved nesmiselna tudi zato, ker se raziskave ne nanašajo na osebe, ampak na vzroke bolezni, ter da je vprašanje zastopnikov v takem primeru nepomembno.

---

[40] Prim. P. Kirchhof, *Freiheit in der Gemeinsamkeit der Werte. Der Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst mitverantwortet*, v: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 22. 5. 1999, str. 8.

[41] To med drugim izpričuje besedilo 16. člen *ZOPDCT*: »Deli telesa mrtvega splavljenega zarodka se smejo odvzeti za presaditev pod pogojem, da je ženska, ki je zarodek nosila, v to privolila, po tem, ko je dobila izčrpna pojasnila o namenu nameravanega posega. Tkiva zarodka se smejo odvzeti in uporabiti z odobritvijo Medicinsko-etične komisije pri Ministrstvu za zdravstvo in če za to obstajajo posebni razlogi. Zdravnik, ki opravi prekinitev nosečnosti, ne sme sodelovati pri odvzemu in presaditvi in ne sme biti povezan s temi postopki ali kakorkoli zainteresiran zanje. Zaradi nameravanega odvzema ni dovoljeno spreminjati odločitve, postopkov, časa in drugih okoliščin prekinitve nosečnosti.«

Pravna praznina je dobrodošla na področju neterapevtskih raziskav na zgodnjem embriju.[42] Zato predlagajo, da bi z novim zakonom zaobsegli celotno področje skrbstva.

V evropskih razpravah o dopustnosti raziskav na (zogdnjem) embriju se pojavljata dve bistveno različni stališči. Po enem pojmovanju je embrij človeško bitje od spočetja naprej, kar pomeni, da je subjekt prava v istem pomenu kot rojen človek. Po drugem pojmovanju pa je embrij vsekakor človeško bitje v biološkem smislu, moralno in pravno pa še ni subjekt prava/pravic. Vsi seveda na splošno priznavajo, da je treba (zgodnji) embrij zaščititi pred zakonodajo prav zato, ker razpolaga s potencialom, da se bo razvil v človeka v pravnem in moralnem smislu. To pa ne pomeni, da bi morali kategorično prepovedati raziskave, katerih (posreden) cilj oziroma predmet bi bili embriji.[43] Namesto da bi kategorično prepovedali, bi morali stremeti za tem, da bi se morebitne raziskave držale določenih pogojev.[44]

Pred sprejemom *Konvencije o bioetiki* je v EU to vprašanje imelo pravno urejeno sedem držav,[45] zunaj EU pa le Slovaška (1994). Na Irskem

---

[42] Tu sicer *Konvencija* (člen 18) jasno prepoveduje vplivati na zarodno pot oziroma ustvarjati zarodke v raziskovalne namene. Pojem 'zgodnji embrij' se uporablja v netipičnem smislu za oplojeno jajčece *in vitro*, in sicer za čas od spočetja do prenosa v mater, čeprav v tem času ne gre za embrionalni razvoj v pravem pomenu besede, ampak le za mitozo.

[43] Tu so mišljene na primer raziskave penetracijske sposobnosti semenčic. Prim. R. Löw, *Natur und Ethik*, v: R. Löw - R. Schenk (izd.), *Natur in der Krise*, Hildesheim 1994, 13-29.

[44] Tako je bilo stališče *Evropske skupine za etiko v znanostih in novih tehnologijah* pri Evropski komisiji (18. 11. 1998). Nav. po J. Taupitz - H. Schelling, *n. d.*, 99 s.

[45] Nemčija, Avstrija, Danska, Francija, Španija, Švedska, Velika Britanija. Na Irskem raziskave na zarodkih prepoveduje ustava. V Nemčiji, kjer je embrij zaščiten z ustavo od spočetja naprej, je prepovedano vsako raziskovanje na embrijih (1991), ki ne služi neposredno prizadetemu embriju (z ozirom na prevladujoče mnenje, ki izvira iz Kantove etike, da človeka ni dovoljeno imeti za sredstvo za dosego nekega cilja), v Angliji je raziskave ureja *Human Embriology and Fertilisation Act* (1990), ki dovoljuje raziskave do 14. dne po spočetju, potrošnjo kakor tudi proizvodnjo embrijev v raziskovalne namene. Zakon se sklicuje na tako imenovani *Warnock Report* (1984). Tega leta je *Committee of Inquiry into Human Fetilisation and Embriology*, ki jo je sestavljala skupina ekspertov z različnih področij in jo je vodila Mary Warnock, le ugotovila, da britanska pravna tradicija zarodku ne zagotavlja pravice do življenja, ker ni 'oseba'. Medtem ko je pri glasovanju hotela raziskave prepovedati le manjšina v komisiji, pa je komisija sprejela mnenje, da je treba človeškemu zarodku nuditi neko pravno zaščito, ker pripada človeški vrsti, ne pa absolutne. Zato je Komisija predlagala, naj se raziskave omejijo na 14 dni po spočetju, in sicer pod pogojem, če ni nobene druge možnosti za ustrezne raziskave. Komisija je na splošno dovolila proizvodnjo embrijev v raziskovalne namene oziroma nastanek embrijev, ki so posledica raziskave zarodne poti.

raziskovanje prepoveduje ustava. V Italiji[46] in Belgiji ter na Portugalskem obstajajo le nezavezujoča stališča področnih etičnih komisij oziroma zdravniških poklicnih združenj. Raziskovanje na embrijih je pogojno dovoljeno na Danskem, v Franciji, Veliki Britaniji, na Švedskem in v Španiji. Pri nas je po sedanji zakonodaji pridobivanje zarodkov za raziskovalne namene oziroma raziskovanje na zgodnjem zarodku prepovedano,[47] čeprav človeško bitje od spočetja do rojstva ustavno ni zaščiteno.

Glede na ta velika razhajanja se včasih poraja vprašanje, ali je ta mednarodni dokument sploh potreben. Nenazadnje se s tem vprašanjem ukvarjajo tudi drugi mednarodni dokumenti, na primer revidirana Helsinška deklaracija (1996) ali Lizbonska deklaracija o pravicah pacientov (1995), ki jo je izdalo svetovno zdravniško združenje. Toda glede na dejstvo, da gre za mednarodno pogodbo, katere standarde morajo države članice neposredno vnesti v svoj pravni sistem, ter da je v nekaterih področnih strokovnih krogih – na primer v ZDA – čutiti prizadevanja, da bi morali omehčati standarde Helsinške deklaracije,[48] je ta pogodba nujna. Pri tem ne gre le za zaznavanje teženj znanosti, da si svoj prostor zavaruje z zakoni, ki nasprotujejo stanovskemu etosu delavcev medicini, ampak tudi vpliv Konvencije na druge mednarodne dokumente, na primer na UNESCO-vo *Splošno deklaracijo o človeškem genomu in človekovih pravicah* (1999), ki med drugim upošteva standarde *Konvencije*. Z istimi razlogi, kakor menita Jochen Taupitz in Holger Schelling,[49] pa jo lahko zavrnemo tam, kjer je nedorečena.

Sklep

Konvencija o bioetiki je mednarodna okvirna pogodba, ki ima nekaj podobnosti s podobnimi dokumenti na področju varstva okolja. Zanje je značilno, da se namesto družbenih in gospodarskih ciljev ter ciljev znanosti zavzemajo za človekov blagor. Nekatera merila so zelo splošna; kljub temu, da se glede njih podpisniki formalno strinjajo in so pravno zavezujoča, je vprašanje, kakšne bodo njihove konkretne posledice. Države z visoko ravnjo zaščite to doživljajo kot razočaranje, v državah z nizko ravnjo zaščite pa predvideni standardi neredko povzročajo polemike o smiselnosti take zaščite in o izgubi dosedanjih 'pravic'. Pri tem navadno spregledajo prednosti take pogodbe, ki šele omogoča politično neobreme-

[46] V. David, *n. d.*, 85 ss.

[47] *ZZNPOB*, člen 33, prim. člene 30-32.

[48] J. Taupitz, *Forschungsfreiheit und Forschungskontrolle in der Medizin – zur geplanten Revision der Deklaration von Helsinki*, v: Medizinrecht 8 (1999), 402 ss.; E. Doppelfeld, *Biomedizinische Sachverhalte und ärztliches Ethos. Regelungsansätze aus der Ärzteschaft*, v: A. Eser, *n. d.*, 79-93.

[49] J. Taupitz – H. Schelling, *n. d.*, 108 s.

njeno razpravo znotraj nacionalnih okvirov. Povsem verjetno pa je, da bi bolj natančne določitve v *Konvenciji* preprečile, da bi jo podpisale države z nizkim standardom zaščite posameznega oziroma posameznikovega življenja pred družbo. Tu je tudi mesto *etičnih komisij*, katerih naloga je, da nacionalne razprave in dileme čimbolj vključijo v mednarodno ureditev, ki se začenja tudi na tej ravni, in s tem poudarijo pomen nacionalnih zakonodaj. S tega zornega kota ni težko ugotoviti, da nekatere pomanjkljivosti *Konvencije* niti niso pomanjkljivosti, ampak naloga vmesnega člena, minimalnega soglasja, ki bo lahko kasneje v nekem dodatnem protokolu bolj direfenciran, in sicer tudi z vidika etične refleksije.

V ozadju *Konvencije* prevladuje prepričanje, da lahko etična refleksija pomembno dopolni vodilna moralna prepričanja v posameznem narodu/državi in njegovih/njenih pravnih strukturah. To lahko skratka pomeni začetek nove učne ure v pripravi skupnega evropskega oziroma mednarodnega prava. Medtem ko J. Taupitz zavrača mnenje nekaterih eti kov, na primer D. Mietha, da bi morala *Konvencija* doseči soglasje glede temeljnih etičnih pojmov, pa poudarja, da bi morale nacionalne etične komisije zelo resno izoblikovati svoj način dela na mednarodni ravni. Ravno omenjeni 17. člen *Konvencije*, ki je verjetno njena najbolj šibka točka, predvideva izjavo, ki bi jo lahko motivirala partnerska pogodba in bi na zunaj interpretirala legalno učinkovitost prepovedi/omejitve v nacionalnem okvirju.

Povzetek: **Anton Mlinar, *Konvencija o bioetiki* in pomen etičnih komisij**

Konvencije prinašajo v družbeno-etični in pravni prostor nekatere novosti, ki se v širšem smislu nanašajo na tako imenovano skupno evropsko pravo (*ius commune*) in na pravno transformacijo temeljnih človekovih pravic, v ožjem smislu pa opredeljujejo vlogo etike/moralne filozofije kot enakopravnega sogovornika na področju skupne zakonodaje. V zadnjih letih je bila nedvomno najbolj odmevna tako imenovana *Konvencija o bioetiki*. V sebi povzema medicinsko etično izročilo od Nürnberga (1947) naprej ter sklepa in na novo odpira *Helsinško izjavo* (1964) ter njene revizije. Že *Evropska konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin* (1950) nakazuje, da verjetnost spodrsljajev na moralnem in pravnem področju pogojujejo premočni družbeni cilji, nejasne opredelitve človeškega dostojanstva ter njegova preveč abstraktna obveznost. V razpravi nameravam predstaviti sedanji položaj na tem področju, posebno z ozirom na razmere v Sloveniji, pokazati na tiste nedorečenosti *Konvencije o bioetiki*, ki praktično izničijo njeno vlogo v delu etičnih komisij ter nakazati potrebe te prednje straže vrhunske medicine in biologije.

Ključne besede: bioetika, človeški genom, človeško dostojanstvo, etična komisija, Konvencija o bioetiki, minimalni pravni standardi, medicinska etika, zgodnji embrij.

Summary: **Anton Mlinar, *Convention on Bioethics* and the Importance of Ethics Commissions**

Conventions bring some new issues into the social-ethical and legal realms. These new issues refer to the so-called common European law (*ius commune)* and to the legal transformation of the fundamental human rights. In the narrow sense, they define the role of ethics/moral philosophy as an equal partner when discussing common legislation. In the recent years the document arousing considerable public attention has been the so-called *Convention on Bioethics*. It summarizes the tradition of medical ethics since Nuremberg (1947) as well as concludes and re-opens the *Helsinki Declaration* (1964) and the revisions thereof. Already *European Convention on Protection of Human Rights and Fundamental Liberties* (1950) points out that the probability of failures in the moral and legal areas is caused by too strong social aims, unclear definitions of human dignity and by the too abstract obligation thereof. The treatise intends to deal with the present situation, especially with regard to the conditions in Slovenia, to show those half-measures contained in the *Convention on Bioethics* that practically annihilate its role in the operation of ethics commissions and to point out the needs of this vanguard of top medicine and biology.

Kew words: bioethics, human genom, human dignity, ethics commission, Convention on Bioethics, minimum legal standards, medical ethics, early embryo.

Pregledni članek (1.04) UDK 231.133.223:22

Jože Krašovec

Poročilo o tiskovni konferenci ob izidu osnovne izdaje Svetega pisma in knjige Med krivdo in spravo akademika Jožeta Krašovca

Osnovna izdaja Svetega pisma je izšla novembra 2000 pri založbi Svetopisemska družba Slovenije, knjiga *Med krivdo in spravo* pri založbi Slovenske akademije znanosti in umetnosti, Dela / Opera 54, 2000, 581 + 40 barvnih fotografij. Del naklade je založila Svetopisemska družba Slovenije.

Tiskovna konferenca je bila dne 28. novembra 2000 v dvorani Slovenske akademije znanosti in umetnosti. Da je bila dvorana nabito polna, je omenil celo novinar Marijan Zlobec v časopisu *Delo* (leto XLII, št. 277, sreda 29. novembra 200, str. 9). V pozdravnem nagovoru so občinstvo pozdravili predsednik SAZU akad. prof. dr. France Bernik, minister za znanost in tehnologijo dr. Lojze Marinček, predsednik Svetopisemske družbe Slovenije ing. Janko Jeromen in prodekan Teološke fakultete doc. dr. Bogdan Dolenc. Predstavitev obeh knjig so opravili po vrstnem redu akad. prof. dr. Jože Krašovec, podpredsednik SAZU akad. prof. dr. Kajetan Gantar in dopisni član SAZU Alojz Rebula.

Dne 7. decembra je Teološka fakulteta priredila akademijo ob Tednu Univerze na to temo in je pripravo prireditve poverila Jožetu Krašovcu. Poleg njega je na prireditvi z referatom nastopil še prof. dr. France Rozman, ki je pravkar izdal komentar knjige Razodetja in je pred nedavnim na predlog katedre za svetopisemske vede dobil naziv zaslužnega profesorja. Naslov njegovega nagovora je bil »Predvidevanja«. S predlogi o sodelavcih prireditve je sodeloval prof. Jože Faganel, spored je povezovala študentka 2. letnika Teja Pribac. Ta je bistvene ugotovitve akademika Gantarja vključila v vezno besedilo, Krašovec je svoj referat predelal tako, da je bil osredotočen na temeljna teoretična vprašanja prevajanja, prispevek Alojza Rebule pa sta izmenično brala študentka in študent.

Referati na tiskovni konferenci v dvorani SAZU se glasijo:

1. Jože Krašovec: Rast Svetega pisma

Sveto pismo danes širom po svetu imenujejo »Knjigo knjig«, ker izmed vseh knjig sveta najbolj določa vrednostne norme in etiko človeštva. To

dejstvo je paradoksno, saj je Sveto pismo najbolj zrel sad sorazmerno majhnega izraelskega naroda, ki je skozi vso svojo zgodovino branil svojo samobitnost v spopadu z močnejšimi gospodarji. Iz Svetega pisma in drugih judovskih virov vse do danes veje kritično in odklonilno hebrejsko stališče do vseh drugih narodov; Judje vse označujejo kot »pogane«, ki nimajo pravega ali popolnega spoznanja niti o Bogu niti o človeku. Temu je tako, ker govorijo karizmatični voditelji in preroki, ti pa niso kritični samo do tujih narodov, temveč tudi do razvad svojega ljudstva. Temeljna motivacija njihovega delovanja ni skrb za nacionalno identiteto, čeprav so Izrael vedno imeli za izvoljen narod, ki bo zaradi Božje prizanesljivosti prestal vse preizkušnje. Zavzemali so se za duhovno in moralno identiteto. Njihova edinstvena sposobnost za globinsko, bivanjsko doživljanje in presojanje stanja človekove duše je razlog temu, da je judovsko in krščansko duhovno in kulturno izročilo kljub nenehni zavesti izvoljenosti izmed vseh narodov med vsemi svetovnimi religijami in kulturami najbolj univerzalno. Vsebinska vsota Svetega pisma in judovske kulture sploh je univerzalna, ker je takšna že v zasnovi, ki je določala njeno zgodovinsko rast.

Znanstvena eksegeza veliko govori o virih v Peteroknjižju in v drugih zgodovinskih knjigah, o avtentičnih govorih prerokov in dodatkih njihovih urednikov ali redaktorjev, o izročilih modrostne smeri in o dokončni uredniški ali redakcijski uskladitvi v sedanjem obsegu starozaveznih knjig, o avtentičnih Jezusovih besedah ter o vplivih judovstva in helenizma v uredniški dejavnosti novozaveznih piscev. Primerjalne raziskave hebrejskih virov znotraj celotnega starega Bližnjega vzhoda razkrivajo izjemno velik delež tujih virov. Hebrejci so v svojo religijo in kulturo vedno brez težav vključevali vse, kar je bilo po svojem bistvu odprto, presežno, bivanjsko dognano in prečiščeno in torej univerzalno. Stara tuja in domača izročila so spajali v živem toku svoje lastne zgodovine ter resničnost izročila preverjali sredi vzponov in padcev posameznikov in cele skupnosti v sprotnih življenjskih preizkušnjah. Izkušnja ob posameznih primerih – *élan vital* – jim je omogočala zanesljivo sintezo. Resničnost Svetega pisma se torej kaže v spoju bivanjske individualnosti in sintetične univerzalnosti.

Zaradi edinstvenega duhovnega in kulturnega pomena so prevajalci in razlagalci Svetega pisma vedno čutili zelo veliko odgovornost do zaupane jim naloge. Prevajanje Svetega pisma ni toliko ljubiteljska dejavnost kot mandat, ki jim ga zaupa skupnost. Klasiki teorije o prevajanju na splošno so pogosto razodevali svoje stališče glede specifičnih zahtev pri prevajanju Svetega pisma. Tudi tisti, ki so se sicer zavzemali za prosto prevajanje, so bili prepričani, da za Sveto pismo veljajo posebna merila glede točnosti prevajanja.

Leta 1980 smo tudi slovenski biblicisti v okviru Teološke fakultete začeli pripravljati dolgoročni projekt novega, standardnega prevoda Sve-

tega pisma. V zavesti zahtevnosti in odgovornosti pred vso slovensko javnostjo smo k projektu povabili priznane jezikoslovce s Filozofske fakultete. Med drugim smo k sodelovanju pritegnili predstavnike protestantskih skupnosti. Delo je steklo v pospešenem ritmu. Leta 1984 je že izšel novi prevod Nove zaveze z obsežnimi uvodi, opombami in referencami. Priprava prevoda zelo obsežne in izjemno zahtevne Stare zaveze je potekala bolj počasi. Toda raziskovalno delo in izkušnje skupinskega dela so krepili zavest, da je celoten komentirani prevod treba pripraviti nadvse skrbno, tudi če bo zaradi tega treba čas priprave podaljševati. Naporno individualno delo prevajalcev in lektorjev ter usklajevanje celote je bilo končano leta 1996. Jeseni 1996 smo v Sloveniji dobili prvi komentirani prevod Svetega pisma z vsem aparatom, ki ga vsebujejo najslavnejše izdaje Svetega pisma drugod po svetu. Kakovost te izdaje, veliki mednarodni simpozij o interpretaciji Svetega pisma, ki smo ga pod pokroviteljstvom Slovenske akademije znanosti in umetnosti izvedli v Cankarjevem domu v Ljubljani ob izidu Svetega pisma, in vzporedna razstava Biblije na Slovenskem v Narodni galeriji so sloves slovenske kulture in znanosti ponesle na vse celine sveta.

Takoj se je pokazala potreba po tako imenovani žepni ali osnovni izdaji Svetega pisma. Zato smo prevajalci nadaljevali svoje delo v smislu revizije prevoda za osnovno izdajo, ki ima samo tekstnokritične pripombe. Spomladi jubilejnega leta 2000 smo to delo končali, potem se je začela priprava za tisk. Kakor vedno, je tiskarna tudi tokrat za izdajo potrebovala več časa, kakor je bilo dogovorjeno. Upati je, da bo odslej Svetopisemska družba Slovenije imela vedno na voljo vsaj dve izdaji novega prevoda Svetega pisma: študijsko in osnovno. Študijska izdaja ima knjige Stare zaveze razporejene po hebrejskem, osnovna pa po krščanskem izročilu kanona, ki temelji na razporeditvi knjig v Septuaginti.

Kot odgovorni nosilec projekta novega prevoda bi se ob tej priložnosti želel posebej zahvaliti vsem sodelavcem iz vseh ustanov. Trije člani Slovenske akademije znanosti in umetnosti, ki sodelujemo na tiskovni konferenci, smo soprevajalci. Posebna zahvala velja vodstvu Svetopisemske družbe Slovenije, posebno uredniku gospodu Matjažu Črnivcu, ki je iz prve izdaje celotnega prevoda izločil tekstnokritične pripombe za osnovno izdajo in ob preverjanju številnih drugih izdaj prevajalcem predlagal številne druge primere v presojo. Računalniško podprto uredniško delo ga je tako motiviralo, da je postal vabljeni predavatelj računalniških programov za Sveto pismo širom po svetu, predvsem v Združenih državah Amerike.

Skupno delo v projektu novega prevoda Svetega pisma je bilo za vse sodelavce zelo spodbudno. Rastla je zavest odgovornosti, nujnosti skupinskega dela in volja po znanstveno - literarnem pristopu v interpretaciji. Moja osebna dvojezična monografija z naslovom NAGRADA, KAZEN IN ODPUŠČANJE, ki je izšla lani, in ta, ki jo predstavljamo danes pod

naslovom MED KRIVDO IN SPRAVO, je v zametkih in delih nastajala v obdobju priprave novega prevoda Svetega pisma. Toda takrat še ni prišel čas za izdajo, ker ni bilo časa za dokončno uredniško usklajevanje. Monografija MED KRIVDO IN SPRAVO prinaša mojo celotno dosedanjo osebno bibliografijo iz obdobja od leta 1970 do leta 2000, nekoliko prirejen prevod moje doktorske disertacije o antitetičnih strukturah v hebrejski poeziji s Filozofske fakultete Hebrejske univerze v Jeruzalemu in številna predavanja ali članke, ki so nastajali v obdobju dvajsetih let.

Osebna bibliografija obsega celoten pregled moje dejavnosti doslej. Bibliotekarki Simoni Frankl iz Biblioteke Slovenske akademije znanosti in umetnosti se iskreno zahvaljujem, da je v dobrih dveh letih ob pogostih posvetih z menoj skladno s pravili sistema COBISS uredila in dopolnila mojo bibliografijo. Obenem se iskreno zahvaljujem gospodu dr. Petru Weissu, da ji je pomagal gradivo prirediti za objavo v knjižni obliki.

Prvi del monografije je literarne narave. Študija o antitetičnih strukturah v hebrejski poeziji je prva študija te vrste sploh in je bila leta 1984 v angleščini objavljena pri sloviti akademski založbi E. J. Brill v Leidenu na Nizozemskem. Ker je angleška izdaja že pošla, je toliko bolj dobrodošel slovenski prevod, ki ga je večinoma pripravila gospa Marija Brezigar, lektoriral pa ga je dr. Marjan Dolgan. V drugem delu monografije so številni prispevki biblično-teološke narave, v tretjem pa tudi takšni, ki se tičejo dramatične konstelacije novejšega družbenega položaja v Sloveniji. Celotna monografija obravnava različne vidike polarnosti med krivdo in spravo, saj je prav to tudi temeljna tematika vsega Svetega pisma in celotnega judovsko-krščanskega izročila. V sklepni fazi je celotno gradivo lektorirala gospa Irena Avsenik Nabergoj, gospa Evita Lukež je pripravila načrt preloma in bdela nad izvedbo, gospod Uroš Čuden je tehnično pripravil prelom, dr. Peter Weiss je opravil korektorsko kontrolo, gospod Matjaž Rebolj je z uporabo računalniškega programa pripravil imensko in vsebinsko kazalo. Monografijo smo popestrili s 40 barvnimi fotografijami iz Svete dežele iz zbirke petih udeležencev študijskega potovanja po Sveti deželi. Izbrali smo takšne slike, ki izražajo kontrast, ki spominja na polarizacijo med krivdo in spravo. Slike niso samo za oči, temveč predvsem za premislek, ker smiselno dopolnjujejo celotno monografijo.

Vsi sodelavci so navedeni v kolofonu knjige. Na tem mestu se vsem toplo zahvaljujem za njihovo plemenito in prijazno sodelovanje. Na drugi strani sta navedena dva sofinancerja: Ministrstvo za znanost in tehnologijo in Telekom Slovenije. Vsem odgovornim, ki so prijazno prišli nasproti, se iskreno zahvaljujem. Posebej velja omeniti predsedstvo Slovenske akademije znanosti in umetnosti in njen II. razred, ki mu pripadam. Zahvaljujem se predvsem kolegom akademikom, izrednim in do-

pisnim članom za naklonjenost in vsem uslužbencem Uprave Slovenske akademije znanosti in umetnosti za izjemno prijazno sodelovanje.

2. Kajetan Gantar: Razpetost med začetkom in koncem

Knjiga *Med krivdo in spravo* odpira vpogled v izredno bogato in vsestransko avtorjevo tridesetletno znanstveno, strokovno in publicistično dejavnost akademika prof. dr. Jožeta Krašovca. Na začetku je impresivna bibliografija avtorjevih objav in del, ki obsega kar 37 strani!

V bistvu je knjiga zelo heterogena, sestavljena iz treh vsebinsko in oblikovno raznolikih delov. Izhodišče vseh objav v knjigi je Sveto pismo, ki mu je avtor posvetil vse svoje življenjske energije in na katerega se vedno spet sklicuje, tudi kadar gre za razreševanje mučnih dilem naše aktualne vsakdanjosti. Sveto pismo interpretira kot vir najgloblje modrosti in absolutno veljavne moralne norme; hkrati pa v njem odkriva neverjetno raznolikost literarnih zvrsti in neizčrpno bogastvo simbolne govorice.

Omenjena heterogenost deluje kot prijetno poživljajoč moment, saj bralec nikoli ne more niti približno predvideti, kam ga bo peljala naslednja stran ali naslednji prispevek v knjigi. Po drugi strani pa se bralec včasih nehote sprašuje, kako je kak prispevek zašel v knjigo z naslovom *Med krivo in spravo*. Očitno sta *krivda* in *sprava* samo dva osnovna pola, med katerima se gibljejo tudi drugi avtorjevi znanstveni in miselni napori.

In vendar vse prispevke združuje nekaj skupnega. Če bi govoril z aristotelsko govorico, bi rekel, da jih vežeta skupna *arché* in *télos*:

Po eni strani jim je skupna *arché* – že omenjeno biblično izhodišče. Po drugi strani jim je *télos* – rdeča nit, ki povezuje heterogene člene – premostitev razdalje med krivdo in spravo. Gre za problem, ki je pred tisočletji usdno zaznamoval izraelsko narodno skupnost. Ta problem je nadvse aktualen tudi danes in pri nas, je usoden za razklansot sodobne slovenske družbe. To pa daje knjigi poleg akademske znanstvene akribije tudi njeno osvežujočo aktualnost.

Kot rečeno, je knjiga sestavljena iz treh sklopov prispevkov:

Prvi sklop ima naslov *Eksegeza antiteze med krivdo in spravo*. Nekakšna slovenska verzija tiste študije, ki je najprej izšla pri založbi Brill v Leidenu v angleščini in z njo si je avtor pred 16 leti ustvaril ime v mednarodnem znanstvenem svetu. Študija temelji na eksaktnem poznavanju in upoštevanju filologije in literarne teorije, retorike in stilistike, semitistike in grecistike. Študija, ki na prvi pogled izhaja iz detajlne, včasih naravnost matematično eksaktne analize formalno stilnih značilnosti, pa se vendar ne izgublja v golem formalizmu, ampak v ozadju stilistične forme odkriva vsakokratno idejno jedro, ki daje besedni figuri njeno popolno odmevnost in osmišlja njen položaj v kontekstu. Ali kot je zapisal avtor:

Svetopisemske antiteze so v bistvu vse moralno kvalificirane: zlo // dobro, tema // luč.

Zanimivo je, da Krašovčevo preučevanje in raziskovanje biblične semantike, stilistike in retorike v času, ko je nastajalo (pred dvajsetimi leti), nikogar (tudi takratnih oblastnikov) ni motilo, dokler niso odkrili, da ga onkraj formalnih značilnosti zanima tudi vsebinsko poročilo teh figur in načinov izražanja. Takrat pa so ga, da bi ga utišali, postavili pred sodišče.

Temu sledi drugi del knjige – serija interpretacij vzorčnih poglavij iz starozaveznih knjig, predvsem iz prerokov in psalmov, pod naslovom *Biblična teologija krivde in sprave*, ki so večidel izhajale v Bogoslovnem vestniku in v nekaterih drugih periodičnih publikacijah.

Tudi v teh prispevkih avtor vsakič izhaja iz literarne interpretacije posameznega poglavja ali bibličnih odlomkov, iz razčlembe besednega gradiva, predvsem iz poglobljenega poznavanja vseh plasti hebrejščine in drugih semitskih jezikov. Nato pa odstira zgodovinsko ozadje in vrta v globino, dokler ne izlušči osrednjega idejnega sporočila. Kot zlata nit se tudi skozi vse te interpretacije vleče mračno izhodišče krivde in svetla vizija sprave – dve skrajnosti, med katerimi se giblje tematika vseh prispevkov. Gre za zanimive interpretacije o hudem duhu, o zgodovini in praz-godovini v prvih poglavjih Geneze, o konfliktu med vero in kulturo oziroma o inkulturaciji, o nerazvezljivosti zakonske zveze itd.

In nato ima knjiga še tretji del pod naslovom *Pogledi na probleme v sodobni družbi.* Prispevki tega dela bi morali zanimati ne samo teologe in bibliciste, ampak tudi sociologe in zgodovinarje polpreteklega obdobja. V teh prispevkih se avtor zelo odkrito sooča z agresivno antikulturo in antireligiozno ideologijo, ki je zelo močno navzoča v slovenskem prostoru.

Tu je npr. zanimiva in izčrpna dokumentacija o nekem sodnem procesu pred ljubljanskim sodiščem, ko je bil avtor leta 1984 (samo nekaj let pred razpadom socialistične Jugoslavije!) obsojen na mesec dni zapora. Zaradi strahu pred odmevnostjo v inozemstvu je bila obsodba sicer pozneje razveljavljena. Zanimivo je, kako goreče si je takratni tožilec prizadeval za obsodbo, in to v času, ko so nekateri drugi tožilci v podobnih primerih t. i. verbalnih deliktov obtožbe umikali z obrazložitvijo, da gre za zanemarljivo malenkost (pač po načelu rimskega prava – *parva non curat praetor*).

Tu so poglavja o zelo aktualnih temah (časopisna cenzura, izločitev in ponovna vključitev Teološke fakultete v sestav Univerze, manipulacija s protestantizmom itd.), vsepovsod pa navaja tudi izčrpno dokumentacijo.

Za zaključek naj omenim samo neko avtorjevo misel, ki bi jo lahko zapisali tudi kot motto celotne knjige: *Sprava v pravem pomenu besede ni preprost ritual, ni iskanje grešnega kozla, še manj pragmatični kompromis.*

Na današnji tiskovni konferenci bi kot o drugi publikaciji moral spregovoriti tudi o priročni izdaji prevoda Svetega pisma: v čem se ta izaja razlikuje od komentiranega standardnega prevoda iz leta 1996.

Žal mi knjiga, ki bi morala biti natisnjena že oktobra, še ni prišla v roke, zato o njej tudi ne morem kompetentno spregovoriti.

Lahko pa zastavim vprašanje: Zakaj je Svetopisemska družba Slovenije slovensko knjigo dala tiskat na Nizozemsko, v tiskarno, ki se očitno ne drži dogovorjenih rokov? Ali si morda ta tiskarna predstavlja Slovenijo kot neko zaostalo balkansko provinco, kjer je zamujanje dogovorjenih rokov nekaj normalnega in so prebivalci lahko samo veseli in ponosni, če se jim kaka knjiga tiska v tujini?

Trubarjevi in Dalmatinovi časi, ko je bilo treba Biblijo in biblične knjige tiskati v tujih deželah in nato v sodih prevažati čez mejo, so že zdavnaj nepreklicno minili. Naše tiskarne premorejo vrhunsko tiskarsko tehniko, na katero smo lahko ponosni. Pred leti so z vzornim natisom jubilejnega prevoda Nove zaveze in nato še z natisom prevoda celotnega Svetega pisma dokazale, da znajo biti kos najzahtevnejšim tipografskim standardom in da se tudi dogovrjenih rokov držijo bolj kot marsikatero podjetje v tujini. Našega vključevanja v Evropo si ne morem predstavljati tako, da bomo poslej slovenske knjige pošiljali tiskat tisoč kilometrov ven iz Slovenije.

In ker sem že pri besedi, bi rad še nekaj pripomnil. Na vabilu za današnjo predstavitev piše, da so avtorji prevoda »trije akademiki in drugi strokovnjaki«. Ker sem tudi jaz eden izmed omenjenih »treh«, moram povedati, da sem se ob branju vabila počutil nekoliko nelagodno. Moj delež pri tem prevodu je namreč veliko manjši kot delež »drugih strokovnjakov«, zato bi morali biti – vsaj v primerjavi z mano – »drugi« veliko bolj poudarjeni. Ne bi se rad laskal živečim, zato naj omenim samo enega, zdaj že pokojnega prof. Otmarja Črnilogarja, ki je naravnost izgoreval v prevajanju Svetega pisma. Vsak svetopisemski stavek je v sebi donosil, ga stokrat premislil, predihal in premlel; in preden ga je dokončno oblikoval, ga je spet in spet prečrtal in ponovno napisal. V svojem župnišču v zakotni Podragi je z vsakim slučajnim obiskovalcem ure in ure razpravljal, tehtal in pilil svoj prevod. S svojo razgledanostjo in filološko akribijo, s svojim izrednim poznavanjem grške gramatike in leksike, z nezmotljivim posluhom za odtenke slovenščine je prispeval k melodiji, razumljivosti in posodabljanju biblične govorice nekaj, kar bo ostalo slovenskim bralcem Svetega pisma neodtujljiv zaklad za vse čase. Ali kot bi rekel grški zgodovinar Tukidid, nekaj, kar nam ne bo samo za trenutno rabo, ampak *ktéma eis aeí*.

3. Alojz Rebula: Literarna in estetska vrednost Svetega pisma

Beseda ob predstavitvi »Osnovne izdaje« Svetega pisma govoriti o Svetem pismu v atmosferi postmoderne je kakor govoriti o bloku zlata sredi jalovine. A tudi pogreznjen v jalovino blok zlata ostaja merljiv. Merljiv v širino in globino. Toda postmoderni ni do merjenja in ni do tehtanja.

In vendar smo imeli do včeraj mere in uteži, preizkušene že od grških dramskih agonov: mere in uteži, po katerih se je neki Grk imenoval Homer, neki Italijan Dante, neki Anglež Shakespeare, neki Rus Dostojevski.

Je z omenjenimi merili in utežmi merljiv tudi blok, ki mu tvori srednjo stranico Geneza, zadnjo pa Apokalipsa? Se pravi z merami in utežmi zunaj konfesionalnosti, se pravi čiste literature? Poglejmo.

Vprašajmo se, če gre na primer za njeno prvo zvrst, za epiko: kje drugje kakor v Genezi se Bog tako domače sprehaja ob dnevnem vetriču med še neimenovanimi drevesi Edena; kje drugje kakor v Ezekielu dolina, polna suhih kosti, ob prerokovem klicu hrupno zarožlja, ko se kosti začnejo spajati med sabo in se odevati v kite in meso in iz njih nastane velika vojska; kje drugje kakor v Apokalipsi se vzpenja od sončnega vzhoda angel s pečatom živega Boga in zavpije štirim drugim angelom, ki zadržujejo štiri vetrove zemlje ...

Če gre za drugo zvrst, za liriko, se vprašajmo: kje drugje kakor v Visoki pesmi je ljubljenec svoji ljubljenki ciprov grozd sredi engedijskih vinogradov; kje drugje trte od njune ljubezni tako zadehtijo v cvetju sredi balzamovih gora; kje drugje se dva takšna zaljubljenca navsezgodaj odpravljata v vinograde gledat, ali že trta poganja, ali se cvetje razpira, ali granatovci cveto ...

In če gre za tretjo zvrst, za dramatiko, kje drugje kakor v Jobu, v njegovem spopadu z Elifazom Temancem, Bildadom Suhejcem ter Cofarjem Naamčanom človek strašneje prekolne noč svojega spočetja in vrže Stvarniku v obraz svoj Zakaj?

Ali: kje drugje kakor v Izaiji je veličastneje izražena večna človekova utopija po prerojenem planetu, v katerem bo volk prebival z jagnejtom, panter bo ležal s kozličem in se bosta krava in medvedka skupaj pasli?

Molitev, ta nagovor Večnega, kje je intenzivnejša in veličastnejša kakor tam, kjer molilec kliče iz globočin, a se ne boji hudega, tudi če hodi po globeli smrtne sence; kjer se mu hoče harfe in citer, da bi zbudil jutranjo zarjo; kje drugje kakor v Psalmih ...

V istih Psalmih je tudi žalost, na primer žalostinka izgnanstva, ki nima para v človeških pisanjih, zakaj kje drugje visijo na vrbah ob rekah Babilona plunke, ki nočejo peti pesmi o izgubljenem Sionu? In kje kakor v istih Psalmih je hvalnica, ki kliče ne samo soncu in luni, ampak snegu in ledovju, vetrovom in studencem, naj hvalijo Gospoda?

Kje je pretresljiveje izražena zvestoba lastni narodni biti kakor prav tam, v tisti zakletvi: *Če pozabim tebe, Jeruzalem, naj moja desnica pozabi prijem, jezik naj se mi prilepi k nebu, če se te ne bom spominjal?* In vendar je ob tej zvestobi sebi odprtost vsem človeškim otrokom, saj angel v Apokalipsi nosi večni evangelij, da bi ga oznanil vsakemu narodu in jeziku in ljudstvu.

Kje se človeško bitje globlje pogrezne v svojo nemoč in temo kakor v Psalmu 102, kjer nesrečnežu kosti tlijo kot žerjavica, pepel uživa kot kruh, svojo pijačo meša z jokom, postane kakor kavka v puščavi, kakor sova na ruševinah?

Ja, res ni treba konfesionalne privrženosti, da čutiš v Svetem pismu knjigo knjig tudi iz čisto literarnega, estetskovrednostnega vidika. O tem so bili prepričani tudi največji agnostični ustvarjalci, od Wolfganga Goetheja do Borisa Pasternaka. Ni prepričan kakšen predavatelj na šoli za politologijo v Ljubljani.

Prav povsod v tem opusu iz 76 del nimamo najvišje literature. A jo imamo blokovno strnjeno v Izaiji, v Psalmih, v Visoki pesmi, v Jobu, v Apokalipsi. V raztreseni obliki pa imamo literarne vrhove povsod, od Pridigarja do Knjige modrosti, od evangeljskih prilik do Pavlovih pisem.

Glede Nove zaveze pa bi se lahko prav tako vprašali: kje je v svetovni literaturi takšen edinstven lik kakor je lik Jezusa Kristusa; kje takšen monumentalen in revolucionaren manifest, kakor je Govor na gori; kje takšna duhovno ekstatična in prepadna korespondenca, kot so Pavlova pisma ...

Toda Sveto pismo ni, kar je, zaradi svoje literarne vrednosti. K priznanju te vrednosti ne moreš prisiliti nikogar, še najmanj človeka brez organa za lepo. Sicer pa se celo veliki niso zmeraj medsebojno priznavali: Tolstoj ni maral Shakespeara.

Sveto pismo je, kar je, zaradi svojega obzorja. Temu obzorju je ime večnost. To obzorje razklepa človeka iz njegove dvojne uklenjenosti v čas in v prostor. Dela ga neskončno bolj nadšloveka, kot je sanjal Friedrich Nietzsche.

Sveto pismo se začne z opisom katastrofe – izvirnega padca –, s perspektivo kozmične slave, ki presega vse možne človeške vizije. Zadnja beseda te knjige je namreč polna pričakovanja, je polna prihodnosti: »Pridi, gospod Jezus!«

V puščavi niča, kamor je zabredel novoveški človek, ga ni vodnjaka, ki bi mogel bolj kot ta knjiga potešiti njegovo žejo po smislu, posebno ko se vsi od človeka izkopani vodnjaki drug za drugim sušijo.

Pregledni članek (1.04) UDK 316.7 »17/19«:22/28

Anton Drašček

Modernost - blagoslov za krščanstvo

Kar samo se mi je zapisalo to spoznanje, ko sem prebral in zaprl knjigo Antoina Vergota *Modernite et christianisme, Interrogations critiques reciproques,* Cerf Paris 1999. Zamujeno, boste rekli, saj danes govorimo že o postmodernosti. Gre torej za anahronizem? Nikakor in avtor sam celo misli, da bodo mnogi dosežki moderne ostali trajne vrednote duha in sveta in kar bo prišlo pozneje, **post-** ne bo odpravilo že uresničenega. Modernost je globoka in neobrnljiva sprememba zahodnega človeštva na vseh področjih: v kozmologiji, filozofiji, etiki, antropologiji, politiki, ekonomiji in prav tako pri kritičnem sprejemanju verskih besedil tekstov. To stoletje je polno idejnih nesoglasij, religijskih nemirov, različnih interesov in znanstvenih metod. A vendar je v vsem tem mogoče odkriti enotnost, skupno žarišče, odkoder izhajajo pogledi na svet, eksistenco, vero. Z modernostjo se je soočila tudi krščanska vera in to je kakor vrenje, ki so ga povzročili sestavni elementi evropske civilizacije: grška racionalna misel, rimska pravno - politična ureditev in krščanska religija, kakor da bi se združila središča: Atene, Rim in Jeruzalem.

Vergote analizira različne vidike modernosti: 1) radikalizacija kritičnega duha razbije soglasje, ki ga je krščanski srednji vek skoval med teologijo in filozofsko racionalnostjo; 2) znanstveno pojmovanje sveta izključuje idejo o Božji pobudi v svetu; 3) nova antropologija se sumničavo sprašuje o samih izvorih religije; 4) humanistične vede problematizirajo klasično teološko branje evangelijev. Tako je modernost uvedla globoko krizo v krščansko občestvo, obenem pa podpirala nova krščanska pojmovanja, predvsem z branjem evangelijev, ki je pozornejše na Jezusovo človeškost, na njegovo osebo in zgodovino. Krščanski veri pogosto nasprotujočo modernost so širili mediji in spodbujal jo je z bogastvom ter udobjem zaznamovan način življenja. Zahod je preplavila modernost s kritičnimi ideologijami religije, z idejo spolne osvoboditve, s pozitivističnimi pojmovanji, z racionalističnimi in pogosto poenostavljenimi razlagami religij. Iz vsega tega izhaja splošno znana religijska kriza: upadanje verske prakse, odmik od vere v Boga, zmanjšanje števila duhovnih poklicev.

Čeprav se je modernost oblikovala ter naselila v krščanski civilizaciji, ustvarja konflikte tudi z drugima monoteističnima religijama. Pomislimo na skupine tako imenovanih pravovernih Judov in na islamske fundamentaliste. Privrženci teh skupin sovražijo moderno, pluralistično civilizacijo.

Tozadevni konflikt je usoda zahodne civilizacije. Tukaj bomo skušali upoštevati različne vidike odnosa med modernostjo in krščanstvom, za katero ne smemo pozabiti, da je izšlo iz bibličnega monoteizma, ki je skupen judovstvu, krščanstvu in islamu.

Politeizem je življenjsko okolje

To skušamo razumeti, ko se podajamo z Vergotom na domišljijsko potovanje med stare politeistične kulture. Politeizem je značilen religijski svet, okolje življenja, misli in obnašanja, ki ga določajo naslednje značilnosti: 1) Religija prežema vse sfere bivanja. Bogovi so spojeni s celotnim življenjem ljudi in narave. 2) Te religije so zelo obredne, kar se kaže v družinskem in javnem življenju. 3) Odnos do božanstva je odnos prvotne in kolektivne vere. Izraz in idejo prvotne vere *(Urglaube)* prevzema avtor iz Husserlove fenomenologije. Gre za vero, da so stvari izrazljive. Ta vera je prvotna; deluje, ne da bi mislili nanjo. In tudi dvom, spraševanje, domneva, verjetnost so načini prvotne vere. To zelo dobro označuje tip zavesti in politeizmu lastnega prepričanja. V politeizmu pripada prvotna vera kulturnemu občestvu. Tem kulturam pripadajoča ljudstva nimajo jasne zavesti verovanja. 4) V središču je skrivnost spolne rodovitnosti, kjer se tako močno kaže božanska sila. 5) Politeistične kulture in religije bolj ali manj upravlja religiozna kategorija, binom čisto-nečisto. Nečisto je zlo, nedotakljivo. Idejo nečistega srečamo tudi danes v resnih oblikah psihopatologije. Na to patološko bojazen se lahko cepi religiozni strah pred Bogom sodnikom in kaznovalcem. 6) Politeistične religije so tradicionalne v smislu kulturne in religiozne antropologije. Religija je s svojim jezikom in vsem kulturnim okoljem človekovo bivališče. Te kulture tvorijo močno integrirano enoto, zato jim pravimo tudi holistične.

Zakaj je bila potrebna nekoliko obsežnejša predstavitev mnogoboštva? Predvsem zato, da bi jasno zaznali posebnost bibličnega monoteizma in to, da politeistične kulture tvorijo povsem drugačen miselni svet. Včasih se predlaga ideal holistične družbe, kjer bi kultura oblikovala tkivo, v katero bi se vključile znanost, umetnost, državljanstvo, religija, družina in delo. Avtor meni, da je predstavljena analiza starih holističnih družb demistificirala holistične iluzije.

Monoteizem kot boleč prelom ...

Po kakih sto tisočletjih zgodovine človeštva se je v majhnem judovskem rodu, okrog 1250 pred Jezusom Kristusom, rodil monoteizem, ki je povzročil boleč religijski in kulturni prelom. Freud v njem občuduje poduhovljenje (*Vergeistlichung*) civilizacije, ker daje prednost govorici in besedi pred čutnimi izkušnjami, očetovski podobi Boga pred materinsko. Iz

tega Freud sklepa, da je monoteizem pripravljal moderno racionalnost. »Srce monoteistične religije obstaja torej v angažiranem dejanju vere, ki ga lahko izvrši samo svoboden človek. To dejanje besede izraža in izpolnjuje osebni odnos vere ter ljubezni do Boga. Krščanska vera je osebni odnos z osebnim Bogom. Bog je *monos*, eden, edini, kolikor je osebni. Za monoteizem je Bog nerazdružljivo osebni in edini« (32).

Odkod prihaja? Njegova posebnost je uganka za filozofijo in religijske znanosti. Monoteizem je nastal z zgodovinskim dogodkom, ko je Bog stopil iz svoje neskončne zadržanosti, se obrnil k človeku in se predstavil kot osebni Bog. In prav to slučajno dejstvo priznava vera kot razodetje resnice o božanstvu. Gre za tisti odgovor, ki je globoko spremenil zgodovino religij in civilizacij: »Jaz sem, ki sem«. Iz tega odgovora so Judje skovali ime Jahve, lastno ime Boga. Odtlej je beseda »bog« postala za tiste, ki pripadajo naši civilizaciji, lastno ime: »Bog«. Freud je uvidel, da predstavlja Bog Svetega pisma izredno poduhovljenje civilizacije ravno zato, ker je onstran vsakršne imaginativne predstave in da je odnos do tega Boga najprej v redu govorice. Zgodovinsko je jahvistični monoteizem hitro postal uradna religija teokratske države. Nova socio-kulturna in politična enotnost se je tako namestila na monoteističnem temelju. Krščanski srednji vek je na svoj način obnovil teokratsko monoteistično državo; tedaj je bilo krščanstvo vezivo družbenih vezi. To zgradbo bo omajala modernost, ki je huda preizkušnja za vero.

... je pripravljal modernost

Modernost vsebuje določen prelom s tradicijo. Po njej nekateri prezirajo religijo, drugi (posebej fundamentalisti in integristi) pa moderno civilizacijo. Med najvidnejšimi predstavniki modernosti so gotovo: Francis Bacon, ki zasnuje novo filozofijo vedenja ter tako postavi logične temelje eksperimentalni znanosti; potem holandski pravnik Hugo Grotius, oče laičnega prava, in nenazadnje Rene Descartes z metodološkim dvomom. Za modernost je značilna zavest, da je človek ustvarjen kot svoboden, njegov pravi cilj in smisel pa sta v njegovem samouresničenju. Modernost ne bi bila možna, če ne bi bila obnovitev in nadaljevanje grške racionalnosti, ki je bila skupaj s krščanstvom odločilen dejavnik v pripravljanju modernosti. Zato si najprej poglejmo prelom, ki ga predstavlja grška racionalnost.

Filozofijo kot sistematično iskanje resnice so nam dali stari Grki in tàko spoznanje resnice je dediščina zahodnega človeštva. Mitologija se pretvarja v filozofijo, religijske predstave se spremenijo v teoretična načela. V svojem začetku se je ideal racionalnosti uveljavljal in potrjeval kot neločljiva enota opazovanja in znanstvenih teoretičnih konstrukcij, antropologije in filozofske interpretacije, etike in kontemplativne religijske filo-

zofije. Tudi za Sokrata je filozofija moralna modrost in religijska kontemplacija. Razumsko je utemeljeval etične principe. In prav njegov filozofski razum je pomenil prelom z vsakršnim običajnim religijskim načinom govorjenja, mišljenja in delovanja. Grška filozofija se potem razdeli v platonsko in aristotelsko vejo, ki spreminjata religijo v religijsko filozofijo. Platon trdi, da je v *erosu* neka bistvena smotrnost, ki vodi h kontemplativni izkušnji neosebnega božanstva. Njegova misel ostaja še vedno aktualna, saj osvetli to, kar »predstavlja pri mnogih umetnikih in izobražencih, neverujočih ljudeh, njihovo religijsko dispozicijo: nekakšno izkušnjo anonimnega božanstva v estetskem uživanju, vendar brez določene religijske vere, brez ideje resnično osebnega Boga« (51). Na drugi strani pa je Aristotel, za katerega je filozofija kontemplativna znanost o bogu, naredi iz religijske ideje boga zadnji pojasnilni vzrok v svojem kozmološkem in metafizičnem sistemu. Po teh dveh poteh - po poti ljubezni-želje in po poti racionalne razlage - skuša grška filozofija presegati politeistično religijo z njenimi mitološkimi spisi in obrednimi praksami. Poduhovlja in racionalizira religijo.

V 13. stoletju so Aristotelovi spisi s posredovanjem arabskih mislecev prišli na Zahod. Z njihovo pomočjo ter s pogledom na teologijo stvarjenja in razodetja je mogel Tomaž Akvinski avtonomnemu razumu izrecno priznati lastne možnosti. V Tomaževi filozofiji je metafizika »dokazov« za Boga in božansko naravo izdelana na krščanski osnovi. Ob tem moramo poudariti, da je katoliška Cerkev v 19. stoletju predlagala neotomizem kot miselno usmeritev za katoliške univerze in semenišča. S tem razumemo potrditev avtonomije filozofskega in znanstvenega razuma v različnih disciplinah, celo v religijskih, in zaupanje, da načelno obstaja med avtonomnim razumom in vero soglasje.[1]

V 17. stoletju stopamo v pravo modernost z Descartesom, čigar dvom je načelo metodičnega iskanja resnice, z vnaprejšnjo gotovostjo, da jo je mogoče najti. Ta dvom se razvija znotraj filozofije, vendar so ga spodbudila znanstvena opazovanja, da nas čutne zaznave varajo. Tako je Descartes s postavitvijo metodičnega dvoma oblikoval enega bistvenih načel modernosti. Sprejeti dvom kot izhodišče pomeni prelom s srednjeveško navado sklicevanja na avtoritete in njih komentiranje. Descartes začenja tudi novo usmeritev časa v prihodnost. Pozneje bo ta pogosto delovala kot boj proti tradiciji, čeprav je »slavni antropolog Claude Levi-Strauss večkrat poudarjal: moderni in predvsem sodobniki iščejo svojo identiteto v nasprotovanju tradiciji, medtem ko so ljudje v starih civilizacijah našli svojo identiteto, ko so v svoje osebno življenje vključevali v od tradicije izročeno

[1] O bogatem odnosu med razumom in vero je vredno prebrati papeževo okrožnico Vera in razum, CD 80, predvsem 4. in 6. poglavje.

kulturno dediščino« (57). Nova filozofija je povzročila še drugo spremembo. Sistematično dvomiti pomeni spraševati se o samem sebi, o svojih idejah, prepričanju, obnašanju, predsodkih. Iz zavesti naredi Descartes zavestno refleksivno zavest, ki jemlje sebe za svoj predmet. Tako se je v zahodni kulturi in misli odprla pot v subjektivizem, pa tudi v sistematično raziskovanje subjektivnosti v znanstveni psihologiji in psihoanalizi.

Krščanska religija izziva racionalnost

Tudi filozofski razum vznemirjajo zadnja vprašanja, o katerih govori od zunaj prihajajoče Božje razodetje, ki govori z avtoriteto, za katero trdi, da jo ima v sebi in po sebi. Heidegger govori o Bogu metafizike in s tem meri predvsem na Leibnizov metafizični sistem, ki je Boga opredelil kot *Causa sui*, samovzrok. Freud nadaljuje, da samo religija združuje celotno osebo: razum, ki išče resnico sveta in smisel eksistence; željo, ki teži k sreči; odgovorno voljo, ki se mora naslanjati na etične norme. Isto poudarja biblični monoteizem, kjer govori Bog sam, kajti zanj Bog pokliče človeka v oseben odnos in vztraja pri združujoči naravi tega odnosa. Za Freuda se ključ religije nahaja v očetovski figuri, ki jo človeštvo priznava božanskemu bitju. Ta lik je dosegel ves svoj duhovni in religijski pomen v monoteističnem Bogu prerokov. Freud je bil navdušen privrženec razsvetljenskega racionalizma, a ni nikoli interpretiral religij enostransko kot deisti, za katere so vse superstrukture grajene na izvorni religiji. Skozi izgovor medle filozofije religije pa ta deizem izvršuje prehod monoteizma k ateizmu. »Določen deizem ostaja vedno navzoč v duhu številnih kritičnih intelektualcev, ki cenijo religiozna občutja, vendar so sovražni do vsakršne organizirane religije« (136). Freud obelodani zgodovinskost civilizacije in funkcijo bibličnega monoteizma v napredovanju poduhovljenja.

Ko je filozofija pridobila več refleksivne jasnosti o sebi, je postala kritičnejša do religijskih in drugih ljudskih pojmovanj o eksistenci in svetu. Veliki nemški filozofi razsvetljenjski in idealistični filozofi so se močno zavedali zgodovinskosti civilizacije in religije, zato so skušali razumeti zgodovinskost človeštva. To pa je glavna značilnost modernosti. Nova filozofija, ki razvija zgodovinsko zavest, ni več metafizična; misli predvsem človeka in smisel njegove zgodovine. Tako se postavlja glavno vprašanje odnosa med modernostjo in krščansko vero: kakšno mesto more dati Jezusu Kristusu razum v zgodovini človeka, civilizacije in religije? Filozofija postaja filozofija časa in zgodovine. Velik del filozofov modernih časov sta očarali in osupnili podoba Jezusa Kristusa in podoba Kristusa religije. »Jezus je laik in zdi se, da redko prakticira obrede svojega kulturno-religijskega okolja. Vendar uči neprestano moliti. Revolucionarno zavrača vse, kar se nanaša na binom čisto - nečisto« (140).

Po Kantu je Kristus kot zgodovinska oseba izkustvena podoba, arhetip moralno popolnega človeka. Toda ko človek odraste, ne potrebuje več etičnih norm; moralna zavest je pridobila svojo avtonomijo. Ali ni prav formulacija filozofije razsvetljenega razuma tista, ki jo danes redno slišimo v govorih neverujočih o krščanstvu? Bistvena naj bi bila njegova etika, predvsem usmiljena ljubezen. Pogosto se dopušča tudi ime Boga in se mu priznava funkcija v etičnem humanizmu.

Kritični razum se je ukvarjal z racionalnim razumevanjem in razlaganjem krščanske religije. S tem so se povezale tudi filološke, zgodovinske in psihološke študije, ki so pretresle krščansko dediščino. Religijske znanosti so skušale razložiti, kako so verniki uspeli interpretirati Jezusa kot Kristusa, Božjega Sina, sestaviti dogmatično teologijo in izdelati specifično prakso. Skušale so potrditi razdaljo, ki ločuje Jezusa iz Nazareta in Kristusa teologije ter pobožnosti. Te razdalje ni mogoče zanikati. Dotlej se je preveč vztrajalo samo pri božanskosti Jezusa Kristusa. »Nauk o Jezusu Kristusu, kakor jo je Cerkev definirala v 4. stoletju, je ostala teološko obzorje, ki je več stoletij določalo branje evangelijev, katehezo, pastoralo in celo teološko misel« (151). Gre za retrospektivno branje evangelijev, kjer so videli dokazano in razodeto Jezusovo božanskost že od samega začetka njegovega življenja. Tudi Jezusovi naslovi kažejo na njegovo božansko oblast. V tej luči niso nobena težava niti pripovedi o smrti in vstajenju. Besedo so brez oklevanja tolmačili kot drugo osebo Svete Trojice, večnega Očetovega Sina. Ko se je krščanstvo srečalo z grško racionalnostjo, je moglo svoje prepričanje in svojo prakso izrazilo v teološki misli.

Znanost in tehnologija sta zaprla svet ter skrila Boga

Znanstveno spoznanje predpostavlja in potrjuje predstavo sveta kot zaprtega sistema, kar dela Boga na neki način nevidnega, problematizira idejo čudeža in uvaja spremembo paradigme v odnosu do življenja in do Boga. Vse to ponazarja Galilejev teleskop. V igri je seveda človekov položaj, kajti »konflikt med bibličnimi teksti in znanostjo je le površina globljega konflikta: med znanostjo in takšno vero, ki je bila intelektualno in čustveno povezana z življenjem in mišljenim simbolizmom središča. Toda pod tem globokim konfliktom je še skrivnostnejši konflikt, ki znova zadeva položaj resnice na splošno. S tehnično posredovanim opazovanjem je Galilei prekoračil mejo med vsakdanjim svetom in za-svetovjem mitov, teoretičnih špekulacij in bibličnih pripovedi« (61). Človek se je tako s prometejskim občutjem povzdignil, da bi sam znova osvojil področje, ki ga je religija pridrževala Stvarniku. Dandanes doživljamo navdušenje nad možnostjo ustvarjanja življenja v laboratoriju. Očitno se ljudje počutijo kot tekmeci Boga, ko z znanostjo prestopajo meje, ki jih je med človeškim in božjim začrtala religija.

Tako se v kozmološki razpravi o začetku vesoljstva obnavlja vprašanje vidnega ali nevidnega Božjega delovanja. Ko je kanonik Lemaitre predlagal svojo teorijo o prvotnem atomu, pogosto imenovano teorijo o *big bangu*, se je Einstein zgražal in mu očital, da hoče po ovinkih znova uvesti dogmo stvarjenja v znanosti. Ali ni prav to izražanje tistega kolektivnega nezavednega, ki smo ga videli delovati v starih religijah? Prepričanje, da bogovi posegajo v tek sveta, v politične in vojaške dogodke, je bilo del religij. Prvotna vera je vključevala zamisel o tem, da je svet odprt za nadnaravno delovanje, vera znanosti pa je, da je svet strukturiran po racionalnih zakonih. Z nastopom znanstvenega duha spreminjata smisel tudi pojma znamenja in čudeži. Začudenje zbujajoča dejanja se tolmačijo kot znamenja skrivnosti narave. V svetu, kjer je moderni duh naredil Boga v splošnem nevidnega, bi mu prav čudež podaril znanstveno čitljivo vidnost.

Danes so religijske oblasti strpne do modernosti. Odgovorni v Cerkvah razpolagajo z boljšo epistemološko in teološko formacijo in so v tej zadevi postali zelo previdni. Odtod izhaja občutno zmanjšanje števila »priznanih« čudežev. Ideja čudeža ohranja za verujočega religijski smisel. Bog se skriva v psihosomatskih ugankah, prav tako kot se Stvarnikovo delovanje skriva v čudežnostih in ugankah evolucije. Znanost je skrila Božja znamenja in prisilila Cerkev, da opusti apologetsko težnjo, ki hoče ponuditi racionalno potrjene dokaze. Znamenja so postala kakor prilike Jezusa Kristusa: treba je verovati, da bi v njih videli Božje delovanje. Znanstveni duh ne dopušča več, da bi o teh dejstvih govorili kot o delovanju, kjer bi se Bog opazno pokazal po posebnih dejanjih, ki bi jih mogli imeti za nadnaravna. Mentalna shema zaprtega sveta opozarja na nezaupanje do krščanskega diskurza, ker naj bi sodil v družino starih mitov.

Univerzalnost etičnih vrednot

Krščansko religijo pogosto ocenjujejo po njenem dobrodejnem vplivu a moralnost. Tukaj nastopata dva posebna dejavnika modernosti: prepričanje, da humanistična morala ne potrebuje religijske utemeljitve, in sekularizacija, se pravi razločitev ali ločitev med religijo in javnim življenjem. Zato integristične in fundamentalistične skupine zavračajo sekularizacijo. V starih civilizacijah je bila etika imanentna religiji. Religije so bile bistveno etične in juridične, družbe pa religijsko obredne. Božanstvo je bilo izvir in temelj predpisov in prepovedi, ki jih razločujemo kot etiko in pravo.

To velja tudi za biblični monoteizem, ki je norme navezoval na avtoriteto Jahveja samega. Dekalog je del osebnega odnosa med Bogom in človekom, ta odnos potrjuje in mu postavlja pogoje. Razglasitev desetih zapovedi je preroški dogodek. Razodeva osebno navzočnost Boga, ponu-

ja zavezo Boga s človekom in razglaša gospostvo Boga nad človekom. V pravi monoteistični duhovnosti je najvažnejša Božja svetost, ki v človeku zbudi čut nevrednosti. Binom čisto - nečisto pripada arhaični občutljivosti in imaginaciji človeštva; stopil je v religiozne predstave in v bogoslužna navodila ter odnose med ljudmi. Zdi se, da imamo opravka z nekakšnim prvotnim načelom kolektivnega in kulturnega nezavednega, kakor ga pojmuje Levi-Strauss v svoji strukturalni kulturni antropologiji. V bibličnem monoteizmu pripada nečisto neredu, nasprotju urejenega stvarjenja, ki ga je izvršil in oživil Jahve. Nekaj tega binoma čisto - nečisto ostaja v imaginaciji srednjega veka. Prav presenetljivo je, kako Jezus odločno osvobaja od arhaičnih pritiskov binoma čisto-nečisto.

Filozofija je tudi etiko oblikovala kot razumsko disciplino. Aristotel je uspel določiti dve načeli: človek je že po naravi deležen božanske nesmrtnosti, kar doseže z rodnostjo, ki skozi generacije podaljšuje človeštvo. Kakor živali tudi človek stremi po užitku, univerzalni dobrini vseh čutečih bitij. Najvišja dobrina, ki človeka približa Bogu, je filozofska kontemplacija. Ko Tomaž Akvinski postavlja Stvarnika kot izvor in temelj človeške narave in razuma ter kot absolutni človekov smoter, podeljuje moralnim zakonom avtoriteto Božjega imperativa. Po racionalni etiki Tomaža Akvinskega praktični razum zaznava Božji glas v etičnih zakonih.

Razsvetljenemu razumu pa ni več treba sprejemati moralnih zakonov od najvišje avtoritete, saj jih najde v sebi. Tudi v etiki brez religijskega temelja je dostojanstvo in humanizem, torej ni posebnost krščanske etike. Filozofi poznajo Kantovo formulacijo etike razuma. Avtonomni razum je sposoben v sebi prepoznati univerzalnost praktičnih načel moralnega delovanja. Ko javna zavest *(conscience publique)* uradno razglaša človekove pravice in razkriva zločine proti človeštvu, meri natančno v to, kar je splošno v človekovi človeškosti. »Ni slučaj«, meni avtor, »da se je javna etika človekovih pravic mislila in branila na Zahodu. Tam je bil etični razum oblikovan med drugim z bibličnim monoteizmom, religijo, ki je na absoluten način oblikovala zapovedi kot univerzalno vrednoto. Z druge strani je tudi grška metafizika imela vsaj načelno univerzalni načrt s človekom in torej z etičnimi načeli . S tema kulturnima dejavnikoma izoblikovana moralna zavest je pridobila avtonomijo in univerzalnost, ki ji pomagata presojati v skladu s pravicami človeka, upoštevanega kot posameznika« (89). Če ni posebne krščanske etike, pa so kljub temu v krščanski veri posebni viri zaupanja, velikodušnosti, skrbi za človeštvo. Ta več, ta presežek, je v redu *agape,* ki je ljubezensko občestvo z Bogom.

Psihologija pojasnjuje vero

Nova antropologija posveča subjektu novo pozornost in tako nastane znanost o subjektu. Subjekt je vse obenem: dejavna oseba, ki raziskuje in

razlaga, kdo pravzaprav je, obenem pa je podvržen strastem, idejam, pojmovanjem, ki so v njem ali prihajajo od zunaj. S tem se ukvarja psihološko opazovanje, ki je šele v drugi polovici 19. stoletja doseglo položaj znanosti. Psihologija premošča razpoko med znanostjo in filozofijo, ko pritrjuje, da je duševno življenje nedeljena resničnost z dvema obrazoma: biološkim in duhovnim. Nova psihološka znanost se je takoj navezala na preučevanje religije in na oblikovanje razlagalnih teorij. Tudi humanistične znanosti bi lahko spodbudile obnovitev teologije. »Preveč racionalna teologija, preveč prežeta z metafiziko in preveč odrezana od duhovnih poti je zatajila to, kar je kljub vsem svojim ozkostim mogla pojasniti psihologija, namreč, da se celo kakorkoli božansko ustanovljena krščanska religija obrača na celotnega človeka in ga vključuje tako v njegovem psihološkem mesu kot v razumu. Vera je dejanje, v katerem se človek angažira s svojo čustveno in telesno eksistenco kot tudi s svojim razumom« (97). Psihološka dejstva pripadajo kulturnim področjem: morali, religiji, medosebnim odnosom.

V človeku je plast, kjer se gibljejo ideje, ki jih razum noče priznati, in to je nezavedno; to vzročno vpliva na duha in na občutja. Tako je v religijah zelo razširjen pojav obsedenosti z duhom. Vergote navaja primer, ko se pacientkine potlačene nezavedne ideje-moči niso pustile utišati. Z nezavednim procesom jih je prenesla na hudiča, katerega je nezavedno spremenila v svojega sogovornika in izvršilnega zastopnika. S tem se je počutila dvojno olajšana: posredno je lahko dala prosto pot svoji napadalnosti in sovraštvu; s tem prenosom na hudiča pa se je rešila tudi občutka krivde, ker je bila pač hudičeva žrtev. Psihologija očitno ne more dokazati, da hudič ne obstaja; če je potrditev njegovega obstoja in njegovih dejanj resnično del bibličnega razodetja, potem nas psihologija obvezuje, da povemo, kako se hudič skriva v psihopatologiji ljudi. Religijska predstava hudiča omogoča tem osebam, da interpretirajo doživete nemire tako, kot jih je povzročil hudič, kar jim daje občutek olajšanja. Obsedenost je psihološko resnična, vendar se ne bi mogla zgoditi brez učinkovitega vpliva govorice, ki imenuje hudiča. Psihologija religije vedno preučuje zlitino med psihološkimi dejavniki in predstavami božanskih ali hudičevskih bitij, ki so del religije, s katero je človek stopil v stik. »Odkritje in znanstveno preučevanje psihološke subjektivnosti sta neizmerno prispevala k razvoju kritičnega razumevanja vsakovrstnih skrivnostnih človeških pojavov: duševnih bolezni, fašističnih gibanj, vprašanja spolne ljubeznil. prav tako pa tudi religioznih izkušenj, predstav in praks« (109). Kritični pogled psihologije se ujema z duhom bibličnih besedil. Psihologija razjasnjuje nejasno človekovo sprejemanje religijskega sporočila, ker je človek spodbujen s svojimi strastmi, željami, svojo domišljijo in svojo osebno zgodovino.

Tehnološka iznajdba prinese učinkovitost in pravno državo

Z modernostjo se zdi svet nujno deljen v dve sferi: javno sfero civilnega in gospodarskega življenja ter zasebno sfero ljubezni in religije. Prvi sferi vlada zakon učinkovitosti, temeljni zakon tehnične racionalnosti, ki lahko očitno dobro deluje samo, če vodi celotno sfero dela, tako organizacijo, distribucijo in financiranje kot tudi mehanizacijo proizvodnje. Tako je postala ekonomija neizmeren tehnični proces, zelo neoseben, kakor avtomatizirano orodje.

Ta tehno - ekonomski sistem je v stalni interakciji s političnim redom. Vergote ga pojmuje kot celoto zakonov in institucij, ki konkretizirajo voljo državljanov, da skupaj organizirajo svoje življenje, ohranjajo simbolno identiteto in branijo ter izboljšujejo blagostanje. Tehno - ekonomski red je načeloma brez etike. Samo politični red ga lahko podvrže etičnim zahtevam tistih, ki ga uporabljajo in ki bi jih tiraniziral, če bi bil prepuščen samemu sebi. Toda namesto da bi bil politični red bolj ali manj osebno posredovanje med državljani in ekonomskim sistemom, se sam preoblikuje v brezosebni avtomatizem, oddaljen od ljudi, katerim naj bi služil. Njegova smotrnost je organizacija skupnega življenja, kjer naj vsi priznavajo enakost državljanov in kjer bodo konflikti poravnani s procedurami, ki izključujejo vsakršno individualno nasilje.

Iz modernosti se je kot njen bistveni del rodila pravna država, ki vključuje sodelovanje vseh pri javnem življenju in torej v ta namen tudi njihovo vzgojo. Predpostavlja, da se državljani sporazumejo o bistvenih etičnih načelih, ki jih predpisuje sama smotrnost te države. Eno teh načel je zagotavljanje verske svobode in spoštovanja osebnega prepričanja in vrednot, če te ne nasprotujejo pravni državi. »Pravna država je po svojem izvoru in po svoji notranji smotrnosti sekularizirana. Gre za dejanski in naravni položaj moderne države, ki je nasprotje z bolj ali manj teokratičnim redom srednjeveških kraljestev. Ta država mora biti po neizogibni notranji nuji religijsko in filozofsko nevtralen javni organizem« (117). Oblast črpa svojo avtoriteto samo iz skupnosti, kateri polaga račune in to po zakonitih procedurah, ki jih ta določa. Pravna država bi morala spoštovati svobodo ne-verujočih in njihovih vzgojnih načel, ne da bi spodbijala krščanska načela ali politično etiko. Takšno liberalno pravno državo še posebej s težavo sprejemajo religije bibličnega monoteizma. Katoliška Cerkev jo je priznala z drugim vatikanskim koncilom, skupaj z jasno uveljavitvijo verske svobode.

Razsvetljeni evropski intelektualci so bili očarani z marksizmom. Nanj so prenesli biblično eshatološko videnje novega raja pravičnosti, sreče, tesnob in občutkov krivde osvobojene človečnosti. Za dosego te zadnje faze zgodovine je bil marksizem pripravljen uporabljati najhujša nasilja. Najhujši sovražnik tega v ideologijo sprevrženega religioznega videnja je

bila biblična religija, kajti zanjo je Bog akter zadnje preobrazbe človeštva in sodnik zgodovine. Nekateri sociologi so pospeševali idejo civilne religije in trdili, da tiste družbene funkcije, ki so jih v času pred modernostjo izpolnjevale religije, sedaj vsaj v načelu izpolnjujejo civilne ustanove. Razum utemeljuje etiko politične skupnosti. Sedaj so državljani odgovorni tej skupnosti in ne več zunajsvetnemu božanstvu. »Božansko avtoriteto predstavljajočega monarha nadomesti sedaj neosebni simbol Države« (125). Odločen vstop krščanstva v politično modernost je mnogim kristjanom dal spoznati resničen pomen krščanske etike. Ta daje smisel zakonom v sekularizirani državi in kristjane opogumlja, naj prevzemajo odgovornosti v veri, da s služenjem državi služijo tudi Božjemu kraljestvu. Vernik, ki je razumel moderni svet, tudi ve, da prihaja razodetje Božjega kraljestva prav po njem, in ne samo po cerkveni instituciji.

Zgodovinsko-kritično branje evangelijev

Številne discipline humanističnih znanosti so odprle kritični pogled na razdaljo med besedili sinoptičnih evangelijev in njihovo poznejšo teološko razlago.[2] Že Lessing je pokazal na prepad med zgodovinskim Jezusom in Kristusom vere. Celotna teološka zgradba naj bi se začela po veri v vstajenje. Primerjalne študije religij so pokazale podobnosti med nekaterimi evangeljskimi pripovedmi in legendami ali miti drugih izvorov. Tako veliki luteranski ekseget Bultmann razglasi, da so vse Jezusove biografije le umni izdelki, ker so evangeliji in celo domnevani dokumenti, ki naj bi jih uporabljali pisci, že teološki teksti in ne zgodovinska poročila o življenju in dejanjih Jezusa iz Nazareta. Nedavne študije so potrdile, da imajo Evangeliji zgodovinsko vrednost in so tudi pričevanja vere piscev. Vera v Jezusovo vstajenje je morala spremeniti pogled nanj. Toda na kaj se je opirala ta vera? V tem je uganka nastanka krščanstva in Jezus sam je v srcu te uganke.

Kritični duhovi so iskali razlago v vplivih religijskih okolij, ki so obdajala prvotno krščanstvo. Na rojstvo krščanstva naj bi vplivale mitološke predstave drugih religij, predvsem misterični in gnostični krogi. Nekateri mislijo, da je najpomembnejša predvsem človeška psihična resničnost, ki jo dopušča izraziti krščanska ali druga religija. Na primer »Jungova ideja, da iz človeške podzavesti izžarevajo sanje, miti, simboli in religijski obredi, pa tudi psihotični deliriji. Zato je izdelal primerjave med najrazličnejšimi kulturami, religijami in mitičnimi predstavami. V Jungovi teoriji je podzavest dejansko sestavljena iz univerzalnih arhetipskih oblik, katerim

[2] Med številnimi razpravami o tej temi naj navedem vsaj Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi CD 87 in Robert M. Grant in David Tracy, Kratka zgodovina interpretacije Biblije, Nova revija Ljubljana 2000.

lahko dajo različne religije nekoliko različne konkretne vsebine« (160). Toda temu nazoru je treba očitati, da se požvižga na osnovno hermenevtično načelo, po katerem prejme simbol svoj smisel samo v in po celoti, v kateri ima svoje mesto in svojo funkcijo. Simbolu ustreza pravilo, ki velja za mnogo besed: svoj smisel imajo samo v strukturi izraženega stavka. Jungove učence zapelje ideja, da simboli in simbolne prakse sproščajo v človeku psihično energijo, ki naj bi jo tehnična civilizacija in preveč racionalna religija zatirali.

Vsi poskusi kritične razlage tekstov so privedli k boljšemu razumevanju posebnih zvrsti, resnično edinstvenih dokumentov, kot so evangeliji. Evangelij je dobesedno veselo, osrečujoče sporočilo o Jezusovem vstajenju in njegovem poveličanju. »Sporočilo potrjuje, da gre za izrecno zgodovinski dogodek, ki ga je izvršil Bog. Kakor vsak dogodek je bilo tudi Jezusovo vstajenje za apostole presenečenje, absolutno neviden dogodek. Eksegeti soglašajo, da so pripovedi o Jezusovem praznem grobu pozneje zapisane simbolne pripovedi. Oznanjanje vstajenja, trdno in prvotno jedro evangelija, v ničemer ne krši načela nevidnosti Boga, načela, ki ga je uveljavil znanstveni duh« (162-163).

Od povsod prihajajo glasovi in znamenja sveta, ki ga moderna racionalnost skuša zapreti vase. Tja dovoljuje stopiti tudi Bogu, ko mu določa mesto v arhetipski podzavesti. Najpravilnejše vrednotenje evangelijev kot posebne zvrsti spisov vabi k zavedanju, da je dejanje vere že odgovor veselemu sporočilu.

»Številne zgodovinske in filozofske študije evangelijev so pokazale, koliko je branju evangelijev nezavedno gospodovala metafizična teologija, ki je tako zelo naglaševala Jezusovo božanskost, da je njegova očitna človeškost ostala preveč nepoznana. Kritična zgodovina je ob pretresanju izvora in spodbijajoč zgodovinskost evangeljskih besedil uspela pokazati, da evangeliji nimajo svojega začetka v pripovedih o Jezusovem življenju in njegovi pridigi, ampak v oznanilu, da je Jezusa iz Nazareta, človeka, ki so ga poznali in ki je bil križan, Jahve obudil in da mu je Bog dal vso božjo slavo in oblast. Sami apostoli pa so to oznanilo poimenovali evangelij, veselo sporočilo, blagovest« (167).

Večina katoliških eksegetov je na osnovi analize tekstov prepričana, da pripovedi o prikazovanjih vstalega Kristusa ne sodijo k prvotnemu jedru oznanila o vstajenju. Nedvomno so apostoli imeli videnja vstalega, kar dokazuje neverjetna intenzivnost njihove vere, vendar to oznanilu ne dodaja dokaza resnice. Evangeliji vidijo vstajenje kot izpolnitev, ne samo Jezusovega življenja, ampak dolge biblične zgodovine, kajti pozneje so apostoli razumeli, da so to izpolnitev bili oznanjali veliki preroki. »Prvotno oznanilo vstajenja-poveličanja Jezusa, ki ga izvrši Bog, v ničemer ne nasprotuje temeljnemu *a priori* moderne racionalnosti, ampak postavlja resnico, ki ni več razumska zanesljivost. Nova božja resnica vstajenja je

iste narave kot resnica monoteizma: je predmet vere. Vera odgovarja besedi Drugega, ki postaja navzoč v svoji besedi. Tako za biblični monoteizem kot tudi za krščansko religijo je povsem specifično to, da Bog po svoji besedi preprečuje zaprtje določene resnice, ki jo skuša postaviti razum« (170).

Pri oznanilu vstajenja gre za dogodek, ne za mit, kajti oznanjeno je preoblikovanje zgodovinske človeškosti Jezusa iz Nazareta. V povstajenjskem razumevanju apostolov se njihovi spomini na zgodovinskega Jezusa vključujejo v evangelij kot veselo sporočilo o dogodku, ki je Jezus Kristus. Najprej je bil en sam evangelij, tako imenovan *viva vox*, živi glas apostolov, ki so pričevali in oznanjali. Ko so bila ta pričevanja zapisana, so jih evangelisti - redaktorji zbrali in uredili, toda v njih so pustili nekoliko svoje osebne sledi, kakor tudi sledi občestva, ki mu pripadajo. Kritične študije nas zavezujejo k sprejemanju povsem specifične literarne zvrsti evangelijev: spomini, ki pripadajo veri, za katero pričujejo apostoli. »Dejansko gre za hermenevtični krog med izkušnjo, ki jo daje Božji Duh o živem in božansko povzdignjenem Kristusu in spomini na zgodovinskega Jezusa, ki so pozneje del vere v vstajenje in del njegovega oznanjanja. Zato se jih pripoveduje in ureja. V ustanovitvi krščanske religije deluje Bog predvsem po človeških posrednikih« (172-173). Apostoli, kakor za njimi mistiki in svetniki, so to doživeli in po svoje osebno izrazili. Gre za skrivnostno preobrazbo življenja, izkušnjo vere. Iz takšnega branja izhaja Jezus, ki oznanja prihod Boga, ampak se sam ne postavlja v središče sveta in zgodovine. Svojo življenjsko identiteto živi z osebnim sklicevanjem na svojega Boga in z naslavljanjem oznanila ljudem. Na podlagi filološko-zgodovinskih študij lahko rečemo, da se sam ni predstavljal z naslovi, ki so mu jih dajali sodobniki.

Skrivnost v človeku Jezusu zadeva njegovo posebno vez z Bogom. Jezusu ne vsiljujemo preprosto človeških shem. Evangeliji nam prepoveduje skrčevati Jezusa na mojstra visoke moralnosti. Izogibati se moramo težnji, da bi v evangelijih brali poznejšo teologijo in da bi Jezusa postavljali v shemo med ljudi sestopajočega Boga. Skrivnost prihaja razjasnit vstajenje, vendar je treba verovati v Jezusa, v njegovo osebo in v njegovo oznanilo, da bi lahko v veri sprejeli oznanilo vstajenja.

Avtor sklepa svoja razmišljanja s kratkim komentarjem najbrž najstarejšega krščanskega teksta (Flp 2, 6-11). »Pavel trdi, da se on, Jezus iz Nazareta, Kristus, prežet z božjim Duhom, da bi oznanjal Boga, ni samopobožil *(auto-divinise)*. Izničil se je, izpraznil vsakršne skrbi zase in vsakršne gotovosti, in sicer na najabsolutnejši način na križu. Zato ga je Bog pobožil« (180).

Učlovečenje Boga v kulturi

Nova antropologija pojasnjuje subjektivnost in posebnost človeka kot »bitja jezika in besede« *(»etre de langage et de parole«)*. Tako se krščanska vera predstavlja kot presaditev božje besede na človeka, saj se razodetje obrača tudi na razum. Jezusovo sporočilo je človeško v svoji govorici. Njegovo resničnost inkarnacije je Cerkev izrazila s pojmi iz grške filozofije, zato je lahko ohranila dvojno resničnost Jezusa človeka-Boga. Vendar formalni koncept človeške narave ne pove tega, kar je človeku bistveno, da je »sestava duha in telesa«: gre za njegovo počlovečenje preko kulture. Jezusova človeška narava obsega torej dvoje: telo in kulturne danosti. »Antropološka raziskovanja zadnjih stoletij so pokazala, kako so vse poteze, ki določajo človeško naravo (duh, čustvenost, svoboda, zavest odgovornosti), oblikovane in prežete s kulturo, v kateri je človek prejel svojo človeškost in po kateri jo je razvil« (183).

Poglejmo Janezov *Prolog*. Že sam izraz evangelij spominja, da gre za živo besedo, ki jo je Jezus oznanjal in ki je to tudi živel. »V začetku je bila Beseda ...« Celoten kontekst označuje, da ima *logos* pomen biblične hebrejščine, kar pomeni živo in ustvarjalno besedo. Filozofije tega niso znale umestiti v njihov pojmovni sistem. Danes pa nam filozofija intersubjektivnosti in govornega dejanja pomaga misliti izvirnost krščanske religije ter se tako upirati hegemoniji popredmetujočih misli in še posebej težnji, ki hoče religijo skrčiti na prikrito teoretično vedenje. Človek je bitje razuma, ker je bitje govorice, jezika, in je sposoben govora, besede. Govorno dejanje že po svoji naravi ustanavlja intersubjektivnost. Ko drugemu osebno govorimo, ga vabimo k poslušanju in že ustvarjamo intersubjektivnost, ki izhaja iz govornega dejanja. »Razumljivo zakaj je *Credo*, verujem v ... posebnost krščanske religije. Vera je dejanje vere, ki ustanavlja intersubjektivnost med Bogom in človekom. To intersubjektivnost zaznamuje odnos očetovstvo - sinovstvo med Bogom in človekom, Božjo spremembo človeka po Očetovi ustvarjalni besedi« (187).

Resnica predpostavlja zaupanje

Grška filozofija je v evropsko kulturo uvedla iskanje resnice zaradi nje same, z Descartesom pa postane resnica zanesljivost. Povsem drugačen jezik pa govori vernik. Ustanavlja besedno dejanje *(acte de parole)*, v katerem se do Boga angažira z zaupanjem vere v enega Boga, ki se mu je najprej razodel in se angažiral. Tudi v osebnem odnosu je resnica, vendar je drugačne narave. Najprej je treba zaupati, da bi videli resnico, ki se potrjuje, kajti, če ne zaupamo, drugi ne pokaže tega, kar je.

Subjekt, ego, ki izreka jaz, torej ne pripada več zaprtemu svetu teoretičnega razuma. Ego je radikalno onstran meja sveta. Človek pove

resnično to, kar čuti in misli, le Bogu ali pa tistim, katerim zaupa. To je antropološki princip, ki ga je Freud prakticiral v psihoanalitični terapiji. In prav ta princip pojasnjuje vero. Bog se daje spoznati kot Bog samo, ko se verbalno razglaša kot takšen. Osebni Bog in razodetje spadata skupaj. »Bog je osebni Bog dejanja besede, ki nam razodeva Boga kot Boga. Ko pragmatika jezika pokaže, da je drugemu osebno naslovljena beseda v principu že popolna predanost, v zaupanju storjeno samodarovanje, nam s tem tudi pomaga bolje razumeti, da je vera že preoblikovanje človeka. Vera je dejansko privolitev, ki angažira življenje v osebnem odnosu, kakor se je to pokazalo pri formulaciji verujem v Boga. Nova intersubjektivnost vere se izvršuje v svetu kot kraju človeškega prebivanja, vendar, kakor pravi Wittgenstein o egu, ta religiozna intersubjektivnost je onstran meja sveta« (191). Z učlovečeno besedo združena vera tistih, ki verujejo v Jezusa Kristusa se prav tako uteleša v svetu, vendar postavlja svetu svoje meje in se uveljavlja v prostosti od sleherne človeške avtoritete, tudi od avtoritete moderne racionalnosti. Bog se bistveno izreka po Jezusu iz Nazareta kot Beseda. Analize besednega dejanja in subjektivnosti, kakor tudi pozorno upoštevanje besede razodetja nalagata razumu svoje meje in odločno postavljata ego in Božje razodetje zunaj meja čistega razuma.

Vera ne more biti ločena od naše kulturne občutljivosti in telo - meso to svobodno ali obredno izraža v vseh vrstah dejanj, kot so romanja, ples, vdanost in poljub. Po Vergotovem mnenju je med staro religijo in krščansko vero vmesno stanje agnosticizma, kjer je nekakšen religiozni čut brez religije in brez Boga. Agnosticizem je poseben trenutek v procesu vere. Je nesporno značilno stališče modernosti: odvezala se je od bogov, ne da bi se povezala z razodetim Bogom. Agnostik se ne zadovolji s svojim svetom, ampak sledi duhu, ki mu kaže nekakšno transcendenco brez imena. Gre za vprašanja, ki jim agnosticizem ne najde odgovora: estetska izkušnja, uganka racionalnosti sveta, etična dimenzija v ljubezni. Te izkušnje so veri tako sorodne, da jih včasih označujemo kot religijske drže. »Utemeljujejo čut za sveto, vmesni prostor, ki je nastal po umiku starih religij in neizgovarjani besedi Bog; kajti v naši monoteistični kulturi deluje beseda Bog kot dokaz skrivnosti« (196).

Poslušati nevidnega Boga

V moderni kulturi, ki izziva krščansko religijo, se vera izroča le po verniku, ki je sam prehodil pot svoje prilagoditve. Toda modernost ima svoje odlike, saj je oblikovala novo kategorijo mišljenja, in sicer kategorijo zgodovinskosti, ki je omogočila drugače vrednotiti Jezusovo delo: kot prihod Božje novosti, ne pa samo kot obnovitev v skoraj mitično moč greha ujetega človeštva. Cerkveno razumevanje modernosti je vznemirila tudi interpretacija inkarnacije Besede v Jezusu iz Nazareta. Vera je hotela nanj

projicirati božje kvalitete in moči, ki mu jih je dal Bog po vstajenju-poveličanju. Modernost se sprašuje tudi o Cerkvi: ali je takšna, kot jo je hotel njen ustanovitelj. Ko je Jezus zaupal svoje občestvo poklicanih izbranim dvanajsterim, je s tem že dal svoji Cerkvi elementarno strukturo; vendar ji je izročil tudi nalogo, naj se organizira z iznajdevanjem kompleksnejših struktur, ki jih bo občestvo prilagajalo ohranjanju in komunikaciji vere.

Kritična filozofija in znanosti so svet izpraznile bogov, ki so ga naseljevali že tisočletja. Prav tako so naredile nevidnega tudi Boga bibličnega monoteizma. Toda prav s tem so pomagale kristjanom k izčiščenju krščanstva. V Jezusu lahko prepoznamo človeški obraz nevidnega Boga, če ga poslušamo, ga vidimo delovati in verujemo v njegovo vstajenje. Za takšno prilagoditev vere pa je treba dati čas meditativnemu poslušanju krščanskega sporočila; samo tako lahko postane čustvena substanca, razširjeni razum, oživitev osebnega bivanja. Samo tako postane beseda Bog pomenljiva in oživijo Jezusove besede in njegova podoba. Bog stopa v svet kot Drugi, zato se odnos živete vere lahko inkarnira v vsakršno obliko življenja. Izbire so osebne, pogojene s človeškim kontekstom in s posameznikovo zgodovino ter razpoložljivostjo. Do vseh teh spoznanj nam je pomagala modesrnost.

Jožica Zupančič, **La famiglia cristiana - Chiesa domestica - secondo Giovanni Paolo II. Una sfida per la nuova evangelizzazione**. Dissertatio ad Doctoratum in facultate Missiologiae Pontificiae Universitatis Gregorianae, Roma 1999, 262 + 44 str.

Sestra Jožica Zupančič iz skupnosti Loyola je l. 1999 na Misijonski fakulteti Papeške univerze Gregorijane v Rimu predložila doktorsko disertacijo z naslovom *Krščanska družina kot domača Cerkev v nauku Janeza Pavla II. - Izziv za novo evangelizacijo*. Gre za prvo celovito študijo o izvoru tega izraza in o njegovem razvoju v nauku sedanjega papeža. Delo vsebuje pet poglavij in sklep, na koncu je 23 strani bibliografije ter Dodatek, v katerem je prikazana pogostnost rabe izraza »domača Cerkev« v papeževih nagovorih od 1978 do 1998. Tu ugotavlja, da se izraz rabi v 41,3% vseh nagovorov, v katerih se papež vsaj kratko dotakne družinskega življenja. Pogostna raba tega in podobnih izrazov (»majhna domača Cerkev«, »domače svetišče Cerkve«) je znamenje, da prav v družini prepoznava odlično pot za prenovo človeštva in Cerkve.

Prvo poglavje disertacije prinaša zgodovinsko-kritično analizo, v kateri avtorica prikaže *Razvoj izraza »domača Cerkev« od začetkov do danes*. Začenja z judovstvom, znotraj katerega je družina imela pomembno vlogo kot kraj domačega bogočastja, verske vzgoje in oblikovanja zgodovinske zavesti izvoljenega ljudstva. Prvi kristjani in sv. Pavel prav tako pripisujejo velik pomen družini v življenju Cerkve in pri oznanjevanju evangelija. Sprva so se pri lomljenju kruha (evharistiji) zbirali po hišah. Izraz »domača Cerkev« torej ni novost, ampak odkritje nečesa davnega, kar je obstajalo že na začetku zgodovine Cerkve. Sv. Pavel večkrat uporablja izraz »Cerkev, ki je (se zbira) v njuni (njeni) hiši«. Družina, ki je sprejela vero, je postala prvenstveni kraj izžarevanja vere.

Nekateri zgodnji cerkveni očetje se tesno približujejo pojmovanju družine kot »domače Cerkve«, izrečno pa ta izraz rabita sv. Janez Zlatousti in sv. Avguštin. Za prvega je družina »mala Cerkev« (»ekklesía mikra«, »parva Ecclesia«), v kateri oče opravlja neke vrste duhovništvo. Tudi sv. Avguštin govori o »domači Cerkvi« in o tem, da starši v njej opravljajo »munus episcopale«.

Nauk Janeza Zlatoustega ostane živ skozi srednji vek v razmišljanju, bogoslužju in duhovnosti vzhodnih Cerkva, manj pa na Zahodu. Vnovič ga odkrije in razvije 2. vatikanski koncil. V koncilskih besedilih se izraz »Ecclesia domestica« umešča v kontekst prenove ekleziologije (prim. C 11 in LA 11). Po koncilu srečujemo ta izraz v učiteljstvu Pavla VI. in Janeza Pavla I., predvsem pa v nauku sedanjega papeža, kjer označuje bistveno eklezialno (cerkvenostno) strukturo in poslanstvo krščanske družine: Cerkev je »družina družin«, njena skrivnost odseva v družinah. Tema »domača Cerkev« je bila vključno in izrečno obravnavana tudi na škofovski sinodi, ki je govorila o družini (1980).

V 2. poglavju z naslovom *Janez Pavel II.: Domača Cerkev - krščanska identiteta družine v njenem cerkvenostnem obstoju* avtorica razčlenjuje rabo tega izraza v papeževem učiteljstvu. Ustavlja se ob katehezah o družini, ki jih je imel pri splošnih avdiencah ob sredah od septembra 1979 do novembra 1984. V njih papež kliče v spomin izvirno resnico o zakonu, podaja antropologijo človeškega telesa in integralno vizijo človeka. Ko govori o zakramentalnosti zakona, prikaže, kako se obe »skrivnosti« - skrivnost Cerkve in skrivnost zakramenta zakona - prepletata in medsebojno osvetljujeta. Veliki zakrament Cerkve razodeva bistveno resnico o zakramentu zakonu, ki ima v njej svoj večni vzor; tu je začetek in izvir krščanske kvalitete družine kot »domače Cerkve«. V tem kontekstu predstavlja avtorica tudi zahteve celovite zakonske ljubezni in namene krščanskega zakona.

Tretje poglavje *Domača Cerkev: krščanska identiteta družine in njena deležnost pri zveličavni nalogi Cerkve* govori o posebni poklicanosti krščanske družine. Njena prva in temeljna naloga je, da zgradi sama sebe, da uresniči svojo poklicanost in postane občestvo življenja in ljubezni. Druga naloga pa je: služiti življenju, biti svetišče življenja, ga varovati, spoštovati in razvijati. K tej nalogi ne spada le rojevanje in sprejemanje otrok kot božjega daru, ampak tudi njihova vzgoja ter človeška in krščanska rast. Družina vzgaja za bistvene vrednote: za cenjenje vrednosti življenja in ljubezni kot podaritve samega sebe, za spoštovanje dostojanstva osebe, za dialog in medsebojno sprejemanje, za odpuščanje in mir, za čistost. V svojih članih poraja vero, pomaga jim odkriti božjo ljubezen, uvaja jih v zakramente in je šola molitve. V nadaljevanju je prikazan neprecenljiv delež, ki ga družina prispeva k izgradnji cerkvene skupnosti, ko goji čut za Cerkev in uvaja otroke v njeno življenje. Njeno pričevanje bogati tudi družbo, ko prispeva k bolj človeškim in osebnim odnosom v njej.

Posebej dragoceno in znanstveno visoko kvalitetno je četrto poglavje z naslovom: *Današnji položaj družine v Evropi.* Ob naslonitvi na statistične podatke o razmerah v Italiji zariše avtorica najprej okvir kvantitativnih sprememb, ki nakazujejo velike nevarnosti za prihodnost družine. Glavne spremembe se dogajajo na naslednjih področjih: spolna permisivnost, zmanjševanje števila porok in rojstev ter porast ločitev zakonov. Današnja kultura prek sredstev obveščanja (širjenje porabniške miselnosti) siromaši družino v njenih najbolj pristnih in globokih razsežnostih.

Zadnje, peto poglavje nosi naslov *Krščanska družina kot domača Cerkev - srce nove evangelizacije.* Družina je ne le temeljni objekt evangelizacije, ampak tudi nenadomestljiv ustvarjalen subjekt. Cerkev tudi prek nje spolnjuje svoje poslanstvo. Družina je prvenstveni kraj posredovanja vere; v njenem okviru se začne priprava na zakon,

ki poteka vse od otroštva dalje; tu se vzgaja moralna vest in se oblikujejo merila za odnos do medijev itd.

V *Sklepu* avtorica sintetično predstavi glavne izsledke raziskave in ugotavlja, da noben papež doslej ni tako obširno in pogosto govoril o zakonu in družini kakor Janez Pavel II. Nenehno vabi Cerkev in človeštvo, da bi delala v prid družini, kajti »prihodnost Cerkve in družbe gre prek te 'domače Cerkve'«. Kadarkoli je ogrožena družina, temeljna celica družbe, je resno ogroženo življenje samo. Prepričan je tudi, da »bo evangelizacija v prihodnosti v veliki meri odvisna od domače Cerkve«.

Ta papeževa prizadevanja se umeščajo v okvir njegovega uresničevanja 2. vatikanskega koncila, ki se je največ posvečal Cerkvi in ekleziologiji. Načelo zbornosti skuša udejanjati ne le znotraj cerkvene hierarhije, ampak v celotnem božjem ljudstvu. Pravilno vključevanje vseh sestavin cerkvenega občestva, vsake z njenim lastnim darom in lastnim poslanstvom, prispeva k skupni graditvi Cerkve. Semkaj spada tudi družina.

Odnos med Cerkvijo in družino papež najbolj jedrnato predstavi v naslednjih besedah: »Cerkev je družina družin. Vera v Cerkev oživlja našo vero v družino. Skrivnost Cerkve - ta čudovita skrivnost, ki je tako globoko predstavljena v nauku 2. vatikanskega koncila - odseva ravno v družinah« (homilija pri svetovnem srečanju družin, 9. oktobra 1994).

Disertacija je zrelo, pregledno, temeljito in z bogatim znanstvenim aparatom opremljeno delo. Posebno pohvalo zasluži odlična in tekoča italijanščina. Slovenski prevod bi razveselil mnoge, ki se pri nas trudijo na področju družinske pastorale.

Bogdan Dolenc

Marcus Düwell, **Ästhetische Erfahrung und Moral. Zur Bedeutung des Ästhetischen für die Handlungsspielräume des Menschen**, Karl Alber, München - Freiburg 1999, 343 str., ISBN 3495479155.

Če je bilo razmerje med etiko in estetiko (lepoto in moralo) v preteklosti preprosto zapostavljeno, če ne kar zanemarjeno, je v osemdesetih letih 20. stoletja skoraj vsiljivo stopilo v ospredje - o tem razmerju se je govorilo pogosto in povsod -, potem pa je zanimanje za to področje spet popustilo. Vendar je pustilo za seboj nekatere zelo zanimive sledi. Med njimi je vredno omeniti zlasti odkritje političnega protesta ruskih umetnikov na Zahodu, ponovno odkritje ikone in teologije lepote, kot jo je opisal Evdokimov, odkritje ženskega elementa v etiki, novo spoznanje o avtonomnosti posameznih področij in še bi lahko naštevali.

Kljub pravkar omenjenemu dejstvu, da je bil par 'etika - estetika' v sedemdesetih in osemdesetih popularen in predmet številnih pogovorov, pa je avtorjev, ki so se tedaj spoprijeli s to témo, razmeroma malo. Düwellova predhodna ugoto-

vitev je: razprave je použila postmoderna, ki se je odpovedala tradicionalnim merilom, na praktičnem področju pa so se pojavili povsem novi problemi. Zakaj se je torej tega vprašanja lotil Düwell? Že v predgovoru izvemo, da je bilo to delo v Tübingenu predloženo kot doktorska disertacija, in sicer kot poskus, kako to razpravo oživiti vpričo sodobne medijske in komunikacijske kulture. Marcus Düwell je sicer znanstveni koordinator Centra za etiko v znanostih Univerze v Tübingenu, in sicer za področja estetika, moralna filozofija in aplikativna etika.

Düwell raziskuje najprej avtonomijo obeh področij, da bi se izognil funkcionalizaciji estetičnega ali esteticiziranju moralnega. Šele če odkrijemo avtonomnost obeh področij, meni, še pokaže pomen razmerja med estetskim izkustvom in moralo. Disertacija ima tri poglavja: *Estetsko izkustvo* (18-129), *Moralno - filozofski temelji izkustva* (130-230) in *Moralni pomen estetskega izkustva* (231-321).

V uvodu pojasni, da bo na estetsko izkustvo pozoren tudi zaradi specifičnih moralnih kvalitet tega prostora, in sicer kot »igrišča, na katerem je mogoče izbirati med alternativami, igrišča, na katerem obnašanja ni pod družbenim pritiskom« (12). Ni dvoma, da pri tem misli na dokaj stereotipno ozadje normativne morale, na katerem prevladujejo vnaprejšnji miselni, deontološki ali normativni vzorci, ki so neprilagojeni za moralo lepote in lepega. To mu je morda tudi namignilo stavek: »Predstave o lepem kot simbolu moralno dobrega ali o estetski vzgoji ne uživajo posebnega zanimanja pri sodobnih etikih« (13). Verjetno je mislil na blok tako imenovane 'morale opozicije', ki prisega na instrumentalno vlogo etike.

V prvem poglavju govori o značilnosti estetskega izkustva. Najprej poudari, da bo izkustvo uporabljal kot temeljni pojem in ne le kot enega od pojmov, katerega rabo je mogoče vnaprej opredeliti in omejiti. To, kar človek načrtuje, lahko ponazori empirija: v njej smo pozorni le na iskane rezultate oziroma z njo le potrjujemo, kar smo iskali. Izkustvo/izkušnja pa vsebuje tudi element presenečenja in lahko zavzame najbolj različne poteze. Zaradi svojega posredujočega značaja – gre tako rekoč za dotik neznanega 'subjekta', ki je bil morda še tik pred tem zgolj objekt – je estetsko izkustvo vzor verskega izkustva, in obratno. V njem se svet odpre in postane sogovornik. Zaradi značilnosti izkušnje – dotika subjekta – postanejo tudi področja izkušenj, bodisi da gre za zgodovino, versko skrivnost, umetniško ustvarjanje ali tudi znanstveno raziskovanje, avtonomna in specifična ter jih ni mogoče skrčiti na en sam skupni imenovalec. Düwell poudari, da je estetsko izkustvo »notranji (začetni) moment vsakega izkustva« (78) in tudi dopolnitev vsakega izkustva. Estetsko izkustvo je več kot le ponovitev ali odsev lepega dogodka ali dejanja: poleg uživanja obsega še refleksijo, priznanje telosa (zastonjskosti) in navzočnost. Z ozirom na to je upra-

vičeno vprašati se, kaj je potem specifikum moralnega ali verskega izkustva. Pri tem, kot ugotavlja avtor v tretjem poglavju svojega dela, ne igra tolikšne vloge relevantnost izkustva za moralo ali za vero, ampak – podobno kot prej – vprašanje, če ima moralno oziroma versko izkustvo tudi kakšen tak specifikum, kot so refleksija, doživetje zastonjskosti in navzočnosti. Düwell se torej vprašuje po tem, če je estetsko izkustvo res tako avtonomno, da poleg obstajajo druga in drugačna izkustva, ki so drug drugemu v nekakšnem komunikacijskem krogu.

Zaradi zahtevne analize tega vprašanja se mi zdi koristno poudariti, da je ena temeljnih potez avtonomije/avtonomnosti v tem, da posamezna 'regionalna' drug drugemu niso več opozicija, ampak alternative v subsidiarnem smislu. Vprašanje je, ali ima zato sploh smisel tako dosledno poudarjati pojem avtonomnosti oziroma specifičnost estetskega izkustva, kajti avtonomnosti in regionalnosti v tem pomenu, kot ga hoče približati Düwell, se še nismo navadili, včasim pa dobimo občutek, da tudi sam Düwell ne. Glede na to, kaj pripisuje estetskemu izkustvu in kaj bi moralo obsegati, skoraj pridemo v položaj, v katerem si ni mogoče postaviti vprašanja, če je moralno izkustvo sploh kaj oziroma če ni le izkustvo krivde. Če je samo izkustvo krivde oziroma psihomedicinskega defekta, potem ne le težko verjamemo, da bi lahko na ravni izkustva obstajalo kakšno komunikacijsko polje med estetiko in etiko. Pri moralnih filozofih je to pot, ki ne vodi nikamor, in zato v zadregi pristanejo pri razumu. Z drugimi besedami: avtonomnost moralnega izkustva je prav v tem, da išče pomoč v razumu, da poskuša napraviti teorijo. Zato moralno izkustvo ni 'užitek', tudi ne zastonjsko in tudi ne navzoče, ampak je zavezujoče, 'avtonomno' v kantovskem smislu kot zapoved in nazadnje kot napetost med dobrim in zlim. Kaj bi potem morali reči o verskem izkustvu? Z Düwellom lahko rečemo, da je religiozno izkustvo v bistvu izkustvo milosti in s tem jedro estetskega izkustva. Moralno izkustvo potem tako rekoč postane vmesni problem oziroma morebitni nadomestek.

Düwell se zelo prizadeva pokazati, da estetsko izkustvo zasluži tolikšno pozornost poleg že omenjenih razlogov tudi zaradi pojava civilnih/sekularnih religij, v katerih prihaja do nadomeščanja moralnega izkustva z estetskim, oziroma zaradi verskega fundamentalizma, v katerem se versko izkustvo nadomešča z moralno in pravno puščavo. Morda gre le za trenuten vtis, da je dejanska avtonomnost moralnega izkustva v najboljšem primeru razlog za obup in kljub 'koncesiji' svobode v bistvu pot, ki ne vodi nikamor. Seveda si lahko pomagamo tudi iz te zadrege tako, da rečemo, da pot, ki ne vodi nikamor, verjetno vodi nazaj k človeku. Zdi se, da se danes to vprašanje odpira ob pojmu *smisel* oziroma da je smisel most k osebi, temu mostu pa lahko rečemo moralno izkustvo.

Intelektualni napor, s katerim se Düwell spoprijema z estetskim izkustvom ter njegovo vlogo, mu ne dovoljuje izreči jezikovno preprostih sklepov. Še več: dobimo vtis, da je ta zahteven intelektualni in pojmovni aparat kot daljnogled, ki sicer nekatere stvari približa, vendar nas ne sensibilizira v tistem pomenu, da bi refleksivno čutenje zastonjskosti lahko imeli za alfabetiziranje moralne refleksije. Ni razvidno, da bi bilo estetsko izkustvo zdravilo za kognitivni deficit na moralnem področju. Morda je to zadrega, ki bi jo lahko povedali na mnogo bolj preprost način.

Anton Mlinar

Franz Hinkelammert, **Kultur der Hoffnung. Für eine Gesellschaft ohne Ausgrenzung und Naturzerstörung**, Mathias Grünewald Verlag, Mainz 1999, 206 str., ISBN 3786721661.

Franz Hinkelammert, ki je po rodu Nemec, že od leta 1963 živi in dela v Južni Ameriki. Je gospodarstvenik in teolog osvoboditve. Ker je briljanten poznavalec šibkih točk ekonomske ideologije s konca 20. stoletja, sodi med najostrejše kritike danes prevladujočega neoliberalističnega dogmatizma. Razkrinkava šibkost teoretičnih temeljev liberalizma in cinizem njegovih protagonistov. To pa vedno znova slika tako, da prikazuje in upošteva kulturnozgodovinske podobe iz tretjega sveta. Meni, da v ideji neoliberalizma prevladuje skrivnostna mistika smrti, ki njene protagoniste zavezuje ozkemu izseku sedanjosti. Vse skupaj se mu zdi kot ideologija kolektivnega samomora.

V knjigi *Kultura upanja* - izvirnik je v španskem jeziku - je F. Hinkelammert zbral devet svojih razprav na témo svetovnega kapitalizma in neoliberalizma in jih za knjižno izdajo nekoliko predelal in dopolnil. Neoliberalizem opisuje kot gospodarski sistem in kot idejo, ki je edina preživela brodolom ideologij v 20. stoletju. Meni, da na obzorju ni nobenih alternativ. Pač pa je mogoče videti, da je zaradi te ideje, ki je preživela, večina človeštva v nevarnosti, da bo izrinjena na rob in oropana naravnih pogojev za normalno življenje, morda celo pogojev za preživetje. Gospodarski sistem neokapitalizma hitro in z neverjetno učinkovitostjo žaga vejo, na kateri sedi človeštvo. Njej nasproti avtor postavlja kulturo upanja.

Njegova zamisel o življenjskih interesih človeštva, nekoliko nenavadne, a izvirne ekonomske analize ter kritike ekonomskih ideologij, ki izvirajo iz neoliberalizma, so danes skoraj obvezno čtivo za tiste, ki so svojo dejavnost usmerili na razmerje med ekonomijo, ekologijo in družbena vprašanja. Avtor je postal znan zunaj Južne Amerike že pred to knjigo, in sicer s svojim temeljnim delom *Kritika utopičnega razuma* (Luzern - Mainz 1994). V njej zastopa tezo, da se je zmagovit pohod kapitalizma oziroma neoliberalizma začel v Južni Ameriki, in sicer z umorom Salvadorja Allendeja v Čilu leta 1973. Tedaj se je prvič pokazala šibkost naveze med socializmom in tretjim svetom. Čile ima

za laboratorij in testni primer nečloveške diktature ekonomskega sistema, ki mu danes pravimo neoloberalizem. Ta vlada po celem svetu, in sicer za ceno hudega in izredno nevarnega uničevanja človeškega in naravnega okolja. Prvotni reformni kapitalizem je bil ukinjen z *golim* kapitalizmom, ki se ga danes bojijo tudi že neoliberalni teoretiki.

Knjiga ima torej devet poglavij, ki jih sestavlja devet predavanj oziroma razprav. Dodatna delitev bi potegnila črto med dve in sedem. Izbor tém in celotno knjigo pa intonira prvo poglavje, ki ima naslov *Razpad socializma in tretji svet* (9-20). To predavanje je avtor imel ob desetletnici umora škofa Oskarja Romera (24. 3. 1980). V njem idejno obsoja totalitarizem trga in demokracijo, ki se je odpovedala temeljni zamisli človekovih pravic. Sledi mu poglavje z naslovom *Novi svetovni red: Kaj je ostalo po koncu zalivske vojne?* (21-38). Avtor ima pred očmi drugo zalivsko vojno, s katero je ameriški predsednik George Bush razglasil 'nov svetovni red' ter javno razkril zastrašujoč odklon v zahodnih demokracijah od človekovih pravic v svetu, ki ni del *centra*.

Naslednja poglavja govorijo o delu v *Departemento Ecumenico de Investigaciones*, ki ga vodi sam avtor. V tretjem poglavju (*Naš načrt nove družbe v Južni Ameriki: regulacijska vloga države in problemi samoregulacije trga*, 39-87) poudarja, da je bil antietatizem v bistvu vedno ideologija totalitarnih držav, v kateri je država izgubila sleherno vlogo za državljane. Zato Hinkelammert neoliberalizem zahodnih demokracij neposredno poveže s stalinizmom. V četrtem poglavju (*Kultura obupa in heroizem kolektivnega samomora*, 97-95) povzema predavanje, ki ga je imel v Limi leta 1990. V njem trdi naslednje: večji problem kot to, da nimamo alternative neoliberalizmu, je to, s kakšno cinično lahkotnostjo se ljudje strinjamo s propadom človeštva. Problem analizira na osnovi dejstev in problemov v Latinski Ameriki. Avtor ta položaj primerja položaju meščanstva v 19. stoletju in meni, da ne gre le za kulturo, ampak za sistematično dejavnost, kako kulturo obupa napraviti za prevladujočo kulturo. Ta proces ima velike uspehe in se je polastil vodilnih slojev prebivalstva. V širokih množicah ta kulturni proces povzroča anomijo, pokopava družbene odnose in na tihem daje prednost zločinu. Del tega pojava so mamila. Tu avtor poudarja, da je reformni kapitalizem v Južni Ameriki propadel dve desetletji pred socializmom in napovedal propad socializma tudi na tisti ravni, na kateri se je zavzemal za državo blaginje. V petem poglavju, ki ima naslov *Logika izključevanja kapitalističnega svetovnega trga in načrt osvoboditve* (96-118), razkrinka neoliberalizem kot tavtologijo, avtor razvija misel iz prejšnjega poglavja in pravi, da je neoliberalizem v Latinski Asmeriki povzročil dvojno krizo: krizo substitucije izvoza z uvozom, ki je bila posledica uspešne vključitve latinskoameriške industrije v svetovni

trg, ter izključitve 'odvečnega' prebivalstva oziroma neuspele integracije latinsko ameriškega trga dela s svetovnim trgom dela. Posledice kriz v Latinski Ameriki so tako globoke, da jih praktično ni mogoče popraviti z reformami. Zraven tega je zrasla in začela prevladovati kultura obupa. V šestem poglavju (*Alternative tržnemu gospodarstvu*, 119-141) avtor poskuša kljub poskuša pojasniti položaj tako, da neoliberalizmu očita, da ima brezizhodnost za svoj strukturalni element in da si ga je sposodil pri zgodovinskem in državnem socializmu na Vzhodu. To je misel L. Kolakowskega, ki ga avtor pogosto navaja. Alternative torej ne le obstajajo, ampak so nujne, toda ne v tem pomenu, da bi se upirali neoliberalni miselnosti. Ta namreč upor izziva in ga potrebuje za svoj obstoj, kajti njeno bistvo je obup. V sedmem poglavju (*Ujetost utopije: Konzervativne utopije sedanjega kapitalizma, neoliberalizem in prostor za alternative*, 142-169) Hinkelammert komentira problem domnevne pravice do antiutopične propagande v neoliberalizmu in to primerja 'prepovedi misliti'. Kar je liberalizmu res uspelo, lahko vidimo v kulturi obupa. Podobno kot Karl Popper tudi Hinkelammert neoliberalizmu očita, da je prepovedal upati in tako ustvaril pogoje, da zemlja postane pekel. Osmo poglavje (*Dejanski pritiski tržnega gospodarstva preprečujejo nastanek družbe, v kateri bi imeli vsi svoj prostor*, 170-182) povzema Hinkelammertovo predavanje na Evangeličanskem cerkvenem dnevu (*Kirchentag*) leta 1995. V njem je Hinkelammert poudaril, da neoliberalizem z domnevnimi dejanskimi pritiski (razmerami), ki silijo ljudi v borbo za obstanek, uničuje in razvrednoti temeljne naravnega in moralnega življenja ter preživetje družbe in posameznikov. Hinkelammert mu nasproti postavlja družbo, v kateri je prostor za vse. To je bila vodilna misel čilskih zapatistov, ki so se borili proti vojaški hunti. Deveto poglavje (*Gospodarstvo, utopija in teologija*, 183-206) je teološka razprava, a v njem prevladuje kritika kapitalizma in krščanskega izogibanja tem vprašanjem. Čeprav poglavja ni mogoče razumeti brez religioznega ozadja, v katerem je nastalo, pa na drugi strani ne zahteva posebnega teološkega predznanja, da bi ga lahko brali tudi neteologi.

Glede na težo prvega poglavja, ki govori o usodi socialistične misli v tretjem svetu in določa vsebinsko usmeritev knjige, poglejmo na kratko tri teze, ki govorijo o usodi družbenega, gospodarskega in kulturnega položaja v Latinski Ameriki, in njihovo ozadje: refleksijo o solidarnosti. Prva teza se glasi: »Kriza socializma je izjemno oslabila tretji svet in hkrati s tem možnosti preživetja celotnega človeštva.« Druga: »Dežele tako imenovanega centra in prvega sveta sicer potrebujejo tretji svet, toda ne potrebujejo ljudi tretjega sveta.« Tretja: »Kapitalistične dežele tako imenovanega centra niso le izgubile interesa, da bi podprle razvojno politiko tretjega sveta, ampak ga celo blokirajo, če le morejo.«

S temi tezami obtožuje kapitalizem, ki se je v zadnjih desetletjih 20. stoletja prelevil v goli in brezkompromisni kapitalizem, ki se ne boji alternativ, saj jih ni. Obtožuje zlasti pojmovanje razvoja v zahodnih demokracijah, ki se jih je polastila neoliberalistična ideologija. Razvite dežele, ki menijo, da bi razvoj ekonomij v tretjem svetu ogrozil njihove interese in delitev dela, imajo tretji svet za orodje, s katerim nadzorujejo razvoj in ga po potrebi zaustavljajo ali prekinjajo.

To je do skrajnosti vplivalo na pojmovanje solidarnosti kot moči delavskega razreda in opozicije ter spremenilo njen pomen zlasti v tretjem svetu: tu namreč solidarnost ljudi nima več vloge pogajalskega partnerja, ampak je postala solidarnost izključenih. Moderni kapitalizem namreč ne teži k temu, da bi solidarnost povsem izključil, ampak da bi zanikal možnost biti solidaren. Po avtorjevem mnenju solidarnost v pravem pomenu besede zato ne predpostavlja več soočenja s kapitalizmom, kakor da bi bila opozicija, ampak hoče postati alternativa, in sicer v smislu participativne in ekološko znosne družbe. Bila bi zgolj fantazija, meni avtor, če bi mislila, da se lahko potrdi kot opozicija kapitalizmu. Neoliberalizem namreč ne prenese alternative in je toliko bolj močan, kolikor bolj mu opozicija dokazuje, da jo potrebuje. Solidarnost razume kot iskanje opozicije, se pravi za nekaj, kar je v temelju iluzija, saj opozicije ne priznava. To stališče do solidarnosti je iz nje naredilo zgolj ostanek iz preteklosti. Kdor hoče biti danes res solidaren, meni avtor, ga mora prevladujoča ideologija bodisi ignorirati, razglasiti za norca ali ga preganjati kot kriminalca. Solidarnost je v demokratični meščanski družbi postala hudičevo delo, skušnjava, vzvod izključevanja argumenta človekovega dostojanstva. Po avtorjevem mnenju tu ne gre za poenostavljeno prikazovanje abstraktnih načel, ampak za zelo resnično stvar. Človeško dostojanstvo namreč ne temelji na deklaracijah, ampak na veri, da človek *lahko* živi dostojanstveno življenje; priznavati človeško dostojanstvo pomeni priznati pravico do dostojanstvenega življenja. Demokratični svet namreč ne zanika formalnega dostojanstva, ampak njegovo vsebino in njegove konkretne oblike: zanika celo pravico do življenja in možnost, da bi jo zahtevali. Izjave o človekovih pravicah tega ne morejo spremeniti.

Hinkelammertova nekonvencionalna stališča ne temeljijo na kritiki meščanske demokracije in njene prevladujoče ideologije neoliberalizma, ki ne prenese niti opozicije niti alternative, ampak izhajajo iz samozavesti človeka, ki je postal v očeh razvitega sveta odveč. Psihološka vojna, ki jo vodijo bogati proti ljudem, ki jih razglašajo za odvečne, naj bi te ljudi prepričala, naj se uničijo sami med seboj. Marsikje – avtor našteva Honduras, Argentino, Kolumbijo in druge države Južne Amerike, lahko pa bi dodali tudi Balkan, Kavkaz, Sudan, Tibet in druge predele – je to uspelo. Zato se mora solidarnost spremeniti, in

sicer je njena glavna naloga v tem, da postane alternativa. »Solidarnost mora pokazati, da se bori za vsakega od njih, ki jo sedaj prezirajo, in sicer na temelju človeškega dostojanstva in z namenom, da obnovi človeško dostojanstvo. Solidarnost mora glasno izjavljati, da človeško dostojanstvo zanika vsak, kdor ne verjame v alternativo.« (19)

Seveda ne gre za izdelano alternativo, ampak za to, da uničevanja sveta ne moremo opravičevati s tem, da alternative še ni. Konec koncev se razviti svet intenzivno ukvarja ne le s tem, da drugi in tretji svet ne bi mogla razpolagati z alternativami, ampak zlasti s tem, da jim tretjega sveta ne bi bilo treba poslušati. Hinkelammert namreč trdi, da alternativo potrebuje zlasti tako imenovani prvi svet, v katerem je to na neki način še večji problem kot v tretjem svetu. »Solidarnost danes pomeni pokazati, da človeštvo ne more preživeti, če se ne bo prizadevalo za to iskati alternative sistemu, ki navidez glasno oznanja svojo zmago. (ł) Najprej moramo priti do zavesti, da smo brez alternative izgubljenił« (20)

Na temelju tega pojma solidarnosti je Hinkelammert formuliral svoje tri teze. Pokazati je hotel, da alternativa ni razredno vprašanje, ampak vprašanje celotnega človeštva. Pač pa odpiranje tega vprašanja opozarja na trdovratnost razrednega mišljenja, ki prihaja od zgoraj in preprečuje alternativo. Ne gre več za organizirane razrede, ampak za vladajoči razred, ki se na vse načine prizadeva vzdrževati psihološko vojno, čeprav nima več nasprotnikov.

Urednik nemške izdaje Bruno Kern omenja, da je besedilo nekoliko priredil za prevod, ker se v izvirniku - poglavja so bila objavljena v različnih izdajah - nekatere stvari ponavljajo, na drugi strani pa je španski izvirnik precej obsežnejši. Pri založbi v Mainzu so se odločili, da bodo bolj filozofske sestavke, v katerih Hinkelammert briljantno kritizira M. Webra in Lyotarda, objavili posebej.

Hinkelammertovo delo je odličen prispevek razumevanju človeških razmer v Južni Ameriki, boju za bolj človeške razmere za vse, tudi za prihodnje generacije, in je odlično in jasno sporočilo o paradoksih, ki jih ustvarja prevladujoča ideologija neoliberalizma. Vendar bi spregledali bistveni del, če ne bi omenili Hinkelammertove kritike tako imenovane krščanske ortodoksije, ki se je skozi stoletja izogibala socialnim, političnim in gospodarskim vprašanjem, jih zavračala kot 'judovska', zlasti kadar je bil govor o različnih vidikih svobode ali gibanjih za osvoboditev. To je korenina krščanskega antisemitizma. V 19. stoletju se je antisemitizem sekulariziral in ohranil skoraj nespremenjene poteze, ko je postal sestavni del nacionalsocializma. V krščanstvu je tudi poslej ostalo globoko nezaupanje do gibanj za svobodo in družbeno pravičnost. Dejstvo, da današnja krščanska ortodoksija teologijo osvoboditve razume na osnovi iste matrice, se pravi kot udeležbo pri tako imenovanem 'judovskem grehu'

(185), Hinkelammert to razume kot 'strukturo greha' oziroma kot globoko medsebojno nerazumevanje področij in 'strah pred dotikom'. Opozoriti je hotel na povezave – vpletenost verstev v družbena vprašanja, čeprav bi bilo bolj udobno ne si umazati rok. Pa ne samo to: z vidika očenaša – zlasti prošnje »in odpusti nam naše dolge, kakor tudi mi odpuščamo svojim dolžnikom« – je mogoče zelo jasno videti povezano med vero in (ne)pravičnostjo na gospodarskem področju. Hinkelammert tu omenja teološki pojav novega prevoda te prošnje iz očenaša v Latinski Ameriki, ki je v poznih šestdesetih letih sledila ugotovitvi zahodnega sveta, da nerazviti svojih dolgov ne bodo mogli nikoli plačati in da je njihova usoda zapečatena. Prevedli so ga: »In odpusti nam naše grehe, kakor tudi mi odpuščamo tistim, ki grešijo zoper nas.« Ne išče krivcev in ne pripisuje krivde, ampak le poudari vidik povezanosti med gospodarstvom in vero in odgovornost krščanstva, da prispeva svoj delež k spremembi mišljenja in samozavesti 'odpisanih'.

Anton Mlinar

Dietmar Mieth, **Moral und Erfahrung**, 2 zv., Herder, Freiburg 1999, 245+272 str., ISBN 3451262126.

Prvi zvezek Miethovega dela *Morala in izkustvo* (*Moral und Erfahrung*) je prvič izšel leta 1977, v četrti izdaji leta 1999 pa ga je bilo treba predelati in dopolniti zaradi drugega zvezka, ki je izšel leto prej (1998). Tako je prvi zvezek, ki je bil leta 1977 drugi zvezek iz serije *Studien zur theologischen Ethik*, sedaj obogaten za sedem poglavij in seveda z II. delom, ki je sedaj 76 zvezek omenjene zbirke. Tudi sam avtor ugotavlja v predgovoru k četrti izdaji (sedaj) prvega dela, da je refleksija o moralnem izkustvu njegovo življenjsko delo, ki mu je vedno posvečal največ pozornosti, in da v bistvu še ni končano. To moramo takoj dopolniti: zvezka nista povsem avtorski deli, ampak sta zbirki razprav, ki jih je avtor objavljal ob različni priložnostih, čeprav pa kot vezni člen prevladuje izrazito avtorsko vprašanje, izraženo v podnaslovih: v prvem zvezku se glasi: *Temelji teološko - etične hermenevtike*, v drugem pa *Razvoj teološko-etične hermenevtike*. Avtor je hotel s tem delom dati prispevek eni najbolj vročih tém na področju moralne teologije in teološke etike v sedemdesetih in osemdesetih letih – etični avtonomiji in avtonomnosti etike in etičnega ter prevedljivosti etičnih in moralnih vsebin nasploh –, ki jo na poseben način neguje prav izročilo tübinške teološke šole.

Glede na razmeroma dolgo obdobje nastajanja dela ne moremo pričakovati izravnanih odgovorov ali enoumnega vztrajanja na osrednjem vprašanju, kakšno vlogo ima izkustvo v moralnem življenju in zakaj sploh govoriti o njem. K temu sodi tudi ugotovitev, da izkustva ne moremo razumeti kot posredniško podobo ali kot didaktično pomoč pri vaji v moralnem nauku in življenju, ampak ga je treba razumeti kot konstitutivni element etične

teorije, ki se ne sme pojmovno zapreti sama vase, ampak se izražati v slikah, se izražati kot vedno nov začetek in kot vedno navzoč smisel. Ta fleksibilnost ima seveda svoje meje zlasti, ko govorimo o krepostih oziroma vedenjskih vzorcih ter o medsebojnem učinkovanju med izkustvom in deontološkimi stavki, ki na videz nasprotujejo etiki izkustva.

Glede na to, da si sedaj zvezka ne sledita v običajnem zaporedju, bi moral najprej predstaviti drugi zvezek. Ta je namreč avtorja spodbudil, da je prvi zvezek ne le dopolnil in pripravil za novo izdajo, ampak ga tako preoblikoval, da ima v primerjavi s prvo izdajo pravzaprav novo podobo. Toda ker gre v obeh zvezkih za zbirke razprav, ki so bile objavljene v obdobju med 1977 in 1999, pojdimo najprej k prvemu delu. Iz prve izdaje so ostala naslednja poglavja (naslovi): I. *Kaj je izkustvo?* (13-26), IV. *Empirični temelji etike* (62-71), V. *Narativna etika - prispevek poezije h konstituiranju etičnih modelov* (74-96), VIII. *Pomembnost zgodovine za etično teorijo in prakso - o posredovanju zgodovinskega in normativnega razuma* (120-135), IX. *Pomen človeškega življenjskega izkustva - pledoaje teorije etičnega modela* (136-153) in XIII. *Znanstveni značaj teologije* (212-233). Nova so naslednja poglavja: II. *Moralno izkustvo* (27-31), III. *Etično* (32-41), VI. *Pripovedovati in ravnati* (97-109), VII. *Vzor ali model?* (110-119), X. *Moralna in religiozna identiteta: etična razsežnost vere v Boga* (154-173), XI. *Krščanska podoba o človeku in njen pomen za etiko* (174-192), XII. *Kriza napredka in pozabljena človekova končnost* (193-211) Sledita kazalo literature in kazalo prvih objav razprav (poglavij), ki so sedaj nova.

Drugi del je nekoliko obsežnejši, a ima le pet delov: I. *Izkustveni nastavek* (13-75) II. *Izkustveni nastavek med individualnostjo in družbenostjo* (79-114), III. *Izkustveni nastavek v krepostni etiki* (117-184), IV. *Narativna etika* (187-221) in V. *Izkustveni nastavek v krščanski etiki* (225-268). Tudi tu sledi kazalo prvih objav.

V predstavitvi dela se ne moremo zaustavljati pri vsebini posameznih poglavij, čeprav bi bilo koristno. Poudaril bi rad naslednje: Dietmar Mieth je eden najpomembnejših avtorjev s tega področja, ki v evropski prostor prinaša dokaj specifičen anglosaksonski pristop k etiki in etičnim vprašanjem. S tem smo morda le povedali, da je Evropa v tem pogledu prej zaprta kot odprta, obremenjena s kompleksom kulturne večvrednosti in neredko morda celo ksenofobična do drugih kultur in izročil. Če gledamo zgolj na pojem *izkustvo*, je to sploh najbolj izrazit obrat od univerezalizmov, kar si jih sploh lahko mislimo. Toda na drugi strani se prav v tem pojmu izrazito javlja potreba po univerzalizaciji. O tem se avtor vprašuje na začetku: Je izkustvo pojem ali je temeljni izraz? Že preprosta analiza pove, da izkustvo ni le opis vtisov, ki jih človek sprejema od zunaj ali od znotraj, ki potem v njem izzovejo občutja, vendar pri

opisu tega sveta ne smemo izpustiti nobene podrobnosti.

Avtor je posebno pozoren do teološko - etične hermenevtike. Pod vplivom Nikolaja Hartmanna in Martina Heideggerja je hermenevtika postala zanimiva praktično za vsa področja človeškega delovanja. Na moralno-etičnem področju gre za vprašanje, ali se sploh lahko naučimo etičnih in moralnih vsebin. Mieth tu dobro čuti breme preteklosti, ki je 'nervozno' zavrnilo razpravo in pluralizem in se opredelilo za normativno etiko, pa tudi krizo sedanjega stanja v normativni etiki, ki je izgubila teološko jedro moralnega 'moraš'. V bistvu se nenehno vprašuje o tem, o čem se sploh pogovarjamo, ko govorimo o etiki in etičnem. Kaj je sploh moralno izkustvo? Je to tisti vidik izkustva, ki teži k univerzalizaciji nekega pradavnega spomina o človeškem dostojanstvu? Je to predvsem spoznanje? Glede na osnovni Miethov model je to seveda hermenevtična téma, se pravi vprašanje, ali je neko celovito izkustvo sploh mogoče 'ubesediti' oziroma ali je mogoče neko spoznanje iz preteklosti prevesti v sodobni jezik in ga univerzalizirati? Ta vprašanja se porajajo zaradi krize tradicionalne normativne etike, ki je izgubila svoje teološko motivacijsko polje in se v 20. stoletju ukvarja z vprašanjem smisla in nesmisla.

Mieth se v II. poglavju prvega dela (*Moralno izkustvo*) sklicuje na delo M. Düwella (*Estetsko izkustvo in morala*, Freiburg - München 1999), ki ga prav tako predstavljamo na tem mestu. Meni, da je izkustvo najbolj notranje podoživljanje dogodka in oblikovalsko dogajanje, ki izhaja iz telosa najdenega. Teleologija kot brezpogojno in osebno zavzeto priznavanje smisla stvari in bitij se tako izkaže kot popotna palica hermenevtike oziroma postteleološkega konceptualiziranja izkustva kot nekaj lepega. Vprašanje, ki se tu še poraja, ni le vprašanje, kako je z verbalizacijo negativnih izkustev, ampak kako na obdelavo izkustva vpliva doživetje lastne veličine in pomen, ki ga nekdo pripisuje refleksiji in samonamembnosti čutnih in duhovnih podob. Gre torej za področje, kamor danes nezadržno vstopa čustveni svet.

Glede na obravnavano tematiko bi morda veljalo poudariti zlasti tiste vidike Miethove refleksije, ki se sploh ne utapljajo v čisti hermenevtični teoriji, ampak ki naravnost izzivajo k sodelovanju in na ta način odgovarjajo na zastavljeno vprašanje, ali je prevod moralno-etičnega in moralna didaktika mogoča. Lahko bi rekli: *Ker je mogoča, je nujna!* Mislim, da je ta zorni kot potreben že uvodoma, saj gre končno za vprašanje o avtonomnosti etike kot take. O tem govorijo zlasti naslednje téme: *etična razsežnost vere* (I, 154 ss.), *krščanska podoba o človeku* (I. 174 ss.) in *pozabljena človekova končnost* (I, 193 ss.)

V drugem delu avtor pojasnjuje nekatere teoretične osnove etik, ki temeljijo na izkustvu. Tu je treba posebej poudariti, da je prehod od identifikacij do identitete - kar je končno naloga hermenevtike -

podobna vprašanju prevajalcev, ali je bolj pomembno približati besedilo bralcu ali bralca izvirnemu okolju, v katerem je besedilo nastalo? S funkcionalnega vidika na videz zadostuje približati besedilo bralcu. S tem je potešeno vprašanje: Kaj naj storim? oziroma vprašanje identifikacije. O tem danes govorijo etične teorije, ki temeljijo na krepostih in/oziroma na Aristotelovemu pojmovanju *mesotes* in *orexeia*. Spremembe na moralnem in etičnem področju pa nakazuje zlasti klic k izvirni podobi oziroma k tako imenovani narativni etiki (prim. II, 187 ss.).

Nazadnje se Mieth vprašuje, kakšno mesto ima ta etični nastavek v krščanski etiki. Meni, da se tu soočamo s podobnimi vprašanji in problemi kot pri vseh drugih univerzalizmih, ki so vidik izkustva z nezaupanjem nadomestili z znanjem ali preprostim 'moraš'. Mieth upa, da nas sodobna kriza dela bolj sprejemljive za nekoliko bolj počasno, a temeljitejše delo ter tudi bolj usposobljene, da bi nekatere temeljne pojme, med katerimi je tudi izkustvo, gledali v novi luči, ne le kot pojme z definiranim pomenom.

Anton Mlinar

Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Zweite, grundlegend neubearbeitete Auflage. Herausgegeben von Joseph Listl und Heribert Schmitz, Verlag Fridrich Putest, Regensburg 1999, 1459 str.

Pri nemški založbi Friedrich Pustet je, po petnajstih letih od zadnje izdaje, junija 1999 izšel prenovljen priročnik za kanonsko pravo z naslovom *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*. Splošni zakoni, ki veljajo za latinsko Cerkev, so se od razglasitve Zakonika cerkvenega prava (ZCP) leta 1983 do danes v marsičem dopolnili. Kanonisti se ob številnih dokumentih Svetega sedeža srečujejo z novimi vprašanji. Mnoga odprta vprašanja pa sproti rešuje Papeški svet za razlago pravnih besedil (Pontificium Consilium de legum textibus interpretandis).

Novi priročnik sta uredila znana nemška kanonista Joseph Listl in Heribert Schmitz. Pri pripravi ju je vodila želja, da se delo iz leta 1985 dopolni z novimi spoznanji v kanonskem pravu. Priročnik, pri katerem je sodelovalo 56 avtorjev, je razdeljen na sedem delov, ti pa se členijo na odlomke, naslove in paragrafe. Celotni priročnik vsebuje 121 paragrafov in prav toliko je razprav o kanonskem pravu.

V prvem delu (§ 1-13) avtorji obravnavajo splošne določbe v kanonskem pravu. Zanimiva sta prispevka avstrijskih kanonistov (Gerhard Luf, Richard Potza) o filozofskih temeljih prava in o novostih, ki jih prinaša Zakonik kanonov vzhodnih Cerkva (ZKVC). Več pozornosti zasluži razprava (§ 13) *Cerkvene*

službe (Das Kirchenamt). Georg May, profesor za kanonsko pravo na univerzi v Mainzu, razloži pravni pojem službe v Cerkvi. V zelo poglobljeni razpravi avtor seznani bralca s pojmovanjem cerkvene službe pri cerkvenih očetih in v ZCP iz leta 1917 in predstavi novosti, ki jih prinaša ZCP iz leta 1983. Avtor še posebej izpostavi dve besedi: služba in služenje, ki se pripravlja v vseh pravnih besedilih in v veh Zakonikih.

Drugi del priročnika (§ 14-62) je nekoliko daljši. Obravnava 48 aktualnih tem, ki se dotikajo vprašanja vernikov. Več pozornosti zaslužita dva prispevka. Prvi obravnava izstop iz Cerkve (§ 16), drugi pa duhovno oskrbo vojakov (§ 54). Joseph Listl, profesor za kanonsko pravo na univerzi v Augsburgu, ki je priročnik tudi urejal, je zanj pripravil razpravo z naslovom *Razlaga izstopa iz Cerkve (Die Erklärung des Kirchenaustritts)*. Avtor se dotakne zelo perečega vprašanja izstopa iz Cerkve. Število prošenj za izstop iz Cerkve je na Zahodu večje kot na Vzhodu. Razlogi za tako odločitev so različni. Pogosto je vzrok cerkveni davek. Avtor navaja nemške civilne predpise, ki jih morajo verniki pri izstopu iz Cerkve upoštevati. Velika večina nemških kanonistov (Bruno Primetshofer, Norbert Ruf, Josef Prader, Reinhold Sebott, Hartmut Zapp, Peter Krämer, Sabine Demel) šteje izstop iz Cerkve za formalno dejanje izstopa v smislu kan. 1086 par. 1, kan. 1117 in kan. 1124 ZCP. Tako mnenje zagovarjajo tudi škofovska konferenca v Berlinu ter škofje v Münchnu, Freisingu, Linzu, Osnabrücku in Trierju. Drugi kanonisti (Winfried Aymans, Klaus Mörsdorf, Peter Gradauer, Heribert Jone, Klaus Lüdicke) pa menijo, da je vernik z izstopom iz Cerkve storil kaznivo dejanje proti veri in cerkvenemu pravu. Vernik, ki ne ohranja občestva s Cerkvijo (kan. 209) se šteje za odpadnika in ga zadene kazen izobčenja (kan. 1331), vse dokler se ne spreobrne.

Alfred Egid Hierold, profesor za kanonsko pravo na univerzi v Bambergu, je v priročniku predstavil duhovno skrb za vojake v Nemčiji, Avstriji in Švici. Vprašanje, s katerim se avtor ukvarja *Duhovna oskrba vojakov (Militarselsorge)*, je v kanonskem pravu dokaj neznano. V kan. 569 ZCP beremo, da ta vprašanja rešujejo posebni zakoni. Avtor predstavi hierarhično strukturo duhovne oskrbe vojakov, katero sestavljajo: vojaška škofija, vojaški škof in vojaški kurat. V Nemčiji je duhovna oskrba vojakov že od leta 1956. Služba vojaškega škofa ni samostojna, ampak je povezana s službo krajevnega škofa. Apostolski sedež namreč imenuje enega od krajevnih škofov za vojaškega škofa. Njegovi skrbi so zaupani vsi katoliški vojaki, ki so redno zaposleni, tisti, ki trenutno služijo vojaški rok, in njihovi bližnji sorodniki, tudi v primeru, da niso katoliške vere. Vojaški škof imenuje vojaškega generalnega vikarja, ki je odgovoren za vso duhovno oskrbo vojakov. Pri tem mu pomagajo vojaški kurati. Vojaški škof mora skrbeti, da od

drugih krajevnih škofov prejme toliko duhovnikov, kolikor jih potrebuje za normalno duhovno oskrbo vojakov. Tudi v Avstriji je prvi vojaški kaplan svojo službo opravljal že leta 1956, medtem ko je bila vojaška škofija ustanovljena šele leta 1989. Vojaški škof v Avstriji ni krajevni škof, ampak popolnoma samostojen. Vsa podrobna navodila v zvezi z duhovno oskrbo vojakov v Avstriji so zapisana v konkordatu med Svetim sedežem in Republiko Avstrijo iz leta 1933. V nasprotju z Nemčijo in Avstrijo Švica nima svojega vojaškega škofa. Za duhovno oskrbo vojakov imenuje švicarska škofovska konferenca za vso državo enega predstavnika.

V tretjem delu priročnika z naslovom *Poslanstvo Cerkve (Sendung der Kirche),* ki vsebuje 35 prispevkov (§ 63-98), avtorji obravnavajo učiteljsko službo Cerkve, zakramente, zakramentale in cerkveni pogreb. Heinz Maritz, oficial iz Wauwila (Švica), je v svojem prispevku *Razglasitev blaženih in svetnikov* (§ 95 *Die Selig- und Heiligsprechung*) podal najnovejša gledanja Kongregacije za svetnike in ves postopek, ki je potreben da je nekdo izbran za razglasitev kandidata za blaženega ali za svetnika. Razglasitev za blaženega ali svetnika poteka po naslednjem vrstnem redu: 1. najprej se v domačem kraju opravi škofijski proces, 2. sledi ocena in presoja posameznega primera s strani Kongregacije za svetnike, 3. zadnje dejanje pa je papeževa odločitev. Z apostolsko konstitucijo »Divinus perfectionis magister« (25.1.1983, v: AAS 75, 1993), ki je v skladu s kan. 1403 § 1, je papež Janez Pavel II. na novo določil potek procesa za blažene in svetnike.

Marcus Walser, profesor na visoki teološki šoli v Churu (Švica), pa je v svojem prispevku podal pravni pogled na prisego (§ 96 Der Eid). Avtor loči med sodno in zunaj sodno prisego. Zunajsodne prisege so tako imenovane prisege zvestobe, ki jih morajo ob nastopu službe kot lojalni državljani izreči škofje v Nemčiji (Dresden, Erfurt, Görlitz, Hamburg, Magdenburg; glej: AAS 89, 1997, 639 str.), v Švici (Basel) in v Republiki Haiti. Drugačni pa so predpisi v ZKVC. V kan. 895 ZKVC je določeno, da prisege, ki se opravljajo zunaj določili Zakonika, nimajo nobenega kanonskega učinka.

V četrtem in petem delu, ki govorita o cerkvenem premoženju (*Kirchenvermogen*) in o kaznivih dejanjih (*Kirchenstrafen*), ni nobenih novosti. Oba dela sta kratka. V četrtem je šest prispevkov (§ 99-104) in v petem pa so trije (§ 105-107). Nemški (Helmuth Pree, Richard Puza) in avstrijski (Richard Potz, Wilhelm Rees) avtorji, obravnavajo že znana stališča cerkvenega prava do teh vprašanj.

V šestem delu (§ 108-115), ki govori o cerkvenem pravnem varstvu (*Kirchlicher Rechtsschutz*), so obravnavana teme o spornem postopku (§ 110), o ničnostnem zakonskem postopku (§ 111), o kazenskem postopku (§ 113) in o varovanju cerkvenih podatkov (§ 115). Največ pozornosti lahko v šestem delu namenimo razpravi o postop-

kih v upravnih pritožbah (§ 114 *Verwaltungsbeschwerde und Verwaltungsgerichtsbarkeit*). Avtor je Klaus Lüdicke, profesor za kanonsko pravo v Münstru. Bralca najprej seznani z določili starega ZCP iz leta 1917, potem predstavi poglede ZKVC (pritožbe se naslovijo na Protosyncella in Syncella; ZKVC kan. 997 § 2), nazadnje pa opiše, kaj določa novi ZCP iz leta 1983. Najpogostnejši primeri postopkov v upravnih pritožbah so pri odstranitvi ali premestitvi župnikov ter pri ničnostnih zakonskih pravdah.

Zadnji del priročnika obravnava odnos med Cerkvijo in državo *(Kirche und Staat)*. Vsebuje šest razprav (§ 116-121). Joseph Listl predstavi odnos med Cervijo in državo v preteklosti (§ 116), potem predstavi današnji položaj v Nemčiji (§ 118) in skupaj z Allexandrom Hollerbachom še različne moderne poskuse odnosov med Cerkvijo in državo, ki so aktualni danes (§ 117). Peter Leisching, profesor za kanonsko pravo v Innsbrucku, je opisal odnos med Cerkvijo in državo v Avstriji (§ 119), kako je v Švici, je zapisal Louis Carlen (§ 120), položaj v Franciji pa je predstavila Brigitte Basdevant-Gaudemet (§ 121).

Priročnik za kanonsko pravo, bo vsekakor zelo dobrodošel študijski pripomoček za vsakega kanonista. Ker je vsebinsko izjemno bogat in se dotakne tudi najzahtevnejših vprašanj s področja kanonskega prava, ga bodo z veseljem uporabljali tudi drugi bralci. V primerjavi s priročnikom iz leta 1985 je pred nami knjiga, ki obravnava sodobna vprašanja, tudi za najbolj zahtevnega bralca. V novem priročniku se v razpravah predstavijo nova imena kanonistov, ki jih v starem priročniku še nismo srečali. Njihov pravni jezik je bogat, podkrepljen z izbrano literaturo, ki jo avtorji zvesto navajajo v opombah. Posebna privlačnost tega dela je primerjava vsake teme z ZKVC. Na ta način so avtorji priročniku dvignila vrednost, saj je tako postal privlačen tudi za vzhodne Cerkve.

Podobnih priročnikov zelo primanjkuje na knjižnem trgu. Tudi slovenski prostor bi potreboval knjigo, ki bi na podoben način bralce seznanila s sodobnimi vprašanji kanonskega prava. Če je »nevednost mati vseh zablod« (kan. 25; Mansi X, kol. 627), potem je nujno pastirje in vernike oskrbeti s primerno (pravno) literaturo, kar bo pripomoglo k doseganju najvišjega zakona v Cerkvi: »salus animarum« (kan. 1752).

Urednika (J. Listl und H. Schmitz) novega priročnika zaslužita vse priznanje. K sodelovanju sta pritegnila veliko strokovnjakov. Popolnoma se strinjam z njuno trditvijo v uvodu, da bo priročnik bogat prispevek h kanonskopravni znanosti (Vorwort, III-IV).

Mogoče bo naslednji priročnik izšel prej ko v petih letih. Vsekakor bo zanimivo, če bodo takrat kanonisti spregovorili o (bolj vročih) temah, ki so jih tokrat obšli: vprašanje duhovniške vzgoje in celibata, zakaj v latinski Cervi ni ženskega duhovništva, kakšna so nova cerkvena gibanja, kaj spada v sakralno ar-

hitekturo, komu se smejo odreči zakrament. Vsako pričakovanje, da bo naslednji priročnik še bolj zanimiv in še bolj privlačen, nas navdaja z velikim veseljem. Do takrat pa ostajamo zvesti bralci tega, ki je pred nami.

Stanislav Slatinek

Heinz Bechert u. a.: **Der Buddhismus I (Die Religionen der Menschheit; Bd. 24)**, W. Kohlhammer, Stuttgart 2000, 512 str.

V religiološki zbirki »Die Religionen der Menschheit«, ki je nastala kot obsežen projekt pod uredniškim vodstvom C. M. Schröderja, je od začetka do danes od načrtovanih 52 knjig izšlo 27 prikazov svetovnih verstev. Od prvih *Ägyptische Religion* (1960) ter *Die Religionen Indiens I* (1960) se je vse do zadnje v vrsti izdanih knjig - prvega dela pregleda budizma z letnico 2000 - najprej po geografskem ključu (izdaje od zvezka 3-23), potem pa neodvisno od le-tega, zvrstilo že omenjeno število izdaj, ki do sedaj pokrivajo preglede večine svetovnih religijskih tokov (za krščanstvo je predvidenih 7 knjig), zadnja v zbirki je izšla tretja (zaključna) knjiga o islamu (*Der Islam III*, 1990). Zbirka je bila zasnovana kot prispevek k religiološkim študijam in širše k zgodovini verstev, pri čemer med dosedanjimi avtorji (z izjemo dveh) najdemo evropske strokovnjake. Zbirka tako odseva tudi stanje evropskih religioloških študij skozi štiri desetletja zadnjega stoletja. To velja tudi za poglavje o indijskih verstvih. Med izdanimi deli je budizem v majhnem obsegu že prisoten v nekaj zvezkih, ki so obravnavali verstva s širšega območja Azije (Koreja, Kitajska, JV Azija, Indonezija), pregledu indijskih verstev pa je bila posebej posvečena izdaja *Die Religionen Indiens I-III* (1960-64) ter budizmu v Tibetu in Mongoliji *Die Religionen Tibets und Mongolei* (1970). V zbirki o indijskih verstvih je potrebno najprej posebej omeniti *Die Religionen Indiens I-II*, ki ju je podpisal eden največjih svetovnih indologov, Jan Gonda. Knjigi prinašata kompleksen pregled in glavne poteze indijske religioznosti od najstarejšega vedskega verovanja preko razvoja hinduizma vse do sodobnega nacionalno motiviranega neohinduizma. Gre za strokovno in pregledno klasično delo o razvoju hinduizma. Kot tretji del omenjene izdaje je že 1964. leta izšla knjiga *Die Religionen Indiens III (Buddhismus, Jinismus, Primitivvölker)*, kjer je indijski budizem v pregledu od starega budizma vse do poznejšega tantričnega (vajrayâna) budizma predstavil francoski strokovnjak A. Bareau, knjiga pa prinaša še kratko predstavitev jainizma ter religije avtohtonih ljudstev v Indiji. Italijanski tibetolog G. Tucci je avtor zadnje izmed omenjenih izdaj - o verstvih Tibeta, kjer je ob avtohtoni tibetanski religiji predstavljen predvsem tibetanski budizem. Kljub omenjenim predstavitvam je v okviru zbirke načrtovana še celovita predstavitev budizma v treh delih, katerega prvi del, ki

je izšel letos, je pred nami. Predstavitev želi poglobiti Bareauov prispevek in hkrati prispevati k sodobni indološki obravnavi budizma, hoče pa tudi predstaviti stanje sodobnih budističnih študij. Integralni načrt predstavitve želi v prvi knjigi predstaviti začetke indijskega budizma do mahâyâne in njegovo poznejšo razvejitev (Nepal, Afganistan, Burma, Tajska, Indonezija), v drugi v celoti obravnavati theravâda ter tibetanski budizem ter v tretji podati pregled budizma v JV Aziji, vključno s Kitajsko, Korejo, Japonsko, z dodatkom o budizmu v ZDA ter sodobni recepciji budizma v t. i. zahodnem svetu. Ključni poudarek avtorja prvega dela knjige *Buddhismus I* profesorja J. Bronkhorsta iz Lausanne je na izvornem Budovem nauku in zgodnjem ('hînayâna') ter mahâyâna budizmu. Bronkhorst se v svoji predstavitvi tako ustavi pred tantričnim budizmom, ki ga ne obravnava. Bronkhorstova študija se ukvarja z **naukom**, ki v budizmu - bolj kot zgodovinski Buda - predstavlja poglavitno sredstvo na poti k odrešenju. Ključno poglavje Bronkhorstovega dela je prvo, ki prinaša materiale, ki naj prispevajo k rekonstrukciji izvornega Budovega nauka, kakor je bil prisoten med 'prabudisti' pred redakcijami in koncili oziroma poznejšimi zbori budistov. Bronkhorst se v nadaljevanju posebej posveča nekaterim posebnim vprašanjem, kot je problem praznine elementov pri osebi in razvoja tega nauka v praznino vse stvarnosti v mahâyâni, pri čemer na podlagi jezikovne analize pâlijevskega termina 'anattâ' (kot 'nesebstvo/nejaz'; str. 137), podaja interpretacijo, da je bila težnja po praznini kot resnici vse stvarnosti (in ne le praznina osebe) prisotna že v komentarjih v zgodnjem budizmu oziroma da je prehod iz zgodnjega budizma v mahâyâna budizem tudi posledica različnih branj in razumevanja te ključne besede budizma v Pâli-kanonu in komentarjih ('anatta' kot subst. Sg. 'nesebstvo/nejaz' oziroma adj. Pl., ki vodi v možnost branja, da so vse dharme brez sebstva - t.j. 'brezsebstvene'). Zgodnji budizem hînayâna je predstavljen kot razvoj in sistematizacija Budovega nauka, ki svoj vrh doseže v šoli sarvâstivâda z analizo vseh sestavin stvarnosti. Med šolami mahâyâne sta obširneje predstavljeni mâdhyamaka in yogâcâra, pri čemer je posebno zanimiva Bronkhorstova interpretacija (str. 164), povezana z nastankom in razvojem nauka o t. i. 'telesih Bude', ki kaže znotraj budizma nekakšno potrebo (posebej v literaturi tathâgatagarbha smeri), da bi se praznino razumelo kot absolut, se pravi pozitivno (dokazi so poimenovanja praznine z izrazi 'nitya', 'âtman' ipd.), v smislu, ki je blizu upanišadskemu absolutu âtmanu/bráhmanu. Ostali prispevki v *Der Buddhismus I* se dotikajo podob svetih oseb v budizmu (zgodovinski Buda Siddhârtha Gautama, drugi buddhe, bodhisattve) - avtor je H.-J. Klimkeit, budistične skupnosti menihov in laikov (Petra Kieffer-Pülz) ter razvejitve budizma v Nepalu (S. Lienhard), Afganistanu (J.-U. Hartmann), v Burmi in na Tajskem (I. W.

Mabbett) ter v Indoneziji (J. Ensink), kjer je budizem prisoten v zlitju s šivaizmom v sinkretistični inačici. Kohlhammerjeva izdaja s tem napoveduje izdajo ene doslej največjih predstavitev budizma (v ZDA teče prav tako izjemen projekt antologij prakse svetovnih verstev s povsem novimi prevodi tekstov in uvodnimi predstavitvami religij pod uredniškim vodstvom D. S. Lopeza Jr. - »Princeton Readings in Religions«), prav gotovo pa gre za najaktualnejši prispevek in projekt celovitega pregleda budizma danes.

Lenart Škof

UDK 2(5) ISSN 0006 - 5722

Letnik 60 leto 2000

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

BOGOSLOVNI VESTNIK
Letnik 60 (2000)

Vsebina - *Contents*
Razprave *Articles*

Jamnik Anton, Rawlsova teorija pravičnosti kot poštenosti 5
Rawl's Theory of Justice as Honesty
Jagt Krijn A. van der, Cutting in Halves and Passing Through 43
Razsekanje na dvoje in prehod med polovicama
Klun Branko, Pojmovanje resnice pri Tomažu Akvinskem 449
Conception of Truth with Thomas Aquinas
Kompan Erzar Katarina, Strah in pogum narcističnega sveta 471
Fear and Courage of Narcistic World
Košir Borut, Območni zakoni Cerkve na Slovenskem. II. 51
Regional Laws of the Church in Slovenia. II
Lah Avguštin, Sprava - razsežnost človekovega bivanja 167
Reconciliation as a Dimension of Human Existence
Matjaž Maksimilijan, Kristološki pomen motiva strahu
v Markovem evangeliju 407
Christological Meaning of the Motive of Fear in St Mark's Gospel
Mlinar Anton, Antropološko, moralno in pravno razumevanje
začetka človeškega življenja in moralni status zgodnjega embrija 201
Anthropological Interpretation of Beginning of Life and Moral Status of Early Embryo
Parracino Giovanna, Življenjska odločitev kot prostor
celostne uresničitve človeka 71
Decision of Life as the Locus of Human Fulfilment
Seigfried Adam, Luteransko - rimskokatoliško »Soglasje
v temeljnih resnicah nauka o opravičenju« 113
Lutheran-Roman Catholic »Consensus in the Basic Truths of the Doctrine of Justification«
Škafar Vinko OFMCap, Ekumenski utrip v evangeličanski Cerkvi
na Slovenskem. I. del: Evangeličanski tisk 179
Ecumenical Pulse in the Protestant Church in Slovenia. First Part: Protestant Periodicals
Škafar Vinko OFMCap, Ekumenski utrip v evangeličanski
Cerkvi na Slovenskem. II. del
Ecumenical Pulse in the Protestant Church in Slovenia. Second Part 369
Škof Leonard, Etična zavest pri Lévinasu 25
Ethical Consciousness with Lévinas
Škrabl France SDB, Nastanek in razvoj pedagogike religije 483
Origin and Development of Theory of Religious Education
Zupančič Marija, Evharistija: čaša, v kateri je vse povzeto 427
Eucharist as a Cup Wherein Everything is Summed Up

Referati

Ocvirk Drago CM, Hoja za Kristusom v porabniški kulturi 283
Following Christ in Consumer Culture
Stres Anton CM, Značilnosti postmoderne kulture 267
Characteristics of Postmodern Culture

Štuhec Ivan, Navzočnost Cerkve v sodobni kulturi in njeno poslanstvo ... 299
Presence of Church in Modern Culture and its Mission

Koreferati

Cestnik Branko, Poti mladinske pastorale ... 365
Glavač Ana, Družina danes ... 325
Knep Milan, Socialna ranljivost mladih ... 335
Rebec Slavko, Pogumno med mlade ... 347
Šverc Alenka, Načrtovanje dela in življenja v Cerkvi ... 313
Zorec Franc, Cerkev v našem življenjskem okolju ... 359

Pregledi *Reviews*

Drašček Anton, Metafora in (teološka) misel ... 223
Juhant Janez, Dekanovo poročilo o delovanju
Teološke fakultete v obdobju 1994-1999 ... 89
Kolar Bogdan, Sto let Rimske unije uršulink ... 515
Krajnc Slavko, Teološki simpozij 2000 ... 263
Krašovec Jože, Tiskovna konferenca ob izidu
dvojezične študije Jožeta Krašovca *Nagrada, kazen in odpuščanje* ... 235
Smolik Marijan, Prevajalec Jože Volk (1909-1998) ... 391
Smolik Marijan, Osemdeset let Bogoslovnega vestnika 5 ... 05
Škrabl France, Kako postati kristjan v Evropi danes.
Poročilo s kongresa pedagogov religije in katehetov v Dresdnu ... 521

Ocene *Book Reviews*

Gerjolj Stanko, Državljanski forum za humano šolo. Človek in kurikul ... 529
Juhant Janez, Janez Markeš, Princip neliberalnosti in vrednostne
podlage slovenske nacije: ocena politično filozofske drže Slovencev ... 257
Juhant Janez, Josef Pieper, *Razumnost in pravičnost* in isti, *Srčnost
in zmernost* ... 395
Juhant Janez, Katarina Kompan-Erzar, *Človek bitje odnosov* ... 397
Kovač Mirjam, Viktor Papež, *Redovno pravo* ... 400
Krašovec Jože, Vid Snoj, *Sveto pismo Nove zaveze
in slovenska literatura* ... 100
Krašovec Jože, Mirjana Filipič, *Poetika in tipologija eksodusa:
zmagoslavni vidik* ... 251
Mlinar Anton, Anton Brenda Almond, *Exploring Ethics* ... 110
Mlinar Anton, Luigi Lorenzetti (izd.), *Dizionario di teologia della pace* .. 121
Mlinar Anton, Lexikon der Bioethik, 3. zv. ... 124
Peklaj Marijan, Terezija Snežna Večko, *Divine and Human Faithfulness* 99
Sorč Ciril, Anton Štrukelj, *Kniende Theologie* ... 107
Škof Lenart, John Bowker (urednik), *The Oxford Dictionary
of World Religions* ... 260
Valenčič Rafko, Mile Bogović, Crkveno školstvo na području
Riječko-Senjske metropolije ... 572
Večko Snežna OSU, Jože Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje* ... 245
Milčinski Maja, Novissima Sinica ... 403
Kos Vladimir, »Razumen človek zahteva točno razlago«
(Kitajski pregovor) ... 531

UDK 17:5/6 (045)

KRAŠOVEC Jože, doktor svetopisemskih ved, filozofije, religijske antropologije in teologije, akademik, redni profesor, SAZU in Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Dolničarjeva 1, SI-1000 Ljubljana

Načelni in izkustveni razlogi za etiko v znanosti

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 3–22

Sn. (Sn., En.)

Znotraj judovsko-krščanske civilizacije obstaja skupna vera, da je z lučjo razuma v delovanju naravnega zakona mogoče spoznati človekovo moralno zavezanost Bogu Stvarniku, soljudem in vesoljstvu. Iz te postavke izhaja absolutna zahteva človekove odgovornosti na materialnem in duhovnem področju. Po svetopisemskem nauku ljudje niti do primarne narave niti do soljudi niti do kulturne dediščine nimamo absolutne pravice, imamo pa absolutno odgovornost za oskrbništvo. V tem je bistvo načelnih razlogov za etiko v znanosti. Praktični razlogi za zahtevo etike v znanosti izhajajo iz izkušnje o človekovi zmožnosti za dobre in za slabe odločitve, o nevarnosti oblasti nad svetom in o parcialnosti človeškega spoznanja.

Ključne besede: naravni zakon, etika, znanost, odgovornost, načelo, izkustvo.

UDK 231.01:316.75 231:261.7

ARKO Alenka SL, doktor teologije, redna profesorica, 6[a] Krasnoarmejskaja d. 2, kv. 17, 198005, Sankt Peterburg, Rusija

Razsežnost zemlje v *Življenju sv. Makrine* sv. Gregorja iz Nise. Antropološko-eshatološki razmislek o patrističnem prispevku k vrednotenju tvarnega

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 47–62

Sn. (Sn., En.)

V razpravi je predstavljeno vrednotenje zemlje v spisu Gregorja iz Nise *Življenje sv. Makrine*, ki pomeni pomemben korak v razumevanju pozitivne vrednosti materialnega sveta znotraj tiste smeri patristike, ki sledi izročilu aleksandrijske šole. V uvodnem delu je nanizanih nekaj problemov, ki govore o celovitosti vprašanja materialnega tako v grški kulturi kot v krščanstvu do druge polovice 4. stoletja, nato pa so predstavljeni trije pristopi Gregorja iz Nise k zemlji, in sicer v antropološki perspektivi. Zemlja je obravnavana v razsežnosti rodovitnosti kot delo dobrega Stvarnika; preko zahteve po odpovedi vsemu zemeljskemu, lastni asketskemu načinu življenja, ki ima vzgojni namen; in nazadnje zakramentalno in eshatološko, kjer doseže odrešenost, nerazpadljivost in neminljivost.

Ključne besede: patristika,antropologija, Gregor iz Nise, *Življenje sv. Makrine*, ovrednotenje materije, asketizem, zakramentalnost stvarstva, nova zemlja.

UDK 231.01:316.75 231:261.7

SORČ Ciril, doktor teologije, izredni profesor, Univerza v Ljubljani, Teološka fakuteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Troedini Bog kot odgovor in izziv za postmoderno

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 23–46

Sn. (Sn., En.)

V pričujoči razpravi predstavljam trditev, da je krščanski nauk o Sveti Trojici najbolj izvirno in primerno izhodišče za soočenje in dialog z miselnostjo in religijami vseh časov, torej tudi z danes navzočim kompleksnim, razvejanim sistemom, katerega poznamo pod skupnim imenovalcem postmoderne. Najprej sem predstavil temeljne značilnosti postmoderne, v nadaljevanju pa sem opozoril na naloge, ki jih mora teologija upoštevati pri posredovanju razodete resnice o Bogu in človeku. V zadnjem in glavnem delu razprave predstavim troedinega Boga kot odgovor na vprašanja o Bogu in človeku v času postmoderne. V troedinem Bogu more ta človek odkriti uresničene tiste vrednote, za katere se prizadeva, vendar se mu vedno znova izmuznejo iz rok. V Bogu je prostora za vsakega človeka. Zato smemo trditi: *samo trinitarični jezik, ki izhaja iz trinitarične resnice o Bogu in človeku, je primeren za dialog s svetom, kateremu smo dolžni »odgovor upanja«* (prim. 1 Pt 3,15).

Ključne besede: postmoderna, pluralizem, identiteta, dialog, Sveta Trojica, scientia amoris, trinitarične prvine krščanskega oznanila.

UDK 17:61

MLINAR Anton, doktor moralne teologije, docent, Univerza v Ljubljani, Teološka fakuteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

***Konvencija o bioetiki* in pomen etičnih komisij**

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 63–78

Sn. (Sn., En.)

Konvencije prinašajo v družbeno-etični in pravni prostor nekatere novosti, ki se v širšem smislu nanašajo na tako imenovano skupno evropsko pravo (*ius commune*) in na pravno transformacijo temeljnih človekovih pravic, v ožjem smislu pa opredeljujejo vlogo etike/moralne filozofije kot enakopravnega sogovornika na področju skupne zakonodaje. V zadnjih letih je bila nedvomno najbolj odmevna tako imenovana *Konvencija o bioetiki*. V sebi povzema medicinsko etično izročilo od Nürnberga (1947) naprej ter sklepa in na novo odpira *Helsinško izjavo* (1964) ter njene revizije. Že *Evropska konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin* (1950) nakazuje, da verjetnost spodrsljajev na moralnem in pravnem področju pogojujejo premočni družbeni cilji, nejasne opredelitve človeškega dostojanstva ter njegova preveč abstraktna obveznost.

Ključne besede: bioetika, človeški genom, človeško dostojanstvo, etična komisija, Konvencija o bioetiki, medicinska etika, zgodnji embrij.

UDK 231.01:316.75 231:261.7

SORČ Ciril, Doctor of Theology, Assistant Professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

The Triune God as Answer and Challenge to Postmodernism

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 23–46

Sn. (Sn., En.)

In the present treatise the author maintains that the Christian doctrine of the Holy Trinity is the most original and appropriate starting point for dealing with the thought and religions of all times, also with the present complex system known as postmodernism. First some principal characteristics of postmodernism are given and then the tasks of theology to be considered at deepening and conveying the revealed truth about God and man are highlighted. In the main part of the treatise the Triune God is presented as the answer to the questions about God and man in postmodern times. In the Triune God this man can discover the realization of the values he strives for, which, however, keep slipping away from him. Therefore it can be maintained: *Only Trinitarian language based on the Trinitarian truth about God and man is appropriate for leading a dialogue with the world to whom we must »account for the hope«* (cf. 1 Pet 3.15).

Key words: postmodernism, pluralism, identity, dialogue, Holy Trinity, *scientia amoris*, Trinitarian elements of Christian preaching.

UDK 17:61

MLINAR Anton, Doctor of Theology, Assistant Professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

***Bioethics Convention* and the Importance of Ethics Commissions**

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 63–78

Sn. (Sn., En.)

Conventions bring some new issues into the social-ethical and legal realms. These new issues refer to the so-called common European law (*ius commune*) and to the legal transformation of the fundamental human rights. In the narrow sense, they define the role of ethics/moral philosophy as an equal partner when discussing common legislation. In the recent years the document arousing considerable public attention has been the so-called *Bioethics Convention (Convention for the Protection of Human Rights and the Dignity of the Human Being with Regard to the Application of Biology and Medicine)*. It summarizes the tradition of medical ethics since Nuremberg (1947) as well as concludes and re-opens the *Helsinki Declaration* (1964) and the revisions thereof. Already *European Convention for Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms* (1950) points out that the probability of failures in the moral and legal areas is caused by too strong social aims, unclear definitions of human dignity.

Kew words: bioethics, human genom, human dignity, ethics commission, Convention on Bioethics, minimum legal standards, medical ethics, early embryo.

UDK 17:5/6 (045)

KRAŠOVEC Jože, Doctor of Biblical Studies, Philosophy, Religious Anthropology and Theology, Academician, SAZU and University of Ljubljana, Faculty of Theology, Dolničarjeva 1, SI-1000 Ljubljana

Reasons of Principle and Experience for Ethics in Science

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 3–22

Sn. (Sn., En.)

Within the Jewish-Christian civilization there is a common faith that, by the light of reason, man can perceive his moral obligation to God the Creator, to fellow men and women and to the universe in the operation of natural law. This postulate is the basis of an absolute demand for man's responsibility in the material and spiritual realms. According to biblical doctrine man has no absolute right to either primary nature or to his fellow men and women or to his cultural heritage, yet he is absolutely reponsible for his stewardship. These are the essential reasons of principle for ethics in science. Practical reasons for demanding ethics in science are based on the experiences of man being capable of good or bad decisions, of the dangers of world domination and of the partial character of human knowledge.

Key words: natural law, ethics, science, responsibility, principle, experience.

UDK 231.01:316.75 231:261.7

ARKO Alenka SL, Doctor of Theology, Full Professor, 6[js] Krasnoarmejskaja d. 2, kv. 17, 198005, Sankt Peterburg, Rusija

Dimension of Earth in the *Life of St. Makrina* by Gregory of Nissa

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 47–62

Sn. (Sn., En.)

The article deals with the evaluation of earth in the writing *Life of St. Makrina* by Gregory of Nissa, which represents an important step in the understanding of the positive evaluation of the material world within the patristic school following the Alexandrian tradition. The introduction states some problems concerning the entire question of the matter in Greek culture and in Christian thought up to the second half of the 4th century. Then the article presents, from an anthropological angle, three approaches to earth by Gregory of Nissa. Firstly, earth is dealt with in the dimension of fertility as a work of the Good Creator; secondly, there is the demand to renounce everything earthly, which is typical of an ascetic way of life, and this demand has an educational purpose; and thirdly, there is a sacramental and eschatological dimension bringing to earth salvation and everlastingness.

Key words: patristics, anthropology, Gregory of Nissa, *Life of St. Makrina*, evaluation of matter, asceticism, sacramentalness of creation, new earth.

Vsebina
Contents

Razprave *Articles*

3 **Jože Krašovec**, Načelni in izkustveni razlogi za etiko v znanosti
Reasons of Principle and Experience for Ethics in Science

23 **Ciril Sorč**, Troedini Bog kot odgovor in izziv za postmoderno
The Triune God as Answer and Challenge to Postmodernism

47 **Alenka Arko SL**, Razsežnost zemlje v *Življenju sv. Makrine* sv. Gregorja iz Nise
Dimension of Earth in the Life of St. Makrina by Gregory of Nissa

63 **Anton Mlinar**, *Konvencija o bioetiki* in pomen etičnih komisij
Bioethics Convention and the Importance of Ethics Commissions

Pregledi *Reviews*

79 **Jože Krašovec**, Poročilo o tiskovni konferenci ob izidu osnovne izdaje Svetega pisma in knjige *Med krivdo in spravo* akademika Jožeta Krašovca

89 **Anton Drašček**, Modernost - blagoslov za krščanstvo

Ocene *Book Reviews*

105 **Bogdan Dolenc,** Jožica Zupančič, *La famiglia cristiana - Chiesa do mestica - secondo Giovanni Paolo II. Una sfida per la nuova evange lizzazione*

107 **Anton Mlinar**, Marcus Düwell, *Ästhetische Erfahrung und Moral. Zur Bedeutung des Ästhetischen für die Handlungsspielräume des Menschen*

110 **Anton Mlinar**, Franz Hinkelammert, *Kultur der Hoffnung. Für eine Gesellschaft ohne Ausgrenzung und Naturzerstörung*

115 **Anton Mlinar**, Dietmar Mieth, *Moral und Erfahrung*

118 **Stanislav Slatinek**, Joseph Listl und Heribert Schmitz (Hrsg.), *Hand buch des katholischen Kirchenrechts*, Zweite, grundlegend neubear beitete Auflage

122 **Lenart Škof**, Heinz Bechert u. a.: *Der Buddhismus I (Die Religionen der Menschheit; Bd. 24)*

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:
Prof. dr. **Alenka Arko SL**, 6ja Krasnoarmejskaja d. 2, kv. 17, 198005 Sankt Peterburg, Rusija
Doc. dr. **Bogdan Dolenc**, Jemčeva 34a, 1236 Trzin
Dipl. teol. **Anton Drašček**, Podbrdo 10, 5243 Podbrdo
Akad. prof. ddddr. **Jože Krašovec**, Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana
Doc. dr. **Anton Mlinar**, Repnje 27, 1217 Vodice
Asist. dr. **Stanislav Slatinek**, Slomškov trg 20, 2000 Maribor
Prof. dr. **Ciril Sorč**, Štula 23, 1210 Ljubljana - Šentvid
Mag. teol. **Lenart Škof**, Tomažičeva 40, 1000 Ljubljana

UDK 2(5) ISSN 0006 - 5722

Letnik 61 leto 2001

2

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Anton Stres **Moralna moč in nemoč ideje človekovega dostojanstva**

Maksimilijan Matjaž **Strah kot slutnja presežnega. Kristološki pomen motiva strahu v Markovem evangeliju**

Vinko Škafar **Izzivi za katoliško Cerkev in teologijo na Slovenskem ob začetku novega tisočletja**

Anton Mlinar **Teleologija in etika. Znana in neznana sorodnost med moralno filozofijo in življenjem**

Slavko Krajnc **Karel Jaš, liturgik (1901–1999) – pionir liturgičnega gibanja na Slovenskem**

Ivan Jurkovič **Dejavnost Svetega sedeža za mir v Srednji in Vzhodni Evropi**

Bogoslovni vestnik
Theological Quarterly

Izdajatelj / *Publisher:* Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Glavni in odgovorni urednik/ *Editor in Chief:* Ciril Sorč

Pomočnika glavnega urednika/ *Editorial Assistants:* Edvard Kovač OFM in Vinko Potočnik

Uredniški svet/ *Scientific Council:* Metod Benedik OFMCap, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM (Rim), Jože Plevnik SI (Toronto), Jure Rode (Buenos Aires), Franc̆e Rozman, Anton Stres CM, Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)

Uredniški odbor/ *Editorial Board:* Bogdan Dolenc, Borut Košir, Drago Ocvirk CM, A. Slavko Snoj SDB, Marijan Peklaj, Vinko Škafar OFMCap, Anton Štrukelj, Ivan Štuhec

Prevodi: Vera Lamut
Lektoriranje: Jože Kurinčič
Oprema: Lucijan Bratuš
Priprava: Družina
Tisk: Tiskarna Ljubljana d. d.

Založnik: Družina, Ljubljana
Za založbo: Janez Gril

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Naslov uprave: Družina d.o.o., Krekov trg 1, 1000 Ljubljana

ISSN: 0006-5722

Izid Bogoslovnega vestnika je finančno podprlo Ministrstvo za znanost in tehnologijo RS

Letna naročnina: 4000 SIT, za tujino 45 USD, posamezna številka 1000 SIT
ŽR za SIT: 50101-601-271482;
za tujo valuto: 50100-620-133 014-7100-1189115

Poštnina: plačana pri pošti 1102, Ljubljana

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 61 leto 2001

2

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2001

Doktorju Francètu Rozmanu,
dolgoletnemu predavatelju
na Teološki fakulteti v Ljubljani
in zvestemu sodelavcu naše revije
ob sedemdesetletnici
čestita uredništvo Bogolovnega vestnika

Anton Stres

Moralna moč in nemoč ideje človekovega dostojanstva

Moralni položaj sodobne zahodne družbe[1] označujejo med drugim tri pomembne značilnosti: 1. proces globalizacije, ki je sicer najprej ekonomski proces, ki pa vpliva tudi na življenjsko občutje in življenjski vrednostni nazor; 2. ideja človekovih pravic, ki postaja najširše razširjena etična in pravna norma na ravni posameznih držav in celo mednarodne skupnosti; 3. nazorski in vrednostni pluralizem, ki v praksi, včasih pa tudi v teoriji, vodi v moralni relativizem in subjektivizem. Kakor je neposredno razvidno, ti trije moralni dejavniki niso koherentni. Globalizacija in univerzalizacija ideje človekovih pravic bi praviloma morali pospeševati poenotenje moralnih norm, medtem ko pluralizem tako enotnost onemogoča. V resnici pa je napetost med temi dejavniki veliko manjša. Ideja človekovih pravic vzpostavlja določeno soglasje – čeprav zelo krhko – med različnimi ljudmi, narodi in državami.

Toda človekove pravice je mogoče razumeti zelo formalno, kot zgolj svoboščine, ki dopuščajo, da si vsakdo izbere svoja moralna načela in zahteva, da uživajo njegova moralna načela isto spoštovanje kakor vsaka druga. Ali je to vse in ali je to dovolj? Človekove pravice so v svojem formalnem jedru pravica do pravic. Če pa seznam človekovih pravic pojmujemo samo kot jamstvo pluralizma, kakor da bi paradoksalno bili vsi enotni v tem, da nam ni treba biti enotni, se zastavlja odločilno vprašanje, ali je mogoče postavljati takšen prepad med formo in vsebino, med formo obče njihove veljavnosti in vsebino vsake od njih. Človekove pravice so edinstven dejavnik edinosti med ljudmi, saj bi se glede njih vsaj načelno moralo strinjati vse človeštvo. Splošno deklaracijo človekovih pravic iz leta 1948 je namreč razglasila najvišja svetovna avtoriteta in naj bi izražala voljo vsega človeštva. Pri tem pa ne gre samo za to, da imamo ljudje pravico do pravic, temveč imamo to pravico zato, ker pravice pomenijo, kar pomenijo, in ne nekaj drugega. Da imamo vsi pravice (forma), je pogojeno s tem, da smo osebe, se pravi bitja z določenimi lastnostmi

[1] Razprava je razširjeno in dopolnjeno predavanje, ki ga je imel avtor 20. avgusta 2000 na Avtrijsko-slovenskem filozofskem kongresu Fenomenološko izročilo v Avstriji, Sloveniji in njuni okolici, ki je bil v Celju od 19. do 23. avgusta 2000.

in zahtevami (vsebina). Univerzalnost pravic je utemeljena šele s tem, da je vsak človek oseba. Osnova obče veljavnosti pravic je to, kar pomeni biti človek. Ideja človekovih pravic potemtakem ni združljiva z vsakršno antropologijo in kakršnimi koli vrednotenji človekovega življenja. Zato etični relativizem, ki ne priznava nobene univerzalne vrednote, hkrati pa se sklicuje na človekove pravice kot na dokaz zase, ne drži. Dostojanstvo človeške osebe kot vrednota vseh vrednot in pravica vseh pravic ni relativna vrednota. Kdor pa iz nje dela relativno vrednoto, v resnici zelo nevarno ogroža te človekove pravice same, na katere se običajno rad sklicuje.

Sodobna ogroženost človekovih pravic

Iz različnih zornih kotov je danes mogoče ugotoviti, da so v našem svetu, ki toliko govori o človekovih pravicah, prav te pravice v resnici vedno bolj ogrožene. Ob nedavni 50-letnici Splošne deklaracije človekovih pravic so na to mnogi opozorili. Dejavniki, ki ogrožajo spoštovanje človekovih pravic, so zelo raznoliki. Danes smo posebno zgroženi nad možnimi zlorabami znanstvenih odkritij na področju biogenetike. Toda tudi drugi pojavi niso nedolžni. Nove oblike javnega obveščanja, kot so spletne strani, omogočajo nekontrolirano pornografijo in vse drugo, kar je v zvezi s tem. Predvsem pa se razvija vedno hujši individualizem, ki povzdiguje svobodo v najvišjo družbeno vrednoto, ki ji ne sme biti postavljena nobena ovira. Nujna posledica tega je, da sta enakost in bratstvo, ki sta skupaj s svobodo sestavljala nedeljivo trojico modernega družbenega in političnega ideala, potisnjena v ozadje. V mnogih naših družbenih okoljih vedno bolj prevladuje takšen življenjski slog, ki se dejansko oddaljuje od vrednot, na katerih je zgrajena sodobna Evropa, čeprav se še vedno sklicuje nanje. Človeško življenje postaja vedno bolj predmet najrazličnejših manipulacij, katerim nihče ne zna ali noče postaviti meja. Ustvarja se vedno močnejši vtis, da lahko človek postane predmet neomejene znanstveno-tehnične izvedljivosti. S tem se krepi tista pogubna duhovna in kulturna usmeritev, ki jo Heidegger imenuje »postavje« (»Ge-Stell«). Z njo označuje najsplošnejšo nagnjenost k manipulaciji in objektivaciji bivanja, s tem pa tudi izpraznitev njegove smiselnosti. Zato ne preseneča, če vidi v tem največjo nevarnost za človeštvo.

Naše moralno stanje je torej paradoksalno, hkrati pa zaskrbljujoče. Medtem ko z ene strani nekateri ugotavljajo rastoče zahteve po priznavanju vedno novih človekovih pravic in s tem tudi njihovo inflacijo in razvrednotenje, ugotavljajo drugi njihovo dejansko vedno večjo ogroženost. Spet drugi govorijo o »somraku dolžnosti«, o enostranskem zahtevanju pravic zase in hkratnem omalovaževanju in zanemarjanju dolžnosti do drugih. Zato zahtevajo, da je treba katalog pravic pospremiti s kata-

logom dolžnosti. Dejansko pravic ni brez dolžnosti, čeprav prve niso pogojene z izpolnjevanjem drugih. Toda to je mogoče uvideti samo tedaj, če upoštevamo, da človekove pravice ne visijo v zraku in da njihov zadnji temelj niso različni mednarodni pravni dokumenti. Njihov temelj tudi ni posameznikova svoboda kot taka. Svoboda dobiva svoj smisel in svojo vrednost iz dejstva, da je človek oseba in da ima kot tak posebno mesto in ontološke značilnosti, kakršnih nima nobeno drugo bitje. Te značilnosti povzema izraz *dostojanstvo človeške osebe.* Samo zaradi njega imamo ljudje posebne pravice, ki jih imenujemo človekove. Zaradi tega dostojanstva, ki ga je deležen vsak član človeškega rodu, imamo tudi dolžnosti do drugih.

Dostojanstva človeške osebe ni dovolj poudarjati samo v etični in antropološki teoriji, temveč je treba tudi v etični vzgoji in v javnem mnenju krepiti zavest o njem. Ni dovolj ljudi od šole naprej učiti, katere pravice imajo. Potrebno jim je dati razumeti, zakaj imajo te pravice, kakšen je njihov temelj, izvir in namen. To pa pomeni, da je treba krepiti moralno zavest o dostojanstvu slehernega človeka. To pomeni, da se ne ustavljamo pri črki pravnega dokumenta, ki neko pravico jamči, temveč gremo k duhu, se pravi h njegovi korenini, izviru, temelju in smislu. Tudi v tem pogledu velja, da črka ubija, duh pa oživlja. Sodobna ogroženost človekovih pravic ob istočasnem priseganju nanje je dokaz za to.

Od razumnosti do osebnosti

Moralna filozofija od Aristotela do danes razlikuje med dejanji, ki so narejena zaradi spontanega nagiba po lastnem ugodju ali koristi, in dejanja, ki so narejena zato, ker je tako prav. Lahko rečemo, da so prva narejena zaradi lastnega dobrega, druga pa zaradi dobrega kot takega. Kant je to rad poudarjal,[2] vendar srečamo to že pri Aristotelu. Človek postane moralno bitje šele v trenutku, ko ne samo ravna dobro in prav, temveč ravna tako zato, ker ve, da je tako dobro in prav. Lahko rečemo, da je njegovo dejanje dobro, ko ne ravna z vidika lastnega dobrega, temveč z vidika dobrega v sebi. Šele človek z jasnim moralnim namenom je res moralen človek. To pa po Aristotelu – kakor tudi po Kantu – ni mogoče brez razuma. Aristotel pravi: »Če se naravni vrlini pridruži vodstvo razuma, tedaj se v dejanjih pokaže razlika: zmožnost, ki je bila prej samo podobna vrlini, postane vrlina v pravem pomenu.«[3]

Zato je velik del klasične, tudi aristotelsko-tomistične moralne filozofije, postavljal neposredno moralno normo v človekovo razumnost: *recta*

[2] Prim. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* J. F. Hartknoch, Riga 1785, BA 36-37, 43.

[3] Aristoteles, *Nikomahova etika,* 1144 b, Ljubljana 1994, 204.

ratio - norma proxima moralitatis, neposredna norma moralnosti je pravilni razum. Izraz »*recta ratio*« (pravilni razum) lahko pomeni več stvari. Izraz uporablja že Aristotel v smislu pametnosti ali »zdrave pameti«. Pametnost je po Aristotelu »zmožnost pravilnega umskega zadržanja v dejanjih, ki so v zvezi s tem, kar je dobro za ljudi«.[4] Toda ta *recta ratio* tudi ne izključuje znanja, ki ga že Aristotel opredeljuje kot spoznavanje tega, kar je splošno in kar je nujno. »Znanje je spoznavanje tega, kar je splošno in kar je nujno.«[5] Tako se že v antiki pojavlja ideja, iz katere bo Kant naredil vodilno idejo svoje moralne filozofije: moralno je tisto, kar je umno in kot umno obče veljavno, splošno, univerzalno, veljavno za vse ljudi. Če namreč človek ravna umno, ravna tako, kot je nujno potrebno, s tem pa tudi tako, kot je prav za vse ljudi.

Moralnost se torej začenja z odločenostjo in s hotenjem po nepristranski, objektivni in umno ugotovljeni pravilnosti. Zato ima v moralnosti umnost tako osrednje mesto, ker samo z razumom lahko človek preseže svojo partikularnost, svoj egocentrizem. S tem se strinja največji del filozofske etike. Od antičnih stoikov, preko Aristotela, Tomaža Akvinskega in Kanta do današnjih dni moralna filozofija postavlja za najbolj neposredno moralno vodilo - človekov um. Kajti samo kot umno bitje se lahko človek dvigne nad svoje neposredne želje in interese. Razumen človek je zmožen tudi tolikšne nepristranskosti, da lahko ravna sebi - na videz - v škodo, če uvidi, da to od njega zahteva pravičnost.

V tem je človekova veličina, v tem se zelo jasno razlikuje od živali. Te vedno reagirajo z vidika neposrednega biološkega interesa. Človek pa se svojih dejanj zaveda in jih presoja. Umna presoja predpostavlja, da človek svoje dejanje objektivira in se od njega odmakne, da zavzame do svojega dejanja odnos. Brez tega odnosa ni moralnega dejanja,[6] ker brez njega ne more biti umne presoje. V morali torej ne gre samo za to, da naredi človek nekaj objektivno dobrega, temveč gre za to, da hoče narediti nekaj zato, ker je - vsaj po njegovi presoji - dobro in prav. Ne gre torej za to, da po naključju ali mimogrede naredi, kar je prav, ne da bi se tega, da dela prav, sploh zavedal. Tako dejanje niti ni v polnem pomenu človekovo odgovorno dejanje. Najvišji smisel moralnosti torej ni v sami objektivni produkciji dobrih dejanj, temveč v subjektivni moralni kvaliteti hotenja in volje, ki to dobro dejanje hoče.

S tega vidika razumemo, zakaj ima um v moralnosti nenadomestljivo mesto. Človeka kot zrelega in odgovornega subjekta pri dejanju ne vodijo neposredni iracionalni nagibi, ki so bolj ali manj vedno partiku-

---

[4] Aristoteles, *Nikomahova etika*, 1140 b, n.d., 191.

[5] Aristoteles,. *Nikomahova etika*, 1140 b, n.d., 192.

[6] Prim. L. Honnefelder, *Person und Menschenwürde*, v: L. Honnefelder, G. Krieger, *Philosophische Propädeutik*. Bd. 2. *Ethik*, Paderborn, F. Schöningh.1996, 227.

larni, temveč racionalno hotenje. Z racionalnostjo nastopi moment objektivnosti, nepristranskosti, obče veljavnosti. Kar je prav, je prav ne glede na osebo, ki tisto dela. Moralnega človeka vodi nepristranski čut za pravost in obče veljavno pravičnost, ki mu ju narekuje njegova umnost.

Najvišja moralna načela, ki jih dolgujemo človeškemu moralnemu izročilu, izhajajo od tod. Takšno je tako imenovano 'zlato pravilo', ki ga najdemo v evangelijih, pa tudi zunaj njih. Narekuje, da mora človek drugim storiti, kar želi, da bi drugi storili njemu. To je v bistvu že nepristranskost in odsotnost dvojih meril. Malo drugače je isto pravilo formuliral Kant, ko je za vodilno moralno misel izoblikoval načelo: »Ravnaj samo po tistem vodilu, s pomočjo katerega boš hkrati lahko hotel, da postane obče veljaven zakon.«[7] Eno in drugo navodilo je mogoče izpolniti samo tedaj, če človek zavrže svoje partikularne in neposredne interese ter želje in se podrediti ukazom nepristranskega uma. V tem smislu je antična in srednjeveška filozofija soglasno trdila, da je svojemu moralnemu in duhovnemu bistvu zvest tisti človek, ki se odloči, da ga bo pri ravnanju vodil njegov um. Točneje, pravilni um. Pravilni um gotovo ni sodobni zgolj instrumentalni um, ki samo izvršuje in uresničuje življenjske cilje, določene iracionalno, kot to trdi emotivistično usmerjena etična teorija angleškega empirizma in sodobnega liberalizma. Pravilni um (recta ratio) je tisti, ki določa tudi cilje in namene našega ravnanja, in sicer samo z vidika brezpogojnosti in nepristranosti.

S tem pa človek ne postane samo moralno bitje v polnem pomenu besede, temveč tudi osebno ali subjektivno bitje v polnem pomenu besede. Svojo moralnost uresniči zato, ker postavi moralno dobro, dobro v samem sebi, za svoje vodilo. Osebno bitje pa postane zato, ker postane sam kot oseba počelo in nosilec svojega dejanja. Sedaj njegova dejanja ne vodijo naravna nagnjenja, temveč on sam v svoji osebni prištevnosti in odgovornosti. Tako človek postaja oseba, subjekt, ki ve, kaj dela, in tudi ve, zakaj tako dela.

Ta odnos med razumnostjo dejanja ter subjektivnostjo kot zadnjim in odgovornim izvirom ali počelom dejanja so v antični in srednjeveški filozofiji različno obravnavali. Enkrat je bil večji poudarek na samem razumu, drugič pa na volji in s tem tudi človeku kot subjektu, nosilcu svojega dejanja. Nikoli pa niso tega ločevali. Brez razumnosti ni človekovega dviga nad spontane partikularne naravne potrebe in interese, brez tega dviga nad partikularne in spontane nagibe pa tudi ni moralnega subjekta kot odgovornega nosilca svojih dejanj. Zato je v tej umnosti dejanja najbližja, najbolj neposredna norma moralnosti in v tem smislu lahko še danes ra-

[7] I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, n.d., BA 52.

zumemo srednjeveško in poznejše tomistično načelo, da je *recta ratio - norma proxima moralitatis*. Tudi France Veber je v svoji *Etiki* iz leta 1923 zapisal: » ... tedaj mi mora vsakdo priznati, da je glavni in zadnji v strogem pomenu besede *objektivni* cilj življenja baš - *vseskozi pravilno kakor umsko tako nagonsko življenje*«.[8]

Kantov prispevek k temu filozofskemu izročilu pa je v tem, da je umnost kot obče veljavnost ali univerzalnost ter subjektivnost kot avtonomnost in lastno izvirnost svojih dejanj povezal s pojmom človeka kot cilja samega sebe ter s tega izhodišča opredelil idejo osebe in njenega dostojanstva. S tem je za temeljno normo človekovega ravnanja postavil ne samo njegovo umnost, temveč še nekaj globljega – dostojanstvo človeka kot moralne osebe, ki s tem postane izvir in cilj svojih dejanj. Kantova ideja dostojanstva človeške osebe dopolnjuje idejo umnosti predvsem v tem smislu, da poudari moralnost in osebnost kot avtonomno resničnost in kot lastni smisel in lastni cilj. Če je bila pred njim umnost *norma proxima moralitatis*, potem je z njim postala oseba in njeno dostojanstvo hkrati *norma proxima et norma ultima moralitatis*. Za sodobno zavest o človekovem dostojanstvu in pravicah, ki jih to dostojanstvo daje vsakemu človeku, je to odločilnega pomena.

Človeška oseba v svojem moralnem dostojanstvu - cilj same sebe

Danes je v naši kulturi človekovo dostojanstvo, s tem pa tudi enakost in svoboda slehernega človeka, temeljna moralna vrednota in zapoved. Nosilec tega dostojanstva je vsak človek ne glede na spol, raso, narodnost in prepričanje, pa tudi ne glede na izobrazbo, družbeni položaj, starost in zdravje. Ideja dostojanstva človeške osebe je utemeljujoča ideja: iz nje izhajajo njene pravice in svoboščine kakor tudi dolžnosti, ki jih imajo ljudje drug do drugega in država do svojih državljanov. Ideja človekovega dostojanstva je torej etična, dinamična in s tem tudi normativna, imperativna ideja. Spoštovanje človekovega dostojanstva in človekovih pravic pa ni samo vprašanje državne in ustavnopravne ureditve, temveč je tudi vodilo za vse medčloveške odnose, je eno izmed moralnih vodil.

Sicer ima izraz *dignitas* dva pomena. V socialnem pomenu pomeni dostojanstvo v smislu posebne družbene odličnosti določenih nosilcev tega dostojanstva, dostojanstvenikov. V tem primeru pojem dostojanstva uvaja razlikovanje med dostojanstveniki in tistimi, ki to niso. Tako je dejavnik različnosti in družbene neenakosti. Dostojanstvo celo predpostavlja in zahteva to razliko, drugače nima smisla. Dostojanstvenik potrebuje druge, ki so od njega nižji.

---

[8] F. Veber. *Etika*, Učiteljska tiskarna, Ljubljana 1923, 569.

Drugi pomen dostojanstva pa je izrazito obče človeški in teži za izenačevanjem vseh ljudi. Vsi ljudje imajo enako temeljno dostojanstvo. Vendar pa tudi v tem primeru ta ideja dostojanstva še vedno uvaja in zahteva razliko. A tokrat razlika ni med različnimi kategorijami ljudmi, temveč med ljudmi in drugimi bitji. Tako so že v antiki stoiki poudarjali temeljno in vsem ljudem skupno dostojanstvo. Po svojem dostojanstvu so vsi ljudje med seboj enaki, imajo pa tudi isto temeljno dolžnost živeti v skladu z njim.

V čem je bistvo človekovega dostojanstva in kaj vse sodi k njemu, se v zgodovini človeške misli ni vedno enako opredeljevalo.

Judovsko-krščansko versko izročilo se je zlahka povezalo s omenjeno stoiško mislijo. Po Svetem pismu je človek upodobljen po zgledu Boga samega. Med Bogom in človekom je torej določeno sinovstvo ali hčerinstvo, na katerega se naslanja tudi krščanska ideja učlovečenja Boga. Če je Bog postal človek, je bilo to mogoče zato, ker ju je nekaj že povezovalo.

Na antične filozofske in judovsko-krščanske religiozne vire se naslanja srednjeveška filozofija in teologija, ki je podala vse potrebne osnove za moderno misel o človekovem dostojanstvu. Tomistična ideja človekovega dostojanstva je vezana na človekovo duhovnost in razumnost, s pomočjo katere ima človek do celote vesolja pravzaprav drugačno razmerje kot del do celote. »Kajti katera koli umna substanca je na nek način vse, kolikor s svojim umom obsega vse bitje.«[9] Tudi človek sam je celota in celo več kakor celota, ker je usmerjen onkraj celote, k Neskončnemu in Absolutnemu. S tem se je Tomaž Akvinski zelo približal Kantovi ideji, da je človek cilj in ne sredstvo. »Torej je samo umna narava v vesolju iskana zaradi sebe, druge pa zaradi nje.«[10] Vsekakor človekova razumnost in še bolj izvirno njegova uperjenost k Neskončnemu človeka osvobaja uklenjenosti v celoto vesolja in podrejenosti le-temu. Potemtakem je samostojno bitje, edino odrešeno podrejenosti kozmični celoti zaradi svojega neposrednega razmerja do Absolutnega, do Neskončnega.[11]

Novoveška ekspresivistična ideja subjekta gre še naprej. Človek dela samega sebe, njegova zunanja dejanja izražajo (express) in uresničujejo njegovo notranjost.[12] V njegovih dejanjih se torej tudi izraža kakovost

[9] Thomae Aquinatis *Contra Gentiles* III, 112.

[10] Thomae Aquinatis *Contra Gentiles* III, 112.

[11] Prim. J. de Finance, *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, Rome 1965, 171-172; 317-318.

[12] Oznako »ekspresivističen« povzemam po Ch. Taylorju, ki v svojih različnih delih razkriva velikanski vpliv, ki ga je na moderno kulturo imela »ekspresivistična« romantična ideja, po kateri je človekova notranja narava življenjski in vsakokrat drugačen vir in vzlet, ki ga mora človek v svojem osebnem razvoju uresničiti, se pravi izraziti navzven. Umetniška ustvarjalnost postaja tako model, s pomočjo katerega sodobniki ra-

njegovega hotenja. Zato s svojimi dejanji moralno oblikuje samega sebe, sebe uresničuje kot moralni subjekt. Nosilec svojih dejanj pa je lahko zato, ker je sam v sebi. Torej je substanca, vendar svojo substancialnost dopolnjuje na poseben način, neprimerno bolj intenzivno, kakor druga substancialna bitja. V človeku, ki ne samo v sebi je, temveč samega sebe dela, samega sebe oblikuje, doseže substancialnost svoj vrhunec. Zato je več kakor substanca, je subjekt in je oseba. Ne samo, da je v sebi in ne na drugem, ne samo, da je tudi v odnosu do drugega hkrati pri sebi, temveč ima tudi odnos ali razmerje do sebe in do svojih dejanj.

Med temeljna dejstva človeške osebnosti sodi potemtakem tudi dejstvo, da ima človek razmerje do sebe in do vsega, kar se z njim dogaja. V tem je njegova duhovnost in bistvo moralnosti: ne samo biti, ampak 'sebe biti', imeti dejaven odnos do svojega bivanja. Tudi za Hegla »duh ni neposrednost, ki bi bila nasprotna posredovanju, temveč je bolj bistvo, ki večno postavlja svojo neposrednost in se od nje večno vrača vase«.[13] Moralnost postavlja Hegel v to refleksivno subjektivnost, v odsevanje samega sebe v sebi. »Svobodni individuum, ki je v (neposrednem) pravu samo *oseba*, je sedaj (v moralnosti, op. avtorja) določen kot *subjekt* - volja, ki odseva v sami sebi ...«[14] Toda tudi velik kritik Heglovega idealizma S. Kierkegaard je poudarjal, da je človek duh, biti duh pa po njegovem pomeni imeti razmerje do svojih razmerij, odnos do odnosov.[15] Seveda imajo tudi druga bitja odnose: so vzroki in posledice, delujejo na druga bitja, živa bitja druga bitja zaznavajo itd. Toda človek je edini, ki ima tudi razmerje do razmerij: svojih razmerij se zaveda in jih usmerja. Tudi do tega, da ima razmerje do razmerij, ima razmerje. Ne samo da se svojih dejanj zaveda, zaveda se tudi svojega zavedanja.

To zavedanje, to razmerje do razmerja je aktivno: človek o sebi svobodno odloča. V tem je njegova avtonomija in v tej avtonomiji je moderna filozofska misel videla osnovo človekovega dostojanstva. Kakor ekspresivistično pojmovana umetnost ne posnema narave, temveč ustvarja nekaj novega, ustvarja tudi človek sebe na novo. To ustvarjanje lahko razumemo zelo liberalistično in samovoljno, kakor pri Sartru. Vsakdo je svoboden, da naredi iz sebe, kar hoče, da sebe na nek način ustvari iz nič, kajti njegova odločitev se ne mora in niti ne sme opirati na nič, kar že je. V tej perspektivi odpade tudi zavezanost lastnemu razumu. To pa ni Kantova smer. Po Kantu je človek bistveno zavezan svojemu razumu in v tem

zumejo celotno človekovo, tudi moralno uresničevanje. Hkrati pa ta ekspresivizem vodi v individualizem, kolikor ima vsak človek svojo, povsem enkratno naravo in z njo notranjo, lastno mero samega sebe (prim. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge 1989, 368-390; Ch. Taylor, *Nelagodna sodobnost*, Ljubljana 2000, 56).

[13] G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, Hamburg 1957, 154.

[14] G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Hamburg 1969, § 503.

smislu Kant odločno nasprotuje D. Humu in vsem drugim zagovornikom zgolj »instrumentalnega razuma«. se pravi razuma, ki kot »suženj strasti« nima druge naloge, kakor da izpelje in uresniči, za kar se je človek odločil instinktivno, neracionalno.

Kant je sicer prav takšen zagovornik človekove moralne avtonomije, le da je pri njem ta avtonomija dana in zajamčena v umu in samo v njem. Zato ima po Kantu človekova avtonomija dva vidika: zunanjega in notranjega. V svojem moralnem odločanju, kjer gre za njega samega in za njegovo odgovornost do tega, kaj bo iz sebe naredil, mora biti človek prost od vsake zunanje prisile, od vsake zunanje avtoritete in pokorščine njej. Toda človek mora biti prost tudi od vsake notranje prisile. Konkretno to pomeni, da mu dejanj ne smejo narekovati strasti, nagoni in čustva, temveč razum, ki je sposoben spoznati, kar je res in kar je prav. V 20. stoletju je podobno idejo slikovito izrazil biolog J. Rostand: »Težko bi se sprijaznili s tem, da smo samo divja zver ali dresirana žival.«[16] Dresirana žival je podvržena zunanji avtoriteti, divja zver pa notranjim strastem. Ideja avtonomije in dostojanstva človeške osebe torej ne izključuje samo družbenega ali političnega zatiranja in oblastniške diktature, temveč tudi notranjo diktaturo nagonov. Takšna je vsaj Kantova zamisel moralne avtonomije, ki zato pomeni dvoje: 1. Moralni človek ni podrejen nobeni tuji ali zunanji sili in avtoriteti, nobenemu zunanjemu zakonodajalcu. Moralno mora živeti iz čiste zvestobe svoji umnosti, ne pa iz strahu pred drugim ali iz pričakovanja nagrade, ki mu jo bo kdo dal. Kot moralni subjekt je torej človek sam sebi cilj in svoj lastni zakonodajalec, kakor je tudi - v demokraciji - vsak državljan zakonodajalec, saj sodeluje pri vzpostavljanju pravnega reda, ki ga zavezuje. Svoboda ni v brezpravju in anarhiji, ampak v zvestobi zakonu, ki izhaja iz nas samih. Človekovo dostojanstvo je prav v tej moralni avtonomiji, v dejstvu, da je kot moralno bitje subjekt in ne objekt, s katerim bi razpolagal kdo drug. 2. Moralni človek pa je prost in neodvisen tudi od lastnega iracionalnega področja v sebi. Kot zavestno in umno bitje obvladuje iracionalna teženja in želje. Moralnost torej prav tako zahteva notranjo neodvisnost od naravnih in spontanih teženj in nagibov. V avtonomnem »lastnem vladanju nad seboj lahko dejansko nadzorujemo sebe. Dolžnost, ki si jo sami naložimo, premaga vse druge pozive k dejanju in pogosto nasprotuje našim željam. Vendar pa imamo vedno zadosten nagib, da delujemo, kakor moramo«[17]

Če hoče biti človek moralen, ga ne sme voditi nobena želja ali nagnjenje h kaki stvari, noben interes do te ali one dobrine, temveč samo lastna

[15] Prim. S. Kierkegaard, *Traité du desespoir*, Gallimard 1949, 57.
[16] J. Rostand, *De la vanité et de quelques autres sujets*, Paris 1925, 116.
[17] J.B. Schneewind, *Autonomy, obligation, and virtue: An overview of Kant's moral philosophy*, v: *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge 1992, 309.

umnost dejanja. Umnost je tudi pravilnost in avtonomnost te pravilnosti. Potrebno je namreč, »da praktični um (volja) ne le upravlja tuj interes, temveč da samo razodene svojo lastno ukazujočo avtoriteto kot najvišjo zakonodajo«.[18] Razni naravni nagibi seveda so in učinkujejo, najpomembnejši med njimi je teženje po sreči. Toda to ne zadošča za to, da jim sledimo, ker imajo svoj cilj zunaj človekove razumne volje. Ta volja ne sme hoteti nič drugega kakor samo sebe, se pravi svojo umnost. Človek postane moralno in avtonomno bitje, ki ravna v skladu s svojim dostojanstvom, šele tedaj, ko ravna tako, da je umno ravnanje samo sebi namen, ne pa službi za doseganje nečesa drugega, pa naj bo še tako prijetno, osrečujoče ali koristno.

Pojem svobode in avtonomije dobi svoj zaključek in doseže svoj polni pomen v pojmu *cilja samega sebe.* Moralnost je sama sebi namen, sama sebi namen je tudi razumna volja, ko hoče svojo lastno razumnost, samo svojo pravilnost. Tako smisel človekovega svobodnega in umnega delovanja ni zunaj njega, temveč je to on sam, sam v svoji moralni kvaliteti. S tem je on *cilj* in ne sredstvo.

Idejo cilja samega sebe je seveda poznala že antika. Aristotel je opredelil svobodo kot »*causa sui*«, vzrok sebe ne v smislu tvornega, temveč smotrnega vzroka. Po Aristotelu je svoboden tisti človek, ki je svoj lastni cilj in ne biva za nikogar drugega.[19] Za Aristotelom je to idejo povzel sv. Tomaž: »Liberum autem dicimus quod causa sui est.« (Svobodnega imenujemo, kdor je causa sui.)[20] Prav tako se že Aristotel zaveda, da je moralno dobro dejanje samo sebi namen. »Smoter proizvajanja je izven proizvajanja, smoter dejanja pa ne, kajti pri tem je smoter že v tem, da je dejanje dobro izvedeno.«[21]

Ko torej v novoveški moralni misli I. Kant z vso odločnostjo postavi idejo cilja ali namena samega sebe v središče svoje moralne filozofije, jo neposredno poveže z idejo dostojanstva. Dostojanstvo ima tisto bitje, ki ni v službi drugega, ki ni nikogaršnje sredtvo, tudi samega sebe ne. Ki sploh ni sredstvo. Nosilec dostojanstva je umni in moralni človek, ker je cilj svojega bivanja in zaradi tega ni sredstvo nikogar. »Umna narava se od drugih razlikuje po tem, da sama sebi postavlja cilj ... Ta ne more biti drugega kakor kot sam subjekt vseh mogočih ciljev, ker je ta hkrati subjekt mogoče absolutno dobre volje ...«[22] Volja, ki hoče samo svojo dobroto, je absolutno dobra volja. Ta je cilj same sebe, zato pa je tudi subjekt, nosilec te dobre volje prav tako sam svoj cilj. To je vsaka človeška oseba. Zato se

[18] I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten,* n.d., BA 89.
[19] Prim. Aristoteles, *Metaphysica 982 b 26.*
[20] S. Thomae Aquinatis *Comp. theol. 76.*
[21] Aristoteles, *Nikomahova etika,* 1140 b, n.d., 191.
[22] I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten,* n.d., BA 83.

tudi ne more zadovoljiti s funkcijami, ki ji jih narekuje družbeno okolje. Kant noče reči, da najrazličnejših koristnih služb ni treba opravljati ali da bi lahko nastopilo stanje, kjer ne bi nihče porabljal naših uslug in naših storitev. Toda to za človeka ni dovolj in ne more dopustiti, da bi ga zreducirali na vlogo koristnega sredstva. Zato zahteva tako družbeno okolje in pravno-politično ureditev, kjer bo priznano, da je več kot zgolj sredstvo. Zadnji cilj in namen vsega njegovega še tako koristnega družbenega prizadevanja je on sam v svoji osebni sreči in predvsem moralni življenjski kvaliteti.

To idejo človeka kot cilja samega sebe srečamo že pri Aristotelu, kjer je predvsem družbeno utemeljena: svobodnjak je svoj lastni cilj. Pri Tomažu Akvinskem ima ta ideja teološko in ontološko utemeljitev: človek je cilj zato, ker je koekstenziven vsemu, kar je, in zato ne more biti tej celoti podrejen. Pri Kantu pa dobi ta ideja antropološko-moralno utemeljitev: moralen človek ravna tako, kot je prav samo po sebi in v tem se opira na svoj um. Moralno dobra volja je sama sebi namen in takšen je tudi človek.

Presežnost človeške osebe

Vendar pa s tem posebnost človekovega bivanja in njegovega dostojanstva še ni ustrezno izražena. Velja opozoriti vsaj še na dve ideji. Prvič, človek je *presežno* bitje. Čeprav uporabljamo pojem presežnosti ali transcendence za religiozno idejo Boga, velja v nekem pomenu tudi za človeka. Najgloblja antropološka podlaga človekovega dostojanstva je pravzaprav transcendenca sleherne osebe. Človek je bitje, ki kot cilj samega sebe presega vsako svojo vključenost v celoto ali množico ljudi ali kozmosa. Ker presega svojo siceršnjo vključenost v okolje, v čas in prostor, ni zaradi te družbene celote in tudi ne zavoljo svoje biološke vrste. Je zaradi samega sebe. Ker je presežno bitje, je cilj in ne sredstvo.

Človek pa ne presega samo svojega okolja, temveč tudi samega sebe Kar pa enkrat doseže ali postane, prerašča. Prav zaradi tega je tudi enkraten, nenadomestljiv in ima osebno zgodovino, ki je zgodovina njegovega lastnega oblikovanja sebe v določeno upodobitev človeka.

Človekovemu preseganju samega sebe ni meja. Znano je, kako antropolog H. Plessner označuje človekov položaj kot »ekscentrično pozicijo« in kot »utopično stališče«, s čimer hoče poudariti človekovo trajno uperjenost preko vsega, kar je, in njegovo nezmožnost, da bi se enkrat za vselej ustalil.[23] To postavlja človeka nad vsa njegova vzpostavljena razmerja. Ne samo, da ni zgolj člen celote, ker ji ni podrejen in da smisel njegovega

[23] Prim. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin 1965.

bivanja ni v tem, a bi dobro funkcioniral v sistemu, v katerem se nahaja. Dejansko ni nikoli samo del sistema, ker se tudi sam s seboj ne ujema, ampak se presega in celo mora presegati. Sam sebi je naložen, sam sebi zadan, odgovoren zase.

Ker je človek kot oseba presežen, je svoboden in s tem tudi odgovoren zase. Tudi to dvoje se med seboj dopolnjuje in utemeljuje. Ker je presežen, ker vedno »sega čez«, ga situacija ne izčrpa, zato je svoboden. Njegova svoboda je v tem, da je sam edini odločilen pobudnik, dejavnik, izvir ali nosilec svojih dejanj. S tem seveda ne zanikamo vplivov, ki delujejo nanj od zunaj in od znotraj njega samega. Vendar ohranja dostojanstvo odgovorne osebe tako dolgo, dokler je končno od njega odvisno, ali bo storil kako dejanje ali ne. Zato je odgovoren za svoja dejanja in z njimi tudi zase.

S tem je nakazan smisel človekove svobode. Smisel svobode ni v njej sami, v golem izvrševanju svobodne izbire zaradi nje same. Ne gre samo za to, da lahko dela, kar hoče, gre za to, da more oblikovati sam sebe in svoje življenje. Smisel svobode je torej v tem, da ne postane proizvod tujih sil, temveč sam odloča o sebi, s tem pa tudi določa sam sebe. Svoboda nima smisla v sami sebi, temveč v tem, kar omogoča in kar omogoča samo ona: odgovorno oblikovanje samega sebe. Svobodni smo zato, da bi kot odgovorne osebe to odgovornost v celoti prevzeli nase in iz sebe naredili to, kar lahko kot svobodna bitja naredimo: človeka, ki ravna zavestno v skladu s svojim dostojanstvom.

Končno je človek prav zaradi tega *ustvarjalno* in *kulturno* bitje. Samo človek je zmožen narediti nekaj novega, biti začetek nečesa. H. Arendt, ki to močno poudarja, se pri tem sklicuje na sv. Avguština, ki povezuje Boga in človeka v njunem stvariteljstvu. Človek je bil ustvarjen, da bi v svetu bil začetek.[24] Kot stvarnik je Bog tisti, ki je nekaj začel, in v tem smislu je tudi v človeku – in samo v človeku – sposobnost začenjanja v pravem pomenu besede: sposobnost narediti nekaj novega. Zato človek ustvarja različne civilizacije in kulture in jih spreminja. Ni naravno, se pravi vedno enako in ponavljajoče se bitje, temveč ustvarjalno, ki vedno vnaša novosti v polnem smislu te besede.

Človek kot absolutna vrednota

Poleg besedne zveze 'dostojanstvo človeške osebe' pogosto označujemo človeka kot 'absolutno' vrednoto. Dejansko je ideja absolutne vrednote vezana na idejo človeka kot cilja, ki ga ni dovoljeno zreducirati na raven sredstva. To izključuje, da bi bil samo relativna vrednota. Pravzaprav so vse vrednote relativne, le človek je absolutna vrednota, kar pa

[24] Prim. H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago 1958, 177.

pravzaprav pomeni, da niti vrednota ni, temveč je izvir in počelo vseh vrednot. Relativna vrednota je vse tisto, kar je vrednota samo glede na nekaj, do določene mere, samo v določenem pogledu. Ko se razmere spremenijo, ko zorni kot ni več isti, relativna vrednota izgubi svojo vrednost. Z njo lahko počnemo, kar hočemo. V bistvu so take tiste vrednote, ki so vredne tako dolgo, dokler jih potrebujemo. O njihovi vrednosti odločamo mi oziroma naši interesi in naše potrebe. Relativne vrednote so potemtakem pogojne vrednote in sicer so vrednote, ker jih vrednoti človek. Absolutna vrednota pa je brezpogojna. Njena vrednost ni odvisna od tega, koliko nam ustreza ali zadovoljuje kake naše potrebe.

Zato absolutna vrednota nima cene. Imeti ceno je isto kakor biti relativna, menjalna vrednota. Človek pa ni menjalna vrednota, ki bi jo lahko zamenjali za kaj drugega ali celo žrtvovali za kaj višjega od njega, zato tudi cene nima, če pomeni imeti ceno biti predmet menjave. Vse druge vrednote, ki so relativne, imajo omejeno vrednost. Zato jih uporabljamo in zamenjujemo. Človek pa je neprimerljiv in nezamenljiv. Njegova vrednost pa tudi propasti ne more. V nobenem primeru in v nobeni okoliščini ne izgubi svojega temeljnega dostojanstva. Ne more ga izgubiti zaradi tega, ker pripada drugi rasi, ker je določenega spola, ker je drugačnega filozofskega, religioznega ali političnega prepričanja, pa tudi tedaj ne, ko je reven, neizobražen, invalid ali onemogel starček. Človekova vrednost ni odvisna od njegove uporabnosti in v tem je temeljna vrednostna razlika med njim in drugimi vrednotami, katerim ceno in vrednost določa on sam. Človek lahko določa vrednost vsemu drugemu razen sočloveku. Prav zaradi tega, ker je sam absolutna vrednota, lahko določa vrednost vsemu drugemu.

Dostojanstvo človeške osebe kot prepoved manipulacije s seboj in drugimi

Tri besedne zveze: »dostojanstvo človeške osebe«, »človek kot absolutna vrednota« in »človek kot cilj in ne sredstvo« se pokrivajo med seboj najprej po tem, kar prepovedujejo. Prepovedujejo pa manipulativno in zgolj zainteresirano uporabljanje soljudi. Uporabljati pomeni postaviti na prvo mesto lastne potrebe in interese. Stvari, ki jih uporabljamo, imamo za sredstva in služijo našim interesom. Imamo jih za upravičene samo tako dolgo, dokler nam služijo. Toda človekova upravičenost – kakor tudi utemeljenost njegovih pravic – ni odvisna od interesov nikogar. Ko gre za druge ljudi, je to danes vsaj načelno sprejeta etična misel. Toda treba je dodati, da človekova upravičenost tudi od interesa, ki ga ima sam do sebe, ni odvisna. Nihče nima pravice vzeti življenja drugemu človeku, tudi če bi bilo v njegovem vitalnem interesu, da drugega človeka ni. Iz istega razloga nima pravice vzeti življenja sebi, če ni več v njegovem interesu,

da živi še naprej. Dostojanstvo človeške osebe pomeni namreč neodvisnost od kakršnih koli interesov, ne samo od interesov drugih ljudi temveč tudi od lastnih interesov.[25]

Nasprotno pa pomeni uporabiti postaviti na prvo mesto potrebe in interese. Stvari, ki jih imamo za sredstva, služijo našim interesom. Njihova upravičenost je v tem, da nam služijo. Človekova upravičenost pa ni odvisna od interesov, od interesov nikogar, tudi od interesa, ki ga ima sam do sebe, ne. Kakor nima nihče pravice drugemu človeku vzeti življenja, ker bi bilo v njegovem interesu, da drugega človeka ni, tudi nima pravice vzeti življenja sebi, če ni v njegovem interesu, da živi še naprej. Človek je dolžan spoštovati dostojanstvo človeške osebe.

Da ne smemo teptati dostojanstva drugih ljudi in jih uporabljati, kakor da bi bili sredstva in ne cilj, je splošno sprejeto načelo. Celotna sodobna demokratična državna ureditev in ideja človekovih pravic izhaja iz tega etičnega prepričanja. A doslednost temu načelu zahteva, da tudi lastnega dostojanstva ne smemo poteptati. Kakor ni človek gospodar tujega, tudi ni gospodar svojega dostojanstva. Ni nad njim in z njim ne more poljubno razpolagati, ker bi razpolaganje pomenilo, da je njegovo dostojanstvo pogojeno, relativno in odvisno od drugih okoliščin kakor od samega sebe, od dejstva, da smo to, kar smo. Zato človek ni nad svojim dostojanstvom. Tako npr. nima pravice, da bi se pohabil ali se prodal v suženjstvo. To sicer lahko naredi, ne more pa preprečiti, da bi to ne obveljalo za teptanje njegovega dostojanstva.

Gre za vidik, ki ga do sedaj navadno niso poudarjali. Ker pa smo pod zelo močnim pritiskom, da bi tudi vrednost človeške osebe zrelativizirali in jo naredili odvisno od družbene koristnosti ali cene za vzdrževanje človeka, ki sebe ne more vzdrževati, je ta pritisk čutiti najprej v odnosu, ki ga ima človek do samega sebe. Prav tako je k temu pripomogla splošna porabniška, utilitaristična in hedonistična miselnost, ki ceni »uspešno« življenje po uživanju in vsakovrstni »sreči«, ki jo človek lahko doživi. Tedaj postane vrednost življenja in s tem tudi osebe kot take nekaj odvisnega, odvisnega od določenih doživetij. Torej živi človek zaradi doživetij sreče, njegovo življenje se spreminja v priložnost, ki jo je treba izkoristiti za določena doživetja, za katera imamo interes (ugodje, sreča). Ta doživetja odločajo o tem, ali je bilo to življenje vredno živeti ali ne.

Absolutne vrednosti človeške osebe - kar je isto kot dostojanstva človeške osebe - pa ni mogoče določati in meriti z nobenimi interesi, koristmi ali potrebami. Ko gre za družbene, ekonomske ali kake druge potrebe in interese, je to še bolj ali manj splošno sprejeto. Toda doslednost zahteva, da se tega držimo, ko gre tudi za interes ali korist, ki ga imamo od lastnega življenja. Tudi od lastnih interesov in (telesnih) koristi človekovo do-

[25] Prim. J. D. Velleman, *A Right of Self-Termination*, n.d., 616-617.

stojanstvo ni odvisno. Prav tako ni odvisno od lastne ocene tega dostojanstva. Tudi če kdo misli, da nima več tega dostojanstva, ker je bolan, star ali invalid, ta doživljajska cenitev njegove vrednosti dejanskega dostojanstva ne more ovreči.

Razlog za to je preprost. Če rečemo, da je človek absolutna vrednota, da je njegovo življenje sveto ali da je nosilec osebnega dostojanstva, priznavamo, da tega dostojanstva nima od nas, da mu ga ne podeljuje nobena avtoriteta, noben cenilec, noben človek. Zato je prepoved ubijanja tako absolutna. Človek ne podeljuje svojega dostojanstva ne sebi in ne drugim. Zato je nosilec tega dostojanstva tudi tedaj, ko se ga ne zaveda ali se ga še ne zaveda. Je njegov nosilec, ker je človek, ker pripada človeškemu rodu. Zato se temu dostojanstvu ne more odpovedati. Gotovo, človek se lahko moti in v kakem določenem trenutku misli, da tega dostojanstva nima več. Toda to samo pomeni, da je za merilo svojega dostojanstva postavil neke interese, ki so relativni: interes ali potrebo po zdravju, po družbeni uveljavitvi, po uspešnosti itd. Toda kakor nimamo pravice drugemu človeku odreči zaradi bolezni, neuspeha ali kakršne koli druge družbene nekoristnosti statusa absolutne vrednote, ki zahteva spoštovanje in nedotakljivost, nimamo pravice tega početi s samim seboj oziroma nimamo pravice zahtevati od drugega, da to stori z nami. V takem primeru bi namreč naredili iz sebe sredstvo, sredstvo za doživetje dobrega počutja, za dosego družbenega ugleda, uspešnosti, kariere ali kar koli že. V vseh teh primerih bi bil tudi cilj našega življenja v teh zunanjih resničnostih in ne v nas samih.

Zanimivo je, da je Kant te stvari zelo jasno postavil, ko je obravnaval samomor. Storiti samomor zaradi nekih dogodkov ali okoliščin, ki bi domnevno jemale nadaljnjemu življenju smisel, pomeni samega sebe narediti za sredstvo in se zavreči kot cilj. Zato ima človek dolžnost, da sebe ohranja pri življenju in nima pravice do samomora. »Če samega sebe uniči, da ubeži kakemu težkemu stanju, uporablja neko osebo zgolj kot *sredstvo*, določeno za ohranjanje znosnega stanja do konca življenja.«[26]

Človekovo dostojanstvo v njegovi posebnosti in specifičnosti nam torej lahko razloži, zakaj nima človek nikoli pravice, da bi sam izbiral med življenjem in smrtjo, pa naj gre za njega samega ali za druge. Bistvo tega dostojanstva je ravno v dejstvu, da to dostojanstvo ni odvisno od odgovora na vprašanje, ali se življenje splača ali ne, ali koristi ali ne, ali ustreza kaki potrebi oziroma interesu ali ne. V hipu, ko pristanemo na tako tehtanje, spremenimo človekovo absolutno vrednoto v relativno. Toda interesi in koristi nam ne dajejo pravice do življenja, pa naj gre za interese in koristi drugih ali pa nas samih. Zato pa tudi odsotnost teh koristi in interesov ne opravičujejo umora - sebe ali drugih. Zaradi tega - in samo

[26] I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, n.d., BA 67.

zaradi tega - imajo otroci, starčki, neozdravljivo bolni in invalidi iste temeljne pravice kakor učenjaki in za človeštvo najbolj koristni strokovnjaki. To je tisto, česar ne vidijo ljudje, ki zagovarjajo evtanazijo. »Kar pogrešam v tolikih razpravah o evtanaziji in asistiranem samomoru je smisel za nekaj v vsakem izmed nas, kar je večje od vsakega od nas, kar stori, da je človeško življenje več kakor samo izmenjava stroškov za dobičke, več kakor samo posel ali pot v trgovino. Pogrešam smisel za vrednoto v nas, ki nam nekaj narekuje - vrednota, zaradi katere moramo *živeti njej ustrezno*.«[27]

Človekovo dostojanstvo je torej etično normativna ideja, ker nalaga odnos brezpogojnega spoštovanja slehernega človeka. To se ujema s splošnimi moralnimi, družbenimi in političnimi teženji modernega časa. Človekove pravice, ki so danes vodilna misel zahodnih demokratičnih stremljenj in povezovanj, izhajajo iz zavesti, da je treba vsakega človeka obravnavati kot osebo, kot nosilca brezpogojnega dostojanstva. V državi in na svetu torej ni nobenega višjega cilja, nobenega pomembnejšega in višjega skupnega ali posamičnega interesa, ki bi opravičeval teptanje dostojanstva človeške osebe in njegovih pravic.

Dostojanstvo človeške osebe kot zahteva po duhovni svobodi

Človekova pravica do svobode vesti, prepričanja in verovanja ima med človekovimi pravicami posebno mesto. Je ena izmed najbolj standardnih in tradicionalnih človekovih pravic iz njihove prve generacije, generacije državljanskih in političnih svoboščin. To je zahteva morale same in zahteva moralnega dostojanstva človeške osebe. Moralne in religiozne vrednote predpostavljajo človekovo svobodo: človek, ki se za določeno verovanje ali moralno ravnanje odloči pod prisilo, popolnoma zgreši svoj cilj. Prisiljena vera in morala sta v sebi protislovni in izgubita svoj smisel. če pa k temu še dodamo, da moralnost ni postranska in nebistvena človekova naloga, temveč je povezana s tem, kar človek kot oseba je, je njegova pravica do svobode v zadevah vesti, morale in verovanja neločljivo povezana z njegovim moralnim dostojanstvom. Zato razumemo, zakaj nekateri menijo, da je verska svoboda celo izvir in začetek ideje o človekovih pravicah nasploh. Četudi to ni tako razvidno, pa je razvidno vsaj to, »da je verska svoboda temeljna človekova pravica«[28] in je povezana s tistim moralnim dejstvom, zaradi katerega je človek sploh nosilec pravic, zaradi česar ima pravico do pravic.

---

[27] J. D. Velleman, *A Right of Self-Termination*, v: *Ethics*, 109 (1999), 3, 612.

[28] J. E. Wood, Jr., *An Apologia for Religious Human Rights*, v: J. Witte, J. D. van der Vyver (ed.), *Religious Human Rights in Global Perspective*, M. Nijhoff, The Hague 1996, 475.

Razlog za to je v dejstvu, da je dostojanstvo človeške osebe, ki je etična podlaga človekovih pravic, vezana na človeka kot moralno bitje, kot sledi tudi iz Kantove moralne filozofije. »Moralnost je torej edini pogoj, pod katerim je lahko umno bitje cilj v samem sebi; samo po njej je mogoče biti zakonodajni člen v kraljestvu ciljev. Torej je moralnost in človeškost, kolikor je le-ta zmožna moralnosti, tisto, kar edino ima dostojanstvo.«[29] Dostojanstvo človeške osebe je torej dostojanstvo moralnega subjekta.

Človek kot moralno bitje je oseba, ki je sama sebi najbolj temeljna naloga in je zato odgovorna za svoja dejanja in končno zase. Te naloge pa ne more izvršiti, če ne uživa popolne svobode. Moralno odločanje, se pravi odločanje z vidika, kaj je moralno prav in kaj ni, zahteva svobodni prostor in neovirano možnost za odločanje. Pri uresničevanju temeljne človekove naloge, da se uresniči kot moralen subjekt, imajo moralne in religiozne vrednote odločilno vlogo. Zato mora biti človek na tem področju, ki je neposredno povezano s človekom kot moralnim bitjem, najbolj neposredno in razvidno svoboden. Tu je razlog, zakaj imajo tiste človekove pravice, ki jamčijo človekovo duhovno svobodo, tako temeljno mesto. To je predvsem pravica do svobode vesti in verska svoboda. S tega stališča je razumljivo, da imajo mnogi versko svobodo in svobodo vesti za najbolj temeljno človekovo pravico, ki je neposredno povezana z dostojanstvom človeške osebe ali s »svetostjo človeške osebe«, kakor to radi imenujejo Američani. »Religiozne človekove pravice so sestavni del uveljavljanja vseh drugih človekovih pravic zaradi njihove notranje utemeljenosti v naravi in svetosti človekove osebe. Zaradi tega je verska svoboda dejanski temeljni kamen vseh drugih človekovih pravic, kakor zatrjuje ameriška pravna veda in večina ekumenske misli.«[30] Nazor, ki omogoča priznavanje temeljnega pomena, ki ga ima svoboda na področju verovanja, vesti in morale, pa nujno predpostavlja, da je človek duhovno in moralno bitje, religiozne in moralne vrednote pa so najvišje in najpomembnejše človekove vrednote. Materialističen in liberalno potrošniški pogled na človeka tega priznavanja gotovo ni sposoben. Zato razumemo, da visoko vrednotenje verske svobode prihaja iz krogov, ki so neposredno blizu religiji. Svetovni svet cerkva je v tem smislu leta 1949 zatrdil, da je »verska svoboda pogoj in varuhinja vse resnične svobode«,[31] eden izmed visokih funkcionarjev iste svetovne organizacije pa je v smislu zgoraj povedanega opozoril na pomen, ki ga ima pri tem splošen pogled na človeka in družbene odnose, v katerih naj svoboden človek živi. »Spoštovanje

[29] I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, n.d., BA 77.
[30] J. E. Wood, Jr., *An Apologia for Religious Human Rights*, n.d., 476.
[31] *Statement on Religious Liberty*, in: *Minutes and Reports. Central Comitteeof the World Council of Churches*, Chichester 1949, 15.

najvišjih človekovih vrednot ali čaščenj (ki so religiozne) bo dokončna preizkušnja spoštovanja vseh drugih človekovih vrednot in tudi najboljše jamstvo za to. Če na primer kakšna totalitarna država ne priznava niti najbolj svetega območja religije in najintimnejše človekove avtonomije, je zelo verjetno, da se ne bo ustavila pred drugimi manj pomembnimi vrednotami in manj intimnimi območji. Če družba ne spoštuje vere in verske svobode, je v tem smislu - se zdi - povsem pravilno reči, da človek nima nikakršne gotovosti, da se bo spoštovalo drugo.«[32]

Vsak totalitarni režim, ki tepta človekove pravice, hoče prej ali slej vplivati na mišljenje, prepričanje in vrednote državljanov. Pa tudi obratno je res: vsak upor proti diktaturi se začne v srcu, v vrednotah ljudi. Zato je popolna verska svoboda in svoboda vesti mogoča samo v demokratični državi, v državi, ki se ne boji svojih državljanov, ker jim ni odtujena, ampak je v njihovi službi.

Če država razume samo sebe kot varuhinjo moralnega samouresničenja državljanov, ji ne more biti vseeno, ali državljani sami sebe dejansko uresničujejo ali ne, ali svobodo, ki jim jo jamči, uporabljajo v svoj prid ali zlorabljajo v svoj duhovni propad. Toda taka presoja je odvisna od tega, kakšen nazor o človeku prevladuje v določenem okolju. Če prevladuje utilitaristično, hedonistično in materialistično pogled na človeka, ki postavlja v ospredje telesno zdravje, ugodje in dobro počutje, vprašanje človekove duhovne svobode v službi njegove moralnosti in duhovnosti ne bo deležno posebne pozornosti. Tako okolje in javno mnenje bo do teptanja človekove pravice do svobode vesti in verovanja veliko bolj popustljivo. Tudi to nas opozarja na dejstvo, da so antropološki nazori v kaki kulturi lahko odločilnega pomena za varstvo in spoštovanje človekovih pravic. Tudi zato je za dejansko uveljavljanje spoštovanja človekovih pravic potrebna jasna etična zavest o dostojanstvu sleherne človekove osebe in o vsem tem, kar to dostojanstvo zahteva. S tega vidika je tudi ustrezna etična vzgoja v šoli nujno potrebna.

Solidarnost tudi v dostojanstvu

Zastavljamo si vprašanja, koliko je lahko ideja dostojanstva človeške osebe in absolutne vrednosti sleherne človeške osebe temeljni moralni kriterij, temeljna norma, s pomočjo katere lahko ocenimo moralno sprejemljivost ali nesprejemljivost nekaterih pojavov v sodobni družbi. Z izhodišča te ideje je možno neposredno uvideti pravice, ki jih ima posameznik kot svobodno in neodvisno bitje, s tem pa tudi dolžnosti, ki jih imajo posamezniki in politične skupnosti, da teh pravic ne teptajo. Glede

[32] A. F. Carillo de Albornoz, *The Basis of Religious Liberty*, New York, 1963, 41, navaja J. E. Wood Jr., *An Apologia for Religious Human Rights*, n.d., 476-477.

negativnih prepovedi teptanja individualnih svoboščin je v našem kulturnem okolju, ki ga zaznamujeta novoveški individualizem in liberalizem, doseženo precej visoko soglasje. Pravica do nevmešavanja in prepoved prepovedovanja je dokaj široko sprejeta in tudi zakonsko zavarovana. Drugače pa je s pozitivnim omogočanjem dostojanstva človeških oseb. V tem primeru gre namreč za podporo in pomoč, ki jo je treba dati tistim, ki so prikrajšani za kake nepogrešljive dobrine, brez katerih tudi ni uživanja nekaterih človekovih pravic. Tu gre predvsem za pozitivno dolžnost solidarnosti z najbolj šibkimi. V tej točki je na osnovi ideje dostojanstva človeške osebe težje dokazovati obveznost posameznika in skupnosti, da pozitivno omogoči uživanje določenih pravic.

Dostojanstvo človeške osebe in sodobna vprašanja

Najbolj pereči sodobni problemi, povezani z dostojanstvom človeške osebe, pa so moralna vprašanja, ki so povezana z začetkom in koncem človekovega življenja, se pravi s tistimi človekovimi obdobji, ki jih najbolj zaznamujeta šibkost in nemoč. Tu gre za vprašanje splava, vedno bolj pa tudi za vprašanje evtanazije. Glede na to, da gre pri evtanaziji za človeka pri polni zavesti in v posesti vseh duševnih zmožnosti, ki so potrebne za svobodno odločanje, je to vprašanje še posebno pereče. Glede teh vprašanj se sodobni etični nazori tudi najbolj razhajajo. Kakšno pomoč in smer nam lahko na tem moralnem področju nudi ideja dostojanstva človeške osebe?

Shematizirano in poenostavljeno lahko moralne nazore te vrste razdelimo v dve veliki skupini. V prvo lahko štejemo tista, ki dostojanstvo človeške osebe priznavajo človeku kot celoti in ga vežejo na nekaj trajnega in neodvisnega od vsakokratnega empiričnega stanja človekovega samozavedanja in razpolaganja s seboj. Po tem nazoru človek nima svojega dostojanstva samo tedaj, ko se dejansko zaveda sebe in s seboj dejansko razpolaga, ampak tudi tedaj, ko tega še ni ali pa ni več zmožen v polnosti izvrševati. V drugo skupino pa sodijo tista stališča, ki povezujejo dostojanstvo človeške osebe z njenim dejanskim izvrševanjem tega samozavedanja in razpolaganja s seboj. Ti človekovo dostojanstvo enostavno enačijo s tem samozavedanjem in razpolaganjem s seboj in brez pomisleka odrekajo dostojanstvo človeške osebe človeškemu zarodku, otrokom, težko umsko prizadetim in ljudem v nezavesti, brez upanja na vrnitev v zavestno življenje.

V prvem primeru lahko govorimo o naravno-substancialnem pojmovanju človeške osebe in njenega dostojanstva, v drugem primeru pa o individualno-aktualističnem pojmovanju osebe in njenega dostojanstva.

Naravno-substancialna pojmovanja so bliže našemu praktičnemu vsakdanjemu izkustvu. To je izkustvo naravne povezanosti z drugimi ljudmi in prav take povezanosti ali kontinuitete lastne identičnosti. Kajti

antropolog in moralni filozof morata prisluhniti tudi znanosti. Ta govori danes najprej o človeškem genomu kot nosilcu temeljnih značilnosti človeka od prvega trenutka bivanja naprej in govori zato na svoj način o substancialni kontinuiteti človeka kot živega bitja, ne glede na stanje njegovega samozavedanja in razpolaganja s seboj. Z druge strani pa znanost prav tako predpostavlja tradicionalno stališče, da človeška osebnost kot duhovna nosilka svojih dejanj vedno predpostavlja svojo človeško naravo, se pravi tisto naravno danost, ki osebnostnost šele omogoča. Razlikovanje med naravo in osebo, ki ga filozofija in antropologija dolgujeta krščanski teologiji, opozarja na to, da oseba ni samozadostna duhovna danost, temveč je že s tem, da je v svojem bivanju odvisna od telesnih in drugih naravnih danosti, odprta vsakršni drugosti in je brez te odprtosti sploh ni. Že samo zaradi tega je nemogoče vztrajati pri ideji absolutne avtonomije in samozadostnosti osebe kot zgolj duhovnega subjekta. Duhovni in osebnostni samozadostni krogotok ni mogoč. Torej je vsaka človeška oseba nujno tudi človeško živo bitje in s tem članica človeškega rodu. To človeško naravno in telesno dejstvo pa postavlja človeka kot osebo na konkretna tla časa in prostora, pa tudi v območje temeljne človeške povezanosti in solidarnosti z vsemi drugimi človeškimi živimi bitji, ne glede na to, ali so že ali še niso zmožni uresničevati svoje najvišje osebne in duhovne zmožnosti. Dostojanstvo vsake človeške osebe se torej ne začne z osebnim uresničenjem lastnega samozavedanja in razpolaganja s seboj, temveč ga človek deli - daje in sprejema - z vsemi drugimi člani človeškega rodu.

Po naravno-substancialnem pojmovanju človeka je subjekt isti jaz skozi vsa obdobja svojega življenja in vsa stanja svoje zavesti. Vsakdanjemu izkustvu in znanstvenemu poznavanju človeškega genoma je najbliže aristotelsko-tomistično metafizično pojmovanje človeka kot nepresledne identičnosti ene same telesno-duhovne človeške stvarnosti in prav tako nespreslednega istega temeljnega osebnega dostojanstva. Toda metafizika, ki to mišljenje podpira, je današnji miselnosti tuja. Individualno-aktualistično pojmovanje osebe in njenega dostojanstva, ki omejuje to dostojanstvo na stanja dejanskega samozavedanja in razpolaganja s seboj, pa se teoretično ujema s splošno empiristično in individualistično naravnanostjo sodobne miselnosti, iz katere je tudi izšlo, čeprav je na njeni osnovi težje razumeti in upravičiti našo izkušnjo o lastni kontinuiteti.

Zastavlja se vprašanje, ali bi bilo mogoče najti tretji način obravnave človeške osebe in njenih moralnih zahtev, ki bi ne bil odvisen od metafizične teorije o naravi in substanci kot trajnem in identičnem nosilcu empirično zaznavnih lastnosti in dejanj, ki pa bi prav tako ne šel v empiristično in subjektivistično skrajnost, ki omejuje dostojanstvo človeške osebe na dejanja njenega zavedanja in zavestnih svobodnih odločitev.

Zdi se, da je tako tretjo pot med substancialistično metafizično in aktualistično empiristično zamislijo človeka in njegovega dostojanstva iskal

I. Kant. Sam priznava, da ga je D. Hume, eden izmed najbolj doslednih empiristov, ki je odklanjal idejo osebe kot duhovne substance, predramil iz racionalističnega in dogmatičnega dremeža, v katerem je slepo verjel v neomejeno moč čistega razumskega mišljenja. Kljub temu pa Hume s svojim empirizmom Kanta ni zadovoljil, zato je napisal svojo kritično filozofijo, s katero se ni oddaljil samo od tradicionalne racionalistične metafizike, temveč je zavrnil tudi Humov empirizem. Zastavimo si lahko vprašanje, ali sta Kantova antropologija in moralna filozofija lahko osnova tudi za kritično zavrnitev sodobnega empirističnega moralnega indivudualizma in aktualizma, ki prav tako ogroža temelje dostojanstva človeške osebe in njeno absolutno vrednost relativizira s tem, da jo začne podrejati načelu koristnosti in uporabnosti.

Kantova teorija o človekovem dostojanstvu je vsekakor izredno pomemben prispevek k uveljavitvi moralne dolžnosti brezpogojnega spoštovanja slehernega človeka. Na tej osnovi je tudi vsaj do neke mere mogoče utemeljiti zahtevo po medsebojni solidarnosti, kakor pričajo o tem tako imenovane socialne človekove pravice. Ne moremo pa spregledati dejstva, da te socialne pravice, ki predpostavljajo našo dolžnost solidarnosti do drugih ljudi, ostajajo v nekaterih liberalnih krogih sporne, in to v zadnjem času vedno bolj. Priznavanje človekovega dostojanstva nerojenim otrokom pa je danes v širokih krogih postavljeno pod vprašaj. Ugotovljeno je tudi, da je Kant zahtevo po tem, da je treba osebno dostojanstvo priznati vsakemu človeku, tudi otrokom, bolj predpostavil kakor utemeljeno izpeljal iz osnov svojega nazora.[33] V tej točki ima torej kantovsko zasnovana moderna ideja človekovega dostojanstva nek teoretski primanjkljaj, zaradi katerega ostaja zaznamovana z individualizmom.

Kantovska ideja človekovega dostojanstva postavlja za njegov temelj človekovo moralno samozadostnost ali avtonomijo. Izrecno pravi, da je dostojanstvo razumskega bitja v tem, da »ni pokoren nobenemu drugemu zakonu, kakor tistemu, ki si ga hkrati daje«.[34] Dostojanstvo je torej zamišljeno individualistično in celo idealistično, ker je zgrajeno ne ideji lastne utemeljitve samega sebe. Zato ni čudno, če Kantova logika utemeljevanja samega sebe iz sebe dobi svojo dopolnitev v idealistični ideji krogotoka. Pri Kantu sta samo človekova volja in razumna svoboda edini zakonodajalki sami sebi. Poznejši idealizem pa gre še dlje in postavlja duhovni subjekt v celoti njegovega bivanja za edini temelj samega sebe. V tem je bistvo »metafizike subjektivnosti«, kakor imenuje Heidegger novodobno humanistično misel, ki postavlja v središče vsega človeka in nje-

[33] Prim. L. Honnefelder, *Person und Menschenwürde*, n.d., 239.
[34] I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, n.d., BA 77.

govo slo po obvladovanju vsega, tudi samega sebe, njegovo »voljo do moči«, s tem pa tudi izgubo samega sebe.[35]

To idealistično logiko krogotoka in zaprtosti subjekta vase, ki jo jasno nakazuje in odpira I. Kant, je filozofsko 20. stoletje skušalo preseči. Fenomenologija in filozofija dialoga sta poudarjala človekovo temeljno in konstitutivno odprtost, Heidegger in Lévinas pa prav tako vsak na svoj način razkrivata človeka kot radikalno razlaščeno in razsrediščeno bitje. Zato se zastavlja vprašanje, kaj še ostane od ideje dostojanstva človeške osebe, ki ostaja vodilna ideja na področju novoveške politične filozofije in etike človekovih pravic. Dejansko ostaja ideja dostojanstva človeške osebe še vedno močna filozofska in kulturna ideja, toda njen temelj ni v utemeljevanju samega sebe iz sebe, temveč v njeni presežnosti, ki izhaja iz njene uperjenosti preko nje same k drugim in Drugemu. V tem primeru je dostojanstvo človeške osebe zaznamovano še bolj moralno: človekovo dostojanstvo ni v njegovi samostojnosti kot taki - kot pri Kantu - temveč v dejstvu, da je nosilec odgovornosti za druge in zase. Tedaj mi je tudi še manj mogoče, da bi se svojim dolžnostim, ki jih ima, izmaknil z izgovorom, da je samostojno bitje, ki lahko počne, kar hoče. Nasprotno, njegovo dostojanstvo je ravno v tem, da ne more početi, kar bi hotel, ker je bitje v odnosih in v z njimi povezanih pravicah in dolžnostih. Tako je etična razsežnost neposredno povezana z njegovim dostojanstvom in brez te razsežnosti tudi dostojanstvo izgubi svojo vsebino in svoj smisel.

Povzetek: **Anton Stres, Moralna moč in nemoč ideje človekovega dostojanstva**

Temeljno antropološko dejstvo, s pomočjo katerega lahko razumemo človekovo moralnost, je transcendenca človeške osebe, ki se izraža v njegovi duhovnosti, samozavedanju in svobodnem razpolaganju s seboj. Človek je avtonomno bitje, ki zato ni sredstvo, temveč je cilj samega sebe. V vsem tem se izraža dostojanstvo človeške osebe. To dostojanstvo je moralna podlaga za človekove pravice. Dostojanstvo zahteva, da ga spoštujemo. Zato je to normativna in izrazito moralna ideja in je temelj številnih moralnih zahtev, tudi zahteve po duhovni svobodi in svobodi vesti v sodobnem svetu. Čeprav se torej v današnjem svetu rado poudarja, da je moralno pluralističen, se vsi strinjamo, da so človekove pravice, z njimi pa tudi človekovo dostojanstvo, tisto, kar nas povezuje. Z idejo človekovega dostojanstva se je tudi mogoče s čisto racionalnih izhodišč upirati ideji evtanazije, kajti dostojanstvo se začenja tam, kjer se preneha ocenjevati

[35] Prim. M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1957, 220; 237; M. Heidegger, *Izbrane razprave*, Ljubljana 1967, 187.

bitja po njihovi uporabnosti in koristnosti. Vse to govori v prid misli, da je ideja človekovega dostojanstva kot ideja, ki uživa splošno soglasje, tudi temeljna moralna normativna ideja, a pod pogojem, da z njo ne mislimo na človeka kot na vase zaprt subjekt, temveč kot na bistveno odprto bitje.

Ključne besede: dostojanstvo človeške osebe, evtanazija, človekova duhovnost, transcendenca.

Summary: **Anton Stres, Moral Strength and Impotence of the Idea of Human Dignity**

The fundamental anthropological fact that helps understanding human morality is the transcendence of the human person finding its expression in his spirituality, self-awareness and free control of himself. Man is an autonomous being, hence he is never a means to an end but always his own end. This is an expression of the dignity of the human person. And this dignity is the moral basis of human rights. Dignity demands respect. Therefore it is a normative and really moral idea and the basis of numerous moral demands, also of the demand for spiritual freedom and freedom of conscience in the modern world. Though it is often said that the modern world is a morally pluralist one, everybody agrees that human rights and human dignity connected therewith represent a common platform. The idea of human dignity may also represent a completely rational starting point for fighting against the idea of euthanasia since dignity starts when human beings are not judged on their usefulness any more. All this supports the thought that the idea of human dignity as an idea enjoying a general consensus is the fundamental normative moral idea, yet only under the condition that it does not concern man as a subject shutting himself off from everybody else, but man as an essentially open being.

Key words: dignity of human person, euthanasia, man's spirituality, transcendence.

Razprava (1.01) UDK 226.3:234.155

Maksimilijan Matjaž

Strah kot slutnja presežnega

Kristološki pomen motiva strahu v Markovem evangeliju

V predhodnem prispevku so bila podana izhodišča in metode za raziskovanje terminologije in funkcije motiva strahu v kristološkem procesu v Markovem evangeliju.[1] Na petih nadaljnjih izbranih primerih motiva strahu v Mr, ki zaznamuje reakcijo geraških prebivalcev (5,15) in Heroda (6,20), bolne žene (5,33) in Jezusovih učencev (9,32; 10,32), bomo poskšali opredeliti tako Markovo vsebinsko in formalno izvirnost pri uporabi tega motiva kakor tudi njegovo vraščenost v biblično tradicijo.

Strah geraških prebivalcev in Heroda

Pripoved o ozdravljenju obsedenca v Geraški deželi (Mr 5,1-20) je tako v vsebinskem kot v literarnem oziru enkratna med sinoptičnimi poročili o Jezusovih čudežih. Gre za najdaljši in najbolj podroben opis okoliščin in trpljenja osebe, ki jo Jezus ozdravi. V zgodbi, ki je polna starih ljudskih in bibličnih motivov, je čutiti literarno neenotnost, kar kaže na razgibano zgodovino nastajanja besedila.[2] Očitno ima evangelist velik interes, da pokaže in poudari Jezusovo moč nad demonskimi silami. Kot pri drugih podobnih Markovih pripovedih, kjer se Jezus sooči z močmi nečistih du-

[1] Glej *»Kristološki pomen motiva strahu v Markovem evangeliju«*, v: *Bogoslovni vestnik* 60 (2000), 407-425. Okrajšava literature v razpravi se navezuje na ta predhodni članek.

[2] Zgodovinsko kritična eksegeza je veliko pozornosti posvetila odnosu med tradicijo in redakcijo ter prišla do precej širokega konsenza, da je bila prvotna pripoved o eksorcizmu kasneje razširjenja z močnim misijonskim poudarkom; prim. J. Adna, *The Encounter of Jesus with the Gerasene Demoniac*, v: B. Chilton - A. C. Evans (ur.), *Authenticating the Activities of Jesus*, Brill (NTTS XXVIII, 2), Leiden 1999, 279-301; F. Annen, *Heil für die Heiden. Zur Bedeutung und Geschichte der Tradition vom besessenen Gerasener (Mk 5,1-20 parr.)*, Frankfurt 1976, 9-19; D.-A. Koch, *Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums*, (BZNW 42) Berlin / New York 1975, 55-64; H. Merklein, *Die Heilung des Besessenen von Gerasa (Mk 5,1-20)*, v: F. van Segbroeck in dr. ur., *The Four Gospels 1992*, (BETL 100, 2) Leuven 1992, 1017-1037; R. Pesch, *Der Besessene von Gerasa. Entstehung und Überlieferung einer Wundergeschichte*, (SBS 56) Stuttgart 1972, 9-45.

hov (prim. 1,23 s.; 1,34; 3,11 s.), velja tudi tukaj glavna pozornost razodevanju skrivnosti njegove osebe, ki dobi ob eskalaciji človekove zasužnjenosti z nečistim duhovom nove dimenzije.

Motiv strahu, ki se pojavi v 5,15, predstavlja ključ evangelistove interpretacije zgodbe in višek razodevanja Jezusove božanske avtoritete. Takoj ko Jezus z učenci po viharni noči prispe *na drugo*, pogansko stran galilejskega jezera, sreča človeka, ki ga imajo demonske sile popolnoma v oblasti. Obsedeni je predstavljen z istimi besedami kot *človek z nečistim duhom* v kafarnaumski shodnici (Mr 1,23 / 5,2), vendar zvemo v nadaljevanju o njem veliko več. Njegovo psiho-fizično stanje pooseblja skrajno bedo človekove zasužnjenosti in samodestruktivnost zla. Njegovo bivališče je v kraju smrti in gnusobe, med grobovi, kjer se po judovskem prepričanju potikajo samo pogani in demoni.[3] Ker se mu zaradi njegove obredne nečistosti nihče ne sme približati, je obsojen na popolno osamitev in je s tem posredno že za čas življenja razglašen za mrtvega. Obsedeni začuti Jezusovo moč nad demoni že *od daleč* (v. 6). Njegov krik »Kaj imam s teboj, Jezus, Sin Boga Najvišjega? Rotim te pri Bogu, ne muči me!« (v. 7), ki je bolj kot obramba prošnja premaganca, pomeni kristološki vrhunec pripovedi. Jezus je tukaj imenovan z najvišjim kristološkim nazivom Markovega evangelija: *Božji Sin* (1,1; 3,11; 15,39). Demoni, ki pripadajo duhovnemu svetu, sicer prepoznajo skrivnost Jezusove osebe, vendar ostane to spoznanje zanje mrtvo. V moč skrivnosti njegove osebe se ne vstopa po izgovarjanju imena, temveč po izpovedi vere. Jezus zaroti nečistega duha (5,8) in moč njegove besede postane očitna: legija duhov obsede ogromno čredo svinj, ki potonejo v morju, njihovi pastirji pa se panično razbežijo. Ravno tukaj pa evangelist s premišljeno uporabo *motiva strahu* preusmeri logičen razplet zgodbe in tako izpostavi željeno kristološko sporočilo. Motiv strahu se ne pojavi, kakor bi pričakovali, pri opisu reakcije pastirjev, ki so bili priča poginu črede dva tisoč svinj (v. 13), tudi ne pri opisu bega pastirjev in ne ko ljudje sami ugotovijo katastrofo s svinjami (v. 14). Evangelist uporabi glagol *fobeomai* šele, ko prebivalci, ki pritečejo iz mesta ter zagledajo obsedenca kot *novega* človeka: »Ko so prišli k Jezusu in videli tega, ki je bil prej obseden z legijo, kako sedi oblečen in je pri zdravi pameti, so se ustrašili (*kai efobēthēsan*)« (v. 15). Če bi evangelist želel izpostaviti Jezusa kot čudodelnika, ki s svojo močjo nad silami narave razkriva skrivnost svoje osebe, potem bi morali ljudje otrpniti od strahu ob pogledu na poginulo čredo v morju (prim. 2 Mz 14,30-31). Vendar je Jezus več kot ču-

[3] Prim. O. Böcher, *Christus Exorcista. Dämonismus und Taufe im Neuen Testament*, (BWANT 16) Stuttgart / Berlin 1972, 74 s.; W. Foerster, *Daimōn*, v: *TWNT*, II, 1-21; G. H. Twelftree, *Christ Triumphant. Exorcism Then and Now*, London 1985; H. Sahlin, *Die Perikope vom gerasenischen Besessenen und der Plan des Markusevangeliums*, v: *StTh* 18 (1964), 159-172, ki izpostavi vsebinsko in leksikalno podobnost pripovedi z Iz 65,1-7.

dodelnik. Skrivnost njegove osebe se ne more v polnosti izkazati v moči nad silami narave in duhov, temveč v moči nad življenjem samim. On je tisti, ki zmore vzpostaviti človekovo prvotno integriteto.

Strah prebivalcev ob pogledu na ozdravljenca lahko torej interpretiramo kot *timor religiosus*.[4] V dogodku sicer ne gre za epifanijo v klasičnem pomenu, ker prebivalci ne reagirajo neposredno na neko Jezusovo božansko prikazanje, temveč na posledico delovanja Jezusove moči. Očiten postane božansko-stvariteljski izvor njegove moči, saj ozdravlja celotnega človeka, v fizičnem, duševnem in duhovnem oziru. Ravno to pa želi evangelist izpostaviti, ko reakcije prebivalcev ne opiše z enim od običajnih izrazov zaprepadenja in čudenja,[5] temveč s tipičnim epifanim terminom *fobeomai*, ki razodeva najglobjo skrivnost njegove Božje identitete. Ta reakcija se pri Mr močno razlikuje od čudenja, izraženega npr. z glagolom *thaumazō*, ki je veliko bolj površinska reakcija s konotacijo presenečenja oz. zvedavosti, ne pa vere.[6] S takšno reakcijo je npr. kasneje opisan odziv prebivalcev Deseteromestja na oznanjevanje ozdravljenega obsedenca (5,20).[7]

Z opisom reakcije geraških prebivalcev ob pogledu na ozdravljenca kot epifani strah, želi Marko končno nakazati, da so ljudje zaslutili resnični *vzrok* spremembe na obsedencu: Jezus ni samo navaden izganjalec hudih duhov ali čudodelnik, temveč deluje v njem Božja moč. S tem se nadaljuje njegova metoda indirektnega razodevanja Jezusove skrivnosti, ki doseže enega svojih vrhuncev v predhodni pripovedi o pomiritvi viharja na morju (4,35-41). Jezusovo razodevanje *na poti* nima oblike enoumnega razodetja, ki bi zagotavljalo jasno spoznanje, temveč gre bolj za vdor Božjega, ki ga lahko prepozna in prizna le kdor se odloči vztrajati z Jezusom na njegovi *poti*. Na to pa geraški prebivalci niso bili pripravljeni.

---

[4] To interpretacijo zagovarja velik del sodobnih razlagalcev: prim. W. Schmithals, *Markus*, I, 278: »Bei ihrem Erschrecken (15), mit dem auch die Jünger auf die Stillung des Sturms reagierten (4,41), haben wir es nicht mit Angst zu tun, sondern mit jener ehrfürchtigen Scheu, die den Menschen angesichts seiner Unwürdigkeit und Vergänglichkeit immer überfallen muß, wenn er der numinosen Macht des Göttlichen, wenn er der Wirklichkeit des lebendigen Gottes selbst begegnet«; dalje F. Annen, *Heil für die Heiden*, 69; T. Dwyer, *Motif of Wonder*, 114; R. A. Guelich, *Mark*, 284; R. H. Gundry, *Mark*, 253; J. Ernst, *Markus*, 157; K. Kertelge, *Wunder*, 108; H. Merklein, *Besessenen*, 1030; R. Pesch, *Markus*, I, 292; L. Schenke, *Wundererzählungen*, 189; K. Tagawa, *Miracles et Évangile*, 169; V. Taylor, *Mark*, 284.

[5] Npr. *thaumazō* (5,20), *ekthaumazō* (12,1), *ekplēssō* (1,22), *thambeō* (1,27), *ekthambeō* (9,15), *eksistēmi* (2,12).

[6] Izraz *thaumazō* ima v klasični grščini kakor tudi v LXX pogosto religiozni pomen, ko izraža čudenje z močnim pridihom dvoma. V evangelijih, kjer srečamo to reakcijo najpogosteje pri Lk (14-krat, pri Mt 7-krat, pri Jn 6-krat in pri Mr 4-krat), je z njo zajet širok spekter od začudenega spraševanja do zakrknjenega odklanjanja (prim. F. Annen, *thaumazō*, v: *EWNT*, II, 332-334; G. Bertram, *thaumazō*, v: *TWNT*, III, 27-42).

[7] Prim. dalje Mr 6,6; 15,5.44.

Kljub slutnji o delovanju božjih moči v Jezusu, ki jo razodeva njihova reakcija strahu, prosijo Jezusa, naj odide iz njihovih krajev (5,17). Kakor prej obsedenec z nečistim duhom, tudi oni ne vzdržijo Jezusove prisotnosti, ki nujno povzroči ločitev duhov in osebno opredelitev. Evangelist s tem na svoj tipičen indirekten način razširi temo obsedenosti: hudi duh lahko obvladuje tudi navidez zdravega človeka, ko mu preprečuje priznati Kristusa za Gospoda.

Podobno funkcijo ločevanja duhov ima motiv strahu tudi v pripovedi o Herodu in Janezu Krstniku (6,14-29). Herod da zapreti Krstnika in ga v ječi obglaviti, čeprav ga je Janez privlačil s svojo pridigo in s svojo držo ter ga je »rad poslušal«. A poslušal ga je »v veliki zadregi« in se ga je *bal* (*efobeito ton Iōannēn*), ker »je vedel, da je pravičen in svet mož« (6,20). Brez dvoma tu ne gre za človeški strah mogočnega samodržca pred puščavskim pridigarjem. Njegov strah razodeva bolj neko prikrito spoštovanje do Janeza in pritrjevanje njegovim besedam. Herod je Janeza *prepoznal* za božjega moža in svoje ravnanje kot zgrešeno. To spoznanje je bilo veliko globlje kot zgolj na mentalni ravni in veliko močnejše, kakor bi si to sam želel. Motiv strahu ima tako v tej pripovedi bolj kot epifano noetično konotacijo.

Hkrati pa se v opisu Herodovega kontrastnega odnosa do Janeza Krstnika da razbrati še ena tipična dimenzija epifanega strahu: moč svetega človeka nezadržno privlači, ko z ene strani nagovarja presežnost človekovega bivanja ter ga z druge strani prestraši in ohromi, ko mu odstre uvid v njegovo ranljivost in človeško omejenost.[8] V pripovedi ima tako prav motiv strahu ključno vlogo pri izostritvi temeljnega konflikta Markovega evangelija, konflikta med Božjim in Bogu sovražnim, med Božjo in človeško logiko razmišljanja (8,33). Jezus začne svoje javno delovanje prav s pozivom po preseganju človeške logike z evangeljsko (1,15b: *metanoeite kai pisteuete en tō euaggeliō – spreminjajte mišljenje in verujete na podlagi evangelija*). V ta evangeljski način razmišljanja želi najprej uvesti svoje najbližje učence, ki pa kljub temu, da jih njegov poziv do te mere privlači, da zapustijo vse in gredo za njim, pred odločilnim korakom vedno znova otrpnejo (prim. 6,52; 8,32; 9,28.34; 10,35 s.). Tudi Herod s svojim strahom pred Janezom priznava, da je Krstnik pravi Jahvejev prerok, ki razodeva Božje zapovedi, a vendar svoje srce pred njim zakrkne in ga da celo umoriti. Ker je v evangelijih predstavljena Janezova pot kot predpodoba Je-

[8] Prim. R. Otto, *Sveto. O iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega*, Nova revija, Ljubljana 1993 (*Das Heilige*, München 1917), zlasti 13-62: »Kvalitativna *vsebina* numinoznega (kateri daje mysteriosum *obliko*) je na eni strani tisti že izvedeni, odbijajoči moment tremenduma z 'majestas'. Po drugi stani pa je očitno hkrati tudi nekaj svojevrstno *privlačnega*, očarljivega, *fascinantnega*, ki tvori z odbijajočim momentom tremenduma nenavadno kontrastno harmonijo« (str. 50).

zusove poti in je njegova nasilna smrt prerokba Jezusove smrti, končno tudi v Herodovem strahu pred Janezom odmeva moč Jezusove božanske identitete.

Strah krvotočne žene

Tudi v pripovedi o ženi, ki je imela krvotok (Mr 5,25-34), je motiv strahu zelo na kratko predstavljen v ženini reakciji na ozdravljenje (5,33), vendar ima zaradi svoje neposredne navezave na temo vera, ki je vodilni povezovalni element osrednje skupine čudežev prvega dela Mr (4,35-5,43), odločilno vlogo za njeno interpretacijo. Kakor v pripovedi o geraškem obsedencu, je tudi tukaj v ospredju opis bolezni, ženinega trpljenja in njen odziv na srečanje z Jezusom, sam čudež ozdravljenja pa je zaznamovan predvsem z motivom strahu.

Ženino bolezen je potrebno brati v kontekstu starozaveznih predpisov o obredni nečistosti ženske v času menstruacije.[9] Žena, ki se je približala Jezusu, je dvanajst let trpela zaradi krvotoka.[10] Tu ni šlo samo za hudo fizično slabost spričo stalnega krvavenja, temveč tudi za veliko duševno stisko. Ker se ženi tudi izven časa menstruacije kri ni ustavila, je veljala za trajno nečisto in se ni smela udeleževati skupnih molitev, ni smela prestopiti svetišča, niti se kako drugače družiti z obredno čistimi. Kri je namreč v judovski tradiciji velja kot sedež življenja in nihče razen Boga nima pravice razpolagati z življenjem. Žena, ki je krvavela, se je na nek način pregrešila zoper življenje in je bila tako družbeno kot religiozno izolirana.[11] Vse te okoliščine izpostavljajo z ene strani pomembnost in težo trenutka, v katerem je Jezus razodel moč svoje identitete, z druge pa veliko ženino vero, ki se je kljub tveganju obsodbe prebila do Jezusa. Njen predan dotik Jezusove obleke (5,28) v trenutku učinkuje tako na ženi kakor pri Jezusu (v. 29.30 *euthys*). Njeno *telo* spreleti osvobajajoče *spoznanje* (*egnō tō sōmati*), da je rešena nadloge. Telesna bolezen, ki ji je dosedaj onemogočala osnovne odnose, ji končno odpre pot do skrivnostne Božje moči. Na razodetje te moči pa bolj kot z razumom odgovori s celim telesom, kar Marko opiše z motivom strahu: »Ker je žena vedela, kaj se je z

---

[9] Prim. 3 Mz 15,19-30: »Če ima ženska tok in ji iz telesa teče kri, naj bo sedem dni v svoji mesečni čišči; kdor koli se je dotakne, je nečist do večera (v. 19)... Če pa ženski zunaj dobe njene mesečne čišče več dni izteka kri ali če se ji tok podaljša prek časa mesečne čišče, je vse dni, ko se to dogaja, nečista kakor v dneh svoje mesečne čišče: nečista je« (v. 25).

[10] Število dvanajst je za evangeliste sveto število, ker vzpostavlja odnos med starozaveznim in novozaveznim izvoljenim ljudstvom, in ima tudi tukaj določen simboličen pomen (prim. D. J. M. Derrett, *»Mark's Technique: the Haemorrhaging Woman and Jairus' Daughter«*, v: *Bib* 63 (1982), 474-505; W. Schmithals, *Markus*, I, 293: »Wer zwölf Jahre am Blutfluß leidet, leidet überhaupt daran, ist von ihm durch und durch bestimmt«).

njo zgodilo, je vsa *preplašena trepetaje* pristopila, se vrgla predenj in mu povedala vso resnico« (5,33).

Motiv strahu je tukaj izražen v dvojni participni konstrukciji (*fobētheisa kai tremousa*), ki poudarja intenzivnost dejanja in njeno trajanje.[12] Prav takšna kombinacija je sicer enkratna tako v Novi zavezi kot v grškem prevodu Stare zaveze, pojavlja pa se njena samostalniška varianta *fobos kai tromos* kot klasična formula, ki izraža človekovo vedenje ob stiku s presežnim.[13] Za apostola Pavla pomeni človekov *strah in trepet* pred božjim nujno dopolnilo prave vere.[14] Očitno tudi pri ženini reakciji na Jezusovo vprašanje, kdo se ga je dotaknil (v. 32), ne gre v prvi vrsti za kak psihični strah, za zavest krivde, ker naj bi storila prepovedano dejanje,[15] temveč za *spoštljiv strah* omejenega bitja pred neskončno svetim, kjer človek začuti mejo med življenjem in smrtjo.[16] To hipotezo potrjuje tudi njeno nadaljnje ravnanje, ko v znamenju predanosti in zahvale pade pred njim (*prosepesen autō*), kar je sestavni del motiva Božje epifanije.[17] Kljub veliki formalni podobnosti med opisom ženinega strahu in literarno vrsto epifanije, izpostavi Marko nov evangeljski vidik strahu. Strah in trepet kot posledica njenega stika z Božjim je ne navda z grozo, ki bi jo silila v

---

[11] Prim. M. Fander, *Die Stellung der Frau im Markusevangelim. Unter besonderer Berücksichtigung kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe*, Altenberge 1989, 182-199; V. K. Robbins, *»The woman who touched Jesus' Garment: Socio-Rhetorical Analysis of teh Synotpic Accounts«*, v: *NTS* 33 (1987), 502-515; P. Trummer, *Die blutende Frau. Wunderheilung im Neuen Testament*, Herder, Freiburg 1991, 79-135; T. Vogt, *Angst und Identität im Markusevangelium. Ein textpsychologischer und sozialgeschichtlicher Beitrag*, Göttingen 1993.

[12] Prim. F. Neirynck, *Duality in Mark. Contributions to the Study of the Markan Redaction*, (BETL 31) Leuven 1972, 82-84, ki našteje pri Mr kar 57 podobnih dvojnih konstrukcij.

[13] Prim. LXX 2 Mz 15,16; 5 Mz 2,25; 11,25; Ps 55,6; Iz 19,16; Jdt 2,28; Dan 5,19; prim. G. Wanke, *fobeō*, v: *TWNT*, IX, 195.

[14] Prim. Flp 2,12: »... delajte s strahom in s trepetom za svoje odrešenje«; prim. tudi 1 Kor 2,3; Ef 6,5; prim. H. Balz, *fobeō*, v: *TWNT*, IX, 186-216; O. Glombitza, *»Mit Furcht und Zittern. Zum Verständnis von Philip. II,12»*, v: *NT* 3 (1959), 100-106.

[15] Velik del eksegetov ostane predvsem pri tej negativni interpretaciji ženine reakcije-rim (prim. W. Grundmann, *Markus*, 151; R. Pesch, *Markus*, I, 304; J. Schmid, *Markus*, 113; H. L. Swartz, *Fear*, 87; V. Taylor, *Mark*, 292; G. Theissen, *Wundergeschichten*, 137); tudi moderne, psihološko usmerjene razlage interpretirajo njen *strah in trepet* kot izraz »frustracije in ranjenosti njene identitete« (T. Vogt, *Angst und Identität*, 124-132; prim. E. Drewermann, *Markus*, I, 366-370).

[16] »Furcht und Zittern können in diesem Kontext nicht mehr rein psychologisch gedeutet werden» (J. Gnilka, *Markus*, I, 216); dalje prim. W. C. Allenn, *»Fear in St. Mark«*, v: *JThS* 48 (1947), 201-203; W. Grimm, *Markus - Ein Arbeitsbuch zum ältesten Evangelium*, Calwer, Stuttgart 1995, 56; R. A. Guelich, *Mark*, 298; R. H. Gundry, *Mark*, 271; E. Lohmeyer, *Markus*, 103; D. Lührmann, *Markus*, 104; E. Schweizer, *Markus*, 61.

[17] Prim. R. Pesch, *Markus*, I, 304; L. Schenke, *Wundererzählungen*, 208; G. Theissen, *Wundergeschichten*, 133 s.

beg s kraja tega doživetja, temveč jo, nasprotno, privede k osebnemu srečanju z Jezusom. V istem trenutku se ji namreč odvežejo notranje spone in mu lahko svobodno pove »vso resnico« (v. 33b). Evangeljsko doživetje strahu spričo razodevanja Božje veličine v Jezusovi osebi vodi z ene strani k poglabljanju celostnega življenjskega odnosa z Jezusom, z druge pa preko izkušnje lastne omejenosti k bolj intenzivnemu in rodovitnemu zavedanju lastne osebe.

Strah učencev na poti v Jeruzalem

Motiv strahu igra pomembno vlogo tudi v okviru Jezusovih trikratnih napovedi svojega trpljenja, smrti in vstajenja (Mr 8,31; 9,31; 10,32-34), ki tako v vsebinsko-teolškem kakor v formalnem oziru strukturirajo osrednji del Mr (8,27-10,52).[18] Tudi po konstantnem ponavljanju Jezusove odločitve, da se posveti izključno pouku svojih učencev, želi Marko poudariti skrajno težko razumljivo *novost* Jezusovega nauka o trpljenju in smrti Sina človekovega. V prvi napovedi je izpostavljen Peter, ki najprej pravilno ugotovi, da je Jezusovo javno delovanje dosedaj razodevalo predvsem uresničitev mesijanskih napovedi (8,29). Ko ga želi Jezus opozoriti tudi na Mesijev drugi korak, ki pa se ne bo mogel izogniti križu, se Peter temu upre (8,32). V dogodku na gori spremenjenja, ki sledi, evangelist preko motiva strahu (9,6b: *ekfoboi gar egenonto*) nakaže, da je Peter skupaj z Jakobom in Janezom prvič resno zaslutil skrivnostno naravo Jezusove indentitete in njegovega poslanstva.

Neposredna reakcija učencev na Jezusovo drugo napoved njegove smrti in vstajenja (9,31) je izražena v enem samem stavku, ki pa vsebuje tri globalne drže: nerazumevanje, strah in molk: *hoi de ēgnooun to rēma kai efobounto auton eperōtēsai* –»Oni niso razumeli te besede, vendar so se ga bali vprašati« (9,32). Nerazumevanje učencev je opisano s tipičnim noetičnim terminom *agnoeō*, ki ga srečamo v evangelijih samo na tem mestu. Ker imajo noetični pojmi v evangelijih, še posebej pri Marku, veli-

[18] Vse tri napovedi so postavljene v podoben kontekst in imajo enako trodelno strukturo: vsaki napovedi sledi odklonilna reakcija učencev, ki izraža njihovo nerazumevanje Jezusove poti križa (8,32 / 9,32-34 / 10,35-37); na to reakcijo se neposredno naveže Jezusovo opozorilo učencem glede njihovega vprašljivega mišljenja (8,33-9,1 / 9,35-50 / 10,38-45), temu pa sledi še posebni pouk, ki naj poglobi posamezni vidik njihovega poklica učenca (9,2-29 / 10,1-31 / 10,46-52); prim. J. Gnilka, *Markus*, II, 9; M. Horstmann, *Studien zur markinischen Christologie. Mk 8,27-9,13 als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums*, Münster 1969, 8-31; D.-A. Koch, *»Inhaltliche Gliederung und geographischer Aufriß im Markusevangelium«*, v: *NTS* 29 (1983), 147 s.; R. Pesch, *Markus*, II, 19; G. Strecker, *»Die Leidens- und Auferstehungsvoraussagen im Markusevangelium«*, v: *ZThK* 64 (1961) 16-39.

[19] Prim. R. Bultmann, *agnoeō*, v: *TWNT*, I, 116 s.; W. Schmithals, *agnoeō*, v: *EWNT*, I, 49-51.

ko močnejšo izkustveno kakor razumsko konotacijo, je potrebno tudi tukaj glagol interpretirati v starozavezno-semitskem pomenu, kjer *ne razumeti* Boga pomeni enako kot odkloniti ga, ga zavreči, zatajiti in s tem grešiti.[19] Kakor je bila Petrova reakcija na Jezusovo prvo napoved interpretirana kot *mišljenje*, ki je postavljeno na napačni temelj (8,33b: »ne misliš na to, kar je Božje, ampak na to, kar je človeško!«), tako je tudi tukaj preko noetičnega izraza nakazan predvsem napačen odnos učencev do Jezusove besede, to je do njega samega. Prav motiv strahu, ki je kot v pripovedi o spremenjenju (9,6) neposredno povezan z noetičnim izrazom, odkriva, da so učenci še kako razumeli Jezusove besede, da torej ne gre za njihovo nepoznavanje ali nerazumevanje, teveč za ignoriranje, za nadaljevanje Petrove drže, ki želi vodniku določati *pot*.

Že sama izpostavljena pozicija motiva strahu v okviru druge napovedi daje slutiti, da strah tudi tokrat ni samo nek spremljajoči fenomen, temveč odločilno zaznamuje reakcijo učencev.[20] Nedovršna glagoska oblika *efobounto* opisuje strah učencev kot trajajoče dejanje, kot neko konstantno dimenzijo ozadja dogajanja.[21]

Stilno zelo izpostavljena je tudi ambivalenta pozicija osebnega zaimka *auton* v v. 32b, ki bi se lahko nanašal tako na glagol pred njim (*kai efobounto auton*) kakor na glagol za njim (*auton eperōtēsai*).[22] V grški sintaksi sledi glagolu *eperōtaō* (*vprašam*) običajno objekt v četrtem sklonu. Tudi Mr v veliki večini uporablja ta običajen vrstni red in ga, od skupno petindvajsetih navedkov glagola *eperōtaō* (5,9; 7,5.17; 8,23.27.29; 9,11.16 in dr.), zamenja poleg obravnavanega mesta samo še v 12,34, kjer je na ta način poudarjena podobna problematika kot v 9,32.[23] Preko te ambivalentne povezave osebnega zaimka *auton* je strah učencev še močneje poudarjen. Z neposredno navezavo motiva strahu na Jezusovo osebo (*kai efobounto auton*), želi Marko pripeljati bralca do spoznanja, da bi bilo

---

[20] Grški stavek v. 32 je sestavljen iz dveh delov: med tem ko je prvi del s protivnim veznikom *de* močno povezan s predhodno izjavo, je drugi del stavka, ki uvaja motiv strahu, povezan s prvim z veliko bolj nevtralnim veznikom *kai*.

[21] Po H. Weinrich, *Tempus. Besprochene und erzählte Welt*, Stuttgart [4]1985 je prav kombinacija časov z njihovimi različnim vidiki v bilblični grščini odločilni usmerjevalec pravilne interpretacije tekstov. Vidik časa (*Tempora*) ustvarja v pripovedi neke vrste *relief*, s tem ko razporeja različna dogajanja in jih postavlja v ospredje ali v ozadje. »Das Imparfait (entsprechend dem griechischen Imperfekt) ist in der Erzählung das *Tempus des Hintergrunds*, das Passé simple (entsprechend dem griechischen Aorist) ist das *Tempus des Vordergrunds*« (str. 93).

[22] Prim. M. Rreiser, *Syntax und Stil des Markusevangeliums im Licht der hellenistischen Volksliteratur*, (WUNT II/11) Tübingen 1984, 115 s.

[23] V tem primeru farizeji *spoznajo*, da je Jezus resnični perok in ker niso sposobni edino logičnega odgovora vere, ostanejo raje brez besed: »Ko je Jezus videl, da je pametno odgovoril, mu je rekel: 'Nisi daleč od Božjega kraljestva.' In nihče si ga ni drznil še kaj vprašati« (12,34).

absurdno govoriti o navadnem psihičnem strahu učencev pred Jezusom. Strah pri učencih je zbudil *slutnjo presežnega*, ki je odmeval iz napovedi Jezusove prihodnosti. Učenci so zaslutili, da je Jezusova pot drugačna od poti običajnih prerokov in da bo ta pot terjala tudi od njih še veliko več.

Pri tretji napovedi trpljenja in vstajenja (10,32-34) nastopi motiv strahu v uvodnem prizoru, ki daje ton vzdušju na poti v Jeruzalem: »Bili so na poti v Jeruzalem in Jezus je hodil pred njimi. Čudili so se, tisti pa, ki so ga spremljali, so se bali« (v. 32bc). Medtem ko se vsebina Jezusove napovedi pri Mt 20,18-19 in pri Lk 18,32-33 v veliki meri ujema z Mr 10,33-34, oba sinoptika uvodno vrstico bistveno skrajšata. Nenavadna koncentracija tipičnih Markovih izrazov[24] in ambivalentnost subjektov reakcij v uvodnem prizoru kažeta, da gre tudi tu ponovno za izjave, ki presegajo opis konkretnega dogajanja. Poudarjen prikaz dveh različnih reakcij tistih, ki so spremljali Jezusa na poti v Jeruzalem (10,32c: *kai ethambounto, hoi de akolouthountes efobounto*), kaže na obstoj različnih skupin med njimi. Glede tega, kdo se odziva na določen način, so med raziskovalci deljena mnenja,[25] odločilno pri tem pa je raziskava Markovega globalnega razumevanja dveh ključnih izrazov reakcij: *thambeō* in *fobeomai*.

Stavčna konstrukcija prvega dela v. 32 kaže, da je subjekt glagola *ethambounto* izražen v »bili so« in »pred njimi« (v. 32a). Kdo je ta skupina ljudi? Glede na to, da je v celotnem osrednjem delu Mr (8,27-10,52) vedno znova poudarjeno stalno zadrževanje učencev ob Jezusu in da je v predhodni perikopi (10,28-31) izrecno podčrtana radikalnost hoje učencev za Jezusom, se zdijo učenci kot najverjetnejši subjekt v. 32a. Kljub temu je mogoče na osnovi več mest v Mr upravičeno sklepati, da niso samo učenci v ožjem pomenu besede spremljali Jezusa na poti iz Galileje v Jeruzalem. Z njim so hodili tudi drugi ljudje, t. i. simpatizerji kot so npr. množice

---

[24] Npr. *en tē hodō, eis Ierosoluma, proagō, fobeomai, paralambanō, dōdeka*; prim. R. McKinnis, *»An Analysis of Mark 10,32-34«*, v: *NT* 18 (1976), 81-100; K. Stock, *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein. Das Verhältnis zwischen Jesus und den Zwölf nach Markus*, (AnBib 70) Rim 1975, 130-133.

[25] Večina raziskovalcev ločuje med dvema skupinama tistih, ki so z Jezusom na poti in pri tem eni povezujejo termin *ethambounto* z ljudskimi množicami, termin *efobounto* pa z učenci (prim. W. C. Allenn, *»Fear in St. Mark«*, 202; R. H. Gundry, *Mark*, 570; U. Luz, *»Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie«*, v: *ZNW* 56 (1965), 24; R. McKinnis, *»An Analysis of Mark«*, 85 s.; E. Schweizer, *Markus*, 117; H. L. Swartz, *Fear*, 152-158; V. Taylor, *Mark*, 437), drugi zagovarjajo nasprotno (prim. G. Bertram, *thambeō*, v: *TWNT*, III, 6; E. Lohmeyer, *Markus*, 220; R. Pesch; *Markus*, II, 148; J. Schmid, *Markus*, 199; W. Schmithals, *Markus*, II, 463; K. Stock, *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein*, 13-133), spet drugi pa govorijo o enotni skupini (prim. E. Best, *»Mark's Use of the Twelve«*, v: *ZNW* 69 (1978), 23 s.; E. Haenchen, *Der Weg Jesu*, Berlin ^{2}1968, 361; M. Horstmann, *Studien zur markinischen Christologie*, 82; R. W. Stacy, *Fear*, 76; K. Tagawa, *Miracles et Évangile*, 108 s.).

(10,46), žene iz Galileje (15,41), nekdanji cestninarji in grešniki (2,15) in razne druge skupine spremljevalcev (11,9). V tej zvezi zasluži posebno pozornost opis Jezusovega slovesnega vhoda v Jeruzalem (11,1-11) kot uvodne pripovedi tretje etape Jezusove poti (Mr 11,1-15,47). Tam so skupine spremljevalcev označene z enakimi izrazi kot v 10,32 (11,9a: *hoi proagontes kai hoi akolouthountes* - »Tisti, ki so šli pred njim, in tudi tisti, ki so šli za njim«). Iz tega je mogoče sklepati, da ne gre za romarje, ki so se zgolj slučajno pridružili Jezusu, temveč za ljudi, ki so ga že dalj časa spremljali in so bili blizu njegovim učencem. V nadaljevanju so omenjini tudi dvanajsteri kot njegova najožja skupina (11,11). Zdi se, da gre tudi v 10,32 za podoben način predstavitve Jezusovih spremljevalcev.

Mr 10,32 odpira zadnjo etapo poti proti Jeruzalemu. Evangelist želi najprej uvesti širšo skupino Jezusovih spremljevalcev, med katerimi so lahko tudi posamezni učenci iz ožjega kroga. Marko jih opiše kot tiste, ki so se *čudili* (*ethambounto*) Jezusu. Da stoji tem nasproti še neka druga skupina, na katero je Jezus napravil drugačen vtis, je razvidno iz protivne konstrukcije v. 32c: *hoi de akolouthountes*. Veznik *de* učinkuje že zaradi svoje relativne redkosti v Mr močneje od drugih veznikov in v večini primerov nakazuje menjavo subjektov (1,8.14; 2,6.18; 4,11.15 in dr.).[26] Hkrati učinkuje protivna stavčna konstrukcija kot sredstvo stopnjevanja in poudarjanja drugega dela, kar je Markov tipični literarni prijem.[27]

Nadaljnji namig, ki opozarja na različna subjekta čudenja in strahu, je izraz *akolouthountes*, s katerim so opisani tisti, ki so se *bali* (*hoi de akolouthountes efobounto*). Čeprav glagol *akoloutheō* pri Mr ni izključno rezerviran za učence, predstavlja vendarle primaren termin za opisovanje učencev (prim. 1,16-20; 2,14; 6,1; 8,34).[28] Da opis *hoi de akolouthountes* označuje ožji krog Jezusovih učencev, je razvidno tudi iz predhodne perikope, kjer Peter prav z dejstvom, da so učenci vse zapustili in *hodijo za njim* (10,28), opiše bistvo učencev, po katerem se razlikujejo od vseh ostalih, ki prav tako iščejo Božje kraljestvo.

Najpomembnejša utemeljitev razlikovanja med različnimi skupinami, ki so spremljale Jezusa na poti v Jeruzalem pa je v različnosti njihovih reakcij samih: eni so se mu čudili, druge pa je popadal strah. Ključna ugotovitev, ki sledi iz poglobljenega razumevanja 10,32 in je pomembna tudi za globalno razumevanje motiva strahu v Mr je, da termina *thambeō* in

---

[26] Prim. R. H. Gundry, *Mark*, 570, 573, 600.

[27] Prim. F. Neirynck, *Duality in Mark*, 45 s.

[28] Od skupno 90 navedkov glagola *akoloutheō* (*spremljam koga, sledim komu; sem učenec koga*) v Novi zavezi, se jih 73 nanaša na hojo za Jezusom, za katerim hodijo predvsem njegovi učenci, vendar tudi drugi ljudje (prim. 3,7; 5,24; 9,38 in dr.).

fobeomai kot nosilca motiva strahu v Mr nista sinonima.[29] Oba izraza pokrivata sicer podobno pomensko področje, vendar je glagol *fobeomai* v bistveno močnejši povezavi z učenci, ki so gotovo najpomembnejši skupinski karater Mr in ima med vsemi ostalimi izrazi strahu in čudenja pri Mr vodilno vlogo. Ljudske množice npr. se na Jezusove besede in dejanja sicer vedno odzivajo pozitivno, s čudenjem ali strmenjem (prim. 1,22.27; 2,12; 5,20.42; 6,2; 7,37; 9,15), vendar z izjemo poganskega prebivalstva v Gerasi (5,36) nikoli s strahom, ki je v prvi vrsti reakcija učencev.[30]

Jezusova pot proti Jeruzalemu dobi preko motiva strahu v 10,32 numinozni značaj. Na tej poti učenci ob svojem učitelju ponovno doživijo pretresljivo izkustvo božjega. Prevzeti so od vzdušja svetega, ki jo sproži Jezusova odločenosti, da gre pred njimi v Jeruzalem in dopolni tam - tudi za njih - svoje poslanstvo. Učence, ki so neposredno *za njim*, prevzema *strah* in ne zgolj čudenje. Jezus ni navaden čudodelnik ali Jahvetov prerok, temveč deluje v njem Božja moč, ki spreminja tudi človeka, ki se ji približa. Njihov strah sicer še ne pomeni zavestne vere, je pa izraz globine njihovega odnosa z Jezusom, ki jih privlači in jim omogoča, da vztrajajo na poti za njim.

Zaključek: strah kot pristop v skrivnost Jezusove osebe

Motiv strahu, ki ga sestavljajo izrazi grške besedne skupine *fob-*, igra eno bistevnih vlog pri razvojo osnovnega kristološkega namena Mr. Motiv po eni strani zaznamuje intenzivni odnos do Jezusove osebe in njegovega oznanjevanja ter s tem do procesa prepoznavanja in vere, po drugi strani pa se preko njega razkriva skrivnostna moč in veličastvo njegove osebe. Tema strahu skozi celotni evangelij odločilno zaznamuje izkustvo Jezusove božanske avtoritete in predstavlja s tem eno pomembnejših teološko-kristoloških prvin Markovega evangelija. Reakcija strahu, ki je sedemkrat izražena v absolutni obliki brez določenega objekta strahu (4,41; 5,15.36; 6,50; 9,6; 10,32; 16,8), je intenzivnejša od ostalih reakcij čudenja in zaprepadenosti ter predstavlja vedno vrhunec posamezne pripovedi. Strah človeka popolnoma prevzame in je zato tudi neke vrste model njegove osnovne drže do razodevanja božjega.

---

[29] Nasprotno mnenje prim. G. Bertram, *thambeō*, v: *TWNT*, III, 5 s.; E. Best, *»Mark's Use of the Twelve«*, 23.

[30] W. C. Allenn, *»Fear in St. Mark«*, 202 vidi v razlikovanju med reakcijo strahu in čudenja odločilni kriterij za določitev subjektov v 10,32: »In view of the fact that elsewhere 'wonder' is attributed only to the multitude and 'fear' is confined to the disciples I now incline to think that the 'wonderers' were the whole band of people who were accompanying Jesus, and that it was the disciples who, following perhaps immediately behind Jesus, were afraid«.

Učenci kot glavni naslovljenci razodevanja Jezusove skrivnosti, ki jo izkušajo in prepoznavajo v tesni skupnosti z njim, so tudi najpomembnejši subjekt reakcije strahu (4,41; 9,6.32; 10,32) ter tako tudi odločilno zaznamujejo razvoj motiva strahu in razodevanja Jezusove skrivnosti.

Biblično izročilo daje temeljni profil motivu strahu v Mr. Ker spada strah k človekovim temeljnim občutjem in nagovarja celoto človeške eksistence, se v starozavezni tradiciji pogosto pojavlja kot sinonim za vero oziroma terminus technicus prave pobožnosti. Sveti ali epifani strah predstavlja najgloblji izraz človekovega priznanja in češčenja Božje svetosti. Njegovo intenzivnost je moč primerjati le z intenzivnostjo ljubezni. V tem pomeni zaznamuje tudi pri Mr strah najprej temeljno človekovo držo spoštljivosti do Božjega delovanja v Jezusu. Postavljen je v nasprotje z racionalnim spoznavanjem in sega za konkretnin pojavljanjem Božje resničnosti. Zelo poudarjena prisotnost motiva strahu pri razodevanju skrivnosti Jezusove identitete pomeni tudi neke vrste razveljavitev racionalno-noetičnih pojmov. V skrivnost Jezusove osebe je mogoče stopiti samo preko izkušanja njegove prisotnosti na učenčevi poti za njim.

Motiv strahu v Mr pričuje končno za koncept procesa razodevanja in spoznavanja Jezusove identitete, ki ne gradi primarno na principu *učiti-razumeti-izpovedati*, temveč na principu *poklicati-spremljati-pričevati*. Strah pomeni za Marka globjo raven človekovega dojemanja lastne omejenosti in Božje svetosti. Reakcija strahu sicer še ni odraz vere, je pa nujna dimenzija prave vere in tako predstavlja pomemben pristop k skrivnosti Jezusove osebe.

Povzetek: **Maksimilijan Matjaž, Strah kot slutnja presežnega. Kristološki pomen motiva strahu v Markovem evangeliju**

V raziskovanju terminologije in funkcije motiva strahu v hermeneutičnem in kristološkem procesu Markovega evangelija se razprava osredotoči na pet pripovedi, kjer motiv strahu odločilno prispeva k njeni interpretaciji (Mr 5,1-20.25-34; 6,14-29; 9,31-32; 10,32-34). Motiv po eni strani zaznamuje intenzivni odnos do Jezusove osebe in njegovega oznanjevanja ter s tem do procesa prepoznavanja in vere, po drugi strani pa se preko njega razkriva skrivnostna moč in veličastvo njegove osebe. Temeljni profil motivu strahu v Mr daje biblična tradicija, kjer se pogosto javlja kot sinonim za vero oziroma kot osnovna oblika prave pobožnosti. Za Marka pomeni reakcija strahu globjo raven človekovega dojemanja lastne omejenosti in Božje svetosti. Motiv strahu v Mr pričuje končno za koncept procesa razodevanja in spoznavanja Jezusove identitete, ki ne gradi primarno na noetičnih, temveč na izkustvenih in pričevalskih principih.

Ključne besede: Markov evangelij, sveti strah, *fobos*, numinozno, učenci.

Summary: **Maksimilijan Matjaž, Fear as Presentiment of Transcendence. Christological Meaning of the Motive of Fear in Mark's Gospel**

When researching the terminology and the function of the motive of fear in the hermeneutical and the christological process of Mark's gospel, the treatise centres on five narrations where the motive of fear decisively contributes to their interpretation (Mk 5.1-20, 25-34; 6.14-29; 9.31-32; 10.32-34). On the one hand, the motive indicates an intensive relation to the person of Jesus and to his preaching and thus to the process of recognition and faith, on the other hand, it reveals the mysterious power and glory of the person of Jesus. The basic profile of the motive of fear in Mark's gospel is given by the biblical tradition where it often appears as a synonym for faith and as the basic form of real piety. For Mark the reaction of fear represents a deeper level of man's understanding of his own limitations and of Divine sanctity. Finally, the motive of fear in Mark's gospel shows a process of revealing and getting to know Jesus' identity that is not primarily based on noetic principles, but on experience and testimony.

Key words: Mark's gospel, holy fear, *phobos*, numinous, disciples.

Predavanje (1.06) UDK 282:316.7

Vinko Škafar OFM Cap

Izzivi za katoliško Cerkev in teologijo na Slovenskem ob začetku novega tisočletja

Katoliška Cerkev se je po želji papeža Janeza Pavla II. kar štiri leta poslavljala od prejšnjega tisočletja in pripravljala za vstop v novo.[1] Zadnje leto preteklega tisočletja je bilo zaznamovano s spravo, kar smo kristjani različnih krščanskih Cerkva in cerkvenih skupnosti na svetovni ravni tudi simbolično skupno obhajali. Ob začetku novega tisočletja je papež povabil vse ljudi dobre volje k dialogu med kulturami in h graditvi civilizacije ljubezni in miru in je to zapisal v poslanici za prvi dan novega leta tretjega tisočletja. Na praznik Gospodovega razglašenja, 6. januarja 2001, je z obredom zapiranja svetih vrat in z zahvalno mašo sklenil sveto leto 2000 in ob tej priložnosti podpisal apostolsko pismo, ki ima naslov *Ob začetku novega tisočletja* (Novo Millennio Ineunte) ter je tudi sklepni dokument jubilejnega leta 2000, obenem pa programski dokument za prihodnost katoliške Cerkve. V njem je papež povzel dediščino velikega jubileja in nakazal program za katoliško Cerkev prihodnosti. Bistvo programa je izrazil z dvema besedama: Jezus Kristus. Tako je vsem katoličanom, drugim kristjanom in vsem ljudem dobre volje ponovil svoj poziv iz prvih dni papeževanja: »Na stežaj odprite vrata Kristusu!« Pred desetletji so nekateri govorili: »Kristus da, Cerkev ne!«; danes drugi pravijo: »Cerkev da, Kristus kot Odrešenik ne!«. Cerkveni običaji, navade, občasni obredi (blagoslov velikonočnih jedil, cerkveni pogreb, cerkvena poroka, krst) da, Kristus Odrešenik ne! Verski običaji, verska folklora da, vera Cerkve ne. Predvsem gibanje nove dobe (new age), ki je zelo narcisoidno, na veliko oznanja samoodrešenje in zanika Kristusa kot edinega Odrešenika.

1. Občestvena duhovnost

Na začetku novega stoletja in hkrati tisočletja je za Cerkev eden izmed izzivov ozaveščanje katoliških kristjanov oziroma resen teološki pristop h graditvi eklezialne identitete.[2] Pri tem ima najpomembnejše mesto

[1] Predavanje na Tomaževi proslavi 12. 3. 2001.

[2] Hrvaški katoliški tednik *Glas Koncila* je na začetku leta 2001 postavil teološkim strokovnjakom vprašanje: »Čemu bi na začetku novega stoletja morala posvetiti največjo

krščanska iniciacija, uvajanje v krščanstvo, kjer bo potrebno najti nov vzorec, ki bo prinašal dejanske sadove. Današnje težave pri prebujanju krščanske zavzetosti v župnijskih skupnostih, pomanjkanje prostovoljstva (volontariata), odhajanje mladih po birmi, nesposobnost kristjanov na številnih družbenih področjih najbrž izhajajo v precejšnji meri iz pomanjkljive iniciacije, ki ji manjka prav bistveni element vključevanja v občestvo. Zdi se, da ima papež zelo prav, ko v apostolskem pismu *Ob začetku novega tisočletja* poudarja potrebo po duhovnosti občestva oziroma po občestveni duhovnosti. Cerkev naj bi postala hiša in šola občestva. Prav to potrebo imenuje papež veliki izziv,[3] ki je pred nami na začetku novega tisočletja. Gre za tipično krščansko duhovnost, ki v Kristusu in Cerkvi poraja kulturo življenja in civilizacijo ljubezni.

Gre za prepotreben pogoj in kraj izkušnje, da Kristusov evangelij zares osvobaja človeka od vseh njegovih prekletstev, frustracij in razočaranj ter ga usposablja za graditev novih medčloveških odnosov, ki bodo prekvasili Cerkev in postali tudi močan družbeni dejavnik. Zdi se, da so nekdanja množična zbiranja katoličanov sicer hvalevredna, toda premalo za današnjega človeka, ki potrebuje manjša občestva, kjer lažje doživlja spreobrnenjsko moč evangelija, drug drugega podpira in ohranja živo upanje, da je Kristus dejavno navzoč v občestvu. Župnija mora še bolj postati skupnost občestev, kar poudarja tudi sinoda katoliške Cerkve na Slovenskem.[4]

2. Laiki kot nosilci pastorale in cerkvenih dejavnosti

Novo stoletje bo stoletje laikov, saj Cerkev k temu spodbujajo dokumenti 2. vatikanskega cerkvenega zbora predvsem s svojo ekleziologijo in tudi pokoncilski dokumenti. Še bolj se bomo morali posloviti od večstoletnega duhovniškega klerikalnega koncepta pastorale in s skupnimi močmi zgraditi eklezialni pastoralni model, v katerem bodo laiki pravi in soodgovorni duhovnikovi sodelavci. Prenašanje lastne odgovornosti na duhovnike, predvsem odgovornosti staršev glede verske vzgoje otrok, se je izkazalo za pomanjkljivo in neuspešno. V skladu s koncilskimi in pokoncilskimi dokumenti in besedilom sinode katoliške Cerkve na Sloven-

---

pozornost katoliška Cerkev na Hrvaškem?« Odgovarjali so S. Kušar, M. Parlov, M. Jurčević, N. Gašpar, J. Baloban, S. Marasović, S. Baloban, R. Razum, V. Mihelec, S. Bolkovac, F. Prcela, T. Rogić, A. Misić, I. Šaško, A. Perković in T. Tensek (prim. *Glas Koncila* 40 (2001), št. 1,3; št. 2, 3.7; št. 3, 2, 12). Odgovori so mi bili v spodbudo za pisanje predavanja.

[3] Prim. Janez Pavel II., *Apostolsko pismo Ob začetku novega tisočletja*, CD 91, Ljubljana 2001, 50-52, št. 43-45.

[4] Prim. *Izberi življenje, Predlog sklepnega besedila sinode Cerkve na Slovenskem*, Ljubljana 2000, 117-119; št. 5.3.1.; I. Štuhec, *Navzočnost Cerkve v sodobni kulturi in njeno poslanstvo*, v: BV 60 (2000), 299-310.

skem se bo potrebno skupno truditi, da bi še bolj zaživele vse potrebne in predlagane pokoncilske pastoralne strukture, ki so zelo perspektivne, če bodo le v polnosti zaživele. Vzpostaviti bo treba tudi nekatere cerkvene kontrolne mehanizme. Prav deklerikalizacija pastorale bo lahko prispevala k prenovi župnije, še vedno temeljne, najštevilnejše in najbolj tolerantne cerkvene pastoralne strukture.

Za uresničitev današnjega pojmovanja župnije je potrebno nadaljnje vključevanje laikov v vse oblike župnijskega poslanstva: bogoslužje, služenje, pričevanje in graditev občestva (liturgije, diakonije, martyrije in koinonije). Seveda se je pri tem treba izogibati dveh skrajnosti: klerikalizacije laikov in laicizacije klerikov.[5] Ko govori 2. vatikanski cerkveni zbor o apostolatu laikov v cerkvenih skupnostih, poudarja: »V cerkvenih skupnostih je njihova (laiška op. V.Š.) dejavnost tako nujna, da brez nje tudi apostolat pastirjev Cerkve večidel ne more imeti pravega uspeha. Po vzoru tistih mož in žena, ki so pomagali Pavlu pri oznanjevanju evangelija (prim. Apd 18, 18.26; Rim 16,3), laiki zares apostolskega duha dopolnjujejo, kar manjka njihovim bratom, in poživljajo duha pastirjev in ostalega vernega ljudstva (prim. 1 Kor 16, 17-18). Hranjeni z dejavno udeležbo pri liturgičnem življenju svoje skupnosti, skrbno sodelujejo pri njenih apostolskih delih. Tiste, ki so morda še daleč od Cerkve, vodijo k njej. Vneto sodelujejo pri oznanjevanju božje besede, zlasti pri poučevanju krščanskega nauka. S svojim izkustvom uspešno pomagajo tako pri dušnem pastirstvu kot tudi pri upravljanju cerkvenega premoženja« (LA 10).

Z deklerikalizacijo bo postala Cerkev tudi bolj dinamična. To pa seveda ne pomeni, da bi duhovniki izgubili svoj pomen, temveč bodo izvrševali tiste službe v Cerkvi, ki izhajajo iz njihove lastne karizme in njihove službe. Laiki pa bodo še bolj vključeni v oznanjevanje, bogoslužje in služenje zaradi ovrednotenja skupnega duhovništva. Še bolj odgovorno naj bi živeli zase, soodgovorno za sočloveka predvsem za krščansko življenje v svoji družini in tudi za svet.

Prav prijateljstvo in bratsko sodelovanje med službenimi predstavniki Cerkve in laiki je velik izziv na začetku novega stoletja. Ne gre za konkurenco med laiki in kleriki, marveč za nujno komplementarnost. Od tega sodelovanja, ki še nima dovolj utečenih vzorcev, bo odvisna ne samo dejavna navzočnost Cerkve v »civilni družbi«, ki nastaja, temveč tudi notranja obnova Cerkve v našem narodu.

---

[5] Prim. Kongregacija za duhovščino, *Duhovnik, učitelj besede, služabnik zakramentov in voditelj občestva na pragu tretjega tisočletja krščanstva*, CD 86, Ljubljana 2000, 55: »V tesnem občestvu s škofom in vsemi verniki si bo prizadeval, da s svojo pastoralno službo ne bo uvajal preživele avtoritarnosti ne samoupravljavskega demokratizma, ki so tuje najgloblji stvarnosti te službe. Posledica tega je namreč sekularizacija duhovnika in klerikalizacija laikov.«

3. »Človek pot Cerkve«

V preteklosti se je pogosto poudarjala množičnost in množično krščanstvo, kjer se je večkrat posameznik izgubil. Samo poosebljena, osebna vera in krščansko prepričanje sta lahko življenjski sok, ki daje danes smisel življenju. Zato bo novo stoletje še bolj kot preteklo stoletje človekove osebe in človekovih pravic. To ne velja le za družbo, ampak tudi za Cerkev, saj je prav za to današnji človek zelo občutljiv. Institucije postopno izgubljajo svojo moč in pomen, človek kot oseba obeh spolov pa je čedalje bolj pomemben in ovrednoten. Naj omenim, da je že papež Janez XXIII. v okrožnici *Pacem in terris* omenjal med znamenji časa tudi vstop žensk v javno življenje.[6]

Novo stoletje bo na verskem področju zahtevalo doživeto osebno vernost. Vse ideologije so se izkazale za nekaj relativnega in niso osrečile človeka, saj so bolj vzdrževalke in koordinate institucije kot osebe. Oseba in vera sta nad vsako ideologijo. Vernost je predvsem izkušnja s Svetim, z Bogom, svete so samo osebe in samo osebe so nosilke Svetega, Boga. Živeta vernost človeka osrečuje in umirja, samo vernost osmišlja človekovo življenje. Seveda pa to ne pomeni, da smo za »divjo« ali nespametno vernost in nereligiozno ter večkrat magično duhovnost, ki jo danes prodajajo sekte in novodobske skupine za vsakim vogalom. Govorimo o pristni krščanski vernosti, ki je soustvarila krščansko in tudi slovensko kulturo. Samo na ravni doživetja lahko razumemo vero, upanje in ljubezen.

Zato sedaj teologi radi poudarjajo, da bo vernost, tudi krščanska, bolj vernost mističnega, seveda ne mitološkega tipa. To pa pomeni, da bo šlo bolj za doživljanje Božje navzočnosti v človekovi globini in tudi v občestvu. Prav po mističnem doživljanju vernosti (religioznosti) se verstva lahko zbližujejo, priznavajo in upoštevajo, saj je mistično doživljanje lahko temelj prihodnjega ekumenizma in medreligijskega dialoga, ki nujno spadata k prihodnosti sveta v novem stoletju in tisočletju.

4. Razvijanje družbene zavesti in odgovornosti za vzgojo

Katoliška Cerkev na Slovenskem bo morala najti pravo mesto v družbi, saj bo od tega odvisna njena pastorala in tudi vplivi na družbena dogajanja, to pa pomeni še večje odpiranje Cerkve k družbi v dialoški in partnerski perspektivi. Cerkev bo morala postati svojevrsten moralno-etični korektiv,[7] toda tudi sestavni del graditve družbe in javnega mnenja pred-

[6] Prim. Janez XXIII., *Okrožnica Pacem in terris*, v: *Družbeni nauk Cerkve*, MD, Celje 1994, 288, št. 40;
Pavel VI., *Poslanica ženam*, v: *Koncilski odloki*, Ljubljana 1995, 678-680; Janez Pavel II., *Apostolsko pismo o dostojanstvu žene*, CD 40, Ljubljana 1989.

[7] Prim. *Družbeni nauk Cerkve*, MD, Celje 1994.

vsem na vzgojno-izobraževalnem in družbenem področju. Evangelizacija javnosti bo imela uspeh, če bo Cerkev odprta, dinamična in usmerjena v prihodnost, če bo do sebe in družbe kritična, verodostojna, saj bo samo tedaj prepričljiva.

Cerkev se po svojem bistvu mora posvetiti vzgoji, predvsem vzgoji svojih članov, obenem pa tudi v javnosti govoriti o svojih vzgojnih vrednotah. Prav področje vzgoje je temeljnega pomena za prihodnost človeka in sveta. Čedalje bolj jasno postaja, da politika, ekonomija, tehnologija in tudi različne druge veje znanosti še ne zadostujejo za ustvarjan pravičnejšega, bolj etičnega in humanega sveta. Potrebno je pospeševati duhovne, kulturne in moralne vrednote, ki so cilj dobrega in celostnega človeka. Usodno vlogo glede tega ima vzgoja. Zato je potrebno prav tej nalogi posvetiti najboljše moči; ne varčevati s sredstvi, ljudmi in s časom. Vloga in prisotnost Cerkve na področju vzgoje mora biti večplastna. Cerkev mora pospeševati čimbolj humano šolo, zagotavljati kvalitetno katehezo katehumenom in svojim vernikom, biti evangeljsko navzoča v družbenih občilih, pri delu z mladimi, posebno s tistimi, ki so v težavah. Investicija v človeka je najkvalitetnejša investicija.

5. Kultura dialoga in družbena dejavnost kristjanov

Cerkev je predvsem poklicana, da vzgaja za solidarnost in kulturo dialoga. Predvsem pa mora seznanjati svoje vernike in vse ljudi dobre volje z družbenim naukom Cerkve, razvijati »kulturo solidarnosti« z iskanjem novih oblik solidarnosti znotraj Cerkve in tudi v dialogu z družbenimi solidarnostnimi oblikami.

Zaradi neizdelane javne zavesti o razpoznavnem in od večine sprejetem skupnem dobrem ter zaradi zasebnih interesov (posameznikov, političnih strank, interesnih skupin itd.) naša družba doživlja krizo in nezaupanje. Katoliška Cerkev mora ustvarjati zaupanje med različnimi interesnimi skupinami. Edina pot do zaupanja je dialog. Katoliška Cerkev je zaradi svoje vesoljnosti sposobna tudi pri nas odpirati poti dialoga in dajati svoj prispevek »kulturi dialoga«, ki je nepogrešljivo znamenje današnjega časa.

Cerkev je v družbi in v njenih strukturah navzoča po svojih članih, vernikih laikih. Prav laiki naj bi v različne plasti družbe vnašali krščanske vrednote, po katerih človek novega stoletja in tisočletja vse bolj hrepeni in jih potrebuje.

Družbeno življenje in napredek demokracije postavljata pred Cerkev nove naloge. V številnih vzorcih razmišljanja je še navzoča komunistična miselnost. Novo stoletje bo zahtevalo od vernikov tudi več kvalificiranega političnega udejstvovanja. Zato se bodo tudi kristjani morali izobraziti in oblikovati za različne družbene in politične dejavnosti. Gre za

dolgotrajno delo, saj bo zaradi preteklosti in napačne ter popačene podobe Cerkve v pretekli družbi, medijske neobjektivnosti in zaradi razočaranj v zadnjem desetletju, ko so vstopali v politiko katoliški amaterji in bili z lahkoto izigrani, potrebno odpraviti številne predsodke v krščanskih vrstah. Toda brez dejavnega sodelovanja dobro oblikovanih praktičnih vernikov ne moremo pričakovati večje demokracije in odprave »grešnih struktur« v družbi, in če bo potrebno, tudi v Cerkvi, ki posrečeno trdi zase: »Ecclesia semper purificanda et reformanda.«

Družbena angažiranost Cerkve je bila že na 2. vatikanskem cerkvenem zboru postavljena med prednostne naloga Cerkve. Cerkev se je predvsem odločila za odrinjene, zapostavljene in izkoriščane. Cerkev želi in mora po svojem bistvu biti služabnica človeštva. Njena naloga je in je vedno bila služenje, čeprav ji v vseh zgodovinskih obdobjih to ni vedno enako razpoznavno uspevalo. Skrb za konkretnega človeka naj bi postala še bolj razpoznavna dejavnost Cerkve, še posebej za odrinjene in izkoriščane. Sodobna družba je večkrat do posameznikov krivična ali celo zelo kruta, ko deli ljudi po družbenem položaju, zdravstvenem stanju, spolu, starosti in pri tem pogosto pozablja na najbolj obrobne in izkoriščane. Čeprav Cerkev ne pozna privilegijev, morajo biti v njej nekateri kljub temu privilegirani. To so: potrebni, posebno revni, obrobni, izkoriščani, obupani. Odločitev zanje je odločitev za Kristusa, odločitev za civilizacijo ljubezni.

Seveda pa ima Cerkev svoje poslanstvo. Krščanstvo je več kot navaden humanizem, ker mora v prvi vrsti pričevati o Bogu kot transcendentnem temelju človeka in sveta. Cerkev namreč ni samo socialna ustanova, čeprav je tudi to, toda na specifičen način. Treba je razlikovati, toda ne popolnoma ločiti časovno in večno, duhovno od telesnega in materialnega. Cerkveni zbor daje avtonomnost »zemeljskim resničnostim« (CS 36) (gospodarstvo, politika, znanost itd.), toda ne tako, da bi bile popolnoma nevtralne in brez odnosa do vrednotenj, ki jih kristjani in Cerkev prispevajo v »luči evangelija«. Krščanstvo predvsem zavzema svoj odnos do osebnega in družbenega moralnega življenja, ko podpira in dopolnjuje vse tisto, kar je vsem ljudem skupno. V številnih situacijah mora biti Cerkev kritična do tistega, kar je nezdružljivo z resničnim humanizmom. To je tudi del evangelizacijskega poslanstva, oblika služenja družbi in cerkvena civilizacijska vloga. »K izvrševanju evangelizacijskega poslanstva v socialnih zadevah – kar je oblika preroškega poslanstva Cerkve - spada tudi to, da obsoja zlo in krivice. Vendar je potrebno poudariti, da je oznanjevanje vedno pomembnejše kot obsojanje in da slednjega ni mogoče ločiti od prvega, ki drugemu daje podlago in moč zaradi visokih nagibov.« [8]

[8] Janez Pavel II., *O skrbi za socialno delo*, v: *Družbeni nauk Cerkve*, 548, št. 41.

6. Dialog z znanostjo, kulturo in umetnostjo

V novem stoletju mora biti Cerkev odprta za dialog z vsem tistim, kar je sedaj navzoče v človeštvu, predvsem z znanostjo, kulturo in umetnostjo. Predvsem krščanski laiki so poklicani k evangelizaciji kulture[9], saj je kultura tisto področje, od katerega je odvisna prihodnost človeštva. Prav kultura lahko pomaga človeku, da je bolj človek, nekultura pa ga ropa resničnih vrednot, mu jemlje človeško dostojanstvo in ga uničuje. Krščanstvo se ne more in ne sme kot nekatere sekte zapirati v strogo sakralne in privatne prostore, zatekajoč se v nekakšno intimistično duhovnost, iščoč predvsem »rešitev svoje duše«, in pri tem zanemarjati lastno odgovornost in skrb za graditev tega sveta. Prav verni laiki so poklicani po svojih darovih, da postanejo vse bolj navzoči pri graditvi pravičnejšega in bolj humanega sveta. Seveda bodo ustvarjali boljši svet skupaj z nekatoliškimi kristjani, s predstavniki drugih verstev in z vsemi ljudmi dobre volje (Unicef itd.). Sodobna kultura, imenovana tudi »kultura smrti«, je žal zgrajena tudi na številnih »grehih opuščanja« različnih kristjanov.

Dialog z umetnostjo bi lahko prispeval novo obogatitev v liturgiji tako na simbolni kakor tudi na glasbeni, arhitekturni, slikarski in kiparski ravni.

7. Vrednotenje katoliške teološke znanosti

Eden izmed izzivov tudi katoliške teologije na Slovenskem je njeno znanstveno vrednotenje. Zdi se, da je večkrat upravičeno poudarjanje ortopraksije pred ortodoksijo pripomoglo k zanemarjanju teološkega poglabljanja, češ, pomembno je krščansko življenje in manj teologija kot znanost. K temu so še dodale svoj prispevek antropološke vede, ki so za teologijo in predvsem pastoralo nujne pomožne vede, toda teologija mora ohraniti svojo avtonomijo, saj je v današnjem času tudi družbeno potrebna. Tisto, kar danes Cerkev in družba pričakujeta od Teološke fakultete, je predvsem poglobljena in posodobljena teologija, ki izhaja iz Svetega pisma in upošteva bogastvo patristične teologije, ves zgodovinski razvoj teološke misli do današnjega dne, seveda na način in s teološko govorico, ki jo današnji človek razume. To zahteva na eni strani ekumenski in medreligijski dialog, na drugi strani pa dialog z današnjo družbo, kulturo in sprejemanjem etičnih načel. Katoliške teološke znanosti ne morejo nadomestiti psihologija, sociologija, metodologija in tudi ne komunikologija, čeprav so vse te vede danes nujne tudi za teologijo in teološki študij. Vse to je potrebno in spada med znamenja časa – prav koristnost sociologije

[9] Prim. Papeški svet za kulturo, *Za pastoralo kulture*, CD 85, Ljubljana 2000; *Cerkev in kultura*, CD 59, Ljubljana 1995.

v pastorali je na 2. vatikanskem cerkvenem zboru predlagal takratni mariborski škof dr. Maksimilijan Držečnik - kljub temu pa antropološke vede ne morejo nadomestiti teologije kot znanosti in njenega presojanja dejstev, ki jih zazna psihologija ali ugotovijo sociološke raziskave. V času globalizacije, interdisciplinarnega, etičnega, ekumenskega in medreligijskega dialoga je toliko bolj potrebno, da se tudi katoliška teologija na splošno in iz istih razlogov poglablja tudi pri nas. Teologija je znanost, ki spada k cerkvenim službam, kleriškim in laiškim, že prav od začetka Cerkve. Zdi se, da bo integracija cerkvenega in teološkega ena od najpomembnejših tem, ki bodo lahko razložile človekovo bistvo, predvsem smisel njegovega življenja. Samo z dobro in poglobljeno teologijo bo Cerkev lahko ob upoštevanju teologij drugih krščanskih Cerkva in cerkvenih skupnosti preroška in bo lahko dajala odgovor tistim, ki jo bodo spraševali o njenem upanju (prim. 1 Pt 3, 15). Samo na temelju dobre teologije bo lahko pomagala pri graditvi evangeljskih občestev, ki bodo odrešenjska in v pomoč družbi. Tako bo teologija tudi v prihodnje koristen in potreben dejavnik družbene kohezije vseh tistih moči, ki se želijo vključiti v razmišljanja o resničnih vrednotah.

8. Ekumenizem

Drugo tisočletje je bilo za vesoljno Cerkev stoletje razkolov in ločitev. V dvajsetem stoletju, prvi mariborski škof Anton Martin Slomšek pa že v devetnajstem, se je Cerkev postopoma odločala najprej za duhovni ekumenizem. Ob duhovnem ekumenizmu in ekumenizmu ljubezni je postopno prišlo po navodilih 2. vatikanskega cerkvenega zbora do teološkega ekumenizma. Papež Janez Pavel II., ki je izdal kar nekaj ekumensko pomembnih dokumentov[10] in priredil številna ekumenska srečanja, je v svojem apostolskem pismu *Ob začetku novega tisočletja*[11] posvetil daljši odlomek ekumenizmu in ekumenski nalogi Cerkve v prihodnjem stoletju in tisočletju. V Sloveniji živi okrog dvajset tisoč kristjanov, ki pripadajo protestantizmu, največja med protestantskimi cerkvenimi skupnostmi pa je zgodovinska evangeličanska Cerkev.[12] V Sloveniji živi tudi okrog petdeset tisoč pravoslavnih kristjanov,[13] ki so večinoma verniki Srbske pravoslavne

[10] Prim. A. Pirnat, *Papež Janez Pavel II. in ekumenizem*, v: *Ekumenski zbornik 2000, V edinosti*, Maribor 2000, 19-32.

[11] Prim. Janez Pavel II., *Apostolsko pismo Ob začetku novega tisočletja*, 21, št. 12; 55-56, št. 48.

[12] Leta 1999 je bilo število aktivnih članov evangeličanske Cerkve v Sloveniji 10.561 (prim. *Statistično poročilo za leto 1999*, v: *Evangeličanski koledar 2001*, Murska Sobota 2001, 44).

[13] Pri štetju leta 1991 se je izjasnilo za pravoslavne kristjane 46.634 (2,37%) prebivalcev Slovenije.

Cerkve, nekaj pa jih spada tudi v Makedonsko pravoslavno Cerkev. Te nekatoliške krščanske Cerkve in cerkvene skupnosti upravičeno pričakujejo dejaven ekumenski dialog z večinsko katoliško Cerkvijo v Sloveniji.

9. Medverstveni (medreligijski) dialog

Bosna in številne dežele po svetu nam pričujejo, da je medverstveni[14] dialog nekaj nujnega za sprejemanje različnosti, človeško normalno sobivanje in mir. V sedanjem času vidimo, da na eni strani raste prag strpnosti, na drugi strani pa smo prav v teh dneh priče muslimanskega fundamentalizma in talibanskega barbarizma, ki v Afganistanu načrtno uničujeta vso kulturno dediščino, ki ni islamska. Gre za nedavno odločitev o uničenju 53 in 37 metrov visokih kipov Bude, ki sodijo na Unescov seznam svetovne kulturne dediščine, v dolini Bamijan v Afganistanu. Prav velika verstva lahko mnogo naredijo ne le za ohranjevanje umetnostne, verstvene in kulturne dediščine, ampak imajo lahko tudi izjemno velik delež pri ohranjevanju miru, narave in drugih vrednot, ki so lastne vsem velikim verstvom.[15] Zelo pri srcu mi je molitev za dialog med verstvi hrvaškega teologa Tomislava Šagi - Bunića, ki je v molitvi za dialog med verstvi sveta poudaril krščansko prepričanje, da Bog želi, da bi vsak človek spoznal resnico o Bogu, človeku in človeštvu ter da bi se vsi ljudje zveličali. Prosi pa tudi Boga, da bi poslal Svetega Duha zaradi Jezusovega trpljenja in smrti v srca vseh ljudi, ki vodijo verstva sveta in duhovna gibanja, da bi tako lahko prišlo »do pravega ozaveščanja o občestvu, ki že obstaja, glede na skupne bojazni pred prihodnostjo in na skupno ogroženost vsega človeštva in da bi se vsa verstva strnila v zavzetem dialogu o ohranitvi in poudarjanju vseh bistvenih vrednot, ki jih vsi spoznavamo kot temeljni zakonik dobrote in človečnosti.«[16]

Kongregacija za verski nauk je 6. avgusta 2000, na praznik Gospodove spremenitve na gori, objavila izjavo *Dominus Jesus* (Gospod Jezus).[17]

---

[14] Medreligijski (dialog) prevajam z medverstveni, ker se mi zdi ta izraz najboljši in ga uporablja tudi prof. dr. Anton Štrukelj, ko razlaga izjavo »Gospod Jezus« (A. Štrukelj, *Izjava Gospod Jezus kot trdna osnova za dialog*, v : *Ekumenski zbornik 2000, V edinosti*, Maribor 2000, 167).

[15] Od nekrščanskih verstev so v Sloveniji navzoči Judje, ki jih je zelo malo (niti 200 ne) in muslimani, ki jih je bilo ob popisu prebivalstva leta 1991 29.686 (1,51%), zdaj pa naj bi jih bilo že okrog 100.000 (prim. P. Rošič, *»Mir na vas«, Intervju z g. Malanovićem, predstavnikom islamskih skupnosti v Sloveniji*, v: *Pogovori, Colloquia* 5/1999/2000/, št. 1-2, XVIII). V Sloveniji smo priče prvih neomuslimanov, tj. Slovencev, ki so vstopili v islam.

[16] T. Šagi-Bunić, *Molitev za dialog med verstvi sveta*, v: Y. Spiteris - W. Niggs, *Duh veje, kjer hoče*, Ljubljana 2000, 161-162.

[17] Kongregacija za verski nauk, *Izjava Gospod Jezus, o enosti in odrešenjskozveličavni vesoljnosti Jezusa Kristusa in Cerkve*, v: *Communio* 10 (2000), 193-221.

Pomen tega dokumenta je v želji Cerkve, da bi katoliške kristjane utrdila v veri v edinega Odrešenika Jezusa Kristusa. S tega vidika gre za sorodno vizijo kot v apostolskem pismu Janeza Pavla II. *Ob začetku novega tisočletja*,[18] čeprav gre v slednjem predvsem za vizijo Cerkve v novem stoletju in tisočletju. Oba dokumenta lahko strnemo v trditev: Kristus je edini Odrešenik. Izjava *Gospod Jezus* opozarja, da se v svetu in tudi v sami Cerkvi pojavljajo določeni dvomi o Kristusu kot edinem odrešeniku sveta in da obstajajo tudi drugi verski velikani v različnih svetovnih verstvih, ki naj bi imeli podobno odrešenjskozveličavno vlogo, kakor jo ima za nas kristjane Jezus. Izjava nima namena zanikati ali zmanjšati pomena različnih verskih izkušenj posameznih ljudi ali narodov, ki izpovedujejo drugačno versko prepričanje od krščanskega, in njihov pomen v verski duhovni rasti. Ta verska prepričanja imajo lahko, piše v izjavi *Gospod Jezus*, vlogo priprave za evangelij[19] in sprejem edinega Odrešenika v Cerkvi, ki jo je ustanovil Jezus Kristus. Katoliška Cerkev meni, da se tudi oni odrešujejo edino po Jezusu Kristusu, če po svoji vesti hodijo po poti resnice svojega verskega prepričanja. Izjava pa zanika tiste trditve in drže, ki v medverstvenem dialogu zagovarjajo ideje verskega pluralizma, po katerem Jezus Kristus ni edina pot odrešenja, ker naj bi se »odrešeniki«, guruji, swamiji in različne inkarnacije Boga pojavljale tudi v nekrščanskih verstvih.[20] Seveda pa s tem ne zanika številnih etičnih, kulturnih in pozi-

[18] Prim. Janez Pavel II., *Apostolsko pismo Ob začetku novega tisočletja*, 25-35, št.16-28; 61-63, št. 54-56.

[19] Kongregacija za verski nauk, *Izjava Gospod Jezus*, 204, št. 12.

[20] Zdi se, da so pri nas razen judov in muslimanov tim. verske nekrščanske skupnosti prijavljene pri Uradu Republike Slovenije za verske skupnosti ločinskega izvora in zato kot vse ločine (sekte) resničen dialog zavračajo. Čeprav navidezno trenutno kažejo dialoško odprtost. Omenim naj samo tim. versko skupnost Buddha Darma - Zveza budistov v RS in njihovo voditeljico ven. Taro Drime Dolkar Alenko Boné, ki je bila najprej pod Crowleyevim vplivom in se je pozneje odločila za budizem. Očitno je zanimiva in prepričljiva, saj so z njo objavili daljši pogovor v *Duhu Assisija* (1996, 3, 20-22; 4, 22-24) in se tudi trije katoliški teologi udeležili *Medverskih dialogov*, ki jih od leta 1997 organizira v Ljubljani (Cankarjev dom). Problematičnost, manipulacijo in prozelitizem v *Medverskih* (bolje medverstvenih) *dialogih*, ki jih organizira že pet let v Cankarjevem domu v Ljubljani Alenka Boné, venerabilis Tara Drime Dolkar, predstavnica budistične verske skupnosti v Sloveniji, je pravilno ugotovil prof. dr. Drago Ocvirk (prim. D. Ocvirk, *Prizadevanja katoliške Cerkve za dialog z budizmom*, v: *Tretji dan* 29(2000), št. 6-7, 62-68).

Drugače je na Hrvaškem, kjer je »Hrvaški oddelek svetovne konference verstev za mir« - »World Conference on Religion and Peace – Croatia« (WCRP – Croatia) - s Katoliško teološko fakulteto v Zagrebu 20. in 21. septembra 1999 organiziral kongres *Medreligijski dialog v Evropi: Izzivi za kristjane in muslimane v Republiki Hrvaški ter Bosni in Hercegovini*. Kongresu, kjer so govorili katoliški, pravoslavni, protestantski in muslimanski teologi, je poslal posebno pismo kardinal Francis Arinze, predsednik Papeškega sveta za medverstveni dialog. Med predavatelji je bil tudi Khaled Akasheh, predstavnik Sveta, ki je predstavil Papeški svet za medreligijski dialog, principe in de-

tivnih družbenih prvin, ki jih razglašajo velika nekrščanska verstva sveta. Izjave ne smemo brati v smislu zoževanja prostora za medverstveni dialog, temveč kot vabilo nam kristjanom, da bi utrdili svojo vero v edinega Odrešenika Jezusa Kristusa, pravega Boga in pravega človeka, v katerem je dokončno razodeta polnost božjega odrešenja človeka. To odrešenje se sedaj udejanja (subsistit in) v Cerkvi[21] po nas, ki Kristusu in v Kristusa verujemo z vero, ki korenini v apostolskem nasledstvu in smo na tej osnovi poklicani, da oznanjamo Jezusov evangelij in zanj pričujemo. Še manj lahko katoliški teologi sprejmemo novodobno (new age) samoodrešenjsko trditev, ki je zelo egoistična in narcisoidna. Ponosni smo lahko na to, da smo kristjani. Zato je za nas aktualno vabilo svetega Pavla, ki pravi: »Če namreč oznanjam evangelij, nimam pravice, da bi se ponašal, ker mi je naložena dolžnost. Zakaj gorje meni, če evangelija ne bi oznanjal« (1 Kor 9,16).[22]

Sklep

Katoliška Cerkev za papežem ponavlja besede: »Odprimo vrata Kristusu in se ga ne bojmo!« Tako bomo lažje živeli omiko (civilizacijo) ljubezni, saj omika ljubezni pomeni, da je vsak človek pot Cerkve, da Bog ljubi vsakega človeka. Cerkev je poklicana, da v svojih občestvih udejanja ekleziologijo 2. vatikanskega cerkvenega zbora. Katoliška teologija mora še bolj postati angažirana sogovornica v interdisciplinarnem znanstvenem, etičnem, ekumenskem in medverstvenem dialogu, saj bo samo tako odgovorila na izzive današnjega časa. Tako bo tudi Cerkev še bolj preroška ob vstopu v novo stoletje in tisočletje ter bo družbeni kvas v novem stoletju (tisočletju) in tudi katoliška teologija bo odigrala nenadomestljivo vlogo pri graditvi kulture življenja in civilizacije ljubezni v človeški družbi.

Povzetek: **Vinko Škafar, Izzivi za katoliško Cerkev in teologijo na Slovenskem ob začetku novega tisočletja**

Avtor predavanja na Tomaževi proslavi leta 2001 je poskušal opozoriti na nekatere izzive za katoliško Cerkev in teologijo na Slovenskem ob

javnost Sveta v odnosu do tradicionalnih verstev in tudi do novih verstvenih gibanj (prim. K. Akasheh, *Principle and practice - Pontifical Council for interreligious dialogue*, v: *Medjureligijski dialog u Evropi: Izzazovi za krščane i muslimane u republici Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini*, zbornik I., WCRP, Zagreb 2000, 96-99).

[21] Kongregacija za verski nauk, *Izjava Gospod Jezus*, 209, št. 16.

[22] Prim. Z. T. Tenšek, *Isus Krist jučer i danas isti je – i uvijeke*, v: *Duh zajedništva* 29 (2000), št. 2, 4-5.

začetku novega tisočletja. S pomočjo apostolskega pisma Janeza Pavla II. *Novo Millennio Ineunte* je opozoril na potrebo po občestveni duhovnosti, laikih kot nosilcih pastorale in cerkvenih dejavnosti, poosebljeni veri, potrebi po razvijanju družbene zavesti in odgovornosti za vzgojo kristjanov. Velik pomen je namenil kulturi dialoga s poudarkom na dialogu z znanostjo, kulturo in umetnostjo, predvsem je izpostavil ekumenski in medreligijski dialog kot potrebo današnjega časa. Opozoril je tudi na izjavo Kongregacije za verski nauk *Dominus Jesus,* ki je pomembna v medreligijskem dialogu. V le-tem dialogu je danes v času novih religioznih in številnih sinkretističnih novodobskih gibanj (new age) pomembno, da v luči tradicije poglabljamo katoliško teologijo, ki mora biti pozorna na razumljivo govorico. Samo tako bo Cerkev preroška in teologija v službi dialoga in civilizacije ljubezni.

Ključne besede: izziv, Cerkev, teologija, dialog, začetek novega tisočletja.

Summary: **Vinko Škafar, Challenges to Catholic Church and Theology in Slovenia at the Beginning of the New Millennium**

In the lecture that was held at the annual celebration of the Theological Faculty in 2001 the author underlined some challenges to Catholic Church and theology in Slovenia at the beginning of the new millennium. On the basis of *Novo millenio ineunte* by John Paul II he draw attention to the needs for a communitarian spirituality, for lay people taking responsibility for pastoral and other church activities, for a personalized faith as well as for developing a social consciousness and a responsibility of Christian education. He emphasized the importance of a cultured dialogue with science, culture and art and especially of the ecumenical and interreligional dialogue. In an era of numerous new religious and syncretistic New Age movements, it is important to deepen Catholic theology in the light of the tradition and to express it in an intelligible language. This will make the Church prophetic and put theology in the service of dialogue and of the civilization of love.

Key words: challenge, Church, theology, dialogue, beginning of new millennium.

Razprava (1.01) UDK 17.023.3

Anton Mlinar

Teleologija in etika

Znana in neznana sorodnost med moralno filozofijo in življenjem

1. Postavitev vprašanja

Po mnenju Eberhardta Schockenhoffa[1] je neugodje v toku sodobne moralne filozofije in bioetike povzročila tako imenovana moralno-filozofska in teološka abstinenca v antropologiji. Prevladovalo je prepričanje, da je vprašanje, kdo lahko govori o človeku in kako, urejeno na hierarhični način. Glede na to naj bi glavno besedo imeli filozofija in teologija. Prikrita ali odkrita jeza izkustvenih znanosti do filozofskega in teološkega obravnavanja vprašanj, povezanih z življenjem in posebej s človekom, je pripeljala do pojmovne nejasnosti[2] in poljubnih razlag pojmov in podob o življenju, na drugi strani pa legitimirala brezmejne možnosti za eksperimentalno raziskovanje ter redukcionistične in deterministične miselne vzorce. Antropologija pa ni edino področje, na katerem se je na račun *razuma* oziroma *uma* (umevanja) uveljavila *affectio* (psihologija)[3], *reductio* (biologija)[4] in podobni pragmatični prijemi modernih znanosti.[5] Za to je

[1] E. Schockenhoff, *Ethik des Lebens*, Freiburg 1993, 50 ss; G. Böhme, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Frankfurt 1984.Prim. M. Scheler, *Položaj človeka v kozmosu*, Ljubljana 1988; L. Biagi - R. Pegoraro, *Religioni e bioetica*, Padova 1997.

[2] Pojmovna točnost naj bi preprečila nesporazume glede razumevanja in uporabe določenih pojmov, posebno tistih, ki imajo za seboj dolgo zgodovino. Beseda je lahko enoumna, ker ima več pomenov, pojmi pa morajo biti večpomenski, da ostanejo pojmi. S tem problemom se bomo srečevali na vseh tistih področjih, na katerih tradicionalen pomen pojmov ne more več voditi h kritičnemu soočenju z novimi pomeni oziroma z alternativami.

[3] R. Löw je v zvezi z biološkimi znanostmi in etiko govoril o 'emocionalnem' utemeljevanju (udariti po mizi). Prim. R. Löw, *Natur und Ethik*, v: R. Löw - R. Schenk (izd.), *Natur in der Krise*, Hildesheim 1994, 13-29.

[4] M. P. Faggioni, *La sfida del riduzionismo tecnostientifico al progetto uomo*, v: *StMor* 38 (2000), 437-474.

[5] V okviru znanosti, ki se ukvarjajo z življenjem in človekom, pod pojmom 'moderna znanost' mislim najprej na velik pomen tehnike in tehnologij v znanosti (pri čemer se vloga in mesto človeka-raziskovalca spreminja in deloma celo postavlja pod vprašaj), posebno pa na biologijo, ki je poleg teorij o življenju, ki jih je ustvarila po izgubi teleologije (sem sodijo evolucija, genetika in evgenika), tudi pokazala na nekatere neslutene povezave med znanostmi (naj tukaj omenim predvsem zgodovinskost živih bitij ter njen

deloma odgovorna sama filozofska antropologija. Njena naloga govoriti o človeku in določiti njegovo bistvo je ostala statična in utemeljevalna. To izraža in določa značaj filozofije: filozofska antropologija je način razumevanja samega sebe. Toda to se danes dogaja na zelo različnih ravneh. Danes njena naloga ni le oblikovati teorije o človeku in življenju, ampak nov način samorazumevanja, na osnovi katerega bi ustvarila pogoje in prostor novega univerzalnega spoznanja. Dejstvo, da so moderne znanosti vedno manj odvisne od filozofskih pojmov o človeku in da svoja pojmovanja poenostavljajo glede na medsebojen odnos med filozofskimi pojmi o naravi in empiričnim raziskovanjem živih bitij, govori o (morda) zamujenem vlaku.[6] Na podobno zamujanje v teologiji je opozoril leta 1998 umrli Niklas Luhmann.[7]

Ne gre le za vprašanje, kdo je človek, ampak za paradoks, namreč da je to vprašanje vedno manj pomembno. Ker gre za razmeroma zelo različne pristope k življenju in človeku – o tem govorijo humana biologija, etnologija, socialna antropologija, psihologija in druge humanistične vede –, gre vedno manj za spekulacijo (opazovanje, občudovanje) o človeku, ampak za dejansko podobo o človeku. Antični *zoon noumenon*, sholastični *recta ratio* (um), *homo sapiens* in podobni izrazi, s katerimi filozofija označuje človeka, zato niso manj pomembni, vendar nova spoznanja na drugih področjih terjajo, da jih izrecno obravnava tudi filozofska antropologija. Na drugi strani je namreč čutiti, da moderne znanosti izkoriščajo statičnost, nepraktičnost ali nazorsko odvisnost teorij o človeku, filozofiji izzivalno postavljajo nove zahteve in zavračajo njene tradicionalne odgovore. Že Francis Bacon (1561-1626) je s prezirljivim odnosom do knjižnice kot zakladnice znanja človeka v prihodnosti zaupal poskusom in novim področjem znanosti. Njegovo geslo je bilo: »Znanje je moč!« Mislil je na 'novo znanje'. Njegov stavek: »*Non disputando adversarium, sed opere naturam vincere*« (Ne gre za to, da nasprotnika premagaš z razpravo, ampak da naravo dejansko premagaš),[8] predstavlja resnični obrat od filozofije, ki svet le opazuje (spekulacija), opisuje in o njem premišljuje, k voluntaristični znanosti, ki svet nadzoruje, spreminja in s svojimi zahtevami postavlja nova pravila tudi filozofiji.

---

vpliv na naš pogled na svet), na tako imenovano *emergentnost* ali pojem biološke novosti, na drugi strani pa po zaslugi redukcionizma močno zabrisala razliko med človeškim življenjem in življenjem zunaj človeka. Prim. C. Kummer, *Leben. Naturwissenschatflich*, v: *Lexikon der Bioethik*, Gütersloh 1998 (odslej *LB*), II, 525-527; A. Eser, Leben. rechtlich, v *LB* II, 527-529; M. Rath, *Leben. Philosophisch*, v: *LB* II, 527-534; M. Honecker, *Leben. Theologisch*, v: *LB* II, 534-537; H. Kuhse, *The Sanctyty-of-Life-Doctrine in Medicine*, Oxford 1987; R. Riedl - M. Delpos, *Die evolutionäre Erkenntnistheorie im Spegel der Wissenschaften*, Wien 1996.

[6] Prim. J. Reiter, *Ethik im Genzeitalter*, v: *Herderkorrespondenz* 55 (2001) 12-17.

[7] N. Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, Frankfurt 2000.

[8] F. Bacon, *Novum Organon*, Hamburg 1990 (izd. W. Krohn), I, 77.

Pri Baconu se je stališču do resničnosti (obvladovanje sveta) pridružilo še stališče do države kot politične moči in domovine. V dobi renesanse je vir norm namesto narave (naravni zakon) postala družba (država). V znanstvenih krogih se je 'narava' postopoma spremenila v zaklad naravnih zakonitosti, v surovinski vir in vzporedno v tekmovalni poligon. Država je postala idealen okvir raziskovalčevega delovanja. Znanstvenik ne odgovarja več naravi, ampak družbi, domovini in celotnemu človeštvu. Obvladovanje narave bo po Baconovem mnenju dvignilo raven življenja. Človek bo naposled postal služabnik znanosti. Vendar se ponuja še drug miselni vzorec: človek je postal služabnik znanosti, znanost je postala dekla države, država ne služi nikomur več, ampak je nosilka velikih obljub. Nacionalna država osvaja in obvladuje. Moderna znanost je odkrila neomejene možnosti za delo v močni in drzni državi, to pa je spoznala tudi moderna nacionalna država. Znanost/raziskovanje je nadomestila religijo. Prevzela je njeno dediščino in obljube o boljši prihodnosti in jih vgradila v svoj raziskovalni program. Znanstvenik to moč potrebuje in mora (hladno) tvegati. Bacon je bil prepričan, da uspeh prinaša samo tveganje (poskus). Razmerje med vložkom in uspehom ga ni zanimalo. Kdor ne tvega, izgubi izredno priložnost in zaigra nedoumljive možnosti. Če se poskus ne posreči, se izgubi samo človekovo delo in čas.[9] Vse je stavil na znanstveni in znotrajsvetni napredek.

Bacon seveda ni mogel niti slutiti, da pri neuspehu ne gre samo za izgubo človeške energije, ampak za uničenje okolja. Kljub ostrejšim kriterijem tudi sodobni raziskovalec niti približno ne ve, kaj bi se lahko zgodilo, če eksperiment ne bi uspel. Miselni vzorec - recimo mu pragmatizem - ga namreč priganja, da tvega. Nevarnost neuspeha je zanj večji problem. Dvoumnost uspeha - Janusovo glavo razvoja -, je zaslutil šele človek dvajsetega stoletja.[10] Hans Jonas je menda zapisal: »Danes ne gre več za vprašanje, kaj naj človek stori, da bo delal prav, ampak gre za vprašanje, kako ga pripraviti do tega, da ne bo storil tega, kar bi lahko.« Moderno znanost je razkrinkaval kot 'azil nevednosti'.[11] Fantazija raziskovalcev na biološkem in biotehničnem področju ponavadi odpove pred dejstvom, da ravnajo iz nevednosti in da niso pripravljeni sprejeti odgovornosti za morebitne posledice.[12]

[9] F. Bacon, *n. d.*, 237.

[10] Komentatorji pojava bolezni norih krav in sorodnih kriznih dogodkov menijo, da so bolezni in z njimi povezane nevarnosti izraz dejanskega stanja v tehnološkem in proizvodnem procesu, kjer se tudi na odpadke gleda z vidika vsaj neke koristi. Ker so tveganja tako velika, imajo tudi posledice (napake) grozljive razsežnosti. Prim. J. Krašovec, *Načelni in izkustveni razlogi za etiko v znanosti*, v: *BV* 61 (2001) 3-22, cit. 16.

[11] Prim. T. Jamnik, *Liberalizem in vprašanje etike*, Ljubljana 1998, 85-87.

[12] O tem govori načelo emergentnosti (biološke novosti), ki ga ni mogoče pojasniti in je v bistvu najbolj notranja opozicija evolucionističnemu determinizmu oziroma drugim način načrtovanja 'novega znanja'. Prim. H. Mohr, *Biologie*, v: *LB* I, 380-384.

Moderno raziskovanje narave je omalovažujoče odklonilo tradicionalno pojmovanje narave, ki se je skozi stoletja sklicevalo na Aristotelovo avtoriteto (naravni zakon), na judovsko-krščansko istovetenje narave s stvarstvom in na pojmovanje naravnega nravnega zakona v pozni sholastiki (tomizem). Antična in sholastična filozofija sta poleg narave kot stvarstva (*natura naturata*)[13] poznali tudi naravo kot *dejanje* (*natura naturans*), in sicer ne le v smislu naravnega moralnega zakona, ampak kot naravo, ki jo je treba spreminjati kot *Božje* dejanje. To gledanje je moderna znanost odklonila kot okamenelo znanje. Prihajajoča eksperimentalna znanost se je morala rešiti poznosholastične formalne in spekulativne filozofije ter prerezati popkovino utesnjujočih analogij. Tradicionalna naravna filozofija je odpovedala do te mere, da je dvoumen napredek prišel do izraza prav po zaslugi njene notranje krize - tradicionalna naravna filozofija ni bila sposobna rešiti človeških problemov, pa tudi sama je postala del nerešenih problemov sodobnega časa - oziroma njene 'blazne nedolžnosti' vpričo odnosa s svetom in razvoja, ki mu ni več mogla slediti. Tako so raziskovalne perspektive naravoslovnih znanosti postale hkrati naš ponos in izraz naše odtujenosti od narave.

Kljub temu je pojasnjevanje filozofskih predpostavk moderne naravoslovne znanosti nujno. Gre za razumevanje človekovega razdiralnega odnosa do sveta in za pot, po kateri bo moral človek z naravo vzpostaviti ustrezno razmerje. Mnogi odgovori so že znani, a je bistveno, da na te probleme odgovori tudi naša generacija. Nanje ni mogoče odgovoriti tako, da jih razglasimo za nerešljiva in jih poskusimo enostavno preskočiti. Mnoga vprašanja, ki so jih naravoslovne znanosti porinile na rob, se danes vračajo kot 'maščevanje' narave. Ta izraz je najbrž pretiran, čeprav na drugi strani zadene jedro vprašanja, namreč človekovo odgovornost. Če bi govorili o maščevanju narave, bi glede na človeška merila kaznovanja in nevzdržnosti pritiskov nanjo morali pričakovati bistveno bolj energičen odziv.

2. Pojem teleologije

Teleologija[14] izvira iz domneve, da ima svet (kozmos) – zlasti svet živih bitij – cilj sam v sebi. To trditev je sposobno izreči le opazovanje (občudovanje) narave iz določene razdalje. V tem smislu govori pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu o »upravičeni avtonomiji zemeljskih stvarnosti«, pri čemer besedilo ne brani le narave pred brezobzirno-

[13] Grški *kozmos* (od *kosmeo* – *naličiti se*) ni *creatio ex nihilo*, ampak (nasilna) ureditev kaosa. Prim. Platon, *Timaios* 41b. Toda Platon je tu najbrž pozoren na veličastvo stvarstva, ki ga preprosto ni mogel pripisati slučaju.

[14] *Telos* in *logos* sta v tem pojmu najbrž istovetna. Podobno kot *telos* pomeni popolnost stvari, pomeni *logos* popolnost tega, kar se rodi v srcu. Beseda se namreč rodi šele v srcu. Pojem teleologije gl. pri E. Schockenhoff, *n. d.*, 52 s.

stjo znanstvenega raziskovanja, ampak tudi človeško in božjo vero.[15] Občutljivost tega besedila za stvarni položaj je presenetljiva. Načelo avtonomije v etiki danes na splošno razumemo kot notranjo logiko etike, se pravi kot komunikabilnost etičnih vrednot in norm, in sicer najprej na notranjem področju kot zavezanost moralnega dejavnika, da lahko odloča o sebi in da bo zvest svoji izbiri.[16] Podobno kot je človek pristojen na lastnem področju, lahko spoštuje avtonomijo drugega. Svet (ali drugi) nam je kot stvarnost v bistvu nedostopen. Šele temeljit premislek tega stavka pove, v čem trditev o avtonomnosti (ali strah pred njo), češ da lahko človek samovoljno razpolaga s svetom »brez ozira na njegov odnos do Stvarnika«,[17] ukinja tudi človekovo avtonomnost. Tudi posamezni sistemi v svetu so človeku nedostopni. Če prodre vanje, jih v bistvu uniči. Če gremo še korak naprej, vidimo, da je tu v bistvu problematičen sam dej opazovanja. Kje je meja med opazovanim in opazujočim? Tradicionalna antropocentrična formula pravi, da oko svojega gledanja ne vidi, kajti videlo je že prej, preden si je to vprašanje postavilo, in če ne bi videlo, mu glagol videti ne bi nič pomenil. Očesa si ni mogoče predstavljati, ne da bi videli. Edini način gledanja je torej gledanje z moje perspektive. Kot rečeno, pa to moderne znanosti ne zanima.

Operativni konstruktivizem znanosti je izvor problemov. Medtem ko teleologija govori o popolnosti stvari in njihovi lastni vrednosti, operativni konstruktivizem ustvarja modele sistemov,[18] ki so v bistvu nedostopni. Upravičeno domnevamo, da se modeli razlikujejo od izvirnika, četudi danes znanost govori o najbolj sofisticiranih modelih.[19] Na drugi strani bi se lahko vprašali, ali teleologija na temelju predpostavke, da so stvari vredne same po sebi, lahko izjavlja, kakšne te stvari v resnici so. Kako lahko trdim, da je nekaj takšno, kot je, če se zavedam, da lahko to - kot sistem in celoto - spoznam le v mediju smisla,[20] se pravi le, kolikor to priznam kot vrednoto samo na sebi? Tudi operacije znotraj sistema - mene samega - se med seboj razlikujejo po tem, če so smiselne ali nesmiselne. Smisel tako rekoč presega mejo sistema in odpira vrata komunikaciji, ki je temeljna dejavnost religije. Tu smo še pred eno morda najpomembnejšo zavezo drugega vatikanskega koncila, ki se nanaša na komunikacijo v

---

[15] *GS* 36.

[16] Prim. A. Pieper, *Autonomie*, v: *LB* I, 290; v medicini se običajno navezuje na obveščeni pristanek (*informed consent*) Prim. H. T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, Lisse 2000, 354-366; B. Miller, *Autonomy*, v: *Encyclopedia of Bioethics*, New York 1995, I, 215-220.

[17] *Prav tam.*

[18] Pojem 'sistem' uporabljam v Luhmanovem smislu. Prim. N. Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt 1984.

[19] Prim. J. Reiter, *n. d.*, 12.

[20] N. Luhmann, *Ökologische Kommunikation*, Opladen 1986.

mediju smisla.[21] Vere ne bomo omejevali izključno na orientacijo in komunikabilnost smisla, toda z vidika teorije sistema je področje (človeške) vere refleksija o nevidnem in na ta način to, kar 'milost predpostavlja v naravi'. Ta meja je nevidna. Je komunikacija. Teleologija vidi v vsem, kar obstaja, religiozno razsežnost.

Na ta način lahko najbrž govorimo o funkciji religije. Toda v skrajni posledici je spornost teleoloških izjav - in končno tudi vere - v tem, da meje med opazovalcem in opazovanim ni mogoče videti/nadzorovati. To skratka lahko pomeni, da komunikacija ni produktivna, da se je ni mogoče naučiti oziroma da je v redu 'biti' (odnosa). Teleologija tako rekoč ponuja nek 'drugačen' prestop meje med opazovalcem in opazovanim, in sicer tako, da prestop doživlja kot dejanje vere oziroma ga 'vidi' kot smisel in skrivnost. Tako je *telos* oblika nedoločenega.

V bistvu so že predsokratiki razmišljali o tem, da imajo stvari cilj same v sebi oziroma da nimajo nobenega (posebnega) cilja zunaj sebe. O prvih vzrokih in počelih so menili, da morajo biti večni. Aristotel je v *Metafiziki* povzel njihovo izročilo, in sicer tako, da je *telos* pojmoval kot dovršenost (popolnost) in vrednost (vrednoto), ne pa kot temeljni (gibalni oziroma katerikoli drug) vzrok bivajočega.[22] Na popolnost je gledal z vidika izpopolnjevanja - toda »popolne so tiste stvari, v katerih je prisoten smoter, ki je dragocen« - in z vidika dovršitve (konca). Tu nas zanima temeljni pomen teleologije kot pripisovanja smotrnosti svetu in življenju in zlasti priznavanja človekove avtonomnosti, ne pa morebitna prehitra sklepanja, med katerimi je najbrž najbolj znana naturalistična zmota.[23]

3. O možnosti teleološkega razumevanja in razlaganja narave

Vsak poskus, da bi s pomočjo teleologije bolje razumeli naravne procese, se mora izjaloviti vedno, kadar mislimo, da je teleologija metoda anticipiranja ciljev. Seveda teleologiji ne gre pripisovati neke skrivnostne vsebine ali magične moči. Peter Rohs[24] je poudaril, da so naravni procesi, o katerih govori *telos* (teleologija), kompleksni in notranji, tako da je vse, kar spoznamo in je teleološko relevantno, več ali manj lupina. Na tej točki sta si teologija in teleologija zelo blizu. Podobno kot se teologija zaveda svojega jecljanja, ko hoče govoriti o Bogu, tudi teleologija jecljajoč govori o procesih, ki jim najsodobnejši modeli ne sežejo niti do gležnjev. Zato je treba najprej obnoviti pojme.[25]

---

[21] Drugi vatikanski koncil, izjava o verski svobodi *Dignitatis humanae* (7. 12. 1965).
[22] Aristoteles, *Metafizika*, Ljubljana 1999, 132 sl.
[23] Prim. Ricken, *Naturalistischer Fehlschluss*, v: *LB* II, 733-734.
[24] P. Rohs, *Über die Möglichkeit einer teleologischen Deutung der Natur*, v: R. Löw - R. Schenk (izd.), *n.d.*, 179-197.
[25] Prim. E.-M. Engels, *Die Teleologie des Lebendigen*, Berlin 1982.

Kibernetične kategorije so lahko nevtralne na teoretični ravni, v praksi pa v bistvu igrajo poker. Tudi teleološki proces ni nevtralen, toda ne kot kibernetični ciljni pojem. Rohs meni: »Naravo je treba misliti tako, da je subjektivnost v njej mogoča.«[26] Izpostaviti je hotel tradicionalno vprašanje o razmerju med telesom in dušo, in sicer tako, da lahko s to operacijo začnemo kjerkoli, tudi pri deževniku ali netopirju. To nas sili, da v filozofiji postanemo antikartezijanci, toda ne Descartesovi nasprotniki, ampak kronološko pred njim. Predpostavlja namreč *največ*, kar je sploh mogoče misliti: *subjektiviteto*. To je temeljni pojem kakršnega koli koncepta naravne teleologije. Poznati moramo najvišje, odpreti se moramo duhu (Duhu) in se pustiti poučiti o najbolj preprostih rečeh.

Teleološko razumevanje in razlaga sveta lahko bistveno vplivata na značaj temeljnih etičnih usmeritev, posebno na pojmovanje svobode (avtonomije), odgovornosti in možnosti spoznanja resnice. Svoboda je nujen pogoj kakršne koli objektivnosti, če pri tem mislimo na spontanost komunikacije. Subjektiviteta (oseba) je torej tudi proces, ne le statično dejstvo, toda proces, ki se ga lahko z opisovanjem dotaknemo zgolj od zunaj.

Rohs je najbrž hotel reči, da je materialistična (evolucionistična) razlaga življenja kljub svoji grobosti bolj dovzetna za teleološko razlago kot (moralna) filozofija, ki se je zaradi kartezijanskega razočaranega razuma načelno odpovedala stvarnosti in jo poskusila obvladati z razumom. Ker je materializem razvijal idejo identitete - sicer zgolj materialistične -, se je nanjo mogoče nasloniti ter ji dodati nečutno (nevidno) komponento - dušo, ki je temeljnejša in ni opozicija materialistični identiteti. To lahko razumemo tudi kot zaušnico moralni filozofiji, ki ni bila pripravljena stopiti v šolo in se učiti, ampak je nastopila z avtoriteto. I. Kant je zaznal ta problem in je kot filozof dopustil, da subjektiviteta ni le ontološki faktum, ampak tudi proces z notranjo nečutno komponento, se pravi proces identitete, ki se lahko edini postavi ob bok materializmu in dopolni njegovo teorijo identitete, ne da bi mu jo bilo treba prevzeti.

Teleologija ne meri le na stvarnost, ampak poudarja pomen subjekta, ki stvarnost opazuje in jo priznava. Za to nečutno komponento procesa identitete - to je ontološka premisa naravne teleologije - je Kant razvil bogato izrazoslovje. Časovnost in prostorskost telesa in duše - tudi duše - sta torej okvirna pogoja za mišljenje; mišljenje pa ni le ena temeljnih značilnosti duhovne resničnosti (substance) in vzporedni pojav, ampak je temelj vsakršne resničnosti. Povedati hočemo, da je dejavnost duhovne

[26] P. Rohs, *n. d.*, 181. Poudariti hoče, da sedanji položaj v moralni filozofiji naravnost preprečuje misliti teleološko, ker meni, da je subjekt (oseba) moralni, ne pa ontološki pojem, in ga zato opisuje le na zunaj in teoretično. Moralna filozofija bi morala izhajati iz subjekta (identitete), ne pa misliti, da je *identiteta* (*subjekt*) šele rezultat zapletenega miselnega procesa. Peter Rohs se sklicuje na Hansa Jonasa.

substance (na primer človeška vera) okvirni pogoj čutno dostopne stvarnosti. S tem ne zanikamo prejšnjega stavka, da sta časovnost in prostorskost okvirna pogoja mišljenja, pač pa le dopolnimo krog, in sicer tako, da priznamo obstoj čutom nedostopne stvarnosti (oseba, identiteta, subjekt, individuum), in sicer kot *procesa*, in njenega razmerja s čutno stvarnostjo. Če sprejmemo, da je dejavnost duhovne substance temeljni atribut resničnosti, potem pridobi na pomenu tudi prejšnja predpostavka o času in prostoru. Gre skratka za to, da stvarnosti ne zamenjamo s tem, kar lahko o njej vemo ali zaznamo, ampak da dopuščamo procese, ki so mnogo bolj temeljni, čeprav ti ne pomenijo ontološko povsem novih in popolnoma samostojnih struktur, in zato predvsem niso zgolj partikularni pojavi stvarnosti.

Kako si lahko zamislimo izvir nečutnega sveta in kako naj bi bil ta tudi temelj čutnega dogajanja? Odgovor je toliko bolj zahteven, kolikor težje si je predstavljati, kako naj bi dopolnili oziroma nadomestili sedanje predstave (prostorska in časovna določitev pojavov). Jonathan Bennett[27] je predlagal, naj razmerje med časom in prostorom vzamemo za temeljno razmerje ter čutom dostopne pojave razumemo v smislu moderne fizike, ki poleg metrične dopušča tudi modalno določenost časa in prostora. *Sedanjost* na primer potem ni metrični čas. Je nečutna komponenta časa, ki med drugim tudi pomeni, da *tok časa* ni reka, ki bi jo lahko čutili kot tekočo vodo in jo zajeli. Ne le da ni tok, v katerem bi lahko ujeli posamezne sedanjosti, ampak je metrična sedanjost konstrukt naše zavesti, v katerem namesto edinosti med časom in prostorom zaznavamo ločitev med njima. Bistveno vprašanje nečutne stvarnosti je edinost, ne ločitev, sinteza, ne dihotomija. Zato se moramo vprašati, ali ima ta razmislek v našem primeru kakšno praktično vrednost.

Ko gre za razumevanje in razlago sveta, človekova specifična pristojnost ni v tem, *da* zaznava in *kako* zaznava svet, pač pa, kako pozna samega sebe. Sam sebi namreč ni nikoli zgolj predmet spoznanja, ampak sebe lahko pozna zaradi duhovne duše, ki spoznava; sebe lahko spozna, ker je spoznan. Samo človek pozna svobodo, sposobnost spoznati resnico. Razume, da strukturalni vidik pristojnosti (znotraj-zunaj) ni omejen samo nanj, ampak da človek *kot* človek na poseben način deleži na viru edine in edinstvene substance, ki je brez atributov. Samo človek ve *a priori* za nečutno stvarnost. Duhovna duša je ontološki predpogoj teleološkega razumevanja narave, in sicer tako, da lahko človek to gledanje razširi tudi na druga bitja žive narave. Je modus narave, ne povsem nova stvarnost. Je vnaprejšnje priznavanje nečesa, kar ne moremo dojeti s čuti in v čemer se stapljata teleološko (ciljno) mišljenje in vzročnost. Življenjski ritem v telesu to dokazuje z organizacijskimi oblikami in procesi.

[27] J. Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge 1984.

Če hočem razumeti nečutno (duhovno dušo) kot substanco brez atributov in izvir kozmosa, sem tako rekoč dolžan misliti teleološko, saj drugače tega ne bi zmogel. Vendar duhovna duša v kontekstu teleologije ne pomeni popolnoma nove stvarnosti, ampak modus in proces edinstvene substance, ki poraja življenje. Če grem korak naprej, lahko celo na pojavu evolucije ugotovim ontološki in moralni status živih bitij, čeprav je evolucijska teorija povsem nevtralna do te refleksije. V kontekstu evolucije lahko z isto logiko ugotavljam 'moralni' status živali kakor tudi človekovo živalsko poreklo. Nevtralnost evolucijske teorije je pomembna, kar na sebi lasten način govori zoper kartezijansko ločitev med človekom in naravo oziroma med dušo in telesom. Posredno se ne zdi neverjetno, da njena nevtralnost govori *za* teleološko razumevanje sveta, čeprav seveda o tem ne reče nič, ker tudi ne more.

Upoštevanje naravne teleologije poraja vrsto vprašanj, ki se nanašajo na to, kje in kako se stikata čutna in nečutna substanca, telo in duša, teleološko in vzročno načelo, stroj in organizem, sistem in struktura in podobno, in kakšen je način komunikacije med njima. Baruh Spinoza na primer tega problema sploh ni čutil, ker je zagovarjal panpsihizem in zanj dihotomija 'čutni-nečutni' sploh ni obstajala. Spričo dejstva, da je danes evolucija splošno priznana teorija življenja, pa je pomembno, kje se evolucija začne in kaj pomeni za ontologijo.

Če povzamemo, lahko v obliki problemskih sklopov sklepamo na naslednje: a) teleologije ne moremo razumeti kot načina razlaganja narave, ampak kot priznanje subjektivitete (v) naravi; teleološka razlaga bi bila nerodovitna in smešna; b) glede na to, da je po Jonasovem mnenju teleologija proces *od zgoraj navzdol*, bi morali vsako življenje (živo bitje) pojmovati analogno subjektu (in se vprašati: »Kako je biti netopir?«); c) ker je teleološko razumevanje sveta *od zgoraj*, lahko nastopi problem, kako razumeti organske funkcije v telesu, ki so - če jih gledamo *od spodaj* - na vzročni črti oziroma so posledice; č) glede na to, da je I. Kant teleologijo razumel kot posebno obliko vzročnosti, je najbrž dovolj plastično pokazal, da je temeljni problem vsake dihotomije oziroma dualizma interaktivnost, posebno ker se zdi, da predstavlja velik problem predpostavka, da so psihični (nečutni) procesi pomembnejši od čutnih. Gre torej za vprašanje, kako komunicirati iz oči v oči.

4. Teleologija in pojmovanje življenja

Tradicionalni pojem in pomen *teleologije* močno določajo svetovnonazorsko, versko in filozofsko prepričanje. Teleologija kot model razlage žive narave - pri čemer je bil Stvarnik edina možna razlaga ciljne določenosti organskega sveta - se je močno zamajala s teorijo evolucije, posebno z Darwinom, ter s teorijo o dedovanju (Mendel). Teorija o izvoru in razvo-

ju vrst[28] je v začetku poudarjala slučajnost razvoja. Darwin je sprejel pojem *naravne selekcije*, v njej povzel dotedanji razvoj na tem področju (J. B. Lamarck, A. R. Wallace), toda teorije ni povsem dokončal. Bistvo Darwinove teorije ni slučajnost razvoja, ampak štiri načela,[29] zaradi katerih naravna selekcija ni več povsem slepa in slučajna. Darwinu so namreč očitali, da se tako zapleteni sistemi, kot je na primer človeško oko, niso mogli razviti v tako kratkem času, kar obstaja zemlja, on pa je očitno dopuščal nekakšno ciljno oziroma usmerjevalno načelo, čeprav je moral kot zagovornik teorije ostati nevtralen. Evolucijska teorija se je pod vplivom teorije o dednosti sčasoma morala posvetiti *teleonomični* strukturi živega stvarstva. Mendelova teorija o dedovanju (mendelizem) ni pomenila le dopolnitve evolucijske teorije (imenovane tudi *sintetične teorije o evoluciji*), ampak je postala eden od temeljev razumevanja življenja. Ključni pojem je življenje.

Zgodovinsko-sistematična razlaga pojma življenja in njegova teleološka definicija je v antiki dopuščala le vprašanja o uresničitvi individualnega življenja. Ontološki koncept (življenje je oblika bitja) je grškim mislecem predstavljal velik problem, dokler ni Aristotel med seboj povezal načelo lastnega gibanja ter uresničitve določenega cilja. Življenje je samostojno organizacijsko načelo in most med možnostjo in resničnostjo.[30] Aristotel izhodišča uresničitve ni iskal v zaznavi in izkustvu, temveč pri Bogu kot zadnjem vzroku vsega gibanja. Glede na to, da je vse, kar živi, teleološko določeno (določeno glede na *telos*, ki je dovršitev oziroma celovitost bitij, in glede na možnost posredovanja življenja, ki je specifična poteza *telosa* živih bitij), in glede na to, da možnost gibanja pri živalih govori o senzitivni duši (o odzivanju na zunanje okolje glede na zaznave in izkušnjo), je pri človeku treba govoriti še o moralni resničnosti. V zunajčloveškem življenju je to le proces razvoja glede na bistveno obliko določenega življenja. Hrastovo seme lahko zraste samo v hrast in vendar ne bo nikoli izčrpalo vse resničnosti, ki jo predstavlja hrast. Pri človeku pa teleološki model ne služi razlagi sveta, ampak modrosti kot najvišji stopnji vedenja (o sebi).

Človeško življenje je podobno življenju drugih živih bitij, toda človek svojega *telosa* ne doseže le v odnosu do celotne *narave*, ampak kot *um*, *homo noumenon*, razumno bitje, v odnosu do sebe. Človek je *zoon logon echon* (*animal rationale*). Temu bodo kasneje rekli *oseba*. Razvoj človeku ni preprosto vgrajen, ampak mu je naložen kot naloga: človek nosi cilj sebi. Zato je Aristotelova metafizika ohranila svoj pomen in postala nosilka ideje o človekovem dostojanstvu. Človekov razvoj bistveno določa nje-

[28] Darwin, *O izvoru vrst* (1859).
[29] Načelo variacije, načelo boja za obstanek, načelo preživetja boljših, načelo dednosti.
[30] Aristotel, *De anima* II 4, 415b.

gov način ravnanja (*praxis*) do sebe. Toda Aristotelov *telos* določa samo pogoje, pod katerimi je mogoče uresničiti srečno življenje.

Naravoslovno-znanstveno pojmovanje življenja, ki je nastopilo v 16. stoletju, je praktično vse oblike gibanja razlagalo mehanično. Novodobna biološka znanost je opustila pojem življenja kot lastnost homogenega predmeta ter začela na življenje gledati kot na funkcionalno moč nekega sistema.[31] Od nekdanje naravne teleologije je v pojmu življenja ostala samo na določen cilj usmerjena racionalnost, ki je praktično ni več mogoče uporabiti v etičnem smislu, ampak le še kot racionalno ciljno usmerjenost (teleologizem). Novodobno skrčenje pojma življenja na funkcijo sistema je na eni strani vodilo v *vitalizem* (življenjska moč je predpostavka brez možnosti razlage), na drugi strani pa v znanstveni konstrukt, ki naj bi obnovil pojem življenja kot smiselne orientacije. Za Diltheya je življenje »sklop medsebojnih učinkov med osebami, učinkov, ki so odvisni od zunanjega okolja«.[32] To pa lahko dojame le bitje z duhom, duhovno življenje, in sicer z zgodovinsko analizo in analizo človekove kulturne dejavnosti. V pojem življenja je tako vstopil element zgodovine, ki je imel velik vpliv na razvoj humanističnih znanosti. To pa še ne pomeni, da smo premagali dihotomijo med naravo in človekom. Niti naravoslovne niti humanistične znanosti se niso mogle vrniti k prvotni teleologiji. Tudi Bergsonov '*elan vital*' je življenje predstavil kot iracionalno bistvo sveta.

Po izgubi izvirnega teleološkega pojma in pojmovanja življenja se je v našem času pojavilo kar nekaj novih razlag življenja. Na začetku stoletja je eksistencializem življenje predstavil kot nesmiselno, neorientirano bivanje. Nanj je vplivalo zgodovinsko izkustvo. Na pojmovanje Jacquesa Monoda[33] je vplivalo znanje iz moderne molekularne biologije. Po njegovem je življenje produkt evolucijskega slučaja. Zato je človek tako rekoč potisnjen v razdvojenost. To sicer ne izključuje možnosti etične refleksije, vendar je ta skrajno nepotrebna. Za Richarda Dawkinsa je kakršna koli orientacija življenja nesmiselna; življenje je prost evolucijski tok genetske reprodukcije brez kakršne koli etične orientacije ali zahteve. »Vesolje, ki ga opazujemo, ima ravno toliko lastnosti, na kolikor računamo, da jih ima, če v ozadju ni nobenega načrta, nobenega namena, ničesar dobrega ali slabega, nič razen neusmiljene in slepe ravnodušnosti.«[34]

Jonasovo *načelo odgovornosti* (1979) je verjetno najbolj znan sodoben poskus, kako obnoviti teleologijo življenja in živega sveta. Predlagal je

---

[31] Prim. R. Spaemann - R. Löw, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München 1981.

[32] Nav. po M. Rath, *Leben*, v: *LB* II, 531.

[33] J. Monod, *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*, München 1975.

[34] R. Dawkins, *Und es entsprang ein Fluâ in Eden. Das Uhrwerk der Evolution*, München 1996, 151.

imperativ obstoječega, pri čemer bi lahko človekovo življenje imeli za nalogo: *dolžnost živetega življenja*. Vsaka stvar, ki hoče doseči nek cilj, ima v sebi vsaj en pogoj, da ga doseže. Jonas je svojo nalogo videl v tem, da imenuje vsaj eno stvarnost, katere vrednosti ne bi določal interes, se pravi stvarnost samo na sebi, resničnost. Minimalni pogoj je obstoj, življenje. Po Jonasovem mnenju je že *golo* življenje bistveno več kot ves nesmisel skupaj. Potemtakem je že sam obstoj (življenje) vrednota. Dobrost življenja opraviči dobrost namenov (*telos*). Toda to gledanje na življenje je izzvalo mnogo kritik.

Zgodovinsko-sistematičnemu pojasnjevanju usode teleologije lahko dodamo še dva vidika življenja, in sicer življenje kot nasprotni pol smrti in življenje kot *uspešno* življenje. Življenje je treba najprej razlikovati (ločiti) od smrti. Glede na to, da je Aristotel življenje razumel kot samostojno uresničenje nekega načrta in dovršenost bitja (*enteleheia*), ki je pri človeku stvar duhovne duše (*psyche*) oziroma odgovornosti, je lahko dušo pripisal tudi rastlinam in živalim.[35] To prepričanje je izražala tudi visoka sholastika, ki je rastlinam pripisovala vegetativno dušo, živalim senzitivno in človeku duhovno dušo. Vsako bitje tako rekoč nekaj 'misli' in zavzeto uresničuje bistvene oblike, svoj *telos*. Smrt je konec življenja in izstop duše. Zaradi centralističnega pojmovanja strukture živega bitja je smrt njegov popoln in nepovraten propad. Prenehanje bitja srca pomeni smrt. Vendar bi glede na Aristotelovo pojmovanje človeškega življenja lahko bil ta osrednji organ tudi veliki možgani. Poleg tega je Aristotel razvijal pojem *uspešnega* življenja. Golo življenje (*zoe*) je bilo manj kot aktivno življenje (*praxis*). Človek se razlikuje od rastlin in živali po tem, da ne ravna samo po naravi, ampak po razumnem premisleku. Šele po premisleku je človek resnično naravnan na *dobro*, ki ustreza njegovi naravi. Aristotel je bil prepričan, da človekovo hrepenenje po dobrem in dejansko uresničevanje dobrega ustreza uspešnemu življenju (*eudaimonia*). Sreča je trajno prizadevanje za dobro in ne le trenutno ali začasno občutje blaženosti. Da bi bil človek srečen, mora vedeti, da je dobro (uresničevanje dobrega) njegov *telos*. Odločilno pri tem je, da je sam-na-sebi, samostojen, avtonomen (*autarkia*).[36] Glede na Aristotelovo razumevanje in razlago uspešnega življenja je človekova moralna odgovornost in uresničevanje dobrega hkrati lasten cilj, ki ne potrebuje nobene nadaljnje utemeljitve. Je človekov obrambni ščit. Je tako rekoč njegova duša. To izražajo človekove pravice.

Vprašanje odgovornega odnosa do življenja, ki jih je sprožila moderna biološka znanost in njena uporaba v biotehnologiji in medicini, kliče po takem pojmu življenja, ki bo dopuščal videti in razumeti različne ob-

[35] Aristotel dušo razume kot oblikovalno počelo, ki postavlja vprašanje o najvišjem bivajočem. Prim. *Metafizika*, 147 s.

[36] Aristotel, *Nikomahova etika* I 5, 1097b.

like etosa življenja, posebno vrednost človeškega življenja. Ne gre za vračanje nazaj k metafizično zasidranemu teleološkemu (teleonomičnemu) tolmačenju življenja. Življenje je več kot pojasnjevanje razlogov. O njem ne moremo vedeti vsega, tudi če bi vedeli za vse našemu razumu dostopne smisle življenja. Toliko manj ustrezni so zaključki sociobiologije, ki je zaradi izgube teleološkega načela začela meniti, da se je mogoče sporazumeti za normativnost *faktičnega*, ali tistih moralno-filozofskih sklepov, ki na osnovi metafizične narave živega sveta sklepajo na neposredne moralne norme (naturalistična zmota).

Danes vemo, da življenje ni samo to, kar o njem že vemo: življenja je sinteza žive in nežive narave, edinost, ki je njegov izvor in cilj. Na ta način je mogoče obnoviti izvorno teleologijo ter vanjo vključiti spoznanja naravoslovnih znanosti, ki danes vedo veliko o sistematičnem značaju življenja ter o odličnih sposobnostih samoorganiziranosti žive narave. Na tej osnovi je Aristotel *telos* bolj slutil kot zanj vedel. V novoveški biološki znanosti sposobnost samostojnega gibanja ni vedno pomenila sledenja *telosu*, ampak izogibanje nevarnosti (senzitivna duša je pomenila predvsem čutenje bolečine). Samostojna dejavnost, zlasti gibanje in sposobnost posredovati življenje, je bila ključ za ugotavljanje večvrednosti živega sveta od neživega, vendar ne na račun manjvrednosti neživega.

O tem, da je človeško življenje zavestno, subjektivno, odgovorno in da ima človek cilj sam v sebi, načelno nihče ne dvomi. Zdi se, da je s tem pojmovanjem povezana tudi prepoved ubijanja. Toda kako daleč sega zavestnost življenja in kako daleč sega prepoved ubijanja? Je to odvisno samo od kvalitete biološkega življenja? Je uspešno življenje predvsem vprašanje razmerja med telesom in dušo?

5. Normativni in ciljni dejavniki

Etika je kritična hermenevtika celotnega področja dejavnosti in posameznih vzorcev možnih dejavnosti, ki oblikujejo *etos*. To lahko izrazimo na več načinov. Najbolj preprost način je norma (*normativna* etika), ki se izraža v načelnih in splošno veljavnih stavkih. *Deontologija* pomeni, da ravnanje izhaja iz upoštevanja narave stvari in da moralnost retrospektivno vpliva na spoznanje. Etika *kreposti* izraža določeno predstavo o dobrem življenju. Etika kot *nauk o dobrinah ali vrednotah* se sklicuje na cilje in posledice človekovega ravnanja. Posebna oblika tega nauka je *teleologija*. O tem govorijo etične teorije. Na drugi strani pa etika tudi izraža določen *etos*, zlasti ko govorimo o religioznem etosu.

Globoka vez obstaja zlasti med teleologijo in deontologijo. Teleologijo je treba razlikovati od deontologije, saj ni etična teorija. Teleologija govori o *telosu* in se praktično sklicuje na posledice ravnanja ter na sposobnost prevzemanja odgovornosti. Kolikor je teleologija etična teorija,

bistveno dopolnjuje deontologijo in druge etične teorije, tako da jih v povezavi s praktično teleologijo, kot smo videli, lahko razumemo kot etiko *odgovornosti*. Iz tega razloga je konsekvencializem - ki ga imajo mnogi za teleološko etično teorijo - manj pregleden kot praktična teleologija. Sklicuje se na evalvacijo posledic, ki jih še ni. Temelji na *etosu* brez vrednot in ustvarja etiko *brez vrednot*. Ne moremo enostavno trditi, da je konsekvencializem nestrpen do deontologije, pač pa da je specifičen odraz zadrege, ki jo predstavlja metaetika. Čista jezikovna analiza norm in iluzija, da se je dobrega mogoče naučiti, norme ne le 'očisti', ampak jih tudi izprazni. Objektivna moralnost, ki predstavlja v deontologiji predpogoj kritične presoje, na tem polju povzroča veliko negotovost.

Teleologija predpostavlja nujnost *telosa*, in sicer ne le v človeškem ravnanju, ampak v stvareh, posebno v živih bitjih in posebno v moralnem dejavniku. Človeško ravnanje je stopnja k izpopolnitvi bitja kot takega, njegovega *telosa*. Zato praktične teleologije ne jemljemo kot etične teorije, ampak kot način gledanja na stvarnost, pa tudi kot zgodovinsko diagnozo krize na področju teoretične in praktične etike.[37] Vsako obdobje v zgodovini pozna poskuse radikalnih sprememb na področju morale. Današnji poskusi preobrazbe pomenov kažejo na krizo (verske) etike in tradicionalnih rešitev na tem področju. Zahteve po radikalnih spremembah in poskusi prevrednotenja vrednot kažejo, da etika tudi v najbolj revolucionarnih idejah ni preprosto *teleološka*, ampak *izvedena*, se pravi *deontološka* in *normativna*. Martin Buber je posrečeno rekel, da etika ni mati, ampak hčerka.[38] Sama zase ni rodovitna. Ne more še roditi, je pa rojena; še več: ne more postati rodovitna, če ni rojena.

Grki so svet pojmovali kot *kozmos*, umetniško stvaritev. Judovsko-krščansko izročilo ima stvarjenje za *dejanje*; govori o *knjigi* stvarjenja, iz katere lahko človek spozna svoj (božanski) izvor, poseben položaj v stvarstvu in poklicanost k sodelovanju pri ustvarjanju sveta. Obe gledanji na svet sta v teku zgodovine našli vrsto povezav in novih izrazov. Grški *kozmos* se je ohranil v *mikrokozmosu*, metafori, ki jo je sprejelo tudi krščanstvo: človek je del sveta. Tako v grškem kakor v krščanskem miselnem svetu je bil svet nekakšen *makroanthropos*, živ organizem. Po analogiji telesa je pomenil skrivnostno celoto. Čeprav je judovsko-krščansko izročilo bolj dinamično od grškega - predvsem zaradi pojmovanja Božje navzočnosti in človekove odgovornosti za ta svet -, med njima ni bistvenih nasprotij: obe gledanji poznata in cenita avtonomnost sveta in predpostavljata njegovo lastno vrednost. *Telos* judovsko-krščanskega *etosa* je zaveza oziroma *inkarnacija* (učlovečenje), *telos* grškega *etosa* je narava in moralna dolžnost (deontologija).

---

[37] H. Kress, *Ethik*, v: *LB* I, 654-682.

[38] M. Buber, *Gottesfinsternis*, v: *Gesammelte Werke*, München 1962, I, 550 s.

Kriza teleologije ni nova stvar. Nanjo je vplivalo novo gledanje na svet oziroma na naravo. Nestrinjanje naravoslovne znanosti s filozofsko spekulacijo, ki je svet pojmovala kot celoto, ter njeno prepričanje, da je mogoče na uganko nastanka sveta odgovoriti tako, da se dokoplješ do najbolj preprostega delca in poskušaš potem obnoviti nekdanjo celoto, je bilo najbrž posledica dejstva, da je naravo, dotedanji vir normativnosti, zamenjala družba in družbeni cilji. To dejstvo je bilo usodno za nasprotje med filozofskim vpraševanjem o smislu (*telosu*) (zakaj so stvari ravno take in ne drugačne) in upoštevanjem značaja narave v moralnih normah. Finalno gledanje je zamenjalo kavzalno gledanje. Toda oblike, na katere je bila pozorna teleologija, je nemogoče razumeti brez finalnega miselnega vzorca. Poudariti je treba, da je bil teleološki miselni vzorec pozoren predvsem na popolnost (dopolnjevanje) bitja, ne na njegovo izogibanje nevarnostim. Zato je teleološko razumevanje stvari in življenja mogoče hitro povezati z versko interpretacijo sveta, čeprav s stvarjenjskega vidika o stvareh vemo le, da so ustvarjene za Božjo čast (brez kakega določenega namena, ampak zaradi njih samih) in da je tudi človekova prva naloga, da občuduje in časti *smisel* in lepoto (*kozmos*) stvarstva. Svet je nastal na osnovi čudovitega Božjega načrta; vodi ga Božja previdnost. Ko človek občuduje svet, neposredno dojema odgovornost zanj. Na koncu vseh 'zakaj' išče Stvarnikovo obličje, z njim pa tudi lastno obličje. 'Zakaj' tu nima kavzalnega, ampak finalni značaj. Odgovornost za svet presega vsa preverjanja najdenega, je vzorec osebnega odnosa in »pričakovanja sveta« (prim. Rim 8,19 ss.). M. Buber pravi, da je za *dialoško* načelo značilno, da osebni zaimek 'jaz' postane 'ti'. Potemtakem je teleologija prvi obraz deontologije oziroma njena predpostavka; deontologija je teleologija v najširšem smislu. Človek je bolj svet, če posluša Boga, pa tudi svet ima nekaj od tega. Toda, kot rečeno, ta miselni vzorec se je v dobi humanizma in renesanse nenadoma radikalno spremenil.

Zaradi prevlade družbenih in znanstvenih ciljev je bil naravoslovec kasneje na neki način prisiljen odkloniti podobo sveta s *telosom*. Zanimal ga je le izvor sveta, njegovi zakoni in možnost obvladovanja narave. Svet mu je postal neznanka. Odpovedal se verskemu spoznanju, da je svet ustvarjen, da je dejanje, da ga Stvarnik povsem pozna in da ga lahko človek spozna, če pristane na sodelovanje s Stvarnikom. Ali je nujno, da je začel svet primerjati velikemu stroju, ki teče po mehaničnih zakonih, in ali je to definitiven konec tradicionalnega teleološkega gledanja, je drugo vprašanje. Nekoč so na to gledali predvsem kot na dopolnitev *finalnega* gledanja (Leibniz, Galilei, Kepler). Problem je predstavljalo sámo mehanično mišljenje, ki je vzrok vedno videlo pred posledico. Smisel (*telos*) jim je tako postajal vedno večji tujek. Biologi so kasneje *telos* poimenovali s prilagoditvijo, čeprav je prilagoditev 'brez smisla' in zgolj funkcija. Ernst Mayr je ironično rekel, da je naravoslovcem teleologija postala

nekakšna priležnica, brez katere niso mogli živeti, toda v javnosti se z njo niso upali pokazati.[39] Podobni so bili grškim sofistom, nesojenim avtorjem relativizma, ki so tradicionalne norme sicer imeli za svete, dejansko pa jim niso pripisovali niti legitimnosti.[40] Dvojna merila glede postave poznamo tudi iz Svetega pisma (prim. Mt 15,1-20). Naravoslovje je sklepalo takole: »Svet je morda res ustvarjen, toda to za nas sedaj ni pomembno.« Pomembno je bilo prodreti v skrivnost podatkovnega nosilca. V prvem obdobju moderne znanosti je teleologija postala način, kako znanstveno grobost do narave nekoliko omehčati.

6. Širitev teleološkega mišljenja pod vplivom stoično-krščanskega izročila

Glavni naravoslovni ugovor proti finalnemu razumevanju in razlagi sveta – sveta s *telosom* – se je nanašal na statično podobo sveta. Edini *zakaj* se je nanašal na to, zakaj so stvari take in ne drugačne. V grški kozmologiji napredek (izpopolnjevanje) stvari 'od zunaj' ni bil predviden. Včasih so to kozmologijo imenovali 'rešitev pojavov'. Duša je bila pri Aristotelu izhodišče opazovanja, ker je bila oblika (forma). Kasneje so prevladale substancialne oblike in duša je postala predmet posmeha, možganska past in prevara. Videli smo že, da je bilo v grški filozofiji, tudi pri Aristotelu, težišče opazovanja na tem, da se živa bitja lahko samostojno gibljejo. S tem živa bitja dokazujejo, da nosijo cilj v sebi.

V kasnejšem nesporazumu glede duše - Aristotel je dušo priznaval tudi živalim (senzitivna duša) in rastlinam (vegetativna duša) - ni bilo več mogoče videti, da je bilo mogoče posamezna živa bitja razvrstiti prav zato, ker so imela dušo, zelo dovršen obstoj, *telos*. Možnost gibanja je govorila o statusu živega bitja. Gibanje je bilo enovito načelo razvrščanja. Glede na to so rastline na slabšem, ker je njihovo gibanje omejeno na rast. Toda tudi to gibanje se *zaveda* svojega cilja. To pojmovanje se je preneslo tudi v moderno dobo. Čeprav so pojmi spremenili svoj pomen, tudi danes rečemo, da je duša (gibanje) enovito središče bitja ter da ima bitje cilj (lastno vrednost) samo v sebi. To izraža zlasti tako imenovana 'avtonomija zemeljskih stvarnosti'.

Ta način razumevanja in izražanja pa je v napoto drugi ideji, ki govori o podrejenosti posameznih bitij naravi kot celoti (in posledično o podrejenosti celotne narave).[41] V grškem miselnem prostoru je to najbrž sto-

[39] E. Mayr, *Evolution und die Vielfalt des Lebens*, Berlin 1979, 210; nav. po E. Schockenhoff, *n. d.*, 55.

[40] Prim. P. Ricoeur, *La metafora viva*, Milano 1979.

[41] Aristotel je teleologijo zagovarja ne le imanentnost cilja, ampak tudi imanentnost narave kot celote. Prim. G. A. Seeck (izd.), *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Darmstadt 1975.

rila šele *stoa*, ki je obenem poudarila človekovo prvenstvo in njegov poseben položaj v svetu. Ko je narava prevzela vlogo celote in je postala *postava*, je bilo z današnjega zornega kota skoraj nujno, da se je tako imenovani naravni zakon spremenil v postavo 'od zunaj'.

Biblična stvarjenjska teleologija je bila ves čas naklonjena 'svetovni duši', čeprav so njeni temelji v tako imenovani stvarjenjski veri. Zanjo je svet živa celota, stvarstvo pa je hkrati neizmerna mnogovrstnost bitij. Svet kot celota ni nikoli le vsota posameznih bitij. Vendar moramo poudariti, da je grški miselni svet, ki je vedel za vrednost posameznega bitja in je etiko gradil na osnovi hiše in družine (*oikonomia*), nedvomno vplival na kasnejšo interpretacijo bibličnega kozmosa. Grki so v središče sveta postavili naseljeno zemljo, posestvo, hišo, družino, človeka, kar ravno pomeni *etos*. Svet je človekovo prebivališče. Človek je njegovo središče. V svetu ima poseben položaj. Vse mu je podrejeno.

Svet je dosegel svoj cilj šele v človeku. Božji duh se je lahko izrazil šele v človeškem duhu. Toda grški človek podrejenosti sveta ni razumel tako, kot jo razume moderna naravoslovna znanost, saj je človek še vedno globoko potopljen v naravne procese. Človek je vzvišen nad svetom, toda spoznanje dobrega in hudega in njegova svoboda ga ne ločujeta od sveta, marveč pomenita véliko možnost za celotno naravo. Človek je gospodar nad svetom, a je zanj tudi odgovoren. Na neki način je prednja straža sveta, toda na drugi strani je njegovo središče. Antropocentrizem je normalna posledica tega gledanja.

Grški stoični misleci se niso zadovoljili s tem, da so človeku pripisali prvenstvo v svetu. Ne le da so stvari ustvarjene zaradi človeka, ampak imajo v človeku nekakšno 'možnost' nadaljnje izpopolnitve. Človek je višja stopnja razvoja, vendar pa spet ne tako visoka stopnja, da bi se povsem ločil od drugih bitij. S tem so vzbudila pozornost vsa živa bitja, čeprav le kot podlaga višjim oblikam bivanja oziroma človeku. Premik od Aristotelovega *telosa* do stoične *oikeosis* je pomemben zato, ker se cilj posameznega bitja ne konča na meji posameznih bitij oziroma vrste (*species*), ampak ustvarja možnosti mogočne piramide razvoja, v kateri ima vsako živo bitje svoj prostor in katere vrh je človek. Z današnjega zornega kota je bil ta premik usoden za teleološko mišljenje: bitja namreč niso več imela cilja sama v sebi, ampak je njihovo vrednost določala njemu nadrejena raven življenja. Teleologija je s tem postala tako rekoč univerzalistično tolmačenje sveta, ki vidi v vseh stvareh jasen cilj, namreč človeka. To je vplivalo tudi na gledanje na človeka: tudi človek v zgodnji dobi svojega življenje preteče vse stopnje prejšnjega razvoja (epigenizem).

V tej obliki je teleološki miselni vzorec vstopil v krščanstvo. Avguštin je v človeku občudoval povezanost z živim in neživim svetom: neživi naravi in človeku je skupno bivanje (obstoj), živalim in človeku je skupno življenje, angelom in človeku je skupen duh. Tomaž Akvinski je stopil še

korak naprej in v stvarstvu videl odsev večnega razuma in sijaja: svet ima svoje gravitacijsko polje ne le v človeku, ampak v Bogu-Človeku. Vse stvari težijo k temu, da bi predstavile Božjo lepoto in dobrost. Bogopodobnost je udeležba na Božji veličini, na Bogu, ki daje svojemu stvarstvu tudi na drugih ravneh različne sposobnosti in moči, da ga predstavijo (naravno razodetje). Smisel (*finis ultimus*) tega razodetja je zastonjskost: Bog se hoče razodeti, zato stvari ne skrivajo svoje sorodnosti z Bogom. Krščanstvo je hotelo celoten kozmos izraziti kot *dejanje* ter mu tako dati smisel. Nič več ni zgolj samo v sebi mirujoča veličina, ampak je nemirno in teži k cilju, ki ga ima in hkrati nima v sebi. Nemir sveta in človekov nemir imata sedaj tudi ime: vse žive in nežive stvari imajo svoj smisel v tem, da postanejo na čim bolj popoln način deležne Božje popolnosti. Svet bo dosegel svoj vrhunec v tem, ko bo v svoji sredi rodil bitje, ki bo popolnoma odgovorilo na Božjo pobudo, ga popolnoma ljubilo ter se popolnoma udeležilo njegove veličine. S tem se je Tomaž približal prvotnemu teleološkemu miselnemu vzorcu: Bog je hotel svojim stvarem namenoma dati *tudi* svojo dobrost; svet ni samo resničen, ampak tudi dober. Tomaž Akvinski pravi, da je človek postal prvenec stvarstva s tem, ko je povsem užil Božjo dobrost in spoznal njeno bistvo, ljubezen, seveda z namenom, da dopolni stvarstvo.[42] Ni pa pozabil na človekovo šibkost in njegovo odvisnost od stvari, ki mu dajejo hrano, obleko in toplino.

7. Zapostavljanje teleološkega miselnega vzorca v novem veku

Tomistična stvarjenjska filozofija in teologija ter njima ustrezen teleološki svetovni nazor, ki je v središče sveta postavil človeka, je predstavljal učinkovit in impozanten vrh stoično-krščanskega antropocentrizma. Skozi stoletja je oblikoval specifično evropsko razumevanje narave, naravnega zakona ter normativnosti (človeške) narave. Celo potem, ko je moderna naravoslovna znanost obrnila krmilo v razumevanju narave, je evropsko krščanstvo hotelo brez vprašanj uveljaviti oziroma vsiliti miselnost, ki je stala v neposrednem nasprotju s humanizmom. Naravoslovne znanosti so bile močnejše. Teleološki miselni vzorec so postavile pod vprašaj, ker jih je utesnjeval in se je zdelo, da je o njem že zdavnaj vse odkrito in znano. Znanosti so se uprle, da bi bile še naprej v službi teologije in vnaprej postavljenih okvirjev.

Preden je naravoslovec prišel tako daleč, da si je hotel podvreči naravo, je presenečen ugotovil, da narava skriva neverjetne skrivnosti, ki zahtevajo nov odnos do nje. S teleološkega zornega kota je ta nova podoba narave kot neznanke postala nesreča ne le za naravo, ampak tudi za človе-

[42] Tomaž Akvinski, *S.th.* I 19, q 5 ad 3: »*... et voluit eum esse hominem, ut fruetur ipso, vel ad complementum universi*«.

ka. Nenadoma se je podrla predstava o *že znanem*. Naravoslovec seveda ni niti opazil, da si je s tem, ko je zavrgel prejšnjo podobo o naravi, naravo tako rekoč podredil ter ji preprečil, da bi se mu razodevala. Zaradi presenečenja nad odkritjem preprostih zakonitosti, ki so mu 'dovolile' misliti drugače, ni mogel več čakati in je naravo podredil svoji radovednosti, namenom in ciljem. Če z razmeroma velike razdalje, ki nas loči do začetka novega veka, ponovno premislimo obrat, ki se je zgodil v pojmovanju narave, potem lahko rečemo, da je bila to človekova nora domišljavost. Človek ni bil več del statičnega reda, ki mu je bil do neke mere odprt in znan. Sam sebe je začel doživljati kot nasprotnika narave in naravo kot tujca, ki skriva neznane zakonitosti in možnosti, te pa so mu v bistvu dane na razpolago, da jih odkrije, si jih vzame in podredi. Tako je začel naravo raziskovati, preskušati in uporabljati.

Sprememba je bila velikanska. Udarna moč *protiteleološke* miselnosti je bila dovolj velika, da ni povzročila le sesutja splošne namembnosti stvari oziroma izničenja predstave, da nosijo stvari smisel same v sebi ter da so podrejene višjim namenom, ampak je do skrajnosti izkoristila stoično predstavo o piramidi - podrejenosti nižjih oblik bivanja (življenja) višjim.

V hitrem razvoju znanosti zasluži posebno pozornost dejstvo, da je vprašanje podrejenosti zadelo tudi človeka. Medtem ko si je človek podredil naravo ter ji odvzel njeno skrivnostno, vendar 'znano' podobo, je le korak naprej tudi sam postal žrtev miselnosti, da je mogoče na vse gledati z vidika koristi. Na isti način kot je bila izrinjena teleološka misel, se je v obliki objektivnega pojmovanja narave vrnil teleologizem, ki je bil sedaj na drugi strani in mu človek ni več pripadal. Narava je postajala vse bolj mehanični sistem. Janez Kepler je s teorijo o magnetnem polju in gibanjem nebesnih teles postavil temelje sodobni fiziki.

Ukinjanje tradicionalnega teleološkega mišljenja seveda ni ostalo pri tem. Zajelo je tudi druge stvari in živa bitja. Znanstveno spoznanje stvari ne spoznava po njihovi različnosti, ampak jih poskuša skrčiti na nek skupni imenovalec in potem na tej osnovi ugotavljati morebitne razlike med njimi. Ta način gledanja je znan tudi v eni od medicinskih antropologij, ki ni več pozorna na individualnost in osebne kvalitete posameznika, ampak na človeka gleda z vidika brezoblične snovi, organov in tkiv, iz katerih je sestavljen. Francis Bacon je sholastično naravno filozofijo imenoval 'pesmice revne človeške duše' in s filozofi tega kova ni hotel več niti polemizirati, pač pa je postavil temelje goli dejavnosti, poskusom, merljivemu in mehaničnemu poteku naravnega dogajanja. Njegovo geslo je bilo, da je treba živo naravo razrezati in jo potem cepiti narazen toliko časa, dokler ne postane brezoblična materija, ki je popolnoma podrejena fizikalnim zakonom.

Iz prizadevanja, da bi mnogovrstnost naravnega sveta skrčili na geometrijske in kinetične količine, so zrasli véliki predstavniki nove znanosti. Ta je zablestela v 17. stoletju. Znanstveno-teoretične vidike je

kasneje v svojem delu *Essay Concerning Human Understanding* (1690) povzel John Locke in v njem razvil nauk o primarnih in sekunadarnih kvalitetah stvari. S tem je legitimiral eksperimentalne metode v odnosu z naravo. Nekatere stvari, ki so za nas pomembne, na primer vonj, okus, vlažnost, barva, zven itn., so za znanstvenika sekundarne kvalitete in tako rekoč nepomembne, saj o stvari ne povedo nič posebnega. Zato pa je toliko bolj poudaril primarne kvalitete. Te pa dojamemo šele takrat, ko jih lahko izrazimo s številkami ali merljivimi postopki.

Zgodovina novodobne znanosti je najbrž tudi vzročno povezana z izginjanjem teleološkega mišljenja in z vzpostavljanjem vladanja nad naravo. Vprašanje je, ali je bila tradicionalna teleološka miselnost sama tako slabotna, da se ni mogla upreti novostim in ponuditi svojega načina gledanja na svet, ali pa je nova znanost res načrtno izpodrinila teleologijo ter poskušala stvari reducirati na nekaj objektivnih konstant. Takih primerov je v zgodovini več. Najbrž najbolj nazoren je primer 'nedeljske dolžnosti', ki jo lahko obravnavamo v okviru naturalistične zmote. René Descartes (1596-1650), ki skupaj s Francisom Baconom sodi k teoretičnim utemeljiteljem novodobne znanosti, je v *Discours de la methode* uveljavil popolno matematizacijo oziroma geometrizacijo naravnega sveta. To pa je most med naravoslovno znanostjo in tehniko. Svet je hotel predstaviti kot *res extensa*, brezoblično materijo, ki je brez skrivnosti, brez lastnega pomena, zgolj snov za poljubne namene. Ko je naznanil tezo, da med človekom in naravo obstaja velika podobnost in sorodnost, da imata kot merljiva snov iste značilnosti, in je s tem morebitni teleološki prostor omejil do skrajnosti, je hkrati tudi sprostil nedoumljivo raziskovalno radovednost in energije, saj človeške narave (snovi) odslej ni več utesnjeval duh (duša). V odnosu med človekom in naravo je prišlo najprej do načelne izravnave na osnovi merljive in brezoblične snovi (tkiva), nato do praktične ukinitve tradicionalnega antropocentrizma in namembnosti narave, nazadnje do načelnega dualizma. Tudi človek je stvar med stvarmi, ni niti središče niti cilj sveta, ampak je obrtnik, lastnik, gospodar narave. Descartesova doktrina stoji v ozadju znanstvenega svetovnega nazora, ki je dualističen.[43] Pojavi se povsem nov antropocentrizem. Človek je naravo začel sistematično podrejati svoji volji in namenom. Tudi človeško naravo. Descartes je najbrž že videl, kako razpada tradicionalni antropocentrični svetovni nazor. Človek je postal središče sveta kot strog, neopredeljen in objektiven opazovalec, raziskovalec in preizkuševalec.

Človeštvo se je začelo zavedati posledic razpadanja teleološkega miselnega vzorca šele v 20. stoletju, ko se je zavedelo, da stoji pred dvoreznim

[43] E. Schockenhoff, *n. d.*, 61. Po njegovem je netočnost v razlikovanju med obema pojmoma vodila do zgodovinskih netočnosti in sistematičnih napak glede razlike med antropocentrizmom in biocentrizmom.

tehničnim napredkom: življenje bo skrčilo na eno samo kemično formulo. Ni dvoma, da je človek z moderno znanostjo dosegel zavidljive uspehe. Tudi uspehi v medicini so naravnost fantastični in osupljivi. Toda cena, ki jo za to plačuje, je zelo visoka: človek se je odtujil naravi in naravnim temeljem življenja, izkustvu lastne telesnosti in razmerju med telesom in dušo. V začetku je morda šlo za to, kako naj se človek zavaruje pred naravo. Danes pa gre za to, kako varovati naravo pred človekom, tudi človeško naravo (to je dokazoval že Leibniz s svojo teodicejo). Človek je postal hladen in ga niti obramba narave niti obramba sebe v naravi ni več zanimala. Gonilo znanstvenega raziskovanja in spoznanja je hladno dialektično načelo, v katerem ni nobene navezanosti na naravo ali 'sestrske zaveze' med človeško naravo ter živo in neživo naravo zunaj človeka. Razumljivo je, da je znanstvenik s tem porinil v kot tudi svoj doživljajski svet, občutje in domišljijo.

Sklep: Je teleološki miselni vzorec mogoče obnoviti?

Teleološke problematike, povodov in motivov, ki so povzročili njeno izginjanje, ne bi videli dobro, če ne bi vzporedno s tem upoštevali dejstva, kako je sodobna znanost človeka, ki ga je najprej izrinila iz narave, ponovno pripeljala nazaj vanjo. V 19. stoletju v znanostih (znanstvenem svetovnem naztoru) prevladuje zanos, da je mogoče vse razložiti z vzroki in posledicami. To prepričanje je dlje časa zagrinjalo nasprotje med znanostjo in evolucijo, kajti bolj izrazito kot v evoluciji, ki je človeka pripeljala nazaj v živalski svet, se obrat ne bi mogel zgoditi. Evolucija je ponovno postala pozorna na mnogovrstnost živih vrst. Danes je evolucija nemi kritik genetske tehnologije.

Po Kopernikovem obratu oziroma sestopu (obglavljenju) geocentrizma je evolucija v novem veku postala druga velika 'bolezen' modernega človeka. Toda njen vrhunec je bil, ko v spoznanju o človekovi pripadnosti naravi ni več našla nobene teleološke vrednosti. Če se je razvoj dogajal z naključnim izborom in prilagoditvijo vrst trenutnim razmeram, je domneva, da je razvoj usmerjen ter da ima svoj vrhunec v človeku, izgubila sleherni pomen in smisel. Celo preživetja vrst ali njihove množitve ni mogoče pojasniti finalno. Če že nastopijo strukture, ki so analogne jasni usmeritvi k cilju, na primer da določena bitja spadajo skupaj, potem imajo ti dogodki za evolucionista status 'kakor če'. Praktično nimajo nobenega pomena. Posledice tega gledanja so na dlani: človek nima večje vrednosti kot druga živa bitja in v odnosu z drugimi vrstami nima nobene prednosti. Za evolucionizem je človek predvsem *species*. Pojem *homo sapiens* pomeni nekaj samo človeku, v celotnem evolutivnem procesu pa nima nobene vrednosti in nobene prednosti pred drugimi vrstami. Tudi človek je proizvod splošne kozmične evolucije, ki nima nobenega cilja. Darwin

je svojim sodelavcem prepovedal uporabo besed 'višji' in 'nižji', kajti to bi pomenilo, da na vse gledajo z določenega vidika.[44]

Nekateri sodobni misleci, na primer Nikolai Hartmann[45] (1882-1950) in Henri Bergson[46] (1859-1941), so hoteli evolucionistično kritiko teleologije podzidati s filozofskimi argumenti. Hartmann je najbrž nameraval kritizirati teleologizem oziroma to, kar je od teleologije preživelo v etičnih teorijah. Svojo kritiko je razumel kot dokončno preseženje teleologije. Bergson pa je menil, da je njegova naloga prispevati k obnovitvi teleološke miselnosti v najboljšem smislu besede. Njuna prispevka k temu vprašanju se v marsičem razhajata,v marsičem pa tudi prekrivata. Hartmann je imel za popolnoma nesprejemljiv tisti model razvoja, ki bi ga vodil nek cilj (*telos*) v prihodnosti, saj proti temu govori vzročna določenost iz preteklosti. Bergson pa je protestiral samo proti določenemu teleološkemu razumevanju stvarnosti, ki se ni povsem rešilo predpostavke o mehanističnem nasprotniku in je hotelo do konca ostati zaprt sistem. Tej nevarnosti zapade teleološki miselni sistem vedno, kadar si *cilj* določenega bitja predstavlja kot že vnaprej obstoječ vzorec, ki ga je treba le uresničiti, ne priznava pa stvarnosti kot take. Tej miselnosti je lastna predpostavka oziroma nekakšna vera, da je v osnovi (*in nuce*) že vse določeno ter da je mogoče prihodnost razbrati iz sedanjosti oziroma iz preteklosti. To ni le tuje prvotnemu pomenu *telosa*, ampak je tudi prva in glavna nevarnost finalizma. Po Bergsonu ga mora preseči '*élan vital*'. Trdil je, da teleološkega razumevanja nikoli ne bi smeli jemati kot nekakšen mehaničen predujem prihodnosti. V tem se je približal povabilu razodetja, naj človek postane sodelavec oziroma soustvarjalec.

Bergson seveda kritizira teleologizem, ki je na glavo postavljena teleologija in za seboj potegnil mnoge zmote. Če pomislimo na zaprt sistem evolucije, ki se odvija po vnaprej določenem načrtu, potem bi moral razvoj korak za korakom dosegati višjo raven in večjo harmonijo, podobno kot hiša, ki si jo je zamislil dober arhitekt. O harmoniji lahko govorimo kvečjemu v začetku razvoja, kasneje pa se gonilna sila razvoja razcepi. Razvoj ni več harmoničen, ampak posamezne silnice razvoja težijo vsaka v svojo smer, tako da si med seboj na videz celo nasprotujejo. Edinosti narave si ne moremo misliti kot vnaprej narejenega načrta, sistema ali cilja, ki nekje iz prihodnosti izvablja vedno popolnejše oblike življenja, lahko pa si jo predstavljamo kot močan začetni impulz, ki se pod vplivom življenjskega poleta (*élan vital*) vedno bolj cepi in razhaja. Kot drevo.

Ustvarjalnost življenja in življenjskih oblik ni rezultat ciljne ideje, kot se na prvi pogled zdi, ampak se odvija na neki 'višji' ravni, ki jo z razu-

[44] R. Löw - R. Spaemann, *n. d.*, 218 ss.
[45] N. Hartmann, *Teleologisches Denken*, Berlin 1966.
[46] H. Bergson, *L'evolution créatrice*, Paris 1908.

mom izražamo le postopoma, s težavo in še tedaj le približno. Teleološko mišljenje, ki *telos* razume kot nekakšen vnaprej in 'od zunaj' predpisan cilj, je ne le preozko, da bi z njim lahko izrazili pojavne oblike življenja in razvoj dojeli kot celoto, ampak - ko je govor o posameznih pojavnih oblikah - po Bergsonovem mnenju tudi preširoko in preohlapno. Dejstvo, da teze teleološkega mišljenja niso nespravljive s sodobnimi naravoslovnimi znanostmi, ni odvisno niti od tega, da teleološko mišljenje vidi gibalo razvoja v zavesti (ta sicer ni nujno identična s človeškim duhom), niti od tega, kako razume mnogovrstnost življenjskih oblik in poudarja razlike med človekom in živaljo. Nespravljiva z znanostmi je predvsem teza, da dejanski razvoj poteka v zaprtem sistemu in v statični vnaprej določeni shemi, v katerem prevladuje stoično-krščanski antropocentrični svetovni nazor. Po Bergsonovem mnenju je treba to tezo (ugovor) novodobnih znanosti vzeti zares, jo filozofsko razvijati naprej ter upoštevati v etičnih razpravah. Podobno se izraža tudi Luhmann. Glede na Bergsonov predlog naj bi moralna filozofija postala bolj pozorna do življenja (biocentričnost). Mnogi sodobni etični predlogi se nanašajo predvsem na varovanje življenja. H. Jonas[47] je predlagal načelo odgovornosti, J. Rawls[48] je govoril o razumu (razumnost, razumljivost) pri odločitvah, o tančici nevednosti in spoštovanju drugače mislečih, A. MacIntyre je govoril o človekovi participaciji na različnih ravneh (komunitarizem), J. Habermas in K. O. Apel[49] sta v postmoderni komunikacijski družbi videla prostor predvsem za diskurzivno etiko in komunikativno delo. Mnogi od teh predlogov izvirajo iz ekološke refleksije.

Povzetek: **Anton Mlinar, Teleologija in etika. Znana in neznana sorodnost med moralno filozofijo in življenjem**

Teleologija oziroma teleološko mišljenje spada med dragocene dediščine grške moralne filozofije, ki se je na svoji zgodovinski poti srečalo tudi z judovsko-krščanskim izročilom. Izvira iz telosa, to je popolnosti ustvarjenega, zlasti živega sveta, ter procesa izpopolnjevanja in rasti. To mišljenje je skozi stoletja sooblikovalo moralno filozofijo. Ko se je na začetku novega veka miselni vzorec radikalno spremenil, se je zamajalo ravnotežje med človekom in svetom. V 20. stoletju je na tem področju prišlo do nevzdržnih zaostritev. Sodobni moralni filozofi pripisujejo velik pomen prav obnovitvi teleološkega mišljenja. Za moralno teologijo je razvoj v moralni filo-

[47] H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt 1984.

[48] J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge/Mass. 1971; T. Jamnik, *Rawlsova teorija pravičnosti kot poštenosti*, v: BV 60 (2000), 5-23.

[49] K. O. Apel - M. Kettner (izd.), *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt 1996.

zofiji toliko bolj pomemben, kolikor bolj je kriza na tem področju posledica poznih ali celo neustreznih odgovorov krščanstva na razvoj sodobnega etosa. Tukaj nakazujemo nekatere načelne vidike, in sicer najprej kot vprašanje o možnosti obnovitve teleološkega mišljenja, nato pa tudi kot vprašanje, kako lahko vera s svojo specifično občutljivostjo nevidno oblikuje razumevanje sveta. Vpričo sodobnih družbenih, kulturno-političnih in znanstvenih zadreg, ki jih je človeštvo dobilo z redukcionizmom, ter upravičenih in neupravičenih človeških teženj in interesov je treba postaviti ustrezno pojmovanje živega in neživega sveta.

Ključni pojmi: avtonomija zemeljskih stvarnosti, bioetika, dualizem, komunikacija, kozmos, moralna filozofija, narava, naravni zakon, teleologija, življenje.

Summary: **Anton Mlinar, Teleology and Ethics. Known and Unknown Affinity between Moral Philosophy and Life**

Teleology or teleological thinking is an important heritage of Greek moral philosophy also encountering Jewish-Christian tradition in the course of its history. It originates from *telos* i.e. the perfection of the created world, especially the animate one, and the process of improvement and growth. Over the centuries, this thought participated in shaping moral philosophy. When at the beginning of the modern era the pattern of thought radically changed, the balance between man and world was shaken. In the 20th century the situation worsened. Modern moral philosophers attach much importance to a renewal of teleological thought. This development in moral philosophy is all the more important for moral theology since the crisis in this area is also a consequence of some late or even inappropriate responses of christianity to the development of modern ethos. The paper indicates some fundamental questions such as whether teleological thought can be renewed and how religion with its specific sensitivity for the invisible can contribute to the understanding of the world. In view of the present embarassing social, cultural, political and scientific situation in which the humanity has found itself as a consequence of reductionism as well as in view of justified and unjustified human endavours and interests, it is necessary to put up an appropriate conception of the animate and inanimate world.

Key words: autonomy of earthly affairs, bioethics, dualism, communication, cosmos, moral philosophy, nature, law of nature, teleology, life.

Pregledni članek (1.02) UDK 264:929 Jaš, Karel

Slavko Krajnc

Karel Jaš, liturgik (1901-1999)

Pionir liturgičnega gibanja na Slovenskem

Letos mineva 100 let od rojstva in dve leti od smrti vnetega buditelja liturgičnega gibanja na Slovenskem, liturgista Karla Jaša. Ob prvi obletnici smrti je dr. Julka Nežič predstavila v članku *Besedila za ljudsko bogoslužje* nekatere njegove pomembnejše liturgične priročnike, ki jih je izdajal v tridesetih letih dvajsetega stoletja.[1] V predstavitvi je navedla nekatera neznana dela iz njegove bogate knjižne zapuščine in nekatere druge stvaritve, s katerimi se predstavlja kot velik prevajalec liturgičnih razprav in del. Kopije njegovih pisem, dekrete, pridige, liturgične priročnike, revije in nekaj njegovih knjig hrani Teološka fakulteta, enota v Mariboru, v kabinetu katedre za liturgiko. Nekatere knjige je prevzela Teološka knjižnica v Mariboru, druge pa Župnijski urad sv. Egidija v Šentilju pod Turjakom.

Pričujoči pregledni članek želi na podlagi Jaševe zapuščine in novih spoznanj nadgraditi doslej znano in predstaviti Jaša in njegovo raznoliko ustvarjanje ter mu pripraviti ustrezno mesto v COBISSu.

1. Življenjska pot

Rodil se je 20. decembra 1901 v župniji Št. Ilj pod Turjakom (Mislinja). Osnovno šolo je obiskoval v Šentilju, gimnazijo v Celju. Po polletnem študiju slavistike v Ljubljani se je vpisal na bogoslovje v Mariboru in bil posvečen za duhovnika 27. junija 1926. S pastoralnim delom je začel kot 2. kaplan v župniji sv. Nikolaja v Žalcu[2] in nadaljeval

[1] J. Nežič, *Besedila za ljudsko bogoslužje ali »liturgija sv. Urbana«*, v: J. Juhant, Zbornik ob 80-letnici TEOF UL, Ljubljana 2000, 163-173.

[2] Od 20. 11. 1926 do 15. 8. 1930 (prim. dekret Lavantinskega knezoškofijskega ordinariata št. 1546 z dne 17. 11. 1926).

pri sv. Urbanu pri Ptuju,[3] v Koprivniškem Ivancu,[4] v Št. Ilju pod Turjakom,[5] Sv. Joštu nad Turjakom,[6] Razborju pri Slovenj Gradcu,[7] Sv. Miklavžu pri Slovenj Gradcu,[8] Sv. Rešnjem Telesu v Mariboru,[9] Slomškovem dijaškem semenišču, kjer je poučeval angleščino, nemščino in francoščino[10] in pri Sv. Magdaleni v Mariboru.[11] Ob pastoralnem delu na omenjenih postojankah je kot začasni vikar nadomeščal duhovnike v času

[3] Od 15. 8. 1930 do 1941 (prim. dekret Lavantinskega knezoškofijskega ordinariata št. 1739 z dne 6. 8. 1930). Po pripovedovanju njegove sestre Vere naj bi Jaš pustil pri sv. Urbanu okrog 6000 knjig, od katerih ni ostalo po vojni skoraj nič, razen nekaterih, ki so jih farani skrili in mu jih ob vrnitvi izročili. V prijavi vojne škode je Jaš prijavil 5500 knjig in več rokopisov, za kar je dobil takratnih 275.000 dinarjev odškodnine (prim. rokopisni spisek Prijave vojne škode in Sklep o cenitvi vojne škode Okrajne komisije za vojno škodo Ptuj št. 4296/1945).

[4] Leta 1941 je bil od okupatorja skupaj z drugimi duhovniki zaprt v nekdanjem kapucinskem samostanu na Ptuju. Od tam so ga odpeljali do hrvaške meje in ga skupaj z drugimi duhovniki napodili čez mejo. Ko je prispel v Zagreb, se je zanj zavzel škof Alojzij Stepinac in ga sprejel kot misijonarja. 26. 5. 1941 ga je imenoval za duhovnega pomočnika v župniji Koprivnički Ivanec (prim. Nadbiskupski duhovni stol u Zagrebu, broj 4030/1941), nato 16. 12. 1941 za začasnega upravitelja župnije Ivanec (prim. dekret št. 21-244/1941), 9. 12. 1942 za duhovnega pomočnika v župniji Podgorač. Štiri dni kasneje je bil razrešen ter ponovno imenovan za subsidiarja župnije Koprivnički Ivanec (dekret št. 4030/1942). Tam je Jaš ostal do konca okupacije leta 1945. Med ohranjenimi dokumenti je pismo, ki pravi: »Mjesni Narodni odbor Koprivnički Ivanec, Broj 802/45. Potvrđuje se, da je drug Karel Jaš, rod. 20. 12. 1901. u Mislinji, koji je bio 1941. od okupatora prognan u Hrvatsku, sve vrijeme od 27. 5. 1941. do 17. 6. 1945. službovao kao duhovni pomočnik u ovdješnjoj župi. Spomenuti sve ovo vrijeme nije sarađivao ni s okupatorom ni s ustašama, već je naprotiv simpatizirao sa N.O. pokretom od svega početka. Bio je među onim slovenačkim svećenicima, koji od »Nezavisne Države Hrvatske« nijesu primali nikakve plaće. S.F.S.N. U koprivničkom Ivancu, dne 13. IX. 1945.

[5] Na majhen listič si je Jaš zapisal: Lav. kn.šk. ordinariat št. 1421 v Mariboru, 22. 10. 1945. na podlagi pristanka Ministrstva za notranje zadeve za Slovenijo z dne 11. 9. 1945, Kab. 171/45 se Vam odkaže za izvrševanje dušnopastirske službe kaplansko mesto v župniji sv. Ilja pod Turjakom z veljavnostjo od 15. 10. 1945.

[6] Imenovan za soupravitelja župnije sv. Jošta na Kozjaku (prim. Lav. škof. ordinariat v Mariboru dne 23. 2. 1953, št. 525 / 1953) in razrešen te službe 8. 10. 1953 (prim. Dekanijski urad Nova cerkev, Šmartno v Rožni dolini št. 58).

[7] Imenovanje za začasnega duhovnega pomočnika pri sv. Danijelu v Razborju (št. 623 dne 17. 3. 1958).

[8] Od leta 1958 do 1. 11. 1959.

[9] Duhovni pomočnik od 1. 11. 1959 do 1. 10. 1961 (prim. Lav. škof. ord. št. 2574 iz dne 17. 10. 1959; št. 1434 z dne 8. 6. 1961, ko ga je škof imenoval za en mesec, to je od 21. 6. do 16. 7., za vikarja namestnika).

[10] Prim. pismo Josipa Meška, ravnatelja pisarne Škof. ord. v Mariboru št. 2454 z dne 21. 9. 1961; dekret št. 2454 z dne 29. 9. 1961.

[11] Dekret Škof. ord. v Mariboru št. 2460-3 z dne 6. 10. 1962. Tu je deloval od 10. 10. 1962 do 29. 4. 1964.

bolezni[12] ter hkrati opravljal razne druge službe: službo škofijskega knjižničarja,[13] prosinodalnega sodnika škofijskega cerkvenega sodišča v Mariboru,[14] prevajalca sodnih spisov na škofijskem sodišču,[15] prevajalca spisov za proces beatifikacije,[16] prevajalca liturgičnih besedil[17] in službo stenografa pri sestankih Cirilmetodijskega društva katoliških duhovnikov.[18] Bil je član raznih škofijskih komisij in svetov.[19] V Jaševi zapuščini najdemo liturgična predavanja duhovnikom ptujske dekanije, ki jih je imel že kot kaplan pri Sv. Urbanu pri Ptuju v letih 1932, 1934, 1936 in 1939. Obravnaval je naslednje teme: *Dejavno sodelovanje vernikov pri maši*, *Živo župnijsko občestvo in zakramenti* ter *Pomen nedelje in kako postopati s takšnimi, ki med bogoslužjem postajajo pred cerkvijo*. To so bila njegova izrazito plodna leta, v katerih je pripravljal tudi liturgične priročnike pod skupnimi naslovi, kot so: *Besedila za ljudsko liturgijo*, *Liturgične pobožnosti in besedila za ljudstvo* ter *Večernice*. Z omenjenimi priročniki je postal »duša« liturgičnega gibanja na Slovenskem. Na svojevrsten način je tako pripravljal pot k liturgični prenovi 2. vatikanskega cerkvenega zbora.

Ko je bil jeseni leta 1968 v Mariboru znova odprt oddelek Teološke fakultete v Ljubljani, je postal Jaš predavatelj liturgike. To delo je oprav-

---

[12] Prim. dekret generalnega vikarja Cukala št. 560/1950, s katerim ga nastavi za vikarja od 25. 3. do 16. 4. 1950 v Mežici; dekret škofa M. Držečnika št. 2149/2 iz dne 30. 9. 1950, s katerim ga postavlja za vikarja pri sv. Janžu na Dravskem polju; pismo generalnega vikarja dr. Josipa Meška z dne 20. 12. 1963 št. 3269, s katerim ga je imenoval za vikarja namestnika v župniji Št. Vid nad Valdekom; dne 4. 12. 1964, št. 3125 za vikarja namestnika v župniji Dramlje; 3. 6. 1966, št. 527 ga je škof dr. M. Držečnik imenoval za župnijskega upravitelja v Št. Ožbaltu ob Dravi in Sv. Katarini na Kapli; 12. 5. 1967, št. 443 ga je generalni vikar dr. Josip Meško imenoval za vikarja namestnika v župniji Svečina in Sv. Jurij ob Pesnici.

[13] 16. 4. 1964, št. 1037, ga je škof dr. M. Držečnik razrešil službe kaplana pri sv. Magdaleni v Mariboru in ga imenoval za škofijskega knjižničarja v Mariboru. To službo je gotovo opravljal vsaj do leta 1967, kakor je razvidno iz cele vrste dopisov Škofijskega ordinariata, kjer ga naslavlja z imenom »Škofijski knjižničar«.

[14] Prim. dekret Lav. škof. ord. št. 975 z dne 21. 8. 1965.

[15] Prim. dekret Lav. škof. ord. št. 1844 z dne 30. 8. 1951

[16] Prim. pismo Josipa Meška z dne 19. 1. 1962.

[17] Iz pisem, ki so ohranjena, je razvidno, da je sodeloval pri prevajanju odlomkov za Bogoslužno branje Molitvenega bogoslužja in prevedel nekatera pisma sv. Ambroža in sv. Anzelma (prim. pismo z dne 6. aprila 1976).

[18] Prim. razna pisma CMD-ja, npr. pismo št. 238/54 z dne 12. 11. 1954, št. 36/2-55 z dne 4. 6. 1955. Iz Jaševega odgovora, naslovljenega na CMD z dne 18. 8. 1955, je razvidno, da se je moral začeti učiti novejše stenografske pisave, saj zapiše: »Predelujem nov Rakušev sistem stenografije, ki je znatno krajši in popolnejši. Treba pa bo vsekakor še precej vaje, preden bom mogel preiti iz starega na novo.«

[19] Član komisije za pripravo Propriuma Lavantinum (prim. pismo škofa M. Držečnika št. 1471 z dne 2. 7. 1961); član Škofijskega liturgičnega sveta, ki je bil ustanovljen 5. 2. 1955.

ljal vse do leta 1986. Po upokojitvi se je preselil v Št. Ilj in tam kot duhovni pomočnik pomagal v domači župniji, še posebej v podružni cerkvi sv. Urha v Dovžah. Leta 1976 je obhajal zlato mašo, 1986 biserno in leta 1996 železno mašo. Osemnajstega avgusta istega leta je imel v farni cerkvi sv. Urbana v Destrniku ponovitev železne maše, kjer je v letih 1930 do 1941 kaplanoval. Ob tej priložnosti so na pročelju cerkve slavljencu v čast odkrili spominsko ploščo.[20] Leta 1998 je prejel od domače občine naslov častnega občana Mislinje.[21] Po dolgem in bogatem življenju je sklenil svoje bogoslužje življenja 17. februarja leta 1999, star 98 let.

2. Jaš - pionir liturgičnega gibanja na Slovenskem

Karel Jaš je kot kaplan pri sv. Urbanu pri Ptuju po zgledu Pija Parscha izdajal majhne priročnike za dejavnejše sodelovanje pri bogoslužju. Z njimi je v prvih desetletjih liturgičnega gibanja pri nas uvajal občestvena liturgična obhajanja in pripravljal pot liturgični prenovi drugega vatikanskega cerkvenega zbora. Svojo posebno ljubezen do obhajanja svete maše je pokazal z vstopom v Mašno zvezo 6. januarja 1931,[22] pozneje pa z uvajanjem komentarjev in obhajila s hostijami, ki jih je pri maši posvetil in ki so jih verniki pred mašo sami dali v ciborij. S temi in podobnimi novostmi je sicer prišel večkrat navzkriž z verniki,[23] a je kljub temu ostal zvest zahtevam liturgičnega gibanja na Slovenskem. Njegove priročnike lahko razvrstimo na več sklopov:

2.1. V prvem sklopu gre za priročnike, ki jih je izdajal Jaš pod skupno oznako ***Besedila za ljudsko liturgijo*** in so že predstavljena v navedenem članku Julke Nežič. Gre za priročnike *Sveta maša prvoobhajancev* (št. 1), *Sveta maša šolske mladine s skupno molitvijo in petjem* (št. 2), *Krst in krstna obnova* (št. 3), *Trpljenje Gospodovo* (št. 4), *Molite mašo* (št. 5) in *Križev pot* (št. 6). Po zunanji obliki so bile to žepne tiskane knjižice. Večkrat so bile ponatisnjene, kar zgovorno pove, da so jih s pridom uporabljali.

V to skupino sodi tudi novo odkrita knjižica ***Božične jutrnjice*** z zaporedno številko 7. Iz neznanih razlogov ni izšla v tiskani obliki, ampak le ciklostilni.[24] V njej so štiri molitvene ure, in sicer *Jutrnjice* in tri

---

[20] Prim. Železna maša Karla Jaša. 70 let duhovniškega poslanstva slovenstvu, v: Tednik, 22. avgust 1996, str. 11.

[21] Prim. Silvo Jaš, Slovesnost ob občinskem prazniku v: Koroški tednik, 2. julij 1998, str. 6.

[22] Prim. podobico Mašne zveze v prid afriškim misijonom, na kateri piše, da je bila ustanovljena od Družbe sv. Petra Ksaverja in leta 1908 v Rimu kanonično potrjena. Sestavlja jo 300 sv. maš, ki se vsako leto berejo v kapelici sv. Petra Ksaverja v Rimu.

[23] Prim. razna anonimna pisma, ki se nahajajo v Jaševi zapuščini.

[24] Božične jutrnjice. Besedila za ljudsko liturgijo št. 7. Založil župnijski urad pri sv. Urbanu pri Ptuju 1937, 1 - 27.

Nočnice za praznik Gospodovega rojstva, s katerimi je Jaš omogočil ljudstvu duhovno pripravo na obhajanje božične polnočne maše.

2.2. Drugi sklop Jaševih priročnikov so ***Večernice***, ki kronološko in po zunanji obliki sledijo omenjenim molitvam *Jutrnjic* in *Nočnic*. V Jaševi zapuščini so se ohranile naslednje:

- Večernice št. 1. *Večernice za štiri nedelje v adventu,* Založil Župnijski urad pri sv. Urbanu pri Ptuju 1937, 1-15.
- Večernice št. 2. *Marijine večernice. Za praznik Marijinega brezmadežnega spočetja, Marijine praznike med letom in za praznik Marijinega vnebovzetja.* Založil Župnijski urad pri sv. Urbanu pri Ptuju 1937, 1-15.
- Večernice št. 3. *Božične večernice za praznike: Božič, sv. Štefan, sv. Janez, sv. nedolžni otroci, nedelja v božični osmini.* Založil Župnijski urad pri sv. Urbanu pri Ptuju 1937, 1-15.
- Večernice št. 4. *Večernice za praznik Gospodovega obrezovanja.* Sv. Urban pri Ptuju 1939, 1-4.
- Večernice št. 5 niso ohranjene.
- Večernice št. 6. *Večernice Gospodovega razglašenja.* Založil Župnijski urad pri sv. Urbanu pri Ptuju 1938, 1-10.
- Večernice št. 7. *Večernice Svete družine. Na nedeljo v osmini razglašenja.* Založil Župnijski urad pri sv. Urbanu pri Ptuju 1938, 1-9.
- Večernice št. 8. *Večernice za nedeljo po razglašenju.* Založil Župnijski urad pri sv. Urbanu pri Ptuju 1938, 1-12.
- Večernice št. 9. *Večernice na svečnico.* Založil Župnijski urad pri sv. Urbanu pri Ptuju 1938, ohranjeni samo dve strani.
- Večernice št. 10. *Večernice za tri predpostne nedelje.* Založil Župnijski urad pri sv. Urbanu pri Ptuju 1938, 1-12.
- Večernice št. 11. *Večernice za štiri postne nedelje.* Založil Župnijski urad pri sv. Urbanu pri Ptuju 1938, 1-11.
- Večernice št. 12. *Nedeljske večernice za pasijonski čas (na pasijonsko in cvetno nedeljo).* Založil Župnijski urad pri sv. Urbanu pri Ptuju 1938, 1-10.
- Večernice št. 13. *Večernice za veliko noč in v osmini.* Založil Župnijski urad pri sv. Urbanu pri Ptuju 1938, 1-10.
- Večernice št. 14. *Večernice za nedelje po veliki noči.* Založil Župnijski urad pri sv. Urbanu pri Ptuju 1938, 1-11.
- Večernice št. 18. *Večernice za praznik sv. Rešnjega Telesa in nedeljo v osmini.* Založil Župnijski urad pri sv. Urbanu pri Ptuju 1938, 1-10.

Kakor so v prvih stoletjih krščanstva obhajali dnevno bogoslužje v hvalnicah in večernicah in je bila maša predvsem ob nedeljah in velikih praznikih, tako je z omenjenimi liturgičnimi priročniki, med katerimi manjkajo številke 5 in 15 do 17, želel Jaš znova dati ljudstvu liturgično molitev Cerkve in s tem prekiniti tisočletno navado molitvenega bogoslužja kot stanovske molitve duhovnikov, redovnikov in redovnic.

Iz Jaševih priročnikov veje torej želja po dejavnem sodelovanju zbranega občestva in po razumevanju liturgičnih molitev. Pred vsak psalm je postavljen kratek povzetek njegove vsebine, ki se ponekod navezuje na prejšnji psalm ali na Cerkev, dopoldansko bogoslužje - evharistijo, zakrament sv. pokore ali celo na vsakdanje življenje. Za primer naj navedem razlago ali uvod v psalm 112, katerega osrednja tema je krepost ponižnosti:

Ljubka pesem govori o temeljni postavi božjega kraljestva: neznatno se poviša. Vidimo Cerkev, nerodovitno mater (v očeh sveta nespametno), in vendar povišano kot mater mnogih božjih otrok. Gledamo svetnike, majhne v prahu in povišane za kneze kraljestva. Vidimo tudi »Moža bolečin«, ponižnega do smrti na križu in povišanega za Kralja božjega kraljestva. Tudi danes nas je srečal pri sv. daritvi, ogrnjen s ponižnim oblačilom evharistije. Da bo sad daritve trajen, moramo hoditi tudi mi po poti ponižnosti.[25]

Z izjemo Marijinih večernic, ki so se molile na praznik Marijinega brezmadežnega spočetja, Gospodovega obrezovanja in svečnice ter božičnih večernic, so pri vseh večernicah isti psalmi, in sicer psalmi od 109 do 113. Tako najdemo pogosto isto ali pa vsaj vsebinsko podobno razlago psalma, medtem ko so spevi, odpevi, kratko berilo ter sklepna prošnja lastni.

2.3. V tretji sklop Jaševih priročnikov spadajo v ciklostilni obliki izdane Sklepnice. Ohranile so se le ***Nedeljske in praznične sklepnice*** s številko 1 iz leta 1938. Ker gre za nedeljske in praznične sklepnice skupaj, je liturgik med posamezne molitve vstavil različna navodila o kretnjah in telesni drži med molitvijo ter navodila, ki se nanašajo na molitve, vezane na posamezne dobe cerkvenega leta. Pri vseh molitvah je zmeraj označeno, kdo jih moli: duhovnik ali zbrano občestvo. S tem je jasno pokazal, da je Molitveno bogoslužje molitev vse Cerkve, in ne samo duhovnikov.

2.4. Četrti sklop Jaševih priročnikov so ***Liturgične pobožnosti in besedila za ljudstvo***. Izšli so vsaj trije priročniki pod navedenim skupnim imenom, čeprav sta se ohranila le dva pod zaporednima številkama dve in tri: *Molitvena ura za kvatre* ter *Božja služba v prošnjih dneh.*

2.4.1. *Molitvena ura za kvatre*[26]

Priročnik v ciklostilni izdaji prinaša molitveno uro treh nočnic za vse štiri kvatre. Molitev je dialoško zasnovana. Gre za nenehni dialog med duhovnikom, ki je v prvem delu na prižnici, v drugem pa pri oltarju, in

[25] K. Jaš, *Večernice št. 1. Večernice za štiri nedelje v adventu*, Urban pri Ptuju 1937, str. 7.

[26] K. Jaš, *Liturgične pobožnosti in besedila za ljudstvo št. 2. Molitvena ura za kvatre.* Z dovoljenjem kn. šk. lavantinskega ordinariata v Mariboru. Založil župnijski urad pri sv. Urbanu pri Ptuju 1938, 1-17.

ljudstvom. Pri molitvi psalmov se ljudstvo razdeli v dva kora. Psalmi so pri vseh kvatrnih dnevih enaki, medtem ko so odpevi, berila in evangelij za vsake kvatre lastni.

Po uvodni pesmi in vzklikih je povabilo in psalm 94, ki ga zmolijo izmenjaje duhovnik in ljudstvo, ter druga kitica pesmi, ki je v prilogi. Priloga ni ohranjena. Sledi navodilo, ki pravi, da lahko »antifone moli duhovnik ali nekaj prvih molivcev, medtem ko moli psalm ljudstvo izmenjaje v dveh korih.« Po berilu je predvidena pesem in nato druga nočnica, to je antifona, psalm 35, vzkliki in očenaš ter nagovor, v katerem je predstavljen zgodovinski in duhovni ter praktični vidik kvatrnih dni. Po pesmi sledi tretja nočnica z antifono in psalmom 102, vzkliki in očenašem. Sledi evangelij, pri katerem lahko držita strežnika prižgane sveče, medtem ko ljudstvo stoji. Po evangeliju lahko duhovnik na kratko poveže evangelij s pomenom določenih kvater. Po končani homiliji ljudstvo poje pesem, duhovnik gre k oltarju, izpostavi Najsvetejše in zapoje uvodni vzklik zahvalne pesmi Tebe, Boga, hvalimo. Ljudstvo mu sledi z zahvalno pesmijo. Sklepni prošnji sledijo še tri molitve: Molitev za duhovnike, umrle vernike in k Najsvetejšemu, nato blagoslov in Marijina pesem.

2.4.2. *Božja služba v prošnjih dneh* [27]

Omenjeni priročnik v ciklostilni izdaji vsebuje pesmi in molitve za prošnjo procesijo ter besedila za mašo: pesmi, glavno prošnjo, berilo in evangelij, prošnjo nad darovi in po obhajilu. Za omenjene prošnje, berilo in evangelij je predviden bralec z oznako *prvi*, medtem ko pesmi poje ljudstvo. Za razliko od pesmi, ki so predvidene za procesijo in ki so obogatene z notami, so slednje (za mašo povsem svetopisemske - psalmi) brez not.

2.4.2.1. *Prošnja procesija*: po uvodni pesmi psalma začneta dva pevca pred oltarjem peti litanije vseh svetnikov tako, da pojeta vzklik in odgovor skupaj, ljudstvo pa prav tako odgovori. Tako se litanije dvakrat zapojejo. Sledi petje psalma 69 z raznimi vzkliki in prošnjami za Cerkev, žive, mrtve in nenavzoče, čemur sledi dolga sklepna duhovnikova molitev ter pesem.

2.4.2.2. *Prošnja maša*. Navadno je prošnji procesiji sledila maša. Da bi lahko ljudstvo dejavneje sodelovalo, jo je Jaš vključil v priročnik in določil, da lahko bralec moli nekatere predstojniške molitve, berilo in evangelij v domačem jeziku, ljudstvo pa poje pesmi.

2.4.3. *Besedila delavniških postnih maš in delavniških maš velikonočnega tedna.* Iz Jaševega nedatiranega dopisa vsem župnijskim uradom je razvidno, da je izdal zgoraj omenjena dela in jih ponuja župnikom v nakup.

---

[27] K. Jaš, *Liturgične pobožnosti in besedila za ljudstvo št. 3. Božja služba v prošnjih dneh.* Z dovoljenjem kn. šk. lavantinskega ordinariata v Mariboru. sv. Urban pri Ptuju 1939, 1-12.

Čeprav ni nobenega ohranjenega izvoda, moremo iz pisma sklepati, da je molitve izdajal pred letom 1937, saj med drugim omenja, da pripravlja Večernice za posamezne nedelje, ki so potem izšle leta 1937. V istem pismu tudi naznanja, da bo za veliki teden izdal priročnik *Prerokbe velike in binkoštne sobote kot ljudska pobožnost.* Dela ni bilo mogoče najti.

2.5. *Priročniki molitev*

V ciklostilni izdaji sta ohranjena dva Jaševa »priročnika« molitev. Gre za preproste liste brez posebnega uvodnega naslova in letnice izdaje. Oblikovno sta enaka prejšnjim.

2.5.1. *Molitve za skupne in javne zadeve.* Gre najprej za štiri molitve za rajne, od katerih je tretja nekoliko daljša in predvideva prvega molivca, ki mu ljudstvo odgovarja z vzklikom »Usmili se jih, o Gospod, usmili se jih«. Molitvam za rajne sledi sorazmerno dolga molitev za širjenje Božjega kraljestva, ki so jo molili v dveh korih, molitev za pogosto sveto obhajilo, za zedinjenje vseh kristjanov in še posebej molitev za zedinjenje vzhodnih kristjanov s katoliško Cerkvijo.

2.5.2. *Molitve za vsak dan.* To so najprej »poglavitne molitve« - očenaš, zdravamarija, apostolska veroizpoved ter Čast bodi Očetu. Sledijo molitve Trem Božjim krepostim: veri, upanju in ljubezni.

2.5.3. *Sveta ura o duhovništvu.* V rokopisu ohranjen prevod je brez navedene letnice in omembe izvirnika. Na sedmi, to je na zadnji strani, je dopisan imprimatur z dne 8. decembra 1954 pomožnega škofa Jeana Vittoza iz Grenobla. Molitvena ura je sestavljena tako, da se izmenjujeta bralec in ljudstvo, za evangelij pa je predviden diakon.

2.5.4. *Pobožnost za duhovniško soboto, kvatrne dni* itd. Gre za rokopisni prevod dialoških molitev med duhovnikom in ljudstvom na štirih straneh. Štirje deli so naslovljeni: *Gospod, pošlji delavcev na svojo žetev; Oče, prišla je ura; Gospod, pošlji jim pomoč s svojega oltarja* in *Gospod, dopolni jih v svoji ljubezni.*

2.6. Evharistični katekizem in **Evharistični delovni list.** Gre za dva priročnika v ciklostilni izdaji, ki se med seboj dopolnjujeta in sta namenjena za katehezo otrok.

2.6.1. *Katekizem*[28] prinaša v prvem delu vprašanja in odgovore na temo starozavezne daritve, Kristusove daritve na križu, evharistične daritve ter našega odnosa do daritve in prejemanja obhajila. V drugem delu se Jaš v obliki vprašanj in odgovorov osredini na obhajanje svete maše, predstavi

[28] K. Jaš, *Evharistični katekizem,* izdal Župnijski urad pri sv. Urbanu pri Ptuju 1937, 1-28. Za sestavo katekizma navaja Jaš dva vira: Thiery - Parsch, *Katechismus für die kleinen Kommunionkinder,* Klosterneuburg 1932 in G. L. Bauer, *Unser Leib bei der eucharistischen Opferfeier,* Klosterneuburg 1936.

njeno zgradbo in poudari dolžnost dejavnega sodelovanja zbranega občestva, enotnost zunanjih drž in njihov pomen, medtem ko prinaša na zadnji strani shemo glavnih delov maše, znano že iz omenjene knjižice *Sveta maša šolske mladine* iz leta 1934.

2.6.2. *Evharistični delovni list* prinaša dve letni koledarski razpredelnici. Pri prvi razpredelnici je navodilo, ki določa, naj otrok zaznamuje z veliko pisano črko »M« tiste kvadratke ali dneve v mesecu, ko se udeleži maše in prejme obhajilo, z malo črko »m«, ko se udeleži maše brez obhajila, z malim »v«, ko se udeleži večernic ali križevega pota, in z malim »o«, ko samo obišče cerkev. Nato pravi, da »pri vzornem otroku ne bo skoraj nobenega praznega kvadrata«.

Na zadnji strani je dodal tabelo, v katero so otroci vpisovali število prejetih obhajil za vsak mesec posebej, udeležbo pri sveti maši, večernicah in obisku Najsvetejšega, kar so morali na koncu primerjati s prejšnjim letom. Delovni listi so bili namenjeni za vsa šolska leta, kar je razvidno tudi z naslovne strani. Naslov se namreč glasi *Evharistični delovni list za leto 19..*, kar kaže časovno odprtost.

Za izdajo *delovnega lista* je dobil Jaš dovoljenje knezoškofijskega lavantinskega ordinariata v Mariboru št. 2490/1, kakor sam navaja na omenjenem »delovnem listu«.

2.7. Ohranjeni liturgični listki in podobice

2.7.1. *Stopil bom k Božjemu oltarju. Vodnik k lažjemu umevanju svete maše.* Opis lističa v članku Julke Nežič iz Oglasnika lavantinske škofije ustreza najdenim primerkom, razen velikosti, saj meri 8,5 krat 14 cm. Na zadnji strani je natisnjen še imprimatur lavantinskega škofa.[29]

2.7.2. *Daritev sv. maše delo Presvete Trojice.* Gre za podobico, na kateri je na drugi strani natisnjen opis sporočila. V Jaševi zapuščini je ostalo mnogo podobic, med katerimi najdemo tudi nemške predloge. To razodeva, da je Jaš posebej naročil podobice brez razlage in jih dal tiskati s slovenskim prevodom opisa: »V sredini stoji zmagoslavno Jagnje božje. Nož spominja na njegovo daritveno smrt. Ta se obnavlja s sodelovanjem Svetega Duha, ki s svojimi ognjenimi plameni daritev nekako použije in stori, da se dviga v prijeten vonj. Ta ogenj, ki daritev ožarja in použiva, je označen na sliki z raznobarvnim vencem in žarki; na prijeten vonj nas spominjajo oblaki kadila. Nabeški Oče sprejme z veseljem Jagnjetovo daritev. Jagnjetova kri teče v daritveni kelih. Izpod oltarja izvira 7 studencev, to je 7 zakramentov, po katerih prejemamo sadove rešnje daritve.

[29] No. 530/1. Nihil obstat. Maribor, die 5. Martii 1934. Anton Karo, censor ex officio. Imprimatur. Maribor, die 8. Martii 1934. + Joannes Joseph, Episcopus Lavantinus.

Nad vso sliko je razprostrta mavrica kot znamenje sprave med nebom in zemljo«.[30]

2.7.3. *Drže pri maši.* Ob Jaševem rokopisnem prevodu je ohranjenih več tiskanih izvodov, kjer predstavi na enem listu formata A4 drže pri posameznih obredih svete maše. Razdelil jih je na šest enot z naslovi: vstop (ali začetni obredi), beseda (ali besedno bogoslužje), priprava darov, evharistija, obhajilo in odslovitev. Na vrhu vsakega stolpca je slikovna predstavitev, npr. kako ljudstvo vstopa v cerkev, kako posluša Božjo besedo, znamenje kruha, kalvarije, jagnjeta in kako se verni vračajo domov. Prikaz je vzet iz *Les attitudes à la messe* iz revije Amen 25 (1966), 16-17.

2.7.4. Schleglmann, *Opazke za zakristijo.* Založil župnijski urad pri Sv. Urbanu pri Ptuju. Z izjemo prevoda na izvirniku in z delnimi prilagoditvami čistopisa, na katerega je dopisal dovoljenje lavantinskega knezoškofijskega ordinariata, ki nosi št. 2490/1, ni ohranjen noben tiskani izvod. Opazke je Jaš pripravil po nemškem vzorcu,[31] ki ga je izdal generalni vikar v Regensburgu Schleglmann leta 1927. Jaš ga je imel v zakristiji pritrjenega z risalnimi žebljički, kakor je razvidno s samega kartona. Gre za najosnovnejša praktična navodila, ki razodevajo veliko zavzetost za čistočo liturgičnih oblek in perila. O izidu *Opazk za zakristijo* priča Glasnik presvetega Srca Jezusovega 35 (1936).

3. Jaš - prevajalec

V zgoraj navedenih delih se kaže Jaš liturgično izrazito plodovit, četudi manj izvirno ustvarjalen, saj so njegovi priročniki, kakor sam navaja, pripravljeni po nemških predlogah. Prevajal je tudi raznovrstne knjige in razprave, kar kaže na njegovo vsakdanje ljubiteljsko delo in veselje do knjige. V njegovi zapuščini najdemo prevedena mnoga obsežna dela, med katerimi je ostala večina neobjavljena.

3.1. V tisku objavljeni prevodi liturgičnih del

- Adolf Adam, *Smisel in podoba zakramentov*, Celje 1979, prevod nemškega izvirnika *Sinn und Gestalt der Sakramente*, Würzburg 1977.

- Balthasar Fischer, *Božje ljudstvo krog oltarja. Glas vernikov pri*

[30] Prim. *Kirchenjahrsbilder, Volksliturgisches Apostolat* (Pius Parsch), Klosterneuburg. Omenjena podobica nima letnice, medtem ko je na sorodni podobici, ki prinaša velikonočno jagnje, ob razlagi letnica 1933.

[31] Dr. Schleglmann, *Praktische Notizen für die Sacristei*, Regensburg, den 11. April 1927. V prevodu, pripravljenem za tisk, se glasi: Svete podobe (hostije) naj se obnavljajo vsaka 2-3 tedne. Oltarni prti naj se menjajo vsak mesec. Albe naj se menjajo vsak mesec ali vsaka dva meseca. Poramnice naj se menjajo vsak mesec. Pale naj se menjajo vsaka dva meseca. Telesniki naj se menjajo vsak mesec. Telesniki v tabernaklju in na prestolu za izpostavitev naj se menjajo večkrat na leto (3-4 krat). Posoda za čiščenje in brisalna rutica ob tabernaklju naj se menjata vsak mesec. Rutice za lavabo naj se menjajo vsak teden. Purifikatoriji (brisalne rutice za kelih) naj se menjajo vsak teden.

evharističnem slavju, Slavonski Brod 1966. Nemški izvirnik *Volk Gottes um den Altar*.[32]

3.2. Neobjavljeni prevodi liturgičnih del

- Adolf Adam, *Prenovljeno bogoslužje*, prevod druge - dopolnjene izdaje *Erneuerte Liturgie. Eine Orientierung über den Gottesdienst heute*, Mainz 1975.

- Rupert Berger, *To delajte v moj spomin*. Kratka razlaga maše, povzeta po knjigi *Tut dies zu meinem Gedächtnis*, München, Don Bosco Verlag 1971. Iz prevoda je razvidno, da ga je uporabljal pri predavanjih, saj jih je večkrat popravljal in si označeval posamezne pomembnejše stavke.

- Rupert Berger, *Mali bogoslužni besednjak*. Gre za prevod nekaterih »glasov« do črke »R« liturgičnega slovarja z naslovom *Kleines Liturgisches Wörterbuch*, Herder Freiburg 1969. Iz posameznih označb na listih prevoda je razvidno, da ga je uporabljal pri predavanjih v letih 1975-1984.

- A. M. Roguet, *Spreminjajo nam vero*. Na naslovni strani prevoda prevajalec Jaš pove, da je prevod tretje izdaje francoskega izvirnika in da je knjiga iz zbirke *Vsi o tem govorijo*. Izvirnika nisem našel. V knjigi avtor opisuje pomen in smisel koncilskih liturgičnih sprememb.

- A. M. Roguet, *Štirje križevi poti po štirih evangelistih*. Knjiga ni izšla, čeprav je dobil Jaš zanjo dovoljenje Škofijskega ordinariata v Mariboru 7. oktobra 1964, št. 2255/1, in dovoljenje avtorja, kakor sam navaja na drugi strani tipkopisa. Knjigo je prevedel že leta 1953, ko je prvič prosil za dovoljenje za natis, kar je razvidno iz odgovora lavantinskega škofijskega ordinariata.[33]

- P. J. Buissink prinaša v knjigi *Frequent journeys to Calvary* v poglavjih 21-24 štiri kratke križeve pote, ki jih je Jaš prevedel skupaj z naslovi, ki se glasijo takole: *21. Presveti zakrament, 22. Za prvoobhajance, 23. Vzgoja otrok*. Zadnji je brez številke z naslovom *Križev pot za otroke*. Gre za 13 tipkopisnih listov formata A4.

- Theodor Maas-Ewerd, Klemens Richter, *Občina v Gospodovem obedu. K praksi mašnega slavja*, Münster 1976 (izvirnika nisem našel). Prevod obsega 72 strani in ga je Jaš uporabljal pri predavanjih v letih 1979-1984, kakor je razvidno iz beležk na zadnji strani prevoda.

- Reiner Kaczynski, *Prihajamo pred tvoje obličje. Pridige k izvajanju mašnega slavja*, Regensburg 1978. Izvirnik: *Wir kommen vor dein Ange-*

---

[32] Izdal in založil Jožef Hozjan, tiskarna Plamen v Slavonskem Brodu leta 1966. V pismu z dne 30. 7. 1964 sporoča avtorju, da je knjižico že prevedel in da prosi za dovoljenje za objavo vsaj v ciklostilni obliki ali pa tiskano. Jaš je prevedel prvo Fischerjevo izdajo, to je iz leta 1960, kajti pozneje jo je na podlagi koncilske liturgične prenove dopolnil in jo ponovno izdal leta 1970.

[33] Prim. pismo št. 2145/1 Lavantinskega škofijskega ordinariata iz dne 17. 10. 1953.

sicht. Še isto leto, ko je delo izšlo, ga je Jaš prevedel in dobil od avtorja (prim. pismo iz dne 15. 9. 1978) in od založbe Friedrich Pustet (prim. pismo iz dne 27. 9. 1978) dovoljenje za natis. Iz neznanih razlogov do izdaje ni prišlo. Uredništvo Mohorjeve družbe je 28. aprila 1993 (št. IM-17/93) prevod vrnilo s pripisom, da »pri Mohorjevi ni izgledov, da bi delo izšlo v knjižni obliki«.

- P. Beuerie – D. Butin, C. Duchesnau – J. M. Hum, *Kratka vpeljava v bogoslužje*, C by C.N.P.L, Pariz 1977. Posamezni listi prevoda so ostali skupaj s kopijami, kar kaže, da ni imel časa, da bi prevod pregledal in natipkane strani ločil od kopij. Prevod obsega 52 tipkanih strani.

- Aimé Georges Martimort, *Cerkev v molitvi.* Izvirnik se glasi: *L'Église en prière*, I-IV, Paris 1983. Na zadnji strani prvega dela prvega zvezka (to je na strani 40) si je Jaš označil dan in letnico prevoda, to je 22. 10. 1984, kar pomeni, da je začel prevajati takoj, ko si je priskrbel novo izdajo v štirih zvezkih.

- Pius Parsch, *Cerkveno leto* iz izvirnika *Das Jahr des Heiles. I-II.* Klosterneuburger Liturgiekalender, Klosterneuburg 1934. Ob posameznih nagovorih si je Jaš dopisal datum, kdaj vse je prevod uporabil pri pastoralnem delu. Najstarejša letnica je 1940, najpogostejše pa so med 1951 in 1957.

- *Obhajanje maše po misalu Pavla VI.* iz izvirnika *Célébrer la messe selon le missel de Paul VI.*, C.N.P.L., Paris 1977.

- Henry Sullivan, *Katekizem za prvo sveto obhajilo* - iz izvirnika First Communion Catechism, New York 1952. Gre za kratek katekizem s 14 lekcijami in z dodatkom preprostih molitev, namenjenih za pripravo otrok na prvo sveto obhajilo.[34]

- *Katoliški katekizem škofij Nemčije* - iz izvirnika *Katholische Katechismus der Bistümer Deutschlands.* Na prevodu označi tudi strani izvirnika, tako da vemo, da je izvirnik vseboval 283 strani, medtem ko je tipkopisnih strani 157.

- *Mali katoliški katekizem za triersko škofijo*, (Založba Paulinus Trier) Trier 1953. Že iz uvodnega posvetila trierskega škofa Matija iz dne 1. septembra 1952 je razvidno, da gre za katekizem za otroke, ki se pripravljajo na spoved in prvo sveto obhajilo. Jaš si ga je prevedel za osebno rabo, saj je nekatere molitve zgolj prepisal, druge pa prepisal v izvirniku in jim dodal slovenski prevod. Nekatere odgovore ali samo ključne besede odgovorov si je podčrtal, kar kaže, da je prevod uporabljal v pastorali.

[34] Na drugi strani knjižice je navedeno, da je v letih 1934-1952 dosegla osemnajst ponatisov.

3.3. Neobjavljeni prevodi raznovrstnih del

- John Hersey, *Hirošima*, New York 1946. Prevod šteje 46 tipkanih strani. Izvirnik se nahaja kot edini primerek v Sloveniji v knjižnici Župnijskega urada sv. Egidija v Šentilju pod Turjakom.[35]

- Georg Mross, *Balada o vrlem homiletu Janezu*. Izvirnika nisem našel. Pesnitev govori o pridigarju, ki stopa v strahu do prižnice in ne ve, kako bi začel, ker se na pridigo ni pripravil.

4. Jaš - predavatelj liturgike v Mariboru

Leta 1968 je bil v Mariboru znova odprt oddelek Teološke fakultete. Ob tej priložnosti je škof Jaša prosil, naj prevzame v 4. letniku predavanja iz zgodovine liturgike, v 5. letniku pa pastoralno liturgiko. Zahtevno nalogo predavatelja je Jaš vzel nadvse resno in se v skrbi za ustrezno literaturo obrnil na različne kolege. Iz dopisov so razvidni predvsem naslednji: prof. dr. Ivan Škreblin v Zagrebu (prim. pismo iz dne 23. 8. 1968), prof. dr. Philipp Harnoncourt v Gradcu (prim. pismo iz dne 7. 8. 1968), prof. Balthasar Fischer v Trierju (prim. pismo iz dne 8. 8. 1968), prof. dr. D. Prierre-Marie Gy v Marlieux (prim. pismo iz dne 23. 8. in 31. 8. 1968) in Centre National de pastorale liturgique v Neuilly sur Seine v Paris. Od vseh je dobil spodbuden odgovor z mnogimi knjigami in nasveti, kakor je razvidno iz dopisov.

Kot predavatelj liturgike je pripravil skripta *Bogoslužna slavja* za četrti letnik in *Bogoslužna pastorala* za šesti oziroma pastoralni letnik. Za študente katehetskega tečaja v Mariboru je med letoma 1969 in 1970 pripravil manj obsežna skripta z naslovom *Liturgika za katehetski tečaj*. Ob teh priročnikih so nekaj svojstvenega skripta v obliki katekizemskih vprašanj in odgovorov, ki so mu služila za sestavo vsakoletnih izpitnih vprašanj.

Zgodovino liturgike je predaval do leta 1984, medtem ko je predavanja pastoralne liturgike izročil leta 1978 novemu liturgiku dr. Stanku Lipovšku.[36] V študijskem letu 1983/1984 je imel v Mariboru posebno predavanje na temo »Bogoslužje danes - smernice za nedeljsko mašo, mašo med tednom in soobhajanje bogoslužnega leta«.

Že kot kaplan, predvsem pa kot profesor, je imel naročene skoraj vse liturgične revije,[37] ki so takrat izhajale v francoščini, nemščini in angleščini,

---

[35] V pismu neomenjenemu prijatelju dne 8. 10. 1965 pravi Jaš, da mu je žal, da ni uspel spraviti rokopisa v tisk in da naj mu vrne rokopise Hirošima, Križevi poti, Božje ljudstvo krog oltarja in Spreminjajo nam vero.

[36] Prim. kopijo pisma, naslovljenega Stanku Lipovšku z dne 11. 8. 1978. Zaradi prenosa pastoralne liturgike iz 5. v 6. letnik so v akademskem letu 1977/78 ta predavanja v Mariboru odpadla.

[37] Amos, *Le mensuel de la vie des communautés chrétiennes*, Paris; *Assemblées vivantes. Trasmettre la Parole guide du lecteur liturgique*, Le Centurion; *The Homiletic and Pastoral Review*, New York; *Služba rieči. Grada za obnovljenu liturgiju*, Zagreb; *La vie*

iz katerih je črpal gradivo za predavanja in pridige. Med njegovo knjižno zapuščino je zato ohranjenih tudi mnogo prevedenih liturgičnih razprav in pridig. Kljub velikemu znanju se Jaš ni posvetil pisanju razprav s področja liturgije. Tako najdemo le en objavljeni članek z naslovom *Kaj me moti pri bogoslužju.*[38] Iz pisma Cirilskega društva slovenskih bogoslovcev Teološke fakultete iz dne 15. februarja 1970 je razvidno, da so ga prosili za članek: »Pokoncilska liturgija - če jo smemo tako imenovati - teži za tem, da bi imela čimveč narodnih elementov. Kako si predstavljate vnašanje slovenskih elementov v liturgijo in kje bi bilo to najbolj potrebno (glasba, obredi, liturgija Božje besede)?« Jaš je napisal razmišljanje na omenjeno temo in na začetku članka ter kasneje tudi na koncu dodal, da »ne pričakujem, da boste razmišljanje objavili«.[39] Kakor je razvidno iz *Zbornika ob 50-letnici Teološke fakultete,* v katerem naj bi bil objavljen omenjeni članek, so bogoslovci upoštevali njegovo željo in članka niso objavili. Kljub zadržkom pred objavo je imel Jaš pogosto raznovrstna predavanja in seminarje za duhovnike pri kaplanskih in župniških izpitih.

Nekaj svojevrstnega so zagotovo predavanja duhovnikom 11. februarja leta 1960, ko je duhovnikom razlagal o potrebnih pedagoških metodah pri verouku. Na podlagi različnih nemških razprav je govoril o vlogi risanja pri verouku in poudaril, da se beseda in risba dopolnjujeta. Zato naj kate-

---

spirituelle, Les editions de Cerf, Paris; *Célébrer,* Les editions du Cerf, Paris; *Informations Catholiques Internationales,* Paris Cedex; *L'actualité religieuse dans le monde,* Paris Cedex; *La Bible et son message,* Paris Cedex; *Fiches Dominicales. Bulletin de Liaison et d'animation des équipes liturgiques du diocèse de saint-Brieuc et Treguier,* Saint Brieuc; *Zeitschrift für Katholische Theologie,* Verlag Herder, Wien; *Evangile et vie,* Editions du Cerf. Paris; *Kana,* Krščanska sadašnjost, Zagreb; *Paroisse et liturgie, Revue d'action liturgique et paroissiale paraissant toutes six semaines,* Abbaye de saint André, Belgium (po letu 1975 se je preimenovala v Communautés et Liturgies, Ottignies-Belgique), (od leta 1965 naprej); *Notes de pastorale liturgique,* Les Editions du Cerf, Paris (prvi izvod ima številko 21 in je iz leta 1959, vse do 1990); *Heiliger Dienst,* Herausgegeben vom Institutum Liturgicum, Erzabtei St. Peter, Salzburg, Österreich; *Liturgie Konkret. Hilfen für die Gestaltung des Gottesdienstes,* Ferlag Friedrich Pustet, Regensburg; *Gottesdienst, Information und Handreichung der Liturgischen Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz,* Herder, Freiburg-Wien); *Služba Božja, liturgijsko-pastoralni list,* Makarska 1960 (ves čas); *La maison-Dieu, Cahiers de pastorale liturgique,* Les Editions du Cerf, Paris; *Fêtes et saisons,* Les editions du Cerf. Paris; *Noël,* Chalet - Lyon; *Amen. La revue liturgique des fidèles,* Les editions du Cerf, Paris; *Zeitschrift »Einführung in die Perikopen«,* Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg, Austria; *Bibel und Liturgie,* Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg, Austria; *Lettre aux communautés chrétiennes,* Paris; *The Reader's Digest Association Limited,* London.

[38] Karel Jaš, *Kaj me moti pri bogoslužju?,* v: Pastoralni pogovori XI-4 (1982) in v: Cerkev v sedanjem svetu 16 (1982) 9-10, str. 154.

[39] Prim. Jaševo pismo z dne 5. 3. 1970.

het ne le govori pri verouku, ampak naj tudi riše in se poslužuje ročnega dela.[40]

V zahvalo za predavanja in njegovo ustvarjalnost na liturgičnem področju mu je Teološka fakulteta 13. aprila 1982, ob njegovi 80. obletnici, izročila posebno priznanje za dolgoletno delo predkoncilske in pokoncilske liturgične prenove v Cerkvi na Slovenskem.[41]

5. Jaš - udeleženec mednarodnih liturgičnih srečanj

Jaš se je kot predavatelj liturgike na Teološki fakulteti udeleževal srečanj Zveze predavateljev liturgike nemško govorečega območja - Arbeitsgemeinschaft der katholischen Liturgikdozenten. Iz dopisov in poročil o liturgični prenovi v Sloveniji je razvidno, da se je udeleževal teh srečanj predvsem v letih med letom 1968 in 1976.[42] Ob tem se je udeleževal konferenc pastoralnih delavcev nemško govorečega območja (Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen)[43] in si pogosto dopisoval s pomembnimi liturgiki svojega časa, še posebej s prof. dr. Philippom Harnoncourtom iz Gradca.

6. Jaš - katehet

Jaš je bil predvsem duhovnik in oznanjevalec evangelija. Zato je v njegovi zapuščini ohranjenih na stotine pridig, ki obravnavajo različna liturgična vprašanja in razlagajo bogoslužje. Večinoma gre za prevode pridig

---

[40] V razpravi omenja dela Alfreda Bartha (Katechetisches Handbuch), Josefa Goldbrunnerja (Katechismusunterricht mit dem Werkheft), Klemensa Tilmanna in Franza Schreibmayerja (Handbuch zum Katholischen Katechismus), Oderisija Knechtle (Mit dem Kind durchs Kirchenjahr). K razmišljanju o risanju pri verouku je verjetno Jaša spodbudila tudi knjižica z naslovom Risbe k učnim načrtom za verouk za prve štiri letnike, ki jo je izdal Škofijski ordinariat v Ljubljani leta 1958, str. 1-34.

[41] Facultas theologica Labacensis una cum parte sua Mariborensi-Lavantina reverendo domino Carolo Jaš, professori et consiliario consistoriali ad honorem necnon parocho dioecesis mariborensis-lavantinae qui, anno mcmi die mensis decembris vicesimo, nuper octogesimum vitae suae annum peregit, eximiam laudem publice exprimit industrii eiusdem viri diuturnuque gratia laboris, quem facultati theologicae obtulit in sacerdotibus aliisque operariis pastoralibus formandis simulque eorum causa, quae ad fovendam praeconciliarem atque postconciliarem renovationem liturgicam in ecclesia slovenica praestitit. Datum Labaci die 13. mensis aprilis anno domini MCMLXXXII. Magnus cancellarius + Aloisius Šuštar, decanus Perko Franc, prodecanus Stanko Janežič.

[42] Iz ohranjenih seznamov udeležencev na omenjenih srečanjih je razvidno, da se je udeležil srečanja leta 1968 v Freiburgu v Švici in v Churu, 1969 v Puchbergu pri Welsu v Avstriji, 1970 v Batschuns - Vorarlbergu v Avstriji, 1971 v Dulliken b. Olten v Švici, 1973 v Würzburgu v Nemčiji, 1974 v Schloss Seggau v Avstriji in leta 1976 v Heerlenu na Nizozemskem.

[43] Prim. seznam Teilnehmer an der Vollversammlung der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen vom 2. bis 5. Januar 1976 in Wien.

pomembnih liturgikov, ki so svoje liturgične pridige[44] izdali v knjižni obliki ali pa so jih objavljali v najrazličnejših liturgičnih revijah. Skoraj vedno so na začetku pridige v stenografskem zapisu dodani naslov, letnica in stran revije. Iz pridig veje goreča želja predstaviti ljudstvu na najprimernejši način duhovni pomen liturgičnih obhajanj. Da je bil Jaš prežet z liturgijo, nam pove tudi procesija, ki jo je brez dovoljenja vodil 7. junija 1953 pri Sv. Joštu na Kozjaku, zaradi česar je bil kaznovan z denarno kaznijo 4.000 dinarjev.[45]

Že kot kaplan, tako tudi pozneje kot duhovni pomočnik, je Jaš rad poučeval verouk. V šolskem letu 1951/52 ga je poučeval še v šoli v Mislinji. Ko je pri maši 8. junija 1952 prebral imena otrok, ki niso prišli k verouku, si je s tem nakopal popolno prepoved poučevanja verouka. Ker ta ni bila utemeljena, so jo 17. julija 1953 razveljavili in tako je Jaš znova poučeval verouk na različnih krajih, kamor ga je vodila duhovniška služba.

Povzetek: **Slavko Krajnc, Karel Jaš, liturgik (1901-1999) - pionir liturgičnega gibanja na Slovenskem**

Mnoga ohranjena tiskana dela ter bogata rokopisna zapuščina Karla Jaša, ki do sedaj še niso bila ustrezno in dovolj pozorno preučena in ovrednotena, pričajo o njegovem bogatem ustvarjanju na liturgičnem področju. Zaradi njegovega prizadevanja za dejavnejše sodelovanje občestva pri bogoslužju, katerega rezultat so bili številni priročniki v tiskani in ciklostilni obliki, ga lahko upravičeno imenujemo za pionirja liturgičnega gibanja na Slovenskem.

Ob omenjenih liturgičnih priročnikih so ohranjeni še številnejši prevodi liturgičnih del, ki so ostali neobjavljeni in ki jih je Jaš uporabljal pri svojem pedagoškem delu, ko je od leta 1968 do leta 1984 predaval na Teološki fakulteti na enoti v Mariboru zgodovino liturgike in pastoralno liturgiko ter dejavno spremljal liturgično prenovo in seznanjal slovensko javnost z njenimi smernicami.

Ključne besede: liturgično gibanje, Karel Jaš, liturgični priročniki, dejavno sodelovanje.

[44] Prim. Pius Parsch (od katerega ima prevedene pridige vseh treh delov dela *Das Jahr des Heiles*, Klosterneuburg 1932) in Hermana Fischerja (*Licht Christi. Leben Jesu in 370 Schriftlesungen mit Erwägungen*, Wien 1935).

[45] Prim. Odločba o prekršku sodnika za prekrške OLO Slovenj Gradec, št. Uk 1247 z dne 2. 7. 1953.

Summary: **Slavko Krajnc, Karel Jaš, liturgist (1901-1999) – Pioneer of Liturgical Movement in Slovenia**

Many preserved printed publications and numerous unpublished manuscripts of Karl Jaš that have not yet been appropriately and attentively studied and evaluated show his rich creativity in the field of liturgy. He tried to improve the active participation of the congregation in the liturgy and published numerous printed and hectographed manuals, which makes him a pioneer of liturgical movement in Slovenia.

In addition to these liturgical manuals there are also preserved even more numerous translations of liturgical works that have remained unpublished for unknown reasons. They were used by Jaš when he taught the history of liturgics and pastoral liturgics at the Theological Faculty, Unit in Maribor from 1968 to 1984 and actively followed the liturgical renewal informing the Slovenian public of its guidelines.

Key words: liturgical movement, Karel Jaš, liturgical manuals, active participation.

Pregledni članek (1.02) UDK 262.13:327 (4-11)

Ivan Jurkovič

Dejavnost Svetega sedeža za mir v Srednji in Vzhodni Evropi

Dežele Srednje in Vzhodne Evrope ne predstavljajo samo polovico naše celine, ampak tudi most do dobrega dela azijske celine.[1] Tudi po prebivalstvu so približno enakovredne Zahodni Evropi. Čeprav je vsem tem deželam skupna dediščina dolgih desetletij totalitarizma, ima vsaka izmed njih svojo specifično preteklost in posebno zgodovinsko izkušnjo, ki ostajata na Zahodu še vedno premalo znani.[2] V zadnjem desetletju se je stanje sicer precej spremenilo in lahko trdimo, da danes veliko bolj poznamo politično, gospodarsko, kulturno in tudi versko stanje tega dela Evrope.

Po padcu berlinskega zidu se je govorilo o mirni revoluciji. Takratni politični sistem, ki je s privlačnim socialnim programom in s politično samovlado spadal med najdominantnejše družbene fenomene dvajsetega stoletja, se je sesul skoraj v trenutku, praktično brez večjih konfliktov. Ogromen državni aparat (vojska, policija, tajne službe ...) je samo nemočno opazoval padec struktur in vrednot, ki so se do tistega trenutka zdele nedotakljive.

Na žalost so, samo nekaj let kasneje izbruhnili spopadi, ki so z nezaslišano surovostjo in trpljenjem omadeževali konec drugega tisočletja. Na poseben način je globoke sledove v evropski zavesti pustil dramatični konflikt na ozemlju bivše Jugoslavije, katerega dokončna rešitev še vedno ostaja zavita v meglico neznank. Kljub velikim naporom mednarodne skupnosti in dejstvu, da ni večjih oboroženih spopadov, ostaja to območje še vedno žarišče mnogih napetosti in bo tudi v prihodnje bolj ali manj neposredno vplivalo na življenje evropske celine. Nakopičeno sovraštvo, močna etnična in kulturna zavest in globoka zakoreninjenost zgodovinskega spomina ovirajo napore za spravo in za graditev strpnega in ustvarjalnega sožitja.

---

[1] Predavanje na »Poletni univerzi« v San Marinu, Rimini, 15. julija 2000.

[2] Te so: 1. Albanija, 2. Belorusija 3. Bolgarija, 4. Bosna in Hercegovina, 5. Češka, 6. Estonija 7. Hrvaška, 8. Jugoslavija, 9. Latvija, 10. Litva, 11. Madžarska, 12. Makedonija, 13. Moldavija, 14. Poljska, 15. Romunija, 16. Rusija, 17. Slovaška, 18. Slovenija, 19. Ukrajina. Na nek način se nahajajo v podobnih okoliščinah tudi Kavkaške države (Armenija, Azerbaidžan, Gruzija) in države srednje Azije (Kazakhstan, Kirgizistan, Tadžikistan, Turkmenistan in Uzbekistan).

Ta tragedija, ki se je odvijala v neposredni bližini središča krščanstva, je vzpodbudila papeža in Sveti sedež k zavzeti dejavnosti za iskanje miru in lajšanje trpljenja prebivalstva. Verjetno gre za eno najbolj aktivnih tovrstnih prizadevanj Svetega sedeža po drugi svetovni vojni. Svetemu sedežu so pogumno in velikodušno stale ob strani tudi krajevne Cerkve in mnoge katoliške organizacije. To prizadevanje se pravzaprav še vedno nadaljuje in ne manjka pričevanj o naporih za prekinitev sovražnosti in ozdravitev ran, ki so na tem ozemlju še vedno sveže.

Pričujoči prispevek želi osvetliti delo Svetega sedeža predvsem iz dveh vidikov: iz diplomatskega in ekumenskega. Seveda bi bilo primerno, če bi k tema dvema oblikama dejavnosti Svetega sedeža dodali še druge, še prav posebno humanitarno pomoč, ki je bila med najbolj zgovornimi pričevanji o solidarnosti vse Cerkve s trpečim prebivalstvom.

Diplomatska dejavnost

1. Diplomacija Svetega sedeža in delo za mir

Preden se tej temi podrobneje posvetimo, bi bilo koristno na kratko predstaviti ustroj in glavne značilnosti diplomacije Svetega sedeža.[3]

Sveti sedež ima diplomatske odnose s 172 državami, z Evropsko skupnostjo in s Suverenim malteškim redom. Z Rusko Federacijo in s Palestinsko osvobodilno organizacijo ima Sveti sedež odnose »posebnega značaja«.[4] Prav tako ima stalnega opazovalca pri Organizaciji združenih narodov v New Yorku, Ženevi in na Dunaju, pri UNESCU v Parizu, pri FAO v Rimu, pri Organizaciji ameriških držav v Washingtonu in pri Svetu Evrope v Strasbourgu. Prav tako je Sveti sedež član Organizacije za varnost in sodelovanje v Evropi (OVSE).

Sveti sedež seveda nima svoje nuncijature in nuncija v vsaki od zgoraj navedenih držav in institucij. Trenutno ima 101 nuncijaturo in 6 predstavništev pri mednarodnih organizacijah, kar pomeni 107 nuncijev in šefov misij in okoli 150 uslužbencev nižjega diplomatskega ranga. Na Državnem tajništvu so odnosi z državami zaupani posebnemu oddelku, ki ga vodi tajnik za odnose z državami, nadškof Jean-Louis Tauran, skupaj s podtaj-

[3] Predstavitev je povzeta po predavanju nadškofa msgr. Jeana-Louisa Taurana, tajnika Oddelka za odnose z državami, 23. aprila 1998 na Lateranski univerzi..

[4] Prim. spletno stran *www.vatican.va/roman-curia/secretariat-state/documents/rc-seg-st-20010123-holy-see-realtions-en.html.*

nikom monsinjorjem Celestinom Migliorejem in okoli 40 diplomatskimi uslužbenci.[5]

Treba je poudariti, da delovanje Svetega sedeža v korist miru ni namenjeno samo premagovanju dejanskih sporov, ampak tudi širitvi vzgoje za mir; hoče biti glas, ki se obrača na vest človeštva. Njegova »strategija« sloni na štirih temeljih: (a) na zavračanju vojne, (b) na spodbujanju k učinkoviti razorožitvi, (c) na odločni podpori zakonitemu in pravičnemu mednarodnemu redu, (d) na aktivnem sodelovanju pri oblikovanju pravnih in diplomatskih metod in sredstev v mednarodnem sodelovanju.

a) Prvi temelj te »strategije« Svetega sedeža za mir je torej jasno in dosledno nasprotovanje vojni kot sredstvu za reševanje sporov. Seveda Sveti sedež priznava, da ima vsaka država pravico s primernimi sredstvi braniti svoj obstoj, svobodo in suverenost. Vendar izkušnje kažejo, da se oblasti prehitro zatekajo k sili in orožju, v iluziji, da bi čimprej prišli do ugodnih rešitev. Kmalu pa se pokaže, v kako veliko zmoto lahko pripelje taka miselnost. Negativne strani vojnih spopadov niso samo vidne v materialnem razdejanju, ampak tudi v poglobljenem sovraštvu, ki spremlja nove rodove. Zalivska kriza in spopadi, ki so sledili razpadu Jugoslavije, so nam ponovno dragocen poduk o tem. Vojna zato je in ostaja »avantura brez vrnitve«[6].

b) Nadalje papeži in Sveti sedež vztrajno vzpodbujajo k dejanski razorožitvi. Miru ni mogoče osnovati samo na ravnovesju moči. Sama grožnja z orožjem ni sposobna doseči trajnega miru.

Pri nevarnosti širjenja atomske oborožitve je Sveti sedež leta 1957 podprl napore za ustanovitev Mednarodne agencije za atomsko energijo Združenih narodov *(International Atomic Energy Agency - IAEA)* in postal tako njen ustanovni član.[7] Pozneje, 25 februarja 1971, se je Sveti sedež pridružil tudi Sporazumu proti razširjanju jedrskega orožja. Ta korak Svetega sedeža je pozitivno vplival na razvoj tega sporazuma, ki so ga do danes ratificirale skoraj vse države, vključno z vsemi tako imenovanimi »jedrskimi silami«.[8] Da bi podprl mednarodna prizadevanja, je 24. sep-

---

[5] Med državami, s katerimi Sveti sedež še nima diplomatskih odnosov, najdemo: v Afriki: Mauritania, Somalija; v Aziji: Ljudska republika Kitajska, Vietnam, Laos, Severna Koreja, Afganistan, Malezija in Myanmar; na Srednjem Vzhodu: Saudska Arabija, Oman, Quatar in Združeniarabski emirati.
Zanimivo je omeniti, da imajo, z izjemo Saudske Arabije in nekaterih držav Arabskega polotoka, vse tako imenovane »islamske« države diplomatske odnose s Svetim sedežem.

[6] Besede papeža Janez Pavel II. ob začetku zalivske vojne leta 1991.

[7] Zanimivo je, da ima pri vseh drugih agencijah OZN Sveti sedež samo status opazovalca.

[8] Gre za sporazum, ki ga je sprejelo 187 držav. Edine, ki ga niso podpisale so Kuba, Indija, Izrael in Pakistan. Pomembnost dejstva, da je to važno vprašanje mednarodno urejeno, se je pokazala posebno jasno, ko sta Indija in Pakistan izvedli jederske poskuse.

tembra 1996 podpisal tudi Sporazum o popolni prepovedi jedrskih poskusov *(Comprehensive Nuclear Test Ban Treaty - CTBT).*

Sveti sedež je 22. julija 1997 ratificiral tudi sporazum o konvencionalnem orožju s štirimi dodatnimi protokoli, ki se nanašajo na nekatere vrste orožja, ki so še prav posebno travmatična in nediskriminatorna. Prav tako je bila podpisana in ratificirana 17. februarja 1998 mednarodna konvencija o prepovedi proizvodnje, skladiščenja in uporabe protipehotnih min.

Naslednje leto, 12 maja 1999, je Sveti sedež ratificiral tudi Konvencijo o prepovedi kemičnega orožja.

Prav tako je Sveti sedež ratificiral Ženevski protokol proti uporabi strupenih plinov in bakteriološkim metodam vojskovanja. Podpisal je tudi Sporazum o prepovedi jedrskih poskusov v atmosferi, v zunajatmosferskem prostoru in pod vodo, kakor tudi prepoved za vojaško in sovražno uporabo modifikacij okolja *(Convention on the Prohibition of Military or any Other Hostile Use of Environmental Modification Techniques - ENMOD).*

c) Ker mir ne pomeni samo odsotnost sporov, se je Sveti sedež aktivno zavzemal za uveljavitev mednarodnega reda, ki temelji na pravu in pravičnosti, s posebnim poudarkom na zaščiti temeljnih človekovih pravic in svoboščin, kakor tudi pravic narodov in skupnosti, ki lahko odločilno prispevajo k trajnemu miru.

Na raznih mednarodnih srečanjih je poudarjal soodgovornost vseh za ustrezno prehrano, zdravje in kulturni napredek človeštva, kar je dosegljivo samo v resnični solidarnosti med vsemi, ki se čutijo odgovorne za prihodnost človeštva.

Ta prizadevanja niso samo sad nove ravni mednarodne soodgovornosti, ampak izraz krščanskega prepričanja o človeku, krščanske antropologije, ki gleda na človeka v njeni temeljni poklicanosti in odgovornosti do Stvarnika. V zadnjih desetletjih nobena ustanova zunaj katoliške Cerkve ni s tako doslednostjo in prepričljivostjo zagovarjala celostnega pogleda na človeka v vseh razsežnostih: spoštovanju življenja od rojstva do naravne smrti, njegovo dostojanstvo, njegovo svobodo in pravico do svobodnega mišljena in verovanja. Sveti sedež je vztrajno poudarjal, da gre tu za ključne vrednote. Če te niso dosledno spoštovane, ni mogoče učinkovito in dosledno ščititi niti človeškega dostojanstva niti njegovih pravic in svoboščin.

d) Sveti sedež se je vedno zavedal, da je mir tudi rezultat spoštovanja dosežkov mednarodnega sodelovanja. Zato tako vztrajno zagovarja stališče, da je spoštovanje mednarodnega prava ena najtrdnejših oblik resnične zaščite svobode človeka in narodov; spoštovanje dogovorov, kot pravi pravno pravilo *»pacta sunt servanda«*. Zvestoba sprejetim sporazumom, ki so praviloma sad velikih naporov in jih je potrebno ohranjati z mednarodnim dialogom in poglobljenim pravnim razmišljanjem, je po mnenju Svetega sedeža odlično sredstvo, sposobno preprečiti, da najbolj

slabotni ne postanejo žrtve hudobije, moči ali manipulacije močnejših. V skladu s tem prepričanjem je Sveti sedež zavračal vse poskuse zlorabe, posebno s strani velesil in je vedno ob mednarodnih krizah podpiral tiste rešitve, ki so slonele na ustaljenih diplomatskih in pravnih postopkih in ne na vojaških ali ekonomskih pritiskih.

Ob tem pa je Sveti sedež iskal tudi nova pota ter ustvarjalno prispeval k rešitvi mnogih mednarodnih problemov. V tej zvezi bi lahko izpostavili pravne koncepte, pri katerih je prispevek Svetega sedeža še posebno pomemben:

- pravni pojem »človekoljubno posredovanje«,[9] o katerem je Sveti sedež govoril v primeru tragične vojne na Balkanu. V skladu s tem imajo države in mednarodna skupnost pravico do »posredovanja« z namenom, da se napadalca razoroži in prisili, da se odpove agresivnim metodam in se vrne k mirnemu reševanju konfliktov;

- opredelitev »negativnih humanitarnih posledic«, ki spremljajo nekontrolirano mednarodno gospodarsko blokado do posameznih držav, ki ne spoštujejo pravil mednarodnega obnašanja; ekonomska blokada mora biti proporcionalna in ne sme povzročiti nečloveških razmer med civilnim prebivalstvom, kot se to že desetletja dogaja na Kubi in v Iraku, s hudimi posledicami za telesno in duhovno prihodnost novih rodov.

- na prav poseben način so bile delegacije Svetega sedeža dejavne na velikih svetovnih konferencah Organizacije združenih narodov, med katerimi velja omeniti Svetovni vrh o otrocih v New Yorku (1990), Konferenco o okolju in razvoju v Riu de Janeiru (1992), Svetovno konferenco o človekovih pravicah na Dunaju (1993), Konferenco o prebivalstvu in o razvoju v Kairu (1994), Svetovni vrh o socialnem razvoju v Kopenhagnu (1995), Svetovno konferenco o ženskah v Pekingu (1995), Konferenco o naselitvi (Istanbul 1996) kakor tudi ustanovno Konferenco mednarodnega sodišča za kriminal (Rim 1998).

Posebno dejavna na tem področju je misija Svetega sedeža pri Združenih narodih. Njena prizadevanja so predstavljena v dveh zajetnih knjigah z naslovom *»Pota do miru«*[10] in *»Služenje človeški družini«*[11] in nam predstavijo vrsto nastopov in papeževa osebna prizadevanja za mednarodno zaščito človeške osebe in njene nadnaravne poklicanosti. Kljub dejstvu, da v sklepnih dokumentih ni mogoče spregledati pritiska ideološke usmerjenosti mnogih držav, je Svetemu sedežu v veliki meri uspelo preprečiti, da bi se vsemu človeštvu vsilili pogledi na življenje, ki

---

[9] it. *Intervento umanitario;* angl. *Humanitarian intervention.*

[10] *Path to Peace: Documents of the Holy See to the International Comunity, New York 1987*

[11] *Serving the Human Family: The Holy See at the Major United Nations Conferences, New York 1997.*

so dostikrat lastni samo nekaterim manjšinskim skupinam v zahodnem svetu.

Delo za mir je bilo od samega začetka 20. stoletja ena najodličnejših dejavnosti Svetega sedeža. To lahko kratko potrdimo že z naslednjimi papeškimi pobudami:

- poskus posredovanja med vojskujočimi v prvi svetovni vojni papeža Benedikta XV. z encikliko »*Pacem Dei munus*«;
- svarilo papeža Pija XI. pred nacizmom v zgodovinski encikliki »*Mit brennender Sorge*«;
- radijska sporočila Pija XII., s katerimi je bodril narode v najbolj temnih urah druge svetovne vojne;
- vizija papeža Janeza XXIII. v encikliki »*Pacem in terris*«;
- pomembnost dokumentov 2. vatikanskega koncila za prizadevanje za mir (prim. konstitucijo »*Gaudium et Spes*«);
- ustanovitev komisije »*Justitia et Pax*« v okrilju rimske kurije leta 1967;
- praznovanje *Svetovnega dneva miru*, ki ga od leta 1968 spremlja posebna papeška poslanica.

Posebno mesto v teh naporih zavzemajo nagovori papeža Janeza Pavla II ob novoletnem sprejemu diplomatskega zbora akreditiranega pri Svetem sedežu, ki so na nek način poskus sistematične vzgoje za mir in so vedno deležni posebne pozornosti sredstev družbenega obveščanja.

Ne manjka tudi čisto konkretnih spodbud, kot je posredovanje Svetega sedeža pri sporu med Argentino in Čilom v začetku osemdesetih let, pisem pomembnim državnikom, generalnim sekretarjem Organizacije združenih narodov, posebnih misij v odločilnih kritičnih trenutkih (npr. v Beograd 1999).

Tako lahko povzamemo, da usmerja delovanje Svetega Sedeža v prid miru na svetu, odgovornost, ki jo čuti papež do oblikovanja vesti človeštva. Papež Janez Pavel II je ob sprejemu diplomatskega zbora 9. januarja 1995, govoreč o dejavnosti Svetega sedeža v mednarodni skupnosti, izjavil, da je in hoče »*biti glas, ki ga človeška vest pričakuje, ki bo neutrudno spominjal na odgovornosti za skupno dobro, za spoštovanje človeške osebe in pospeševanje najvišjih duhovnih vrednot*«. Gre za »*presežnost človeka, ki ne sme biti podvržen kapricam državnikov ali ideologij*«.[12]

V človeški vesti, v njegovem srcu se rojevata mir in vojna. K temu človeku, ki izbira med dobrim in slabim je poklicana Cerkev, da ga spremlja pri njegovih odločitvah na njegovi poti. Sprašuje ga o njegovi svobodi in njegovi odgovornosti, o podjetnosti in solidarnosti, o njegovih prizadevanjih za telesno in duhovno blagostanje človeštva.

[12] V izvirniku: »*di essere la voce che la coscienza umana attende ... ricordando instancabilmente le esigenze del bene comune, il rispetto ella persona umana, la promozione dei piü alti valori spirituali*«. ...« *e' la dimensione trascendente dell'uomo: essa non dovrebbe essere sottomessa ai capricci degli uomini di Stato o a delle ideologia.*«

2. Delovanje papeške diplomacije za mir na Balkanu

Poseben prispevek Svetega sedeža za mir v državah Srednje in Vzhodne Evrope se izrazito kaže v dejavnosti, povezani s krizo na Balkanu, ki bi jo časovno lahko razdelili na naslednja obdobja:

- Jugoslovanska kriza pred razglasitvijo neodvisnosti Hrvaške in Slovenije;
- Priznanje Slovenije in Hrvaške;
- Kriza v Bosni in Hercegovini;
- Kriza na Kosovu.

a) Kriza v Jugoslaviji pred razglasitvijo neodvisnosti Slovenije in Hrvaške[13]

Ko se je po volitvah leta 1990 ustvaril nov položaj v Jugoslaviji in so se uveljavile v Sloveniji in na Hrvaškem težnje po samostojnosti, je Sveti sedež zavzel zelo previdno držo.

Možnost spremeniti pravno strukturo federativne države, vključno s pravico, da posamezne republike izstopijo iz federacije, je bila predvidena že v Ustavi iz leta 1974. Sveti sedež zato ni hotel posegati v čisto politične vidike notranje ureditve države, s katero je imel diplomatske odnose in kjer je imel svojega predstavnika tudi v času spora. Čeprav je bil prepričan, da bi bila lahko oblika konfederacije priporočljivejša in koristnejša rešitev za nastalo situacijo v Jugoslaviji, je ohranil dolžno spoštovanje do svobodnih odločitev v posameznih republikah.

Kmalu pa se je pokazalo, da obstaja resna nevarnost, da se bodo obstoječe napetosti še povečale in celo izrodile v konflikt. Zato je Sveti sedež konec januarja 1991 jasno pozval:

- k spoštovanju pravice narodov do samoodločbe
- k spoštovanju človekovih pravic in pravic narodnih skupnosti
- k odpovedi uporabe sile pri reševanju nesporazumov
- k neutrudnemu iskanju dialoga med sprtimi stranmi
- k vzpostavitvi mirnega sožitja med narodi Jugoslavije ob medsebojnem spoštovanju in pravičnosti.

Te zahteve so se večkrat ponovile, tako pri papeževih govorih (30. januarja, 21. aprila, 8. maja, 23. maja 1991) kakor na mednarodni ravni, še posebej na srečanjih Konference za varnost in sodelovanje v Evropi (KVSE). Napori Svetega sedeža so se še okrepili po razglasitvi neodvisnosti Slovenije in Hrvaške 25. junija 1991; omenimo le papeževa posredovanje 28.

[13] Prim. *La crisi in Jugoslavija: posizione della Santa Sede (1991-1992), Quaderni de »L'Osservatore Romano«*, n. 18, Libreria Editrice Vaticana 1992; obstajata tudi angleška in francoska verzija publikacije.

junija, 29. junija, 3. julija, 21. julija, 24. julija, 26. avgusta ter 5. septembra 1991. Opozoriti je potrebno še na druge pomembne izjave, posebno tiste, ki sta jih dala kardinal državni tajnik in tajnik za odnose z državami.

b) Priznanje Slovenije in Hrvaške

S slabšanjem razmer je dozorelo prepričanje, da bi mednarodno priznanje neodvisnosti Slovenije in Hrvaške lahko koristilo prizadevanju za mir. S tem bi se priznala obema pravica do samoodločbe, istočasno pa bi se od njiju jasno zahtevalo dosledno in učinkovito spoštovanje pravic narodnih manjšin.

To prepričanje je spodbudilo Sveti sedež, da je podprl oblikovanje mednarodnega soglasja o primernosti takojšnega priznanja obeh novih držav.

S tem namenom je kardinal državni tajnik 26. novembra 1991 izročil ambasadorjem držav članic KVSE *memorandum.* V njem se sklicuje na načela mednarodnega prava in odredbe jugoslovanske ustave iz leta 1974 glede pravice do odcepitve od federacije in priporoča začetek »sporazumnega« in »pogojnega« priznanja neodvisnosti Slovenije in Hrvaške in drugih republik, ki bi se za to odločile.

Postopek podelitve pogojnega priznanja je bil vezan na zahtevo, da se republike formalno obvežejo, da bodo spolnjevale zakonite zahteve, vsebovane v dokumentih KVSE, še posebej glede zaščite človekovih pravic, glede demokracije in zaščite narodnih manjšin.

V povezavi s slednjim je Sveti sedež postavil zelo pomemben pogoj, ki ga ni mogoče najti med ostalimi zahtevami Evropske skupnosti, in sicer *»sprejeti, da Odbor visokih funkcionarjev KVSE preverja odločbe, ki se nanašajo na narodne manjšine«.*[14]

Sveti sedež je z izjavo Tiskovnega urada 20. decembra 1991 bolj podrobno opredelil svoje stališče glede krize v Jugoslaviji in z diplomatskimi notami zunanjim ministrstvom Slovenije in Hrvaške sporočil svojo pripravljenost priznati njihovo suverenost in neodvisnost, hkrati pa je postavil svoje pogoje glede tega priznanja.

Ko je Sveti sedež 13. januarja 1992 prejel formalno obvezo Republike Slovenije in Republike Hrvaške, da bosta spoštovali te pogoje, je prišlo tudi do priznanja samostojnosti.

Na srečanju ministrskega sveta zunanjih ministrov držav članic KVSE, ki je zasedal v Pragi 30. in 31. januarja 1992, je nadškof Msgr. Jean-Louis Tauran, tajnik oddelka za odnose z državami, takole povzel stališče Svetega sedeža:

»Sveti sedež je vedno upal, da se bo mogoče izogniti konfliktu v Jugo-

[14] V izvirniku: » ... *l'accettazione della verifica delle misure riguardanti le minoranye nayionali da parte del Comitato degli Alti Funzionari della CSCE«.*

slaviji. Zato je, od začetka krize vztrajal pri zahtevi, da se federativne republike navdihujejo pri urejanju medsebojnih odnosov na 10 načelih zaključnega helsinškega dokumenta, po drugi strani pa, da čimprej začnejo z ustavnimi reformami, ki bodo pospeševale spoštovanje človekovih pravic in temeljnih svoboščin, vključno s pravicami narodnih manjšin in tako ustvarijo pogoje za demokracijo in za resnično pravno državo. Razvoj dogodkov in predvsem uporaba orožja so na žalost spremenili to upanje v iluzijo.

Priznavajoč obstoj Hrvaške in Slovenije - to priznanje ni bilo naperjeno proti nikomur - je Sveti sedež vzel na znanje položaj, ki je bil posledica legitimnih in na demokratičen način izraženih teženj. Ko je za to priznanje postavil zahteve, je Sveti sedež želel predvsem pospešiti uresničitev vseh obveznosti, ki so bile sprejete v helsinškem procesu, in podčrtati dejstvo, da bo KVSE morala biti porok zaupanja v vprašanjih, ki se nanašajo na položaj narodnih manjšin. S tem je Sveti sedež hotel, da se te nove države hkrati s priznanjem samostojnosti in neodvisnosti svečano obvezujejo, da bodo prispevale h gradnji nove Evrope - Evrope človekovih pravic in demokracije«.[15]

b) Dejavnost Svetega sedeža ob konfliktu v Bosni in Hercegovini (1992-1994)[16]

Glede Bosne in Hercegovine je bilo potrebno počakati, da so se iz-

[15] V izvirniku: *»La Santa Sede ha sempre sperato nella possibilità di evitare il conflitto in Jugoslavia. E' per questo che ha insistito, sin dall'inizio della crisi, sulla necessità per gli Stati federati delle Repubbliche, da una parte, di ispirarsi ai 10 Principi dell'Atto Finale di Helsinki nelle loro reciproche relazioni e, dall'altra, di avviare con urgenza riforme costituzionali che favorissero il rispetto dei diritti umani e delle libertà fondamentali, ivi comprese quelli delle minoranze nazionali, creando le condizioni per la democrazia e stabilendo un autentico stato di diritto. Gli sviluppi degli eventi e soprattutto l'uso delle armi, purtroppo, hanno reso illusoria questa speranza.*

Riconoscendo l'esistenza della Croazia e della Slovenia - e questo riconoscimento non č rivolto contro nessuno - la Santa Sede ha preso atto di uno stato di fatto derivante da legittime aspirazioni, democraticamente espresse. Ponendo delle condizioni a questo riconoscimento, la Santa Sede ha voluto favorire l'attuazione di tutti gli impegni presi nel quadro del processo di Helsinki e sottolineare il fatto che la CSCE dovrebbe essere il garante della fiducia al momento di regolare la situazione delle minoranze nazionali. Così, la Santa Sede ha voluto che fosse chiaro per questi nuovi paesi che, essendo riconosciuti sovrani ed indipendenti, essi s'impegnano solennemente a contribuire alla costruzione della nuova Europa dei diritti dell'uomo e della democrazia.«

Skratka, priznanje Svetega sedeža, ki je nastopilo 13. januarja 1992, je sledilo priznanju Nemčije in drugih petih držav (*Litva* - 30. julija 1991; *Ukrajina* - 11. decembra,1991; *Latvija* - 14. decembra 1991; *Islandija* - 19. decembra 1991; *Estonija* - 31. decembra 1991).

[16] Prim. L'action du Saint-Siège dans le conflict Bosniaque, Librerie Editrice Vaticane 1994; Cahiers de »L'Osservatore Romano«, n. 25.

polnile zahteve Evropske skupnosti (Badinterjeva komisija naj bi ugotovila, ali nove države izpolnjujejo pravne zahteve, ki so bile potrebne za njihovo mednarodno priznanje). Za Bosno in Hercegovino je bil potrebno sklicati *referendum*, kar se je zgodilo 1. marca 1992. Srbsko prebivalstvo je referendum bojkotiralo, muslimani in Hrvati pa so se odločili za neodvisnost z 62,63 % glasov.

Srbska stran je na politično odločitev drugih dveh skupnosti odgovorila z orožjem, z opravičilom, da hoče z izgonom vseh Nesrbov zaščititi svojo samobitnost. S tem se je začelo tako imenovano »etnično čiščenje«. Na žalost je bil ta »neologizem« hitro sprejet praktično v skoraj vse svetovne jezike. Vojna je otežila in včasih praktično onemogočila stike med Svetim sedežem in škofi v Sarajevu, Mostarju in Banjaluki.

Prvi uradni stik Svetega sedeža z vlado nove države se je vzpostavil preko telegrama, ki ga je kardinal Angelo Sodano, državni tajnik, poslal 10. aprila 1992 predsedniku Izetbegoviću in mu izrazil solidarnost svetega očeta do bosanskega naroda, v komaj začeti vojni.

Državno tajništvo je 15. aprila 1992 ponovno poslalo portugalskemu ambasadorju *memorandum* s prošnjo, da prenese v vednost članom Evropske skupnosti naslednje:

- Sveti sedež je vzel na znanje korake Evropske skupnosti, ki so bili storjeni na njenem zasedanju v Bruslju 1. in 2. aprila 1992, ki naj bi privedli tri skupnosti: muslimansko, srbsko in hrvaško, do sporazuma o novih ustavnih strukturah republike;
- prav tako je Sveti sedež povabil Evropsko skupnost naj sprejme odgovornost pri zagotavljanju neodvisnosti Bosne in Hercegovine, ki jo je priznala 7. aprila;
- izražena je bila tudi zaskrbljenost Svetega Sedeža zaradi oboroženih operacij paravojaških skupin, ki jih je podpirala jugoslovanska vojska in tako kršila principe sklepne helsinške listine glede pravic narodov do samoodločbe;
- na Evropsko skupnost in Združene države se je apeliralo, da po srečanju v Bruslju 10. marca 1992 pride do politične rešitev jugoslovanske krize;
- članice Evropske skupnosti je Sveti sedež povabil, da povečajo svoj prispevek v prid miru, da bi čimprej zaustavili vojno in zahtevali, če bo to potrebno, da se mandat mirovnih sil (UNPROFOR), ki so že bile navzoče na Hrvaškem, razširi tudi na Bosno in Hercegovino. To naj bi pripeljalo sprte strani do resnega in obvezujočega dogovora, da se ohrani ozemeljska celovitost Bosne in Hercegovine.

Ob razširitvi konflikta je 5. maja 1992 kardinal državni tajnik poslal telegram generalnemu sekretarju Organizacije združenih narodov Boutrosu Ghaliju, v katerem pravi: *»Sveti sedež meni, da bo povečana zavzetost Organizacije združenih narodov v okviru pristojnosti, ki jih daje Listina,*

prispevala pri reševanju sedanjih konfliktov in pripeljala povzročitelje nemirov, da se bodo spametovali in ponovno vzpostavili mir. (...) uporabiti je treba vsa razpoložljiva sredstva, da se utiša govorica orožja in omili trpljenje ljudstev, ki so talci slepega nasilja«.[17]

20. avgusta 1992 je bila končno razglašena vzpostavitev diplomatskih odnosov med Svetim sedežem in Republiko Bosno in Hercegovino. Kot vemo, služijo diplomatski odnosi tudi zbližanju Svetega sedeža z lokalnimi Cerkvami in v primeru Bosne in Hercegovine je to pomenilo podporo vesoljne Cerkve krajevni Cerkvi, ki je bila v veliki nevarnosti.

Zaradi vedno večjih težav pri ohranjanju stikov z Sarajevom je bil 11. junija 1993 imenovan za apostolskega nuncija msgr. Francesco Monterisi. Pot v Sarajevo, na kateri naj bi izročil poverilna pisma, mu je bila omogočena šele v začetku julija 1993.

Istega lega je bilo organizirano v Assisiju odmevno molitveno srečanje, s katerim je papež Janez Pavel II. hotel pokazati zaskrbljenost katoliške Cerkve vpričo konflikta, ki se je odvijal na drugi strani Jadranskega morja. [18]

Pozneje so se začele priprave za papežev obisk, ki je bil sprva predviden za 8. september 1994, a je bil kasneje prestavljen, ker ni bilo mogoče zagotoviti potrebne varnosti za ljudi, ki bi želeli priti na srečanje s papežem.

Za razvoj dogodkov je bil pomemben tudi papežev govor med njegovim obiskom v Združenih narodih v New Yorku 5. oktobra 1995, v katerem so navedeni temeljni principi za sklenitev miru, brez katerih ni mogoče doseči niti premirja, še manj pa zagotoviti trajen mir.

Papež in njegovi sodelavci so poudarjali, da je za resnično obnovo držav, ki so bile v vojni uničene potrebno, da si sprte strani prizadevajo za premaganje nezaupanja in medsebojnih napetosti; da si prizadevajo za spoštovanje pravic vseh ljudi, ne glede kateri skupini pripadajo; da podpirajo vrnitev beguncev in preseljencev, izogibajoč se samovoljnemu razvrščanju ljudi na etnične skupine; in da se obvežejo za večjo spoštovanje pravic narodnih manjšin.

Z Washingtonskim sporazumom 18. marca 1994 se je končal vojaški spopad med Hrvati in muslimani in so se postavili temelji Hrvaško-muslimanski federaciji.

Mirovni proces, ki se je zaključil s sporazumom v Daytonu 21. decembra

---

[17] V izvirniku: *»Le Saint-Siège estime qu'un engagement accru de l'Organisation des Nations Unies dans le conflit en cours, dans le cadre des moyens que lui donne sa Charte, contribuerait à ramener à la raison les fauteurs de trouble et à rétablir la paix« in Bosnia ed Erzegovina »en prenant toutes les initiatives susceptibles de faire taire le langage des armes et d'alléger les souffrances des populations otages d'une violence aveugle«.*

[18] Prim. *Assisi 1993. Giovanni Paolo II per la pace in Bosnia ed Erzegovina,* v *Quaderni de « L'Osservatore Romano«, n. 21.*

1994 in s podpisom v Parizu 14. decembra 1994, je mednarodno skupnost postavil pred nove izzive za obnovitev in normalizacijo države. Kljub težavam, ki se še vedno nadaljujejo in kritikam, ki jih je bil deležen, je treba priznati daytonskemu sporazumu velike zasluge za lajšanje trpljenja in pomiritev na tem področju.

Prizadevanje Svetega sedeža za mir v Bosni in Hercegovini je bilo na nek način okronano s papeževim potovanjem v Sarajevo 12. in 13. aprila 1997, v mesto, ki bi ga lahko imeli za simbol vseh kriz 20. stoletja. Šlo je za potovanje spominjanja, sočutja in upanja. Ko je papež poljubil to zemljo, je želel pokazati, da se mora to stoletje, polno velikih pretresov in neizrekljivih zločinov, končati s pomirjenjem v Sarajevu. To je bil moralni imperativ, s katerim se je človeštvo moralo soočiti pred vstopom v novo tisočletje.[19]

e) Dejavnost Svetega sedeža ob krizi na Kosovu[20]

Kot v predhodnih krizah je tudi tukaj Sveti sedež dosledno zagovarjal naslednja načela:

- prvenstveno pozornost je potrebno dati humanitarnim vprašanjem;
- prispevati, da se na Kosovu začne politični dialog, preko katerega bo možno doseči pravično in mirno sožitje in izključiti možnost vsake nadaljnje geopolitične delitve;
- sodelovati pri iskanju »evropske« rešitve, ki se bo ogibala množičnemu in dolgemu vojaškemu posredovanju;
- podpreti sodelovanje Organizacije združenih narodov in Rusije;
- spremljati dogodke z ekumenskim dialogom.

Prvo papeževo posredovanje pri vprašanju Kosova sega v 4. oktober 1998. Med svojim drugim obiskom na Hrvaškem je v Splitu spregovoril o *»tragediji, ki se dogaja na Kosovu«* in pozval *»mednarodno skupnost, da ponudi koristno pomoč«*. Z izjavo na Vatikanskem radiu 8. oktobra 1998 je nadškof Jean-Louis Tauran, tajnik za odnose z državami, natančno opredelil, da se pri tej pomoči ne more izključiti *»uporaba sile«*, saj je *»vedno veljaven princip, po katerem je treba razorožiti napadalce«. »Sveti sedež bi bil brez dvoma veliko bolj naklonjen uporabi mednarodne humanitarne sile, ki bi preprečila ponavljanje grozot in nasilja nad človekovimi pravicami, ki so ostali svet pogosto pustile nemočen in razočaran«.*

Medtem ko se je povečala grožnja NATA z vojaškim posegom v Srbiji z namenom, da bi se odpovedala nasilju na Kosovu, je papež 21. ja-

[19] *Sarajevo: Giovanni Paolo II nella città simbolo del nostro secolo*, Libreria Editrice Vaticana 1997, 7.

[20] Prim. predavanje, ki ga je 7. julija 1999 imel msgr Celestino Migliore, podsekretar oddelka za odnose z državami, skupini južnoameriških veleposlanikov, akreditiranim pri Svetem sedežu.

nuarja 1999 poslal sporočilo solidarnosti katoliškemu nadškofu v Beograd msgr. Francu Perku. Že prej, 19 januarja, je v intervjuju za častnik *Corriere della Serra* kardinal državni tajnik pojasnil poglede Svetega sedeža do tako imenovanega humanitarnega posredovanja: *»Žal, obstaja etnični spor. Zato obstaja tudi dolžnost mednarodne skupnosti, da loči sprte strani in jim pomaga k spravi. V cerkvenem nauku se je pogosto govorilo o nujnosti, da tisti, ki so to sposobni narediti, razorožijo napadalca. V tem primeru ne gre za vojno, ampak za podporo miru. Gre za dejavnost v prid pravičnosti in obnove miru«.*[21]

V sporočilu z dne 22. februarja 1999, medtem ko so bila v teku pogajanja v Rambouilletu, je Sveti sedež ponovno poudaril: *»Sveti sedež je bil vedno blizu prebivalstvu Kosova, ki že več kot leto dni preživlja hudo trpljenje«*. Kot že omenjeno, se je Sveti sedež zavzemal za bolj »evropsko« posredovanje, ki naj bi pri reševanju te krize vključevalo tudi Rusijo.

V nedeljo, 28. marca 1999, je papež na trgu Svetega Petra poudaril: *»Papež je na strani ljudstva, ki trpi in kliče vsem: vedno je čas za mir. Nikoli ni prepozno za srečanja in pogajanja!«*

Naslednji dan, ponedeljek 29. marca, je papež povabil italijanskega predsednika Scalfara na kosilo, da bi govorila *»o dramatični situaciji v Republiki Jugoslovanski in o možnostih, da se čim prej vrne mir na to ozemlje«*.

30. marca so bili sklicani na Državno tajništvo ambasadorji držav NATA in stalnih članic Varnostnega sveta Organizacije združenih narodov, da bi se prek njih odgovornim službam preneslo naslednje predloge Svetega sedeža za rešitev krize:

- takojšnje prenehanje vojaških operacij srbske policije proti kosovskemu ljudstvu;
- prenehanje bombardiranja s strani NATA, da bi se ustvarili pogoji za nov začetek pogajanj o dostojni avtonomiji kosovskih Albancev in njihovih drugih zakonitih pričakovanj;
- poskrbeti za humanitarno pomoč v skladu z načeli humanitarnega prava;
- začeti mirovno konferenco z udeležbo mejnih držav FR Jugoslavije;
- ustanovitev mednarodne vojaške sile za ohranitev miru;
- vključitev Združenih narodov v mirovni proces;
- vključitev Organizacije za varnost in sodelovanje v Evropi (OVSE).

[21] V izvirniku: *»Purtroppo, il conflitto etnico esiste. Esiste, pertanto, il dovere della comunità internazionale di separare i contendenti e di aiutarli a riconciliarsi. Nel magistero della Chiesa si č parlato frequentemente della necessità di disarmare l'aggressore da parte di chi ha la possibilità di farlo. In questo caso non si tratta di una iniziativa di guerra, ma di un aiuto alla pace. Agire per ristabilire la giustizia č agire per restaurare la pace«*.

Ista načela so bila izročena v posebnem srečanju tudi jugoslovanskemu ambasadorju. V četrtek, 31. marca, sta bili napovedani dve posebni misiji: nadškofa msgr. Jean-Louis Taurana v Beograd, kjer naj bi se srečal z predsednikom Miloševićem in patriarhom Pavlom,[22] in potovanje nadškofa msgr. Josefa Cordesa, predsednika papeškega sveta *»Cor unum«*, v Albanijo, da preda beguncem, kot je papež rekel v enem od svojih pisem, *»duhovno in materialno solidarnost z moje strani in s strani vsega krščanskega ljudstva«*.

Msgr. Tauran se je v Beogradu srečal z zunanjim ministrom Jovanovićem, s premierom Milutinovićem in s predsednikom Slobodanom Miloševićem. Temu je izročil pismo s papeževo pobudo za prekinitev bombardiranja in za prenehanje vojaških akcij na Kosovu v času med katoliško (4. april) in pravoslavno (11. april) veliko nočjo. V bistvu je šlo za predlog neformalnega premirja, ki bi omogočilo dostavo humanitarne pomoči in odprlo kako novo priložnost za začetek pogajanj.

Vsebina predloga Svetega sedeža je bila predstavljena tudi patriarhu srbske pravoslavne cerkve Pavlu.

Podoben predlog je bil poslan tudi generalnemu sekretarju NATA in predsedniku ZDA Clintonu.

Iz pogovorov v Beogradu je Sveti sedež dobil vtis, da konflikt ne bo trajal samo kratek čas. Trdota in odločnost predsednika Miloševića in podpora njegovim stališčem s strani prebivalstva so dali vedeti, da bo dobil konflikt širše in še bolj radikalne razsežnosti. Po drugi strani pa je postajalo jasno, da brez rešitve humanitarne krize med begunci ne bo mogoče od Atlantske zveze zahtevati, da ustavi bombardiranje. To, kar so evropske diplomacije in Sveti sedež dosegli, je bila povečana udeležba Združenih narodov in Rusije. Zdelo se je, da je lahko samo velika mednarodna udeležba porok, da se spor nadzoruje in da se prepreči njegova razširitev na celo regijo.

V odsotnosti učinkovitih političnih pobud se je pozornost Svetega sedeža vse bolj preusmerila na humanitarno katastrofo beguncev. V velikonočni poslanici se je papež Janez Pavel II. posebej spomnil na »ljudi v plamenih«, na morijo, na begunce in zahteval od oblasti v Beogradu odprtje »humanitarnega koridorja«, ki bo omogočil mednarodnim organizacijam, da pomagajo beguncem na Kosovu.

Vatikanski zahtevi, da se ustavi bombardiranje NATA v času enostranskega premirja, ki ga je 6. aprila napovedal predsednik Milošević zaradi pravoslavne velike noči, se je torej vedno dodajala tudi zahteva, da se brezpogojno konča z »etničnim čiščenjem« ter ustavi nasilje na Kosovu.

---

[22] Član delegacije Svetega sedeža, ki se je odpravila v Beograd na veliki četrtek 1. aprila, je bil tudi avtor pričujočega članka.

Vztrajanje oblasti v Beogradu pri nasilju je povzročilo, da je Sveti sedež še bolj odločno zahteval, da Srbija ustavi vojaško nasilje na Kosovu. To seveda ni pomenilo, da je Sveti sedež spremenil svojo pozicijo do ohranitve teritorialne celovitosti Jugoslavije. Odcepitev ali neodvisnost Kosova bi razveljavila razloge za ohranitev federalne in večetnične Bosne in Hercegovine. Razume se, da bi federacija Kosova z Albanijo prinesla še bolj dramatične napetosti ne samo v Jugoslaviji, ampak tudi v vseh sosednjih državah. Tega stališča Svetega sedeža, ki je bilo skupno tudi drugim državam, ni mogoče označiti kot protiameriško ali pacifistično držo, kot so pisali nekateri časopisi, ampak kot edino možno predpostavko za ohranitev minimuma za skupno bivanje na ozemlju, kjer bo verjetno mogoče doseči mir samo v kategorijah nove evropske miselnosti in ne na tragičnih izkušnjah, ki so jih imeli ti narodi v preteklosti.

V noči na 24. marec, ko so se začele letalske akcije zveze NATO, je tiskovni urad Svetega sedeža izjavil, da začetek vojaških aktivnosti predstavlja poraz za človeštvo. Naslednji dan so italijanski in tuji časopisi objavili v svojih naslovih: »*Sveti sedež obsoja bombardiranje*«.

Kot je znano, Sveti sedež ni nikoli obsodil vojaških operacij na ozemlju Jugoslavije. Tega ni storil zaradi tega, ker je že dolgo časa sam zahteval, da se krivični napadalec razoroži. Če je pri tej razorožitvi potrebna uporaba sile, jo je treba uporabiti, vendar pod jasnimi pogoji. Prav primer Kosova postavlja pred mednarodno skupnost nujno nalogo, da čimprej natančno določi te pogoje in tako prepreči zlorabe, predvsem velikih sil, za lastne interese. Vsekakor gre za eno izmed novejših načel mednarodne prakse, ki bo moralo biti čimprej opredeljeno v dobro definiranih pravnih kategorijah. Kljub nasprotovanjem, ki prihajajo s strani držav, ki imajo same zapletene notranje konflikte (npr. Rusija, Kitajska, Turčija in druge) se bodo morale mednarodne organizacije in še prav posebej Organizacija združenih narodov čimprej posvetiti rešitvi tega vprašanja.

Ekumenski dialog

Drugo področje delovanja Svetega sedeža v korist miru in sodelovanja v Srednji in Vzhodni Evropi je ekumenizem.[23]

Drugi vatikanski koncil je ekumenizem označil kot »gibanje za edinost« in »obnovitev edinosti med vsemi kristjani« (E 1). »Ekumensko gibanje« v odloku *O ekumenizmu* »pomeni dejavnosti in pobude, nastale v skladu z različnimi potrebami Cerkve in časovnimi okoliščinami z namenom, da bi pospeševale edinost vseh kristjanov« (E 4).

[23] Prim. Jean-Claude Périsset, *Lecumenismo, fermento di unità europea, v: P. Poupard, Nuovi scenari per l'Europa: cultura, immigrazione, ecumenismo*, Città Nuova 1999, 53.

Zdi se, da so se na začetku novega tisočletja prav te »časovne okoliščine« na poseben način zaostrile. Na neki način bi lahko rekli, da sta zedinjena Evropa in zedinjena Cerkev, čeprav na različnih temeljih, znamenji našega časa.

Govoriti o ekumenizmu kot o »kvasu zedinjene Evrope« je hkrati protislovno in dosledno. Protislovno zato, ker je »substanca« ekumenizma prav usodna delitev kristjanov na Cerkve in skupnosti zaradi težke dediščine teoloških sporov, nesoglasij in samozadostnosti. Dosledno pa zato, ker je ekumenizem prazaprav iskanje vidne edinosti med vsemi kristjani v eni in edini Cerkvi, ki je ustanovljena od Kristusa. Danes se govori o edinosti v različnosti izročila vsake Cerkve, o »spravljeni različnosti«, o »pluralni edinosti«. Ne gre za načrt absorbiranja ene Cerkve s strani druge, ne gre za stapljanje različnih Cerkva v eno tvorbo, ampak za to, da vsi kristjani in vse cerkvene ustanove združijo svoje moči v iskanju tiste poti, ki jih bo pripeljala v Cerkev, kot jo je hotel Kristus.

Na podoben način so se v zadnjih desetletjih razvijale tudi težnje za novo, zedinjeno Evropo. Kljub temu da se te težnje po političnem in ekonomskem napredku naslanjajo na bolj pragmatične programe, pa se vendar ta proces opira na skupne ideale in vrednote, ki ustvarjajo odprtost in strpnost do vseh.

a) Ekumensko gibanje v Evropi

Evropsko združevanje ne izhaja zgolj iz skupne socialne, kulturne, ekonomske in politične izkušnje držav celine, ampak raste tudi na temelju stoletja stare krščanske kulture. Dovolj je, da le malo pogledamo v zgodovino in takoj prepoznamo važen vpliv krščanstva na začetek in razvoj gibanja za politično edinost Evrope. Seveda pri tem ne smemo pozabiti tudi na druge pomembne dejavnike, predvsem vpliv judovstva in v zadnjem času tudi nekaterih drugih laičnih prepričanj.

Moderno ekumensko gibanje je rojeno v Evropi na konferenci v Edimburgu leta 1910 o misijonarstvu in na konferenci v Losanni leta 1927. Tu se je oblikoval začetek *Ekumenskega sveta Cerkva,* ki je bil ustanovljen leta 1948. Katoliška Cerkev se je v to gibanje vključila s posebno dinamičnostjo po 2. vatikanskem koncilu.

Začetne ekumenske pobude so bile bolj elitnega značaja, toda s časom so vedno bolj prodirale med krščansko ljudstvo. Skupine kristjanov, ki so se aktivno udeleževale ekumenskega gibanja v molitvi, dialogu, izmenjavi idej in socialno-karitativnem sodelovanju, so se vsako leto množile. Tako lahko danes kljub težavam, ki še vedno obstajajo, trdimo, da je ekumensko gibanje postala prioriteta praktično vseh krščanskih veroizpovedi.

Evropski ekumenski srečanji v Baslu (1989) in v Gradcu (1997) sta imeli posebno vlogo pri razvoju vizije evropske edinosti. Med obravna-

vanimi temami zavzema posebno mesto projekt »Evropske ekumenske listine«. Ta listina želi biti priča dejavnega prizadevanja krščanskih veroizpovedi pri gradnji nove Evrope, ki naj bi bila sposobna premagati nacionalno in konfesionalno ozkost, ki še vedno ovira mnoge narode in jih dela nesposobne za odprto sodelovanje.

Korak naprej predstavlja prav gotovo »Skupna izjava o opravičenju med katoliško Cerkvijo in Svetovno luteransko zvezo«, podpisana 31. oktobra 1999.

Pri teh prizadevanjih ne smemo pozabiti tudi na druge, bolj množične pobude raznih Cerkva, med katerimi zavzemajo posebno mesto »taizejska srečanja« in »evropska in svetovna srečanja mladih«. Mnogi mladi, ki bodo jutri prevzemali pomembne politične, gospodarske, družbene, kulturne in verske odgovornosti, so se vzgajali v njihovem duhu in se navzeli idealov za graditev nove Evrope.

Prav tako je treba omeniti tudi nekatere cerkvene ustanove, ki so bile še prav posebno dejavne na tem področju. Najprej je potrebno omeniti dejavnost Sveta evropskih katoliških škofovskih konferenc *(CCEE)* in Ekumenskega sveta Cerkva, v katerem sodelujejo protestanti in pravoslavni *(KEK)*. Omenjeni srečanji v Baslu in Gradcu sta bili sad sodelovanja med CCEE in KEK.

Prav tako je treba omeniti tudi dejavnost Komisije škofovskih konferenc združene Evrope *(COMECE)* s sedežem v Bruslju. Ta komisija s posebno pozornostjo zasleduje posledice, ki jih bo imelo evropsko združevanje ne samo za Cerkve na Zahodu, ampak za vso celino.

b) Dialog med zahodnimi in vzhodnimi Cerkvami.

Teološki dialog med različnimi veroizpovedmi, še posebej s pravoslavjem, se je razvil posebno po letu 1980. Odprl je nove možnosti Cerkvam, ki so se nahajale za železno zaveso. Omogočil jim je stike z Zahodom in jim pomagal v mnogih težavah, ki so bile sad diskriminacije in zatiranja.

Po padcu berlinskega zidu so se nekatere Cerkve, npr. v Ukrajini, Rusiji, Slovaški, znašle pred novimi težavami, ki so bile pogosto vezane na popravljanje zgodovinskih krivic, predvsem z vračanjem cerkvene imovine, kultnih zgradb, in drugih podobnih tem. V teh razmerah je bil teološki dialog na nek način zasenčen z novimi spori, ki so se globoko zajedli v tkivo krščanskih skupnosti.

Te težave so na žalost na nek način zasenčile pomembne pridobitve preteklih let in postavile nove ovire prizadevanjem za medsebojno razumevanje in zaupanje.

V teh novih okoliščinah je mogoče držo katoliške Cerkve povzeti v naslednjih točkah:

1) Kljub težavam mora ostati ekumenski dialog edino sredstvo za reševanje vseh obstoječih težav, ne samo teoloških ampak tudi tistih, ki zadevajo gmotna vprašanja, npr. vračanje cerkvenih zgradb (npr. katoličanom bizantinskega obreda v Ukrajini).

2) Dialog je treba gojiti tako v stikih med posameznimi verskimi skupnostmi, kot med cerkveno hierarhijo. Oba dialoga se morata odvijati sočasno, kajti samo tako obstaja upanje za izboljšanje medsebojnega razumevanja in učinkovitega premagovanja predsodkov in težav, ki so globoko zakoreninjeni v zgodovini.

3) S posebno pozornostjo se pripravljajo tudi papeževa potovanja v dežele, kjer je ekumensko vprašanje posebno pereče. Sveti sedež je zato zahteval, da je bilo povabilo izraženo ne samo s strani civilnih oblasti, ampak tudi s strani najpomembnejše verske skupnosti (npr. Romunija in Gruzija). Sveti sedež je s tem želel preprečiti, da bi papeževi obiski postali tarča napadov nestrpnežev, ampak naj bi bili dogodek, ki bi pozitivno vplival na okrepitev notranjega soglasja in tudi trenutek za povečanje odprtosti navzven.

4) Z enako pozornostjo do občutljivosti znotraj držav in verskih skupnosti se pripravljajo tudi velika mednarodna molitvena srečanja. Čeprav gre za dogodek čisto duhovnega značaja, je treba tudi tukaj upoštevati obstoječe stanje in srečanja izpeljati s posluhom do obstoječih ekumenskih težav. Tako npr. med obiskom v Gruziji ni bilo niti skupne molitve Očenaša.

5) Seveda pa upoštevanje zgodovine, obremenjene s spori in nerazumevanji, ne sme preprečiti ekumenskega dialoga. Kot na vseh drugih človeških področjih je tudi za dialog med Cerkvami potrebno »očiščenje spomina«. Ne gre za preprosto pozabljanje preteklosti, ampak za to, da smo jo sposobni postaviti v novo luč in tako preseči dejstva, ki se zdijo nepremostljiva, tako za posameznika, kot za skupnosti. Nedvomno gre za dolgotrajen proces, v katerega se mora vključiti vsa družba. Danes že obstajajo poskusi, da bi se npr. ponovno napisali učbenike za zgodovino, iz katerih bi bile izločene preveč enostranske interpretacije preteklosti in napadalni jezik. Gotovo ne gre pri tem za brisanje zgodovinskega spomina, ki smo ga vsi dolžni gojiti. Gre preprosto za to, da se da preteklosti bolj uravnoteženo vlogo in se skuša pripraviti bolj konstruktivne temelje za nove odnose. Vzgojne ustanove in Cerkve so posebej poklicane, da prispevajo svoj delež pri oblikovanju novih generacij in jih iztrgajo iz ujetosti v destruktivne kalupe.

6) Tudi drugi pomembni družbeni dejavniki se morajo vključiti pri tej pomembni nalogi. Na poseben način to velja za sredstva družbenega obveščanja, ki se morajo stalno odpovedovati skušnjavi, da bi nekatere dogodke predstavljali v taki obliki, ki bi utegnila žaliti osebno prepričanje ljudi in njihovo pripadnost verski skupnosti.

7) Prav tako pa se morajo tudi verske skupnosti odpovedati vsaki obliki »fundamentalizma«. Če ni prave odprtosti do vsakega človeka in do njegovega dostojanstva, se prav lahko zgodi, da postanejo nekatere skupine nestrpne, npr. do priseljencev in ljudi, ki pripadajo drugačni kulturi in postanejo lahek plen skrajnih političnih skupin. Posledica tega je, da se oddaljijo tudi od zakonitih cerkvenih oblasti in začnejo izvrševati pritiske na vso cerkveno skupnost. Znani so primeri nekaterih zelo radikalnih »bratovščin« v vzhodnih Cerkvah, ki neredko pogojujejo razvoj ekumensih dejavnosti s katoličani.

c) Nekatere pomembnejše ekumenske pobude

1. Dialog z moskovskim patriarhatom

Dvostranski odnosi med Svetim sedežem in moskovskim patriarhatom, ki so se začeli med zasedanjem 2. vatikanskega koncila in trajajo že več kot trideset let, se uresničujejo predvsem z vsakoletnimi srečanji, ki jih pripravljata papeški svet za edinost kristjanov in pristojni urad ruske pravoslavne Cerkve.

K tem srečanjem je treba dodati tudi stike, ki jih vzdržuje vatikansko državno tajništvo tako s patriarhatom kakor z ruskim ministrstvom za zunanje zadeve. Pomembno vlogo imata tudi apostolski nuncij v Moskvi in predstavnik Ruske federacije pri Svetem sedežu.

Kljub temu da imata obe strani podobne poglede ne samo na številne teološke in ekleziološke teme, ampak tudi na delovanju Cerkve v javnosti in na njeno vlogo na kulturnem in socialnem področju, se vedno ponovno razgovor vrača na dva nerešena problema: prvi je vezan na vrnitev svobode grkokatoliški Cerkvi v Ukrajini, drugi pa na nekatere vidike delovanja katoliške Cerkve latinskega obreda v Ruski federaciji in v nekaterih bivših sovjetskih republikah, ki jih ima ruska pravoslavna Cerkev za svoje kanonično ozemlje.

Posebno boleča za moskovski patriarhat je bila vrnitev mnogih skupnosti, ki so bile že od petdesetih let prejšnjega stoletja pod jurisdikcijo ruske pravoslavne Cerkve (okrog 1000 župnij) v grkokatoliško Cerkev. Kot je znano so sovjetske oblasti grškokatoliško Cerkev v zahodni Ukrajini leta 1948 priključile k moskovskemu patriarhatu in ji prepovedale vse stike z Rimom. Prestano trpljenje in zatiranje je povzročilo, da se je ta vrnitev zgodila v ozračju vročične vneme in verjetno s premalo pozornosti do pravoslavnih skupnosti, ki so obstajale na istem ozemlju. Sveti sedež si je sicer prizadeval zmanjšati napetosti, ki so nastale, vendar se rane le počasi celijo. Kljub doseženemu napredku se čuti, da bo potrebno še veliko časa, da pride do mirnega sobivanja med skupnostima.

Pravoslavno Cerkev je sprejela z nelagodjem tudi imenovanje treh apostolskih administratorjev: za evropski del Rusije (Moskva), za azijski del Rusije (Novosibirsk) in za centralno Azijo (Karaganda, Kazahstan). Moskovski patriarh si je ta korak Svetega sedeža razlagal kot poskuskus katoliškega misijonarjenja na ozemlju, kjer ima pravoslavna Cerkev tradicionalno večino. Ustanovitev teh minimalnih katoliških struktur se da opravičiti že z dejstvom, da v Rusiji že od 17. stoletja živijo katoliške skupnosti. Te skupnosti so se še povečala in razširile zaradi boljševiškega preseljevanja ljudi iz zahodne Sovjetske zveze (Belarus in Baltiške republike) v Sibirijo. Pravoslavna Cerkev tega koraka Svetega sedeža ni razumela kot željo zagotoviti duhovno oskrbo katoličanom, ampak kot poskus razširiti vpliv katoliške Cerkve na vse ozemlje Rusije. Ta začetni vtis je bil v dobri meri premagan z dialogom in sodelovanjem med katoličani in pravoslavnimi. Kljub temu pa še veliko odgovornih v pravoslavni Cerkvi misli, da so te odločitve katoliške Cerkve tako globoko prizadela dvostranske odnose, da bo treba še veliko časa, preden se položanj ponovno normalizira. Ravno to prepričanje predstavlja eno glavnih ovir za papežev obisk v Moskvi.

2. Papeževo potovanje v Romunijo

Drugi primer uspešnega ekumenskega dialoga predstavlja potovanje papeža Janeza Pavla II. v Romunijo od 7. do 9. maja 1999. Ta obisk je potekal v ozračju nepričakovane prisrčnosti in ekumenske odprtosti. *»Gre za zgodovinski dogodek«* je potrdil papež Janez Pavel II[24] *»v deželi kjer so v večini pravoslavni kristjani. S tem romanjem sem se hotel pokloniti romunskemu narodu in njihovim krščanskim koreninam. To potovanje mi je dalo možnost, da izkusim, kakšno bogastvo pomeni za kristjane, dihati z obema stranema pljuč, z vzhodnim in zahodnim delom.«*

Obisk se je zaključil s podpisom skupne izjave, na sedežu patriarhata v Bukarešti 8. maja 1999.

Papež in patriarh Teoctist sta, upoštevajoč tragične dogodke, ki so se zgodili v sosednji Jugoslaviji, presodila, da lahko izjava *»postane jasno znamenje, ki naj pokaže skupaj z vso Evropo, da Federativna republika Jugoslavija lahko postane dežela miru, svobode in sobivanja za vse svoje prebivalce«*. V njej so bili izraženi naslednji poudarki:

- izraz človeške in duhovne solidarnosti do vseh, ki so bili izgnani iz svojih domov, s svoje zemlje in ločeni od svojih dragih, žrtve krute resničnosti izseljevanja in bombandiranja;
- poziv v imenu Boga vsem, ki so na kakršen koli način odgovorni za to tragedijo, da bi imeli pogum ponovno začeti dialog in da bi ponovno

[24] Splošna avdienca, Trg sv. Petra, sreda 12. maja 1999.

našli pogoje, da dozori pravičen in trajen mir, ki bo omogočil vsem ljudem v Federativni republiki Jugoslaviji: Srbom, Albancem in ljudem drugih narodnosti, vrnitev na svoje domove in pogoje za sobivanje vseh narodov Federacije;

- spodbujanje mednarodne skupnosti in njihovih ustanov, da aktivirajo vsa pravna sredstva in pomagajo sprtim stranem rešiti razlike v skladu z veljavnimi sporazumi, še posebej tistimi, ki se nanašajo na spoštovanje temeljnih človekovih pravic in sodelovanje s samostojnimi državami;
- poziv vsem humanitarnim organizacijam, še posebno krščanskim, da se z novo vnemo posvetijo lajšanju trpljenja; prav tako so povabljene civilne oblasti, da ne ovirajo njihovega delovanja, ki je namenjeno vsem brez razlike glede narodnosti, jezika ali vere.

Izjava se je zaključila s pozivom vsem kristjanom različnih veroizpovedi, da si konkretno prizadevajo in se združijo v enodušni in nenehni molitvi za mir med narodi.

3. Papežev obisk v Gruziji

Za ekumenski dialog je bil prav tako pomemben papežev obisk v Gruziji 8. in 9. novembra 1999. Sovpadel je z deseto obletnico padca berlinskega zidu, simbolom razdelitve Evrope in samovlade ateistične ideologije.

S sklepno izjavo z dne 5. novembera sta papež in katolikos vse Gruzije Elijas II opredelila naslednje prednostne naloge obeh Cerkva:

- poziv vladam, mednarodnim organizacijam, verskim voditeljem, da bi si prizadevali za mir;
- posebna posvetitev problemom v Gruziji in na vsem Kavkazu, ki naj bi postal kraj za srečavanja med kulturami Evrope in Azije;
- zaskrbljenost zaradi sporov v Abhaziji, v Nagorno-Karabaghu in na vsem severnem Kavkazu;
- nujnost mobilizacije vseh duhovnih, intelektualnih in fizičnih moči, da se prepreči nekontrolirana razširitev sporov in mednarodnega terorizma.

Zaključek

Na koncu tega razmišljanja imamo vtis, da je pravzaprav težko jasno opredeliti sadove diplomatskega in ekumenskega delovanja Svetega sedeža za razvoj miru na evropski celini.

Gotovo je dosega miru zelo dolgotrajen proces, saj je globoko povezan s človeškim srcem: skupne izjave in sporazumi prestavljajo samo začetek poti, ki je ni mogoče dokončati brez odpuščanja in sprave med ljudmi. Skupaj z drugimi so tudi verske skupnosti soodgovorne, da si prizadevajo za premagovanje krivic in sovraštva med prebivalstvom.

Sveti sedež je k velikim naporom krajevnih Cerkve dodal svoj specifični prispevek, ki ga je lahko uresničil zaradi sredstev in izkušenj, ki jih ima v sodelovanju z mednarodno skupnostjo. Kot vemo, imajo druge veroizpovedi veliko bolj omejene možnosti in strukture za tako delovanje.

Na žalost številne mirovne in spravne misije niso uspele in veliko ljudi še vedno živi v poniževalnih okoliščinah. Na nek način smo ponovno priča nezadostnim mednarodnim strukturam in pomanjkanju politične volje, da bi prišli čimprej do rešitve obstoječih sporov. Tudi danes je zato treba reči, da je naloga, ki stoji pred človeštvom, samo delno opravljena. Lahko bi ponovili besede preroka Izaija: *»Poslanci miru bridko jokajo«* (Iz 33, 7).

Seveda pa je prav tako treba reči, da ne gre za jok obupanega, nasprotno, opogumljeni z novo zavestjo zedinjene Evrope lahko upravičeno upamo, da se bodo zaradi splošnega kulturnega in političnega dozorevanja, ki je sad tudi junaških pričevanj tolikih mučencev različnih veroizpovedi, na evropski celini odprla nova obzorja bratstvu in mirnemu sobivanju.

Pri tem prizadevanju Sveti sedež in vsa katoliška Cerkev želi tudi v prihodnosti sodelovati in prinesti svoj specifični prispevek za novo kulturo življenja in miru v prid vsem, še posebno najrevnejših in najbolj trpečih.

Povzetek: **Ivan Jurkovič, Dejavnost Svetega sedeža za mir v Srednji in Vzhodni Evropi**

Sveti sedež je dejavno sodeloval pri reševanju kriz, ki so se pojavile po padcu berlinskega zidu v Srednji in Vzhodni Evropi. Ta prizadevanja so se uresničevala predvsem na dveh področjih: na diplomatskem in na ekumenskem.

Sveti sedež kot centralni organ katoliške Cerkve ne samo vzdržuje diplomatske odnose s posameznimi vladami, ampak je tudi dejaven pri delu mednarodnih organizacij. Zaradi specifičnega ustroja Cerkve in njenega duhovnega in človekoljubnega poslanstva pa ima ta dejavnost Svetega sedeža svoje posebne značilnosti, ki jo razlikujejo od diplomatske dejavnosti drugih držav. Neredko se zgodi, da mu prav ta specifičnost omogoči, da prevzame pobude, ki so drugim vladam in tudi medvladnim organizacijam nedostopne.

Tudi v krizah, ki so se razvile v zadnjem desetletju prejšnjega stoletja, je Sveti sedež dejavno sodeloval pri iskanju rešitev. Pri tem je bil predvsem glasnik osebne zavzetosti papeža Janeza Pavla II. in tesni sodelavec posameznih krajevnih Cerkva.

Skupaj z diplomatskimi prizadevanji so se v tem obdobju pomnožile tudi ekumenske pobude. Med njimi je treba omeniti ne samo uspešno nadaljevanje dialoga z drugimi krščanskimi veroizpovedmi, ampak tudi zgodovinska papeževa potovanja v Romunijo in Gruzijo.

Ključne besede: Sveti sedež, ekumenizem, diplomacija, mirovne pobude, konflikt na ozemlju bivše Jugoslavije.

Summary: **Ivan Jurkovič, Peace Activity of the Holy See in Central and Eastern Europe**

The Holy See actively participated in solving the crises emerging after the fall of the Berlin Wall in Central and Eastern Europe. These efforts especially took place in diplomatic and ecumenical areas.

The Holy See as the central body of the Catholic Church does not only maintain diplomatic relations with single governments, but also actively participates in the work of international organizations. Due to the specific structure of the Church and to its spiritual and humanitarian mission, this activity of the Holy See has special characteristics that make it different from the diplomatic activity of other countries. This specific quality often enables the Holy See to take initiatives that are not accessible to single governments or intergovernmental organizations.

Also in the crises that developed in the last decade of the 20th century the Holy See actively participated in seeking solutions. In this connection it especially showed the personal commitment of the Pope John Paul II and closely collaborated with individual local Churches.

Together with diplomatic efforts ecumenical initiatives multiplied as well. There should be mentioned a successful continuation of the dialogue with other Christian Churches as well as the Pope's historical journeys to Romania and Georgia.

Key word: Holy See, ecumenism, diplomacy, peace initiatives, conflict on the territory of former Yugoslavia.

Iz italianščine prevedel **Stanislav Slatinek**

Strokovni članek (1.04) UDK 215:929 Tomaž Akvinski

Franc Rode

Ubranost med vero in razumom pri Tomažu Akvinskem

Vaša Ekscelenca msgr. apostolski nuncij, častiti bratje v škofovski službi, spoštovana gospoda rektorja ljubljanske in mariborske univerze, cenjeni gospod dekan, profesorji, študenti in uslužbenci Teološke fakultete, dragi bratje in sestre!

Zakaj ima Tomaž Akvinski tako izjemno mesto v katoliški teologiji? Zakaj ga Cerkev že stoletja postavlja za učitelja misli in zgled pravilnega teološkega razmišljanja? Kje je razlog, da vidi v njem tako zanesljivega vodnika pri reševanju zapletenih teoloških vprašanj? Kako je ta človek, ki ne dosega Avguština v njegovi bleščeči latinščini in psihološki pronicljivosti in so mu tuji vzneseni vzgibi srca njegovega sodobnika in prijatelja Bonaventure, zasedel tako odločilno mesto med katoliškimi teologi?

Sv. Tomaž je genij ravnotežja med naravnim in nadnaravnim redom, med milostjo in svobodo, med vero in razumom, med Božjim gospostvom in človekovo avtonomijo, med naravnim zakonom in evangeljsko etiko. Vse te antinomije se v njegovem filozofsko-teološkem sistemu zlijejo v višjo skladnost. Tomaž nikoli ne dramatizira. Svoje najgloblje uvide izraža preprosto kot samoumevne. Chesterton meni, da je njegov način izražanja celo dolgočasen in brez duhovitosti, a ravno zato strašansko prepričljiv. V tem opoldanskem ravnotežju misli se nam Tomaž Akvinski predstavlja kot pravi krščanski humanist.

Ko Janez Pavel II. v okrožnici »Fides et Ratio« govori o ubranosti med vero in razumom, postavlja kot zgled ravno Tomaža Akvinskega: Na tem področju, pravi papež, zavzema sv. Tomaž čisto posebno mesto. V obdobju, ko so krščanski misleci odkrivali zaklade antične, predvsem aristotelske filozofije, je bil zelo zaslužen za to, da je postavil v ospredje skladnost, ki obstaja med vero in razumom. Luč razuma in luč vere obe prihajata od Boga, je razlagal sv. Tomaž, zato si ne moreta nasprotovati.

Še bolj radikalno Tomaž priznava, da more narava kot filozofiji lasten predmet prispevati k razumevanju Božjega razodetja. Vera se torej ne boji

* Nagovor velikega kanclerja Teološke fakultete nadškofa dr. Franca Rodeta na Tomaževi proslavi v Mariboru, 12. marca 2001.

razuma, ampak ga išče in mu zaupa (*fides quaerens intellectum*). Tako kot milost predpostavlja naravo in vodi k njeni dovršitvi - *»gratia non tollit naturam sed perficit«* (S.Th. I,1,8.ad2) - tudi vera predpostavlja in izpopolnjuje razum. Šele z vero osvetljeni razum je osvobojen krhkosti in meja, ki prihajajo od nepokorščine greha, in najde potrebno moč za to, da se dvigne vse do spoznanja skrivnosti enega in troedinega Boga. Sv. Tomaž je sicer močno poudarjal nadnaravni značaj vere, vendar ni zanemarjal njene racionalnosti. Človeški razum ni niti izničen niti ponižan, ko daje svoj pristanek vsebini vere; ta je vselej dosežena s pomočjo svobodne in zavestne izbire. Dokaz za to je njegova jasna in zgoščena definicija dejanja vere: *»Credere est actus intellectus assentientis divinae veritati ex imperio voluntatis motae per gratiam«* (S.th. II,II,2,9). Verovanje je dejanje razuma, ki pritrjuje Božji resnici pod vplivom volje, ki jo vodi milost.

Nedvomno je imel sv. Tomaž v najvišji meri pogum za resnico, svobodo duha, ki mu je omogočala soočenje z novimi problemi svojega časa, pa tudi intelektualno poštenost, ki mu je narekovala strogo spoštovanje resnice razodetja. S tem je stopil v zgodovino krščanske misli kot začetnik nove poti filozofije in splošne kulture.

Rešitev, ki jo je s svojim preroškim in genialnim uvidom dal problemu odnosov med vero in razumom, je v skladnem razmerju med profanim svetom in radikalnim značajem evangelija. S tem se izogne protinaravni težnji, ki zanika svet in njegove vrednote, ne da bi spregledal nujne zahteve nadnaravnega reda. Tako so v Tomaževem sistemu zahteve razuma in moč vere našle svojo najvišjo sintezo. Znal je braniti radikalno novost razodetja, ne da bi podcenjeval človeški razum.

Nič manjša ni novost, ki jo predstavlja Tomaževa misel na področju moralne teologije. Pri tem je izredno pomembno vlogo igrala Aristotelova Nikomahova etika, kot helenistični ideal človekovega življenja. Tomažu je uspelo v kategorijah krščanstva izraziti najvišje dosežke grške kulture in s tem rešiti spor, ki je od prihoda krščanstva postavljal nasproti predstavnike antične civilizacije in pristaše evangelija. A to nasprotje ni bilo zgolj nasprotje med poganom in kristjanom; pogosteje je šlo za nasprotje med dvema človekoma v kristjanu samem: med tistim, ki je videl pot odrešenja samo v krščanskem nadnaravnem redu in tistim, ki se ni mogel sprijazniti z zanikanjem narave v njeni racionalnosti in lepoti.

Ko je Tomaž Akvinski z integriranjem Aristotelove etike v svoj moralni sistem omogočil, da je človek grške polis našel svoje mesto v krščanskem svetu, ne da bi se odrekel svojim legitimnim zahtevam, je postavil temelje evropskemu humanizmu. Še več, Tomaž ni dokazal samo to, da grški človek lahko sprejme krščanstvo, ampak tudi, da mu je krščanstvo potrebno, če hoče v polnosti uresničiti svoj grški ideal, kajti samo z vero v Kristusa in z njegovo milostjo lahko uresničuje hrepenenja, ki so bila kot plaho pričakovanje navzoča v helenizmu.

Tomaževo zaupanje v moč razuma in njegova vloga v dejanju vere, sprejem grške etike, ki jo dopolnjuje krščanstvo ter stalno poudarjanje pomembnosti človeške osebe - *id quod est perfectissimum in tota natura* (S.th. I,29,3) - pomeni dejansko začetek evropske renesanse. Estetska in formalna renesansa 15. in 16. stoletja je samo zadnja in niti ne najbolj pomembna posledica intelektualne revolucije, ki jo je Tomaž Akvinski izpeljal že v 13. stoletju, ko je postavil temelje krščanskemu humanizmu.

V tem je veličina in trajna vrednost Tomaževe misli. Le-ta izhaja iz njegove očitne dobrote, iz njegove ponižnosti in ljubezni do resnice, kot sam priznava: *»Per ardorem caritatis datur cognitio veritatis«* (In Jo. ev. 5,35). Po gorečnosti ljubezni je dano spoznanje resnice.

Ta mirni in molčeči velikan je bil vselej pripravljen odgovarjati na vprašanja svojih številnih učencev. Pri odgovorih na manj umestna vprašanja pa si je znal pomagati tudi s prisrčnim humorjem. Ko ga je nekdo vprašal, ali so imena vseh blaženih napisana na oglasno desko v nebesih, je svetnik mirno odgovoril: »Kolikor morem razbrati, temu ni tako, toda nasprotno mnenje ne škoduje.«

Dragi bratje in sestre, natrosil sem vam nekaj misli o zavetniku naše teološke fakultete. Morda se kdo ne bo strinjal z vsem, kar sem povedal. Nič zato. Vseeno ostanemo prijatelji. Kot pravi sv. Tomaž: *»Ad amicitiam non pertinet concordia in opinionibus«* (S. th. II,II,29,3,ad 2). Bistvo prijateljstva ni v tem, da smo vedno istega mnenja.

Strokovni članek (1.04) UDK 378.62 »1999/2000« (047)

A. Slavko Snoj

Dejavnosti Teološke fakultete v študijskem letu 1999/2000

To poročilo zajema študijsko leto od 1. okt. 1999 do 30. sept. 2000. Vendar je ob tem navedenih še nekaj drugih pomembnejših dejavnosti Teološke fakultete, ki niso potekale le v navedenem obdobju.[1]

1. V luči dopolnjevanja študijskih programov

Na 41. seji senata 1. julija 1999 je bil za dve leti izvoljen za dekana dotedanji prodekan za študijske zadeve prof. dr. Anton Stres; na isti seji je bil za dve leti izvoljen tudi za člana Senata Univerze v Ljubljani.[2] Zaradi škofovskega imenovanja v naslednjem letu pa je obe službi opravljal le eno leto. V tem času je bila v ospredju izpopolnitev **dodiplomskega** enopredmetnega in dvopredmetnega študijskega programa ter opremljanje s sistemom kreditnih točk. Senat fakultete je spremembe potrdil že 31. maja 1999, a za formalno ureditev je bil potreben daljši proces, ki se ni končal pred iztekom njegovega mandata. Senat je dopolnil tudi **podiplomski** študijski program po kreditnem sistemu in določil pogoje za napredovanje iz prvega v drugi letnik magistrskega študija ter merila za izbor študentov v primeru omejitve vpisa. Svet za visoko šolstvo je v juliju 1999 tako dopolnjen podiplomski študijski program tudi potrdil.[3]

Senat je večkrat razpravlja o potrebnem alternativnem programu teologije na enoti v Mariboru. Na seji 1. julija 1999 je bilo med drugim sklenjeno, da naj komisija (prof. dr. A. Stres, prof. dr. V. Potočnik, prof. dr. D. Ocvirk, doc. dr. I. Štuhec, doc. dr. S. Gerjolj, as. dr. M. Matjaž, as. dr. A. Šverc in tajnik fakultete) za enoto v Mariboru pripravi strategijo Teološke fakultete do Univerze v Mariboru. To priporočilo se je na sejah senata vztrajno obnavljalo a brez posebnega napredka.

---

[1] Vsebinsko in časovno se navezujemo na poročilo J. Juhanta: *Dekanovo poročilo o delovanju Teološke fakultete v obdobju 1994-1999*, v: BV 60 (2000), 89-97.

[2] Pregled temelji na arhiviranem gradivu: *Zapisniki* sej senata Teološke fakultete od 1. julija 1999 do 9. oktobra 2000, *Pregled dogodkov* - terminski koledar za isto leto ter *Poročila kateder*.

[3] Na 45. seji senata 10. januarja 2000 je še določeno, da se za študente obeh letnikov magistrskega študija organizirajo posebna predavanja dvakrat letno.

Na 42. seji senata 1. oktobra 1999, ko je prof. dr. A. Stres prevzel dekansko službo, sta bila na njegov predlog za dve leti izvoljena prodekana: prof. dr. A. S. Snoj za študijske zadeve in prof. dr. I. J. Štuhec za znanstveno-raziskovalno dejavnost, ki je hkrati predstojnik enote v Mariboru. Na isti seji je bil sprejet sklep, da Teološka fakulteta omogoča magistrski in doktorski študij tudi tistim kandidatom, ki imajo končan kak drug dodiplomski študij (nimajo pa dokončanega študija teologije), pod pogojem, da opravijo diferencialne izpite iz nekaterih glavnih teoloških predmetov, ki jih bo vsakokrat posebej določila komisija za znanstveno-raziskovalno dejavnost.[4] To je mogoče tudi zato, ker je znanstveni naslov magisterija oz. doktorata magister (magistrica) ter doktor (doktorica) znanosti[5] (ne pa teologije!). Nekatere prijavljene kandidatke oz. kandidati so dosegli magistrske ali doktorske naslove že na drugih fakultetah.

Skupaj s Filozofsko fakulteto (T. Hribar, M. Kerševan, A. Stres in J. Juhant, 50% : 50%) smo pripravili in sprejeli tudi **program za doizobraževanje učiteljev predmeta Verstva in etika**, za katerega je dal Svet za visoko šolstvo pozitivno mnenje 30. junija 2000. V kuratoriju sta s strani TEOF doc. dr. S. Gerjolj in prof. dr. D. Ocvirk, ki je po sklepu senata (2. februarja 2001) tudi koordinator tega programa.

2. V luči pedagoške dejavnosti

V študijskem letu 1999/2000 je bilo na fakulteti vpisanih 616 študentk in študentov (skupaj z gosti); brez absolventov 460. V 1. letniku je bilo vpisanih 184 v dodiplomski študij; v podiplomskem študiju 1. letnika jih je 18, v drugem pa 14.. Enopredmetnih brez absolventov je bilo 358. Diplomantov dvopredmetnega študija 5, enopredmetnega 44, specialistov pastoralne teologije 9 in 1 magister. V doktorja znanosti sta bila promovirana Mirjana Filipič in Janez Markeš. Nostrificiran je bil 1 doktorat, 5 magisterijev in 1 diploma.

Okrepilo se je mednarodno sodelovanje. Na 48. seji senata 3. aprila 2000 je bil sprejet sklep, naj se na temelju sklenjenih pogodb razpiše mednarodno sodelovanje v okviru programa Socrates - Erasmus za učitelje in študente na univerzah v Innsbrucku, Regensburgu, Gradcu in Loevnu.

Koordinator 6. letnika (nato pa tudi predstojnik Teološko pastoralne šole) je postal doc. dr. Stanko Gerjolj. Kandidati lahko prejmejo diplomo

[4] Na 44. seji 6. decembra 1999 je določeno, da ti kandidati opravijo od 3 do 5 diferencialnih izpitov in da predstojniki kateder pripravijo naslove tem zanje, potrdi pa jih komisija za znanstveno-raziskovalno dejavnost.

[5] Prim. *Zakon o strokovnih in znanstvenih naslovih*, 11. člen, v: *Uradni list Republike Slovenije* št. 47/98.

specialista pastoralne teologije oz. duhovne teologije,[6] vendar bo treba prejeto kvalifikacijo bolje ovrednotiti npr. pri kaplanskih in župniških izpitih.

Dne 13. maja 2000 sta bila dva naša visokošolska učitelja imenovana za škofa: dekan prof. dr. A. Stres je postal mariborski pomožni škof, doc. dr. J. Bizjak pa koprski pomožni škof. Na 50. seji (izredni) 29. maja 2000 je senat sprejel odstop dekana, ki je do 30. septembra še formalno opravljal svojo službo, tajništvo pa je medtem izvedlo postopek kandidiranja za volitev dekana skladno s pravilnikom. Dne 31. maja se je učiteljski zbor srečal s slovenskimi škofi. Predlagali so pripravo slovenskega katekizma za odrasle. Na 51. seji 26. junija 2000, ki je bila na Ptuju, ker je dosedanji dekan postal ptujski naslovni šlof, je bil za dekana fakultete in (posebej!) za člana senata Univerze v Ljubljani za dveletno obdobje izvoljen prof. dr. A. S. Snoj. Za prodekana za študijske zadeve je bil za dveletno obdobje izvoljen doc. dr. B. Dolenc; prodekanu za znanstveno-raziskovalno dejavnost prof. dr. I. Štuhecu pa je bil mandat podaljšan za dve leti.

Nekateri profesorji so delno predavali tudi na drugih ustanovah. Novim rednim izmenjavam so se pridružila ciklična predavanja naših predavateljev na fakultetah oz. visokih teoloških šolah v Puli, Skadru, Sanktpetersburgu, Temišvaru, Toulousu, Vidmu in drugod.

Naši visokošolski učitelji in sodelavci predavajo tudi na naši Teološko pastoralni šoli, ki je oblika izrednega samoplačniškega katehetskega študija za izobraževanje laikov ob delu. Predavanja potekajo na sedmih krajih v vseh treh škofijah.

H kakovosti pedagoškega procesa so prispevali tudi študijski dnevi predavateljev, ki so potekali redno na prvi dan vsakega semestra.[7] K preverjanju pedagoškega dela pa poleg izpitov sodijo tudi različne oblike ocenjevanja predavateljev. Na že navedeni 50. seji je senat priporočil uporabo obrazca za samoevalvacijo, ki je bila v tekočem študijskem letu še fakultativna, postala pa bo obvezna.

Opravljanje poslanstva Teološke fakultete je del nacionalnega programa, katerega pedagoško dejavnost financira Ministrstvo za šolstvo in šport (MŠŠ). Izvajanje tega programa pa se na sedežu v Ljubljani in na Enoti v Mariboru opravlja v najetih prostorih, za katere ustanova skrbi sama oz. s pomočjo obeh škofij in dobrotnikov. Pastoralni letnik in nekaj drugih dejavnosti spada v »nadstandardno« ponudbo in zato niso bile financirane. Kljub temu je iz izročitveno-sprejemnega zapisnika 2. novembra 1999 razvidno, da se na ustanovi dobro gospodari in da posluje pozitivno. Predavatelji solidarno odstopajo vsak mesec 5 % od svoje plače tistim nekdanjim profesorjem, ki še niso ustrezno rehabilitirani.

---

[6] Prim. *Seznam strokovnih in znanstvenih naslovov ter njihovih okrajšav*, v: *Uradni list Republike Slovenije* št. 22/99.

[7] Prim. *Zapisnik 1. posveta predavateljev TEOF*, 15. februarja 1999, 3.

3. V luči znanstveno-raziskovalne dejavnosti

Znanstveno-raziskovalno delo je potekalo po projektih in programih, ki jih sofinancira Ministrstvo za znanost in tehnologijo (MZT). Leta 2000 je delovalo naših 40 raziskovalcev v desetih projektih in v dveh programskih skupinah, ki sta bili ustanovljeni leta 1999. Filozofsko-religiološko-zgodovinsko skupino z naslovom *Idejni in vrednostni tokovi nekoč in danes* vodi prof. dr. J. Juhant, Biblično-teološko-pedagoško skupino z naslovom *Krivda in sprava* pa akad. prof. dr. J. Krašovec. Kljub temu da sta bili skupini zelo dobro ocenjeni, je dobila Teološka fakulteta za področje znanstveno-raziskovalnega dela najmanjšo dotacijo, ki znaša po ocenah le 1/7 sredstev, ki jih dobijo druge primerljive ustanove.[8]

V nadaljevanju navajamo sodelovanje pri domačih in mednarodnih simpozijih oz. študijskih zborovanjih in izdajah, ki so sad projektnega in programskega dela[9] od jeseni 1999: sodelovanje pri zborniku *Pedagoški pogledi na Antona Martina Slomška*; izid dvojezične študije akad. prof. dr. J. Krašovca *Nagrada, kazen in odpuščanje*; simpozij Človek in kurikul, oktobra v Ljubljani;[10] Gerbičev simpozij ter simpozij o vlogi teologije v našem prostoru in Cerkvi na Teološki fakulteti (slednji je potekal v sklopu fakultetne proslave 80-letnice Univerze v Ljubljani).[11] Drugo sodelovanje: udeležba pri Mednarodni teološki komisiji o spominu in spravi (prof. dr. A. Štrukelj); obisk Društva evropskih teologov pri kardinalu Ratzingerju (prof. dr. J. Juhant). Januarja je bilo študijsko srečanje komiteja Evropske federacije katoliških univerz - FUCE v Eichstättu (prof. dr. A. S. Snoj), februarja so bila naslednja zborovanja: v Rimu svetoletno zborovanje predstavnikov teoloških fakultet: Recepcija 2. vat. cerkvenega zbora (prof. dr. A. Stres, prof. dr. A. Štrukelj); na Mirenskem Gradu in v Celju 30. katehetski teden (katedra za oznanjevalo teologijo); v Portorožu strokovno srečanje o vzgoji v javni šoli (prof. dr. E. Kovač in doc. dr. S. Gerjolj); v Zagrebu mednarodni simpozij o gospodarstvu in politiki še posebej v tranzicijskih državah (prof. dr. I. Štuhec, prof. dr. R. Valenčič). Marca je

---

[8] Prim. *Zapisnik* 46. seja senata 14. feb. 2000. Da bi stanje izboljšali, je nujno potrebno povečati število projektov. Zato dekan vabi senatorje, naj po katedrah začnejo pripravljati nove projekte, da bodo pripravljeni, ko se bo treba prijaviti na razpis. Hkrati predsednik Znanstveno-raziskovalnega centra prof. dr. J. Juhant poroča, da je na Ministrstvu za znanost in tehnologijo dosegel uvrstitev obeh programskih skupin naše ustanove v višji cenovni razred in da bi bilo potrebno napraviti temeljito študijo in stvari postaviti v primerljive finančne, strokovne in organizatorične okvire z drugimi ustanovami.

[9] To sodelovanje je razvidno iz že navedenih *Poročil kateder* na 51. seji 26. junija 2000. Kljub temu da spisek ni popoln, ker so poročila morebiti bolj splošna, vsaj nekoliko ponazori ta vidik znanstveno-raziskovalne dejavnosti naše ustanove.

[10] Prim. S. Gerjolj idr. (ur.), *Človek in kurikul* (zbornik), Ljubljana 2000.

[11] Prim. J. Juhant (ur.), *Teologija na prelomu časov, Zbornik ob 80-letnici TEOF UL*, Ljubljana 2000.

bil simpozij o Francu Mihaelu Paglavcu v Kamniku (več naših predavateljev); aprila je potekal na Brezjah, Mirenskem Gradu in v Mariboru 34. velikonočni teološki simpozij: Cerkev v našem življenjskem okolju; na njem je predavalo več naših predavateljev; aprila je bil na fakulteti mednarodni seminar: Mladi - ulica - prihodnost; na SAZU pa simpozij: Akademska skupnost in razvoj visokega šolstva v RS (akad. prof. dr. J. Krašovec, prof. dr. J. Juhant); predstavljene so bile knjige naših visokošolskih učiteljev (doc. dr. B. Dolenc, doc. dr. B. Kolar, prof. dr. D. Ocvirk). Avgusta je potekal 4. mednarodni Vebrov kongres v Celju (filozofska katedra); septembra je bil v Celju mednarodni pastoralni simpozij Obrobni kristjani v Cerkvi in družbi (katedra za pastoralno teologijo),[12] v Rimu pa svetoletni mednarodni kongres univerzitetnih profesorjev (prod. dr. R. Valenčič) in Rožmanov simpozij v okviru vsakoletnih mednarodnih simpozijev, ki jih pripravlja Slovenska teološka akademija v Rimu in na katerih redno predava več naših predavateljev.

Ob rednem pedagoškem delu in mentorstvu so naši visokošolski učitelji sodelovali še na drugih simpozijih, kongresih ali cikličnih predavanjih doma in zlasti na tujem (ki zanesljivo niso vsa našteta!): v Južni Afriki, Albaniji, Avstriji, Belgiji, Italiji; na Hrvaškem, v Romuniji, na Kreti, v Rusiji. Mnogi so člani raznih domačih in mednarodnih združenj in delujejo v raznih delovnih komisijah in svetih na akademski, nekateri pa tudi na državni ravni.

Poleg že navedenih publikacij in *Bogoslovnega vestnika*, ki izhaja 60. leto (1999) in ga ureja prof. dr. C. Sorč, je treba omeniti še nekaj izidov: *Acta ecclesiastica Sloveniae 21, Zbornik Cerkve na Slovenskem, Zgodovina katoliške Cerkve* idr.

4. V luči poročil programskih skupin in knjižnic

Znanstveno-raziskovalni center združuje znanstveno in raziskovalno delo v projektih in programih. Vodja 1. programske skupine je prof. dr. J. Juhant, ki je hkrati podpredsednik Evropskega združenja katoliških teologov in sodeluje pri projektu o vlogi teologije v Cerkvi in družbi. Ta skupina preučuje: idejno-etične potenciale v slovenskem nacionalnem razvoju; vlogo Cerkve, vere in teologije v procesih slovenske nacionalne identitete in vse to primerja z evropskimi tokovi; preučuje tudi vpliv na prihodnje integracijske procese v Evropi in svetu. Skupina raziskuje pomen in vlogo človeških etično-religioznih potencialov v teh procesih: religije in filozofije Azije in njihov vpliv na idejne tokove na Zahodu. Še posebno pomembno pa je preučevanje idejnih tokov v deželah tranzicije, čemur raziskovalci Teološke fakultete posvečajo posebno pozornost s sode-

[12] Prim. P. Kvaternik (ur.), *Poslani k vsem* (zbornik), Ljubljana 2001.

lovanjem v mednarodnem projektu Aufbruch. Te raziskave so pomembne tudi za reševanje družbenih, ekonomskih in ekoloških problemov, saj nudijo smernice za počlovečenje človeka in za spoštovanje naravnega in družbenega okolja ter pospešujejo kulturo miru in sodelovanja.[13]

Vodja 2. programske skupine akad. prof. dr. J. Krašovec poroča, da tematski okvir te programske skupine »že sam po sebi govori za posebno pozornost raziskovalcev na realne probleme v družbi. Raziskave potekajo na zgodovinsko kulturološki in bivanjski ravni. Razmerje med krivdo in spravo je po definiciji teološka tematika in je torej na vseh področjih teologije v središču in žarišču.«[14] Raziskave potekajo v okviru kateder, ker je delo inštitutov zaradi ustanovljenega fakultetnega Centra za raziskovalno dejavnost nedorečeno. Inštituti pa niso odpravljeni, saj so v evidenci univerze in ministrstva za znanost in tehnologijo.

Katedra za biblične vede še naprej deluje na področju standardizacije slovenskega bibličnega izrazoslovja, saj je to področje izjemnega pomena za našo narodno kulturo. Katedre z dogmatično usmeritvijo delujejo na področju teološkega izročila v svetu in pri nas in na njegovi aktualizaciji. Katedre s pastoralno usmeritvijo pa raziskujejo sodobne utripe slovenske družbe in aplikacijo liturgičnih moralnih in oznanjevalnih vsebin v procesih globalizacije, kot prispevek k kakovostnejšemu življenju v sodobni pluralni družbi in usmeritvi k presežnim ciljem posameznika.

Za opravljanje znanstveno-raziskovalnega dela na humanističnem področju so knjižnice bistvenega pomena. V Ljubljani je obiskalo Knjižnico Teološke fakultete 17.637 naših študentov, 1054 študentov drugih fakultet, 157 srednješolcev in 2883 drugih obiskovalcev. Izposodili so okrog 8400 knjig na dom in 12.000 v čitalnici (skupaj z revijami). Obdelano je bilo 1188 knjig ter 2287 člankov, za kar je MZT prispevalo nekaj sredstev. Knjižnica dobiva 478 revij, od tega jih plača 157, v dar jih dobi 343, z zamenjavo pa 78. Zaposleni sta dve osebi, dve pa delno pomagata, kar je mnogo premalo za tolikšen obseg dela, zato tudi ni dovolj časa za strokovno izpopolnjevanje in druge potrebne dejavnosti (npr. obdelava literature v COBISS-u).

Teološko knjižnico Maribor je obiskalo 6.100 uporabnikov. Izposodili so si 17.138 knjižnih enot na dom in 7.025 v čitalnici, medknjižnična izposoja je 268 knjig. Obdelano je bilo 1810 naslovov monografskih publikacij, 247 naslovov bibliografij raziskovalcev in 38 naslovov neknjižnega gradiva. Tudi za to je prispevalo MZT del sredstev. Zaposleni sta dve osebi in ena delno.

---

[13] Prim. J. Juhant, *Vizija raziskovalne dejavnosti TEOF s stališča 1. programske skupine*, poročilo na MZT 14. novembra 2000.

[14] J. Krašovec, *Raziskovalno delovanje Teološke fakultete na področju temeljnih disciplin teologije*, poročilo na MZT 16. novembra 2000.

Obsežna je še druga dejavnost knjižnic: spletna stran na internetu, svetovanje študentom in dijakom, strokovno izpopolnjevanje ipd.

5. V luči poročila o samoocenjevanju kakovosti

V poletnem semestru leta 2000 je bilo po naročilu republiške komisije za kvaliteto visokega šolstva v sklopu univerzitetne evalvacije prvič izvedeno samoocenjevanje kakovosti naše fakultete, ki je bilo na univerzi dobro ocenjeno.[15] Študentje so sodelovali z anketo o študijskih programih (prof. dr. V. Potočnik) in s predlogi študentskega sveta, katedre so pripravile svoja poročila, v prilogi tudi preglednice o študijskih programih, opremljenih s kreditnimi točkami, statistična poročila o vpisu in zaposlenih na fakulteti za obdobje 1997-2000. Razvidno je, da se je s porastom števila študentov dvignilo tudi število pedagoških delavcev. Redni ter izredni profesorji in docenti so imeli s študenti tesne pedagoško-delavne odnose, prav tako predavatelji in mentorji. Število teh je bilo ob evalvaciji 28. Tako je prišlo na enega visokošolskega učitelja 22 študentov, kar je dobro povprečje na Univerzi v Ljubljani. Prizadevamo pa se za večje število asistentov in mladih raziskovalcev.

Poročilo podrobneje predstavlja različne vidike fakultetnih dejavnosti: poslanstvo, cilje in opis dodiplomskih in podiplomskih študijskih programov ter njihovo vsebinsko strukturo. S podatki iz študentske ankete analizira poučevanje, učenje in preverjanje znanja, predstavi strukturo, uspešnost ter pomoč študentom, profil diplomantov in ovrednotenje dela visokošolskih učiteljev. Med najbolj neposrednimi nalogami je posodobitev predavalnic in knjižnic z didaktičnimi pripomočki oz. z boljšo računalniško opremo. Teološka fakulteta ima svojo spletno stran na internetu: http://www.teof.uni-lj.si/indexa.html, ki jo ureja mag. R. Petkovšek; ta način komuniciranja postaja za študente in predavatelje prednostni izziv. Podano je tudi nekaj pomanjkljivosti in prednosti ter smernic za zagotavljanje kakovosti. Načrti za prihodnost pa so naša neposredna naloga, npr. uvajanje dodatnih programov in smeri v dodiplomskem in podiplomskem študiju, ki bodo – komplementarni s programi v Ljubljani - omogočali večje število študentov tudi na Enoti v Mariboru, pri nastajajočih visokošolskih programih v Kopru pa navzočnost religiološko-teološkega študija. Matičnost fakultete namreč ni le teologija, temveč po sklepu univerzitetnega senata tudi religiologija.[16]

---

[15] Prim. A. S. Snoj (ur.), *Poročilo o samoocenjevanju kakovosti študijskih programov in celotne ustanove*, Ljubljana 2000.

[16] Prim. Sklep 32. seje z dne 24. februarja 1998 in 33. seje z dne 07. aprila 1998.

Jože Krašovec, *Med krivdo in spravo.* Svetopisemska družba Slovenije; Študijska zbirka 2; izd. Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Ljubljana 2000, 581 strani.

Zadnja monografija Jožeta Krašovca *Med krivdo in spravo* je sestavljena iz treh delov. Prvi del predstavlja prevod njegove disertacije na Hebrejski univerzi v Jeruzalemu 1982. Pod naslovom *Antithetic Structure in Biblical Hebrew Poetry* je izšla kot Supplements to Vetus Testamentum 35 pri založbi E. J. Brill v Leidenu 1984. V pričujoči izdaji nosi naslov »Eksegeza antiteze med krivdo in spravo«. Drugi del pod naslovom »Biblična teologija krivde in sprave« povezuje ponatisnjene znanstvene in strokovne prispevke, ki so prvotno izšli v domačih in tujih zbornikih, revijah in časopisih. V tretjem delu pa so pod imenom »Pogled na probleme v sodobni družbi« zbrani avtorjevi pogledi na dogajanje v današnji družbi, ki jih je objavil v različnih sredstvih družbenega obveščanja. Združuje jih isto svetopisemsko izhodišče, po katerem avtor presoja drže in ravnanja ideologov, oblastnikov in nasploh javno mnenje. Na začetku je objavljena celotna avtorjeva osebna bibliografija od leta 1970 do 2000, ki obsega 36 strani. Knjigo pa dopolnjujejo tudi barvne fotografije, ki predstavljajo kontrastne vidike Svete dežele in s tem simbolično osvetljujejo odtenke razpona med krivdo in spravo.

V osnovno sporočilo na prvi pogled raznolike knjige uvede avtorjeva uvodna misel o zavezništvu med religijo in umetnostjo, znanostjo in umetnostjo, filozofijo in teologijo, državo in religioznimi ustanovami. Materialistično-komunistični sistem je s svojim bojem proti religiji pripeljal do opustošenja moralnega reda in zatona kulture. Toda organska povezanost vseh pojavov sveta v urejeno vesolje jasno kaže na ontološko osnovo vseh znanosti in moralni imperativ, ki so ga sprejemale vse civilizacije. Čista znanost ne prenese teorije nevtralnosti in človekov notranji uvid že sam po sebi pomeni moralni imperativ. Ta zavest je Jožeta Krašovca nagnila, da je s svojo besedo konkretno posegel v sodobno dogajanje v slovenskem narodu. V svojem pogovoru v *Družini* 49 (2000) 50, 9 pod naslovom »Sveto pismo pričuje o neločljivosti politike in morale« poudarja dolžnost slehernega člana človeške družbe, da deluje politično v širšem pomenu besede. Nadaljuje, da se le verniki in teologi, ki se čutijo zavezane absolutni Božji avtoriteti in imajo globoko osebno razmerje z Božjim duhom, zavzemajo za edinost med vsemi ljudmi dobre volje, po danih možnostih sodelujejo, pravično razdeljujejo dobrine in obveznosti in ne morejo privoliti v korupcijo pri nobeni stopnji oblasti. To izhodišče se konkretno izraža v tretjem delu knjige, ki na svoj način daje ton celotni knjigi.

V prvem delu »Eksegeza antiteze med krivdo in spravo« najprej kritično ovrednoti mnenja raziskovalcev antiteze, ki jo definira kot medsebojno izključevanje dveh na-

sprotujočih si prvin glede na skupno idejo. S tem jo loči od merizma, v katerem nasprotna pojma ne ustvarjata miselnega nasprotja, temveč miselno enotnost – celovitost. Antiteza se je zlasti razcvetela v grški in rimski literaturi, enako tudi v zgodnji krščanski in kasnejši evropski literaturi. Avtorja zanima mesto antiteze v hebrejskem Svetem pismu, ki doslej ni bilo sistematično in celostno obdelano. Odločil se je za natančnejšo obravnavo samo daljših in izvirnih primerov, stereotipne pa navaja v seznamu. Obravnavana besedila razvršča po literarnih vrstah. Posebno pozornost posveča osebnemu slogu posameznih piscev, saj bogata raznolikost antitetičnih oblik v Svetem pismu izvira mnogo bolj iz njihovega osebnega nagiba in ustvarjalnosti kakor iz pravil in zakonitosti paralelizma.

Tako začne z Deborino pesmijo (Sod 5), ki je ena najstarejših izraelskih pesmi. Analiza odkrije, da ta impresionistična stvaritev doseže svoj dramatsko-pesniški učinek prav po svoji antitetični zgradbi. Njeno enotnost tvori skrajna različnost usod nasprotujočih si osebkov – Izraela in sovražnikov. Vendar je glavni nosilec dejanja in s tem temelj za enotnost Bog sam in le odnos do njega, ne etnična pripadnost, napravi nekoga za njegovo ljudstvo in s tem za blagoslovljene, in druge za njegove sovražnike, ki doživijo prekletstvo. V Psalmu 73 obstaja antiteza najprej med uspehom krivičnih in trpljenjem psalmista, ki si prizadeva za čistost srca. Po preobratu, ki ga doživi v svetišču, pa spozna končno usodo obojih: krivični bodo propadli, on pa bo ostal vedno z Gospodom, ki mu pomeni več kot vse na zemlji. Vendar je takšen odrešujoči uvid v eshatološki konec dan le tistim, ki jim globok odnos z Bogom osvetljuje pogled na sedanji trenutek, ki je povsem drugačen.

V naslednjem poglavju predstavi devetnajst psalmov z antitetično zgradbo. Vse povezuje isto načelo Božjega ravnanja: Bogu sovražne sile bodo uničene, pravični pa se veselijo Božjega varstva. V njih pride do izraza naravna antiteza med človekovo samozadostnostjo in njegovo odvisnostjo od Boga in ponovno, da šele korenita eshatologija omogoča zasuk običajnih človekovih meril in vrednot. V antitetičnih Jeremijevih besedilih so si postavljeni nasproti maliki in pravi Bog ter malikovalci in izraelsko ljudstvo, grešnost krivičnih in njihova uspešnost, pa zopet različna usoda krivičnih in pravičnih. Prerok Ezekiel se odlikuje po številnih zapletenih antitetičnih besedilih. V znamenitih parabolah o Jeruzalemu kot izprijeni mladenki, o Samariji in Jeruzalemu, o dveh orlih in vinski trti in drugih izraža svoja temeljna teološka spoznanja o neizmerni Božji ljubezni in vztrajni človekovi grešnosti. Jobova knjiga pa je v celoti zgrajena na antitetičnih razmerjih. Z njimi na edinstven način obravnava stalno prisotno vprašanje o odnosu med dejanjem in povračilom.

Analizi značilnih besedil z antitetično zgradbo sledi seznam anti-

tez v hebrejskem Svetem pismu. Vendar avtor ugotavlja, da jih zaradi njihove raznolikosti lahko uvrstimo le v nekaj kategorij, kot so iluzija // resničnost, blagoslov // prekletstvo, napuh // ponižanje. Ko se sprašuje o vzrokih za nastanek antitez v hebrejskem Svetem pismu, jih najde v naravi s svojimi kontrastnimi pojavi, prav tako v družbenih nasprotjih. Vendar se ljudje različnih kultur na te iste pojave različno odzivajo, v skladu s svojim življenjskim nazorom in religijo, in tako so si antiteze na primer v grški literaturi in v hebrejskem Svetem pismu popolnoma različne. Na antiteze v Svetem pismu so najbolj vplivala prav Izraelova teološka načela.

Drugi del monografije pod naslovom »Biblična teologija krivde in sprave« predstavi različna svetopisemska besedila, ki jim je skupno iskanje poti od človeške omejenosti in grešnosti do Božje svetosti in odpuščanja, ki pomeni edino rešitev za zadolženega človeka. V tem delu so tudi poglobljene refleksije o navedeni temi pod različnimi vidiki. Tako najprej razmišlja o Božji in človeški svetosti v Izaijevem preroškem svetu, kjer Božja svetost označuje najbolj notranjo resničnost Boga samega in njegovo razodevanje v zgodovini. Človeška svetost ni drugo kot deležnost pri Božji svetosti. Predstavi tesno razmerje med Božjo stvarjenjsko in odrešenjsko dejavnostjo pri Drugem Izaiju, zaradi česar more izreči zagotovilo rešitve po izgnanstvu. Ko se poglablja v judovsko in krščansko razlago Psalma 45, se vprašuje o možnostih za dialog med Judi in kristjani. Vidi ga v nedorečenosti in avtonomnosti, v razsežnostih, ki so znotraj, a tudi onkraj vsakega izročila, ki določa vsakega razlagalca. Resnična podlaga celostnega razumevanja in dialoga obstaja torej na metateološki in metaetični ravni. Psalm 139 pa je nazoren dokaz, kako posamezni izrazi, motivi, oblike ali strukture, ki so lahko skupne celotnemu obdobju in kulturnemu krogu, postanejo v Svetem pismu nosilke specifično izraelskega verovanja v Božjo presežnost in svetost na eni strani ter oddaljenost grešnikov in krivičnikov od te Božje veličine. V refleksiji o odrešenjski zgodovini med izkustvom in razglabljanjem avtor pokaže na povezanost med hebrejskim monoteizmom in zgodovinskim razmišljanjem svetopisemskih piscev. Ta je v Novi zavezi pripeljala do spoznanja o Jezusovem božanstvu in njegovi uresničitvi starozaveznih podob ter o njegovem središčnem mestu v stvarjenju in odrešenju. Posebno poglavje je posvečeno pojmu Božje pravičnosti, ki v Svetem pismu nima juridično-povračilnega pomena, temveč označuje odrešenjsko Božjo dejavnost in njegovo zvestobo. V poglavju »Svetopisemski pisci med krivdo in spravo« razmišlja o razlogih sodobnega človeka za njegovo ne/vero. Pripominja, da je v neizmernem svetu Svetega pisma vsaj nekaj prostora za vsakogar, ki ga bere z odprtim srcem in duhom. Vendar je v našem slovenskem prostoru zlasti Stara zaveza še dokaj nepoznana. Da bi pomagal iskalcem resnice, poglobljeno predstavi osnov-

na svetopisemska spoznanja o dejstvu stvarjenja, pomenu zaveze, Božje ljubezni in usmiljenja, izredni poklicanosti nekaterih ljudi, izkustvu trpljenja ter veri v vstajenje, o razsežnosti in bistvu vere in nevere ter o Božjem avtorstvu Svetega pisma. Ob tem poda še izvrstna navodila za branje Svetega pisma. Predstavi boj izraelskih prerokov in mislecev za pravo podobo Boga in iskren odnos do njega. Ob svetopisemskih modelih razmišlja o krščanskem pojmovanju junaštva in kako je mogoče danes tudi nam to uresničiti. Spričo strahovitih razsežnosti zla v današnjem svetu pa se koreniti spoprime z vprašanjem, ali je zanj odgovoren človek sam ali gre to pripisati vplivu hudobnega duha. Poglavje »Božja bližina med krivdo in spravo« služi premisleku o tem, kako so ravno najostrejše antinomije v svetu in najgloblji eksistencialni pretresi svetopisemskim piscem omogočili spoznanje o Božji bližini svetu in človeku, ki je doseglo nepresežni vrhunec v Kristusu. Sledi razlaga pojma Božje pravičnosti ter nagrade, kazni in odpuščanja, ki jih je avtor temeljito raziskal v dveh monografijah, *Pravičnost v Svetem pismu in evropski kulturi* (Celje 1998) in *Nagrada, kazen in odpuščanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov* (Ljubljana 1999). Nato spregovori o neizbežni nujnosti trpljenja za človekovo rast oziroma odrešenje pa o Svetem pismu kot modelu inkulturacije, ki je z lahkoto sprejemalo ustaljene literarne oblike poganskih sosedov, da je v njih izrazilo povsem novo in edinstveno vsebino. Le-ta želi prekvasiti najprej občestvo verujočih in v umetnosti je to na izjemen način uresničeno. Zato avtor z ostro in natančno kritiko opozori na vulgarno sprevračanje kulture v naši domovini v obdobju, ko se nasilno in pretkano nadaljuje komunistična vladavina. Končno spregovori še o pojmovanju družine v Svetem pismu ter o nerazvezljivosti zakona, ki je utemeljena v dejstvu stvarjenja in zaveze in vodi človeka k harmoniji, ki si jo v globini srca najbolj želi.

Že v tem delu se je Jože Krašovec mestoma ustavil ob ne/upoštevanju zavezujočega imperativa svetopisemskega sporočila v življenju sodobnega človeka. Tretji del monografije pa v celoti predstavlja njegov odziv na zavračanje presežnih zasnov osebnega in družbenega življenja ter protest proti zlorabam samozvanih ideologov in oblastnikov, ki se nočejo podrediti Božji postavi. Na začetku razmišlja, v čem je Sveto pismo na približno isti ravni kot druge religiozne knjige, v čem pa jih presega in kje je zadnji in neprekosljivi vrh Svetega pisma. Ta vrh vidi v nadčasovni svetopisemski simboliki, v kateri se izraža oznanilo o Bogu in človeku v njunem medsebojnem občestvu, ki presega človekove najgloblje slutnje. Temu prispevku, ki je bil dejansko predavanje z naslovom »S Svetim pismom v tretje tisočletje« na teološkem tečaju o aktualnih temah za študente in izobražence 1980-81, je avtor dodal sodni epilog. Leta 1984 je namreč prejel obtožni predlog

zaradi izjave o borbenih ateistih, ki se zavedajo moči in učinkovitosti občestvene vere, zato z zapeljevanjem s krilaticami, da je vera zgolj zasebna zadeva posameznikov, skušajo človeka izolirati, da bo lahko njihov pokoren podanik in figura v njihovem sistemu. Tu je objavljena vsa dokumentacija o sodbi, ki je bila po pritožbi oprostilna. Dalje razmišlja o priznanju krivde v razmerju do Judov. Pri tem navaja pomenljiv podatek, da katoliška Cerkev ni kriva, da je nacizem, ki je najstrašnejša oblika sodobnega pojava satanizma, prišel na oblast. Ta stranka je namreč dobila večino v vseh protestantskih deželah, a v nobeni katoliški. Avtor prav tako prepričljivo zavrača obsojanje papeža Pija XII., ker se je vzdržal javne obsodbe nacizma. Nato predstavi nekatere svoje članke in pogovore v tujih časopisih, s katerimi je v času vojne zaradi osamosvajanja Slovenije skušal obvestiti evropsko in svetovno javnost o položaju v Jugoslaviji. Pri tem je naletel na tako rekoč nepremostljive težave zaradi dvoličnosti in brezbrižnosti pri odgovornih in nasploh pri evropskih intelektualcih.

V nadaljnjih člankih se dotakne različnih tem. Predstavi daljnosežne in diametralno nasprotne poglede neo/poganskih mitov in judovsko-krščanskega verovanja na kazen in odpuščanje. Opozori na obveznost kristjanov, da so aktivno soudeleženi pri nacionalnem programu vzgoje in izobraževanja, razkrinka izrabljanje protestantizma proti katolicizmu v naši državi, predoči neizbežnost propada ateističnih sistemov, nujnost priznanja krivde, kar je pogoj za spravo. Govori o uporu in paktiranju z okupatorjem, o zablodi bojevitega komunizma, o solidarnosti v zadoščevanju za krivdo, o poravnavi krivde z mučeništvom, o Cerkvi med krivdo in kesanjem, o apokalipsi. V tem delu so zbrani tudi prispevki o prevajanju klasičnih svetopisemskih priročnikov v slovenščino, o sodelovanju na mednarodnih bibličnih kongresih, o laičnih teologih v Sloveniji, o novi teološki knjižnici v Mariboru, o nujnosti podpore izdajanju zbirke Acta Ecclesiastica Sloveniae. Seznani nas o podpisu protokola o sodelovanju na znanstvenem področju med Izraelom in Slovenijo junija 1993, o slovenski eksegezi v globalizaciji svetovne eksegeze, o mednarodnem simpoziju ob izidu novega prevoda Svetega pisma septembra 1996 v Ljubljani, o pluralnosti svetopisemskih razlag, o mednarodnem sodelovanju akademij znanosti in umetnosti, o naravi in pomenu vsakoletnega študijskega potovanja v Sveto deželo, o mednarodnem bibličnem kongresu v Južni Afriki julija 2000. Zadnje poglavje je posvečeno prispevkom o ponovni vključitvi Teološke fakultete v univerzo, o odnosu med znanostjo in religijo, o prevarah Cerkve na Slovenskem s strani državne oblasti, o nujni in pereči potrebi po edinosti znotraj krščanskih vrst, o moralni prenovi naroda. Govor o potrebi po verskem pouku v šoli je bil najprej naslovljen na predsednika države Milana Kučana ob podelitvi državnega odlikovanja decembra 1996.

V vseh teh prispevkih z zavestjo moralne dolžnosti razkrinkava zlaganost in nasilje »vulgarnega liberalizma« in kliče k odgovornosti zagovornike splošno sprejetih evropskih vrednot, naj delujejo v edinosti, da bi se končno zaustavil moralni in fizični propad slovenskega naroda. Celotna knjiga v svojem razponu od lingvistične analize svetopisemskih besedil preko sintetičnih prikazov njegovega oznanila do v Božji besedi utemeljenih aplikacij na konkretne razmere odseva univerzalnost Svetega pisma, ki v literarno umetniški besedi izraža globine Božjega in človeškega bitja ter neprizanesljivo razkrinkava strasti in zablode človeškega srca, ki imajo katastrofalne posledice za usodo celotnih narodov. Ta raznolika knjiga, ki pa se zaradi stalnega napajanja iz istega izvora in iskanja resničnega dobrega odlikuje po izredni skladnosti, ima zato mnogotero poslanstvo. V svojih analitičnih in sintetičnih obravnavah svetopisemskih besedil bo zapolnila vrzel v domačih priročnikih za biblično teologijo na teološki fakulteti. Iskalci večne lepote in harmonije bodo v njej našli potrditev za svoje globoke slutnje. Sleherni bralec bo lahko odkril čudovito skladnost Božje zamisli o človeku in svetu, ki je zmožna premostiti še tako nerazrešljiva nasprotja med Božjo svetostjo in človeško zadolženostjo.

Snežna Večko

Theodor Hari, *Johannes Kepler in začetki reformacije v Prekmurju, Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar*, Murska Sobota 199, 155 str. + 20 tab.

Theodor Hari, ki je leta 1991 magistriral na graškem Inštitutu za antično zgodovino in starinoslovje z nalogo *Raziskovanje v Listri in Derbah - po sledeh apostola Pavla v Likaoniji* in leta 1998 doktoriral z disertacijo *Topografija Jafetitov v Stari zavezi in utrdbe Aleksandra Velikega na kaspijskohirkanijskem območju*, že od leta 1987 objavlja *v Evangeličanskem koledarju* v rubrikah *Biblična arheologija* in *Antiquitates Transmuranae (Starožitnosti Prekmurja)*. Tokrat nas je prijetno presenetil z znanstveno razpravo *Johannes Kepler in začetki reformacije v Prekmurju*, ki ji je dal podnaslov *Kulturnozgodovinski, topografsko-arheološki in cerkveno-zgodovinski prispevki k razvoju protestantizma v Prekmurju,* ob 400-letnici Keplerjevega zavetišča v Prekmurju. Svojo raziskavo je razdelil na štiri poglavja: 1. *Zgodovina raziskav*, 2. *Keplerjevo zatočišče pri rodbini Nádasdy na Petanjcih*, 3. *Topografska in arheološka raziskovanja na Petajncih* in 4. *Dodatek: Epitaf barona Karla von Herberstorffa na Tišini.*

Pred prvim poglavjem v *Predgovoru* (str.7-11) najprej ugotavlja, da so začetki reformacije in protestantizma v Prekmurju globoko zakoreninjeni v preteklosti, saj za skoraj 200 let presegajo »zlato dobo prekmurske evangeličanske literature, katere imenitni predstavniki so bili

v 18. in 19. stoletju Franc Temlin, Štefan Küzmič, Janoš Kardoš in Aleksander Terplar«. Razprava ni posvečena »izključno Keplerjevi biografiji, temveč širšim zgodovinskim in topografskim okoliščinam, ki so konec 16. stoletja povzročile izgnanstvo uglednih graških in štajerskih protestantov v naše kraje. Iz zgodovinskih virov je razvidno, da so evangeličanski duhovniki in učitelji, ki so 28. septembra 1598 bežali pred strogim protireformacijskim dekretom štajerskega nadvojvode Ferdinada II., s posredovanjem radgonskega plemiča Karla von Herberstorffa našli zatočišče onkraj reke Mure – na petajnski graščini družine Nádasdy« (str. 8). Avtor uporablja izvirne rokopisne listine, ki jih je odkril v številnih evropskih arhivih in knjižnicah v Avstriji, Nemčiji, na Madžarskem in v Rusiji in zato v marsičem korigira dosedanje raziskovalce, ki so uporabljali in prepisovali iz starejše sekundarne literature. V prilogi na koncu knjige navaja nekatere fotokopije pomembnejših listin, »ki so ohranjene v originalu in ki mi jih je uspelo identificirati na podlagi poglobljenega rokopisnega študija in sekundarne literature« (str. 10).

Med *Predgovor* in prvo poglavje *Zgodovina raziskav* je Hari umestil *Kratek prikaz osebnosti in dela Johannesa Keplerja* (str. 15-30), ki je opremljen s številnimi reprodukcijami starih bakrorezov, podob in različnih upodobitev, kar je sicer značilnost tudi drugih delov knjige.

V prvem poglavju, *Zgodovina raziskav* (str. 31-52), Hari najprej povzame pregled temeljnih raziskav o Keplerjevem zatočišču na Nádasdyjevem posestvu na Petajncih, in predstavlja neslovenske starejše (v drugi polovici devetnajstega stoletja) in novejše (v dvajsetem stoletju) avtorje, ki omenjajo, da je Kepler živel nekaj časa na Madžarskem oziroma na Petajncih. Po predstavitvi neslovenskih avtorjev pa osvetljuje odmevnost Keplerjevega bivanja v Prekmurju v slovenskih in prekmurskih publikacijah, tako katoliških kot protestantskih, ki so izšle v obdobju med dvema vojnama. Šele v tem obdobju so nastali prvi zametki sistematičnega pristopa k najstarejši narodotvorni in cerkveni (katoliški in protestantski) zgodovini Prekmurja. Krajevni leksikon Dravske banovine iz leta 1937 pri opisu kraja Petajnci že omenja, da je astronom Kepler pribežal iz Gradca in našel tu varno zatočišče. Med katoliškimi avtorji je Ivan Zelko že pred drugo svetovno vojno objavljal prve zgodovinopisne razprave o prekmurskem protestantizmu. V tem obdobju je objavil nekaj člankov o verskohistoričnih in arheoloških raziskovanjih na Petajncih *Düševni list*, ki ga je izdajal med dvema svetovnima vojnama Evangeličanski seniorat v Murski Soboti. Pisci člankov v *Düševnem listu* in tudi v *Evangeličanskem koledarju* (Evangelicsanskem koledarju) že pred drugo svetovno vojno omenjajo Keplerjevo bivanje na Petajncih. Sam Hari pa je v *Evangeličanskem koledarju* za leto 1999 (str. 185-214) objavil izčrpno razpravo *Johannes Kepler in začetki reformacije v Prekmurju* o zgod-

njem protestantizmu v Prekmurju in o Keplerjevem azilu na Petajncih.

V drugem poglavju, *Keplerjevo zatočišče pri rodbini Nádasdy na Petajncih* (str. 53-100), Hari najprej navaja vire, pisma in druge dokumente o burnih dogodkih, ki so sledili Ferdinandovim dekretom leta 1598: 1. Septembrski dekreti nadvojvoda Ferdinanda o izgonu protestantskih duhovnikov in učiteljev iz Gradca in iz Štajerske ter njihove posledice; 2. Prošnje deželnih stanov za zatočišče pri uglednih avstrijskih in ogrskih plemičih ter nadaljnje Ferdinandove ukrepe; 3. Korespondenco Karla von Herberstorffa, Franca Nádasdyja II. ter bratov Tomaža ml. in Ladislava Nádasdyja; 4. Keplerjevo korespondenco; 5. Ferdinandov dekret o izgonu protestantov iz Koroške in Kranjske ter njegove posledice. Nato obravnava Nádasdyje in Herberstorffe v luči protestantizma (str. 72-94) in podrobno opisuje genealoško vejo Nádasdyjev. Drugo poglavje končuje z vlogo protestantskih azilantov na Petajncih v tamkajšnji regiji (str. 95-100). Petajnci, kjer je bival Kepler mesec dni, so bili nekaj let nekakšno središče protestantizma za to območje.

V tretjem poglavju, *Topografska in arheološka raziskovanja na Petajncih* (str. 101-121), najprej obravnava topografijo in arheološki »survey« na Petajncih in Tišini, nato s pomočjo virov in dokumentov predstavi Nádasdyjev grad na Petajncih, v zadnjem delu pa srednjeveško močvirsko utrdbo kastelišče, ki bi lahko po sistematičnih arheoloških izkopavanjih prispevala pomembna spoznanja o poselitveni zgodovini Petajncev, razsežnosti naselbine in arhitektonski zasnovi grajske stavbe.

Četrto poglavje je pravzaprav dodatek, *Epitaf barona Karla von Herberstorffa na Tišini* (str. 122-126). V njem Hari opisuje nagrobnik protestantskega radgonskega barona Karla von Herberstorffa (1547-1606), ki je vzidan na zahodno pročelje katoliške cerkve na Tišini v Prekmurju. Daljši nemški napis se uvršča med pomembnejše nemške poznorenesančne epigrafske spomenike (zadnja tretjina 16. in 17. stoletja), ki se po vsebini nanašajo na umrlega evangeličana.

Harijeva razprava o Johannesu Keplerju in začetkih reformacije v Prekmurju je v prvi vrsti sistematična in kritična analiza vseh dostopnih zgodovinskih virov, ki jo spremljajo aktualna topografija, arheološka, umetnostnozgodovinska, epigrafska in filološko-etimološka raziskovanja. Ne gre za teološko, marveč za izrecno zgodovinsko in arheološko-topografsko razpravo, ki v svojem interdisciplinarnem raziskovalnem procesu črpa predvsem iz zgodovinskih dokumentov 16. in 17. stoletja. Kritično obravnava vsa dosedanja raziskovanja na tem področju.

Harijeva študija je dragocen prispevek k zgodovinopisju o začetkih reformacije v Prekmurju, ker dosedanja spoznanja v marsičem korigira. Škoda, da ni posvetil enega poglavja splošni zgodovini reformacije v 16. in 17. stoletju v Prekmurju, saj je dober poznavalec latinščine in madžarščine in vešče uporablja tudi arhivske rokopisne vire. Vili Kerč-

mar, ki sicer v svoji knjigi *Evangeličanska cerkev na Slovenskem* (Murska Sobota, 1995, 92-158) obravnava tudi to obdobje, uporablja zgolj literaturo in ne arhivskih virov.

Izdajatelja študije sta Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar, Ljubljana, podružnica Murska Sobota, in Evangeličanska cerkvena občina Murska Sobota.

Vinko Škafar

Stanislaw Zimniak (ur.), *Il Cardinale August J. Hlond, primate di Polonia (1881-1948). Note sul suo operato apostolico,* Roma 1999, 126.

Petdesetletnica smrti poljskega primasa kard. Avgusta Hlonda je bila neposredni povod za študijski večer, ki sta ga v maju 1999 pripravila Salezijanski zgodovinski inštitut v Rimu in Poljski inštitut prav tam. Pobudnik in glavni organizator srečanje je bil Stanislaw Zimniak, zgodovinar in sodelavec salezijanskega zgodovinskega centra, ki deluje v okviru vrhovnega vodstva iste skupnosti. Priložnost so želeli vključiti v delo za boljše spoznavanje uglednega poljskega salezijanca in med leti 1922 ter 1948 člana poljskega episkopata, za katerega se je že začel proces za beatifikacijo. Poleg salezijancev so v srečanju sodelovali člani redovne skupnosti Kristusova družba, ki jo je kardinal Hlond ustanovil, da bi delovala med poljskimi izseljenci, ter predstavniki nekaterih rimskih ustanov in poljske države.

Hlond je cerkvene službe na raznih ravneh opravljal v času, ko je Evropa doživljala globoke socialne, politične, kulturne in cerkvene spremembe in sta jo pretresli dve svetovni vojni ter zmrzal političnega totalitarizma. Še kot voditelj salezijanskih skupnosti je moral postavljati njihove temelje v habsburški monarhiji, doseči njeno pravno priznanje s strani države (leta 1912), polagati začetke njenega tiska in po končani prvi svetovni vojni voditi nemško-madžarsko redovno provinco. V tem obdobju je bil tesen sodelavec apostolskega nuncija na Poljskem nadškofa Achilla Rattija, poznejšega papeža Pija XI. Leta 1922 je bil imenovan za apostolskega administratorja Gornje Šlezije in tri leta kasneje za prvega škofa novoustanovljene škofije Katowice. Leta 1926 je postal nadškof združenih nadškofij Gniezno-Poznan ter primas Poljske. Pred njim so bile torej številne naloge, ki so zahtevale veliko modrost in osebno predanost skupnostim, ki jih je vodil. Pet obsežnih prispevkov v pričujočem zborniku zato ponudi le oris nekaterih vidikov obsežnega dela, medtem ko bo na celovit pregled njegova pastoralnega dela in na mesto v Cerkvi 20. stoletja še potrebno počakati.

Pokazan je Hlondov prispevek pri razvoju salezijanske skupnosti v Srednji Evropi, urejanje poljskega Salezijanskega vestnika, ustanovitev hiše v Przemyslu in na Dunaju ter vodenje novoustanovljene nemško-madžarske inšpektorije s sedežem na Dunaju. S. Zimniak je svoje znanstveno pozornost namenil prav temu odseku salezijanske zgodovine in s široko načrtovanim delom pripravlja poglobljen oris, katerega dele je že bilo mogoče spremljati v več

periodičnih publikacijah. Predstavljen je Hlondov delež v izvedbi prve plenarne sinode Cerkve na Poljskem leta 1936, prispevek je pripravil A. Dziega, ki je bila osrednji dogodek poljskih katoličanov med obema vojnama tako glede načrtovanja skupnega pastoralnega programa vseh škofij kot glede vključevanja Cerkve v poljsko družbo. Več njegovih spisov, uradnih nastopov, pastoralnih listov in praktičnih pobud je bilo zato namenjenih obravnavi nove podobe Cerkve in novih razsežnosti njenega poslanstva v tistem času, pri čemer je pokazal nekatere izvirne poglede na skrivnost Cerkve in njenega poslanstva v prid najbolj zapostavljenih in najbolj izpostavljenih nevarnostim; v tistem času so to gotovo bili poljski izseljenci. Zanje je Hlond ustanovil že prej omenjeno redovno skupnost. Vprašanje je obravnaval P. Bortkiewicz.

Zgodovinsko zelo zanimiv je pogled na Hlondovo delo v času nacistične okupacije Poljske, njegova skrivnostna pot v Rim septembra 1939, obsežna poročila papežu Piju XII. o razmerah na Poljskem, poseg pri nacističnih oblasteh za vrnitev na škofijski sedež v Poznan istega leta, njegovo seznanjanje svetovne javnosti o nacističnem nasilju nad Poljaki in delo za predstavljanje pravega značaja nacionalsocializma. O teh vprašanjih je pripravil obsežen pregled, ki so ga v več jezikih natisnili v vatikanski tiskarni in nato razširjali v demokratičnem svetu. Prispevek je delo A. Duczkowskega in S. Zimniaka. Kot zanimivost velja omeniti, da je ta spis ljubljanski škof Gregorij Rožman dal prevesti v slovenščino in pod naslovom Nemška grozodejstva na Poljskem širiti med duhovščino. To dejanje ter sploh odnos do kard. Hlonda so nacisti označili kot obremenilno okoliščino za ljubljanskega škofa in kar je doprineslo, da so ga nacisti uvrstili na seznam avtoritet, ki so se upirale nemštvu. Odločilna je bila tudi Hlondova vloga pri vzpostavljanju cerkvenih struktur na Poljskem v času po končani drugi svetovni vojni, ko je moral kot primas poskrbeti za velike spremembe cerkvene organizacije in prilagoditve ter po svojih močeh preprečiti, da ni prišlo do uničenja Katoliške cerkve v deželi, kakor je načrtovala komunistična partija. O tem piše v zborniku S. Wilk.

Izviren prispevek študijskemu dnevu sta doprinesli pričevanji dveh kardinalov, Avstrijca Alfonsa M. Sticklerja, ki je Hlonda srečal v času njegove predstojniške službe na Dunaju, in Italijana Luigia Poggija, ki je v Hlondovem času delal v vatikanskem Državnem tajništvu. Dodanih je več strani zgodovinsko povednih fotografij in podroben pregled Hlondovega življenja.

Zbornik je zanimiv tudi za cerkveno skupnost na Slovenskem. Hlond je namreč krajša obdobja deloval v salezijanskih zavodih pri nas, imel osebne stike z vrsto Slovencev in kot papeški legat sodeloval na drugem evharističnem kongresu za Jugoslavijo v Ljubljani 1935 ter na šestem mednarodnem kongresu Kristusa Kralja v Ljubljani leta 1939.

Bogdan Kolar

UDK 17.023.3

MLINAR Anton, doktor moralne teologije, docent, Univerza v Ljubljani, Teološka fakuteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Teleologija in etika. Znana in neznana sorodnost med moralno filozofijo in življenjem

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 179-202

Sn. (Sn., En.)

Teleologija oziroma teleološko mišljenje spada med dragocene dediščine grške moralne filozofije, ki se je na svoji zgodovinski poti srečalo tudi z judovsko-krščanskim izročilom. Izvira iz telosa, to je popolnosti ustvarjenega, zlasti živega sveta, ter procesa izpopolnjevanja in rasti. To mišljenje je skozi stoletja sooblikovalo moralno filozofijo Ko se je na začetku novega veka miselni vzorec radikalno spremenil, se je zamajalo ravnotežje med človekom in svetom. V 20. stoletju je na tem področju prišlo do nevzdržnih zaostritev. Za moralno teologijo je razvoj v moralni filozofiji toliko bolj pomemben, kolikor bolj je kriza na tem področju posledica poznih ali celo neustreznih odgovorov krščanstva na razvoj sodobnega etosa. Tukaj nakazujemo nekatera načelna vprašanja o možnosti obnovitve teleološkega mišljenja, pa tudi vprašanja, kako lahko vera s svojo specifično občutljivostjo za nevidno dá svoj prispevek razumevanju sveta.

Ključni pojmi: avtonomija zemeljskih stvarnosti, bioetika, dualizem, komunikacija, kozmos, moralna filozofija, narava, naravni zakon, teleologija, življenje

UDK 17.026

STRES Anton, doktor teologije in filozofije, redni profesor, Univerza v Ljubljani, Teološka fakuteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Moralna moč in nemoč ideje človekovega dostojanstva

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 129-151

Sn. (Sn., En.)

Temeljno antropološko dejstvo, s pomočjo katerega lahko razumemo človekovo moralnost, je transcendenca človeške osebe, ki se izraža v njegovi duhovnosti, samozavedanju in svobodnem razpolaganju s seboj. Človek je avtonomno bitje, ki zato ni sredstvo, temveč je cilj samega sebe. V vsem tem se izraža njegovo dostojanstvo. To dostojanstvo je moralna podlaga za človekove pravice. Zato je to normativna in izrazito moralna ideja in je temelj številnih moralnih zahtev, tudi zahteve po duhovni svobodi in svobodi vesti v sodobnem svetu. Čeprav se torej v današnjem svetu rado poudarja, da je moralno pluralističen, se vsi strinjamo, da so človekove pravice, z njimi pa tudi človekovo dostojanstvo, tisto, kar nas povezuje. Z idejo človekovega dostojanstva se je tudi mogoče s čisto racionalnih izhodišč upirati ideji evtanazije, kajti dostojanstvo se začenja tam, kjer se preneha ocenjevati bitja po njihovi koristnosti. Vse to govori v prid misli, da je ideja človekovega dostojanstva kot ideja, ki uživa splošno soglasje, tudi temeljna moralna normativna ideja.

Ključne besede: dostojanstvo osebe, evtanazija, duhovnost, transcendenca.

UDK 262.13:327 (4-11)

JURKOVIČ Ivan, doktor cerkvenega prava, svetovalec pri državnem tajništvu Njegove Svetosti, Segreteria di Stato IT - 00120 Città del Vaticano

Dejavnost Svetega sedeža za mir v Srednji in Vzhodni Evropi

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 221-243

Sn. (Sn., En.)

Sveti sedež je dejavno sodeloval pri reševanju kriz, ki so se pojavile po padcu berlinskega zidu v Srednji in Vzhodni Evropi. Ta prizadevanja so se uresničevala predvsem na dveh področjih: na diplomatskem in na ekumenskem. Sveti sedež kot centralni organ katoliške Cerkve ne samo vzdržuje diplomatske odnose s posameznimi vladami, ampak je tudi dejaven pri delu mednarodnih organizacij. Zaradi specifičnega ustroja Cerkve pa ima ta dejavnost Svetega sedeža svoje posebne značilnosti, ki jo razlikujejo od diplomatske dejavnosti drugih držav. Neredko se zgodi, da mu prav ta specifičnost omogoči, da prevzame pobude, ki so drugim vladam in tudi medvladnim organizacijam nedostopne. Skupaj z diplomatskimi prizadevanji so se v tem obdobju pomnožile tudi ekumenske pobude. Med njimi je treba omeniti ne samo uspešno nadaljevanje dialoga z drugimi krščanskimi veroizpovedmi, ampak tudi zgodovinska papeževa potovanja v Romunijo in Gruzijo.

Ključne besede: Sveti sedež, ekumenizem, diplomacija, mirovne pobude, konflikt na ozemlju bivše Jugoslavije.

UDK 282:316.7

ŠKAFAR Vinko OFMCap, doktor teologije, docent, Univerza v Ljubljani, Teološka fakuteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Izzivi za katoliško Cerkev in teologijo na Slovenskem ob začetku novega tisočletja

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 167-178

Sn. (Sn., En.)

Avtor predavanja na Tomaževi proslavi leta 2001 je poskušal opozoriti na nekatere izzive za katoliško Cerkev in teologijo na Slovenskem ob začetku novega tisočletja. S pomočjo apostolskega pisma Janeza Pavla II. *Novo millenio ineunte* je opozoril na potrebo po občestveni duhovnosti, laikih kot nosilcih pastorale in cerkvenih dejavnosti, poosebljeni veri, potrebi po razvijanju družbene zavesti in odgovornosti za vzgojo kristjanov. Velik pomen je namenil kulturi dialoga s poudarkom na dialogu z znanostjo, kulturo in umetnostjo, predvsem je izpostavil ekumenski in medreligijski dialog kot potrebo današnjega časa. Opozoril je tudi na izjavo Kongregacije za verski nauk *Dominus Jesus*, ki je pomembna v medreligijskem dialogu. V le-tem dialogu je danes v času novih religioznih in številnih sinkretističnih novodobskih gibanj (new age) pomembno, da v luči tradicije poglabljamo katoliško teologijo, ki mora biti pozorna na razumljivo govorico. Samo tako bo Cerkev preroška in teologija v službi dialoga in civilizacije ljubezni.

Ključne besede: izziv, Cerkev, teologija, dialog, začetek novega tisočletja.

UDK 264:929 Jaš, Karel

KRAJNC Slavko OFMConv., doktor liturgike, docent, Univerza v Ljubljani, Teološka fakuteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Liturgik Karel Jaš (1901-1999) - pionir liturgičnega gibanja na Slovenskem

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 203-219

Sn. (Sn., En.)

Mnoga ohranjena tiskana dela ter bogata rokopisna zapuščina Karla Jaša, ki do sedaj še niso bila ustrezno in dovolj pozorno preučena in ovrednotena, pričajo o njegovem bogatem ustvarjanju na liturgičnem področju. Zaradi njegovega prizadevanja za dejavnejše sodelovanje občestva pri bogoslužju, katerega rezultat so bili številni priročniki v tiskani in ciklostilni obliki, ga lahko upravičeno imenujemo za pionirja liturgičnega gibanja na Slovenskem.

Ob omenjenimi liturgičnimi priročniki so ohranjeni še številnejši prevodi liturgičnih del, ki so ostali iz neznanih razlogov neobjavljeni in ki jih je Jaš uporabljal pri svojem pedagoškemu delu, ko je od leta 1968 do leta 1984 predaval na Teološki fakulteti na enoti v Mariboru zgodovino liturgike in pastoralno liturgiko ter dejavno spremljal liturgično prenovo in seznanjal slovensko javnost z njenimi smernicami.

Ključne besede: liturgično gibanje, Karel Jaš, liturgični priročniki, dejavno sodelovanje.

UDK 226.3:234.155

MATJAŽ Maksimilijan, doktor teologije, lic. bibličnih ved, asistent, Univerza v Ljubljani, Teološka fakuteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Strah kot slutnja presežnega. Kristološki pomen motiva strahu v Markovem evangeliju

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 153-165

Sn. (Sn., En.)

V raziskovanju terminologije in funkcije motiva strahu v hermeneutičnem in kristološkem procesu Markovega evangelija se razprava osredotoči na pet pripovedi, kjer motiv strahu odločilno prispeva k njeni interpretaciji (Mr 5,1-20.25-34; 6,14-29; 9,31-32; 10,32-34). Motiv po eni strani zaznamuje intenzivni odnos do Jezusove osebe in njegovega oznanjevanja ter s tem do procesa prepoznavanja in vere, po drugi strani pa se preko njega razkriva skrivnostna moč in veličastvo njegove osebe. Temeljni profil motivu strahu v Mr daje biblična tradicija, kjer se pogosto javlja kot sinonim za vero oziroma kot osnovna oblika prave pobožnosti. Za Marka pomeni reakcija strahu globjo raven človekovega dojemanja lastne omejenosti in Božje svetosti. Motiv strahu v Mr pričuje končno za koncept procesa razodevanja in spoznavanja Jezusove identitete, ki ne gradi primarno na noetičnih, temveč na izkustvenih in pričevalskih principih.

Ključne besede: Markov evangelij, sveti strah, *fobos*, numinozno, učenci.

UDK 17.026

STRES Anton, Doctor of Theology and Philosophy, Full Professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Moral Strength and Impotence of the Idea of Human Dignity

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 129-151

Sn. (Sn., En.)

The fundamental anthropological fact that helps understanding human morality is the transcendence of the human person finding its expression in his spirituality, self-awareness and free control of himself. Man is an autonomous being. This is an expression of the dignity of the human person. Therefore it is a normative and really moral idea and the basis of numerous moral demands, also of the demand for spiritual freedom and freedom of conscience in the modern world. Though it is often said that the modern world is a morally pluralist one, everybody agrees that human rights and human dignity connected therewith represent a common platform. The idea of human dignity may also represent a completely rational starting point for fighting against the idea of euthanasia since dignity starts when human beings are not judged on their usefulness any more. All this supports the thought that the idea of human dignity as an idea enjoying a general consensus is the fundamental normative moral idea, yet only under the condition that it does not concern man as a subject shutting himself off from everybody else, but man as an essentially open being.

Key words: dignity of human person, euthanasia, man's spirituality, transcendence.

UDK 17.023.3

MLINAR Anton, Doctor of Theology, Assistant Professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Teleology and Ethics. Known and Unknown Affinity between Moral Philosophy and Life

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 179-202

Sn. (Sn., En.)

Teleology is an important heritage of Greek moral philosophy also encountering Jewish-Christian tradition. It originates from *telos* i.e. the perfection of the created world. When at the beginning of the modern era the pattern of thought radically changed, the balance between man and world was shaken. This development in moral philosophy is all the more important for moral theology since the crisis in this area is also a consequence of some late or even inappropriate responses of christianity to the development of modern ethos. The paper indicates some questions such as whether teleological thought can be renewed and how religion with its specific sensitivity for the invisible can contribute to the understanding of the world. In view of the present situation in which the humanity has found itself as a consequence of reductionism as well as in view of justified and unjustified human endavours and interests, it is necessary to put up an appropriate conception of the animate and inanimate world.

Key words: autonomy of earthly affairs, bioethics, dualism, communication, cosmos, moral philosophy, nature, law of nature, teleology, life.

UDK 282:316.7

ŠKAFAR Vinko OFMCap, Doctor of Theology, Assistant Professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Challenges to Catholic Church and Theology in Slovenia at the Beginning of the New Millennium

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 167-178

Sn. (Sn., En.)

In the lecture that was held at the annual celebration of the Theological Faculty in 2001 the author underlined some challenges to Catholic Church and theology in Slovenia at the beginning of the new millennium. On the basis of *Novo millenio ineunte* by John Paul II he draw attention to the needs for a communitarian spirituality, for lay people taking responsibility for pastoral and other church activities, for a personalized faith as well as for developing a social consciousness and a responsibility of Christian education. He emphasized the importance of a cultured dialogue with science, culture and art and especially of the ecumenical and interreligional dialogue. In an era of numerous new religious and syncretistic New Age movements, it is important to deepen Catholic theology in the light of the tradition and to express it in an intelligible language. This will make the Church prophetic and put theology in the service of dialogue and of the civilization of love.

Key words: challenge, Church, theology, dialogue, beginning of new millennium.

UDK 262.13:327 (4-11)

JURKOVIČ Ivan, Doctor of Canon Law, Segreteria di Stato IT - 00120 Città del Vaticano

Peace Activity of the Holy See in Central and Eastern Europe

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 221-243

Sn. (Sn., En.)

The Holy See actively participated in solving the crises emerging after the fall of the Berlin Wall in Central and Eastern Europe. These efforts especially took place in diplomatic and ecumenical areas. The Holy See as the central body of the Catholic Church does not only maintain diplomatic relations with single governments, but also actively participates in the work of international organizations. Due to the specific structure of the Holy See has special characteristics that make it different from the diplomatic activity of other countries. This specific quality often enables the Holy See to take initiatives that are not accessible to single governments or intergovernmental organizations. Together with diplomatic efforts ecumenical initiatives multiplied as well. There should be mentioned a successful continuation of the dialogue with other Christian Churches as well as the Pope's historical journeys to Romania and Georgia.

Key word: Holy See, ecumenism, diplomacy, peace initiatives, conflict on the territory of former Yugoslavia.

UDK 226.3:234.155

MATJAŽ Maksimilijan, Doctor of Theology, Master's Degree in Biblical Studies, Assistant Professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Fear as Presentiment of Transcendence. Christological Meaning of the Motive of Fear in Mark's Gospel

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 153-165

Sn. (Sn., En.)

When researching the terminology and the function of the motive of fear in the hermeneutical and the christological process of Mark's gospel, the treatise centres on five narrations where the motive of fear decisively contributes to their interpretation (Mk 5.1-20, 25-34; 6.14-29; 9.31-32; 10.32-34). On the one hand, the motive indicates an intensive relation to the person of Jesus and to his preaching and thus to the process of recognition and faith, on the other hand, it reveals the mysterious power and glory of the person of Jesus. The basic profile of the motive of fear in Mark's gospel is given by the biblical tradition where it often appears as a synonym for faith. For Mark the reaction of fear represents a level of man's understanding of his own limitations and of Divine sanctity. Finally, the motive of fear in Mark's gospel shows a process of revealing and getting to know Jesus' identity that is not primarily based on noetic principles, but on experience.

Key words: Mark's gospel, holy fear, *phobos*, numinous, disciples.

UDK 264:929 Jaš, Karel

KRAJNC Slavko OFMConv., Doctor of Liturgist, Assistant Professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Karel Jaš, liturgist (1901-1999) – Pioneer of Liturgical Movement in Slovenia

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 203-219

Sn. (Sn., En.)

Many preserved printed publications and numerous unpublished manuscripts of Karl Jaš that have not yet been appropriately and attentively studied and evaluated show his rich creativity in the field of liturgy. He tried to improve the active participation of the congregation in the liturgy and published numerous printed and hectographed manuals, which makes him a pioneer of liturgical movement in Slovenia.

In addition to these liturgical manuals there are also preserved even more numerous translations of liturgical works that have remained unpublished for unknown reasons. They were used by Jaš when he taught the history of liturgics and pastoral liturgics at the Theological Faculty, Unit in Maribor from 1968 to 1984 and actively followed the liturgical renewal informing the Slovenian public of its guidelines.

Key words: liturgical movement, Karel Jaš, liturgical manuals, active participation.

Vsebina
Contents

Razprave *Articles*

129 **Anton Stres,** Moralna moč in nemoč ideje človekovega dostojanstva
Moral Strength and Impotence of the Idea of Human Dignity

153 **Maksimilijan Matjaž,** Strah kot slutnja presežnega. Kristološki pomen motiva strahu v Markovem evangeliju
Fear as Presentiment of Transcendence. Christological Meaning of the Motive of Fear in Mark's Gospel

167 **Vinko Škafar**, Izzivi za katoliško Cerkev in teologijo na Slovenskem ob začetku novega tisočletja
Challenges to Catholic Church and Theology in Slovenia at the Beginning of the New Millennium

179 **Anton Mlinar**, Teleologija in etika. Znana in neznana sorodnost med moralno filozofijo in življenjem
Teleology and Ethics. Known and Unknown Affinity between Moral Philosophy and Life

203 **Slavko Krajnc**, Karel Jaš, liturgik (1901-1999) - pionir liturgičnega gibanja na Slovenskem
Karel Jaš, liturgist (1901-1999) - Pioneer of Liturgical Movement in Slovenia

221 **Ivan Jurkovič**, Dejavnost Svetega sedeža za mir v Srednji in Vzhodni Evropi
Peace Activity of the Holy See in Central and Eastern Europe

Pregledi Reviews

245 **Franc Rode**, Ubranost med vero in razumom pri Tomažu Akvinskem

249 **A. Slavko Snoj**, Dejavnosti Teološke fakultete v študijskem letu 1999/2000

Ocene Book Reviews

257 **Snežna Večko,** Jože Krašovec, *Med krivdo in spravo*

262 **Vinko Škafar**, Theodor Hari, *Johannes Kepler in začetki reformacije v Prekmurju*

265 **Bogdan Kolar**, Stanislaw Zimniak (ur.), *Il Cardinale August J. Hlond, primate di Polonia (1881-1948). Note sul suo operato apostolico*

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:
Dr. **Ivan Jurkovič**, Segreteria di Stato IT - 00120 Città del Vaticano
Doc. dr. **Bogdan Kolar SDB**, Ob Ljubljanici 34, 1110 Ljubljana
Doc. dr. **Slavko Krajnc OFMConv.**, Slovenski trg 10, 2250 Ptuj
Asist. dr. **Maksimilijan Matjaž**, Slovenska 17, 2000 Maribor
Doc. dr. **Anton Mlinar**, Repnje 27, 1217 Vodice
Nadškof in metropolit, dr. **Franc Rode**, Ciril Metodov trg, 1000 Ljubljana
Prof. dr. **A. Slavko Snoj SDB**, Rakovniška 6, 1108 Ljubljana
Škof, prof. ddr. **Anton Stres**, Slomškov trg 19, 2000 Maribor
Doc. dr. **Vinko Škafar OFMCap.**, Ob izvirkih 5, 2000 Maribor
Doc. dr. **Snežna Večko OSU**, Koroška 1, 2000 Maribor

UDK 2(5) ISSN 0006 - 5722

Letnik 61 leto 2001

3

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Teološki simpozij 2001 - Verski pouk v šoli

A. Slavko Snoj, **Cerkveni dokumenti o vlogi verskega pouka v sodobnem šolstvu**

Stanko Gerjolj, **Verski pouk skozi prizmo razvojne psihologije**

Alenka Šverc, **Legitimnost verskega pouka**

Drago Ocvirk cm, **Nekaj vprašanj glede medverskega dialoga v zvezi z Azijo**

France Škrabl, **Iskanje nove oblike kateheze v sekularizirani družbi**

Zvonko Bergant, **Ivan Šusteršič o liberalizmu in klerikalizmu**

Bogoslovni vestnik
Theological Quarterly

Izdajatelj / *Publisher:*	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Glavni in odgovorni urednik/ *Editor in Chief:*	Ciril Sorč
Pomočnika glavnega urednika/ *Editorial Assistants:*	Edvard Kovač OFM in Vinko Potočnik
Uredniški svet/ *Scientific Council:*	Metod Benedik OFMCap, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM (Rim), Jože Plevnik SI (Toronto), Jure Rode (Buenos Aires), Francè Rozman, Anton Stres CM, Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
Uredniški odbor/ *Editorial Board:*	Bogdan Dolenc, Borut Košir, Drago Ocvirk CM, A. Slavko Snoj SDB, Marijan Peklaj, Vinko Škafar OFMCap, Anton Štrukelj, Ivan Štuhec
Prevodi:	Vera Lamut
Lektoriranje:	Jože Kurinčič
Oprema:	Lucijan Bratuš
Priprava:	Družina
Tisk:	Tiskarna Ljubljana d. d.
Založnik:	Družina, Ljubljana
Za založbo:	Janez Gril
Naslov uredništva:	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Naslov uprave:	Družina d.o.o., Krekov trg 1, 1000 Ljubljana
ISSN:	0006-5722
	Izid Bogoslovnega vestnika je finančno podprlo Ministrstvo za znanost in tehnologijo RS
Letna naročnina:	4200 SIT, za tujino 38 USD, posamezna številka 1050 SIT ŽR za SIT: 50101-601-271482; za tujo valuto: 50100-620-133 014-7100-1189115
Poštnina:	plačana pri pošti 1102, Ljubljana

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 61 leto 2001

3

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2001

Spremna beseda (1.20) UDK 371.03.000.2

Slavko Krajnc

Teološki simpozij 2001 - Verski pouk v šoli

Cerkev v Sloveniji je pred izzivi tretjega tisočletja. Vzgojna naloga, ki pripada v prvi vrsti družini, potrebuje pomoč celotne družbe. Ker »slovenski kristjani pričakujemo, da verski pouk zopet postane del šolskega sistema in eden od obveznih izbirnih predmetov na vseh stopnjah izobraževanja«, smo dali v letošnjem teološkem simpoziju, ki je že 35. po vrsti, posebno pozornost sinodalnim smernicam, ki govorijo o verskem pouku v šoli (prim. Sklepni dokument sinode Cerkve na Slovenskem št. 381-393). Simpozij je potekal v ustaljeni obliki, to je z glavnim predavanjem na eno izmed treh izbranih tem in dvema koreferatoma. Glavno temo »Verski pouk v šoli« smo razčlenili na naslednja predavanja:

a. Cerkveni dokumenti o vlogi verskega pouka v sodobnem šolstvu
b. Verski pouk skozi prizmo razvojne psihologije
c. Legitimnost verskega pouka

Ob teh treh predavanjih, ki so jih imeli dekan TEOF prof. dr. Slavko Snoj, doc. dr. Stanko Gerjolj in doc. dr. Alenka Šverc, so *koreferenti* govorili o *navzočnosti verskega pouka v italijanskem, avstrijskem in hrvaškem šolskem sistemu ter o oblikah verskega pouka v katoliških gimnazijah pri nas*. Koreferenti so bili: dr. Tomaž Simčič, ravnatelj Liceja France Prešeren v Trstu, prof. Ivan Albreht pedagoški vodja na Škofijski gimnaziji Vipava, prof. mag. Jože Andolšek, predavatelj verouka na Zvezni in realni gimnaziji za Slovence v Celovcu, as. dr. Peter Kvaternik, predavatelj na TEOF v Ljubljani, prof. Jože Mlakar, ravnatelj Škofijske gimnazije Šentvid in mag. Franci Zorec, predavatelj predmeta Vera in kultura na Škofijski gimnaziji Antona Martina Slomška v Mariboru. Predavanjem je sledil dejaven pogovor udeležencev simpozija na omenjene teme.

Da se je lahko simpozija udeležilo čim več duhovnikov in pastoralnih delavcev je le-ta potekal na različnih krajih: 18. aprila v Mariboru, na Brezjah in Mirenskem Gradu, 19. aprila pa v Stični in v Celju. Simpozija se je udeležilo 240 udeležencev (duhovnikov, bogoslovcev in laikov), kar zgovorno pove, da je bila tema zanimiva in privlačna.

Dekan TEOF Alojzij Slavko Snoj je pod naslovom Cerkveni dokumenti o vlogi verskega pouka v sodobnem šolstvu predstavil štiri poglavitne dokumente vesoljne Cerkve, ki govorijo o pravici verske skupnosti, da izoblikuje in izvaja verski pouk. To sta najprej dve izjavi Cerkve: Izjava o verski svobodi ter Izjava o krščanski vzgoji iz leta 1965, Zakonik cerkvene-

ga prava iz leta 1983 ter Splošni pravilnik za katehezo iz leta 1997, ki velja za *magno charto* katehetske in versko-vzgojne dejavnosti Cerkve. Nato se osredotoči na štiri dosedanje pobude Cerkve na temo verski pouk v šoli in na sinodalne predloge, po katerih naj bi verouk 7., 8. in 9. razreda osnovne šole postal nadomestni predmet za obvezni izbirni predmet o verstvih in etiki.

Stanko Gerjolj je na temo Verski pouk skozi prizmo razvojne psihologije razmišljal o dejstvu prepletanja vere s psihologijo v vsakdanjem življenju in o nujnosti strokovnega pristopa k tej stvarnosti. Najprej nakaže dejstva, kako sodi »ipso facto« verski pouk med sestavne dele pouka na vseh stopnjah razvoja osebnosti. Nato predstavi nujnost pozitivne samopodobe vse od prenatalnega obdobja naprej, ki odločilno vpliva na oblikovanje pozitivne podobe o Bogu. V osrednjem delu razprave se ob mislih dveh vidnejših teologov in psihologov James W. Fowlerja in Fritza Oserja, ki povezujeta religiozno in psihološko dozorevanje, osredotoči na predstavitev različnih stopenj verovanja.

Alenka Šverc je na temo Legitimnost verskega pouka spregovorila najprej o legitimnosti z vidika poslanstva Cerkve, s strani »religije«, šole in vzgoje, nato pa podala kulturalne, antropološke, pedagoške, pravne in teološke razloge za navzočnost verskega pouka v šolah, medtem ko se je v drugem delu razprave osredotočila na slovensko zakonodajo glede verskega izobraževanja in vzgoje v šolah. Med drugim je poudarila, da se je pomembno zavedati, da morajo pri vzgoji in izobraževanju sodelovati vse vzgojne ustanove, kot so družina, sredstva družbenega obveščanja, združenja in Cerkev. Vsaka izmed njih deluje na njen lasten način, glede na svojo naravo, metodo in sredstva.

Vsakemu predavanju sta sledila dva koreferata:

Tomaž Simčič je predstavil navzočnost verskega pouka v italijanskem šolskem sistemu. Najprej se je osredotočil na zgodovinske okoliščine, ki so privedle do konkordata s Svetim sedežem leta 1929, nato pa na vsebinske poudarke dogovora med državo in Cerkvijo leta 1984. Na videz pravni urejenosti glede verskega pouka v šoli pa se pojavljajo ob neobveznosti izbire tega predmeta nekatere težave in dileme. Kljub temu pa avtor ugotavlja pozitivne vidike navzočnosti verskega pouka v šoli in opozarja, da so za pravilno dojemanje in vrednotenje smisla in namena sodobnega katoliškega verskega pouka, ki je usmerjen k informaciji in kulturni obogatitvi, potrebna kulturna širina, demokratična zrelost in občutljivost za nazorski pluralizem.

Jože Andolšek je v okviru teme Navzočnost verskega pouka v avstrijskem šolskem sistemu predstavil najprej splošne pogoje za poučevanje verskega pouka v šolah, nato pa se osredotočil na podpisani sporazum ali pogodbo med Svetim sedežem in Republiko Avstrijo iz leta 1962 za ureditev vprašanj šolstva. V drugem delu se je osredotočil na problematiko

verouka in šolske pastorale in poudaril, kako pomembno je, da je veroučitelj tudi praktični kristjan.

Peter Kvaternik je predstavil dokument, ki ga je izdala hrvaška škofovska konferenca v prizadevanju za prenovo župnijske kateheze in župnijskega občestva. Zaradi nastanka »eklezialne zaskrbljenosti in delovno eklezialne praznine« se je pojavila potreba po novi opredelitvi župnijske skupnosti in evangelizacije. Mnogi namreč težko razumejo, da je poleg verouka v šoli potreben še verouk v župniji. Na to nejasnost odgovarja novi dokument in opredeljuje teme, ki naj se obravnavajo v župniji in tiste, ki so predmet obravnave v šoli. Glavni poudarek je na katehezah župnijske pastorale, ki ima namen vzgojiti veroučencu smisel za pripadnost Cerkvi, tako vesoljni kot župnijskemu občestvu.

Jože Mlakar je kot ravnatelj Škofijske klasične gimnazije v Šentvidu ob predstavitvi nekaterih dežel, ki zagovarjajo nujnost verskega pouka v šoli za zmanjšanje kriminala in zasvojenosti, razmišljal o potrebnosti verskega pouka v šolah z vidika večnega življenja. Opozoril je na lahkoten in skoraj brezbrižen odnos današnjih mladih do verskih vprašanj, nato pa opisal, kakšen odnos naj ima veroučitelj do dijakov in katerih pripomočkov naj se posluži, da bodo lahko dijaki razumeli smiselnost verouka, doživeli Božjo navzočnost in mogli pričevati Zanj.

Na simpoziju v Celju je omenjeni koreferat prebral prof. verouka na Škofijski gimnaziji v Šentvidu g. Jernej Marenk. Med pogovorom je predstavil tudi posebno anketo o odnosu dijakov do vere in sveta, v katerem živijo.

Ivan Albreht je na temo Verska vzgoja v zasebnih šolah razmišljal o dosedanji prehojeni poti štirih slovenskih zasebnih gimnazijah. Ob različnih spoznanjih se je osredotočil na problem nekompetentnih profesorjev, ki ne živijo iz človeških in verskih vrednot in lahko z učenjem verouka bolj škodujejo kot pomagajo dijaku v njegovem duhovnem razvoju. Med drugim je povedal, da je verska vzgoja na katoliških gimnazijah takšna, kot je njeno vodstvo in profesorji pri vseh predmetih. Namreč vsak profesor lahko na svoj način versko vzgaja. Ta vzgoja pa ni omejena le na poučevanje verouka in poslanstva profesorjev, ampak se lahko nadaljuje v raznih molitvenih skupinah, bibličnih občestvih, karitativnem delu, kulturnih dejavnostih, v šolah za animatorje in na najrazličnejših drugih področjih.

Franci Zorec in Alenka Šverc sta v koreferatu nanizala nekaj praktičnih vidikov šolske pastorale na Škofijski gimnaziji A. M. Slomška v Mariboru. Posebno pozornost sta namenila predmetu Vera in kultura in predstavila različne obvezne in prostovoljne dejavnosti, hkrati pa poudarila, kateri so glavni cilji predmeta Vera in kultura.

Četudi je bil letošnji simpozij nekoliko manj teološki, je vendarle obravnaval pomembno problematiko, s katero se soočamo kristjani danes.

Vabljeno predavanje (1.06) UDK 371-03.000.2:348.1 (497.4)

A. Slavko Snoj

Cerkveni dokumenti o vlogi verskega pouka v sodobnem šolstvu

Uvod

Sinoda Cerkve na Slovenskem je v sklopu oznanjevalnih nalog opredelila tudi vlogo župnijske kateheze in verskega pouka v šoli. Soodvisnost teh dveh različnih in dopolnjujočih si dejavnosti že celo desetletje po malem vznemirja tako cerkveno kakor širšo javnost. Tema je nadvse hvaležen predmet politiziranja in podtikanja Cerkvi, češ da se hoče vriniti v doslej nedotakljiv šolski prostor. Tudi v cerkvenih skupnostih ni manjkalo različnih mnenj glede tega, če verski pouk spada v šolo in kakšno mesto naj bi imel v njej; različna mnenja so do neke mere legitimna in celo razumljiva že zaradi tega, ker nam manjka 50-letna izkušnja verskega pouka v šoli. Verouk v šoli pred drugo svetovno vojno in njegova okrnjena oblika iz par povojnih let (do 1. feb. 1952), ki je pri delu vernih in drugih ljudi morda še ostal v spominu, nikakor ne ustreza več, ni aktualen in ga ne gre klicati v spomin. To pa vendar nekateri počnejo - povsem neustrezno (nočemo verouka v šole!), drugi pa s slabim namenom, češ, hočejo verouk v šole! Končno imamo o tem besedila naše sinode z novo utemeljitvijo in novim izrazjem. Zato je naslov letošnjega teološkega simpozija, ki ima namen razložiti besedilo sinode in ga približati najširšemu krogu pastoralnih delavcev: *Verski pouk v šoli, sinodalna izhodišča in smernice.* V tem prispevku predstavljamo nekaj poglavitnih besedil o tej tematiki iz dokumentov vesoljne Cerkve ter nekaj odmevnejših izhodišč, ki so se oblikovala v zadnjem desetletju pri nas ter so privedla do smernic sinode na Slovenskem.

1. Dokumenti vesoljne Cerkve

1. Izjava o verski svobodi (1965). Koncilske dokumente 2. vatikanskega cerkvenega zbora in pokoncilske listine imamo upravičeno za temeljno besedilo tudi glede odgovorov na vprašanja o napovedani tematiki. Prav tako pomembna kakor *Izjava o krščanski vzgoji* (KV), ki jo bomo podrobneje predstavili v točki 2., je glede tega tudi *Izjava o verski svobodi* (VS), ki je že uvodoma uglašena na dostojanstvo človeške osebe *(Dignitatis*

humanae).[1] Nekateri imajo prav to izjavo za izhodišče, saj je to prvovrstni cerkveni dokument, ki razglaša temeljne prvine svobode verovanja in njegovega izražanja v zasebnem in javnem življenju, ki izhajajo iz osrednjih mednarodnih dokumentov o človekovih pravicah. Glede vzgoje in šole pa je v izjavi izrecno rečeno: »Starši imajo pravico, da po svojem lastnem verskem prepričanju določajo, kakšna naj bo verska vzgoja njihovih otrok. Svetna oblast mora zato priznavati staršem pravico, da zares svobodno izbirajo šole in druga vzgojna sredstva, ne da bi se jim zaradi te svobode pri izbiranju smela bodisi naravnost bodisi posredno nalagati krivična bremena. **Razen tega so kršene pravice staršev, če so otroci prisiljeni obiskovati takšen šolski pouk, ki ne ustreza verskemu prepričanju staršev, ali če se jim nalaga kot obvezen samo en način vzgajanja, iz katerega je vsako versko izobraževanje popolnoma izključeno**« (VS 5). Enake pravice kakor za verujoče veljajo po cerkvenem nauku tudi za druge družbene in verske skupnosti (prim. VS 6).

2. Izjava o krščanski vzgoji (1965). Starši ali zakoniti skrbniki imajo glavno odgovornost za otrokovo vzgojo in razvoj v skladu s *Konvencijo o otrokovih pravicah*[2] in mnogimi drugimi listinami. Zato *Izjava o krščanski vzgoji* poudarja prednostno vzgojno nalogo staršev in družine, nato pa svetne oblasti, ki naj »jim pri tem pomaga«, in Cerkve kot človeške družbe, »ki je sposobna vzgajati«. Svojim članom mora »Cerkev kot mati preskrbeti táko vzgojo, da bo vse njihovo življenje prepojeno s Kristusovim duhom; hkrati daje vsem narodom učinkovito pomoč pri spopolnjevanju celotne človeške osebnosti, tudi v blagor svetne družbe in za zgraditev bolj človečnostnega sveta« (KV 3). Med prvimi verskovzgojnimi sredstvi je za Cerkev »katehetski pouk, ki razsvetljuje in utrjuje vero, daje hrano življenju v Kristusovem duhu, vodi k zavestnemu in dejavnemu sodelovanju pri bogoslužni skrivnosti in spodbuja k apostolski dejavnosti« (KV 4). **Tu je enoumno najprej poudarjena kateheza, ki »utrjuje vero«, kot dejavnost znotraj cerkvenega občestva.**

Izjava pa navaja še druga vzgojna sredstva in ustanove, še zlasti šolo, ki »oblikuje umske zmožnosti, s tem pa razvija sposobnost pravilnega presojanja, uvaja v kulturno dediščino ..., goji čut za vrednote in pripravlja za poklicno delo« (KV 5). Poudarja dolžnost in pravico staršev vzgajati svoje otroke ter svobodo pri izbiri šole, nato pa določene pristojnosti

[1] Verska svoboda in človekove pravice do nje imajo v svetu zelo široko, aktivno in po mednarodnih merilih zagotovljeno soglasje. Verska svoboda ni le dopuščena, kakor jo pri nas nekateri še vedno skrčeno pojmujejo. Verska svoboda ne pomeni le odsotnost prepovedi, ampak pomeni, da je vse dovoljeno, kar ni izrecno prepovedano. Še več, mogoče je tudi posebej navesti vrednote, ki jih je treba spodbujati in podpirati.

[2] Prim. čl. 18. Konvencijo je sprejela Generalna skupščina združenih narodov 20. nov. 1989. V konvenciji »pomeni otrok vsako človeško bitje, mlajše od osemnajst let,« za vse tiste primere, v katerih ni z ustreznim pravom določeno drugače, prim. čl. 1.

države nad šolo. »Država mora torej varovati pravico otrok do primerne šolske vzgoje, nadzirati sposobnost učiteljev in raven izobraževanja, skrbeti za zdravje učencev in sploh pospeševati celotno delovanje šole. Pri tem ne sme pozabiti, da je njeno delo po načelu subsidiarnosti dopolnilno in da ne sme izvajati nad šolstvom nobenega monopola, ki nasprotuje vrojenim pravicam človeške osebe, napredku in širjenju kulture, mirnemu sožitju državljanov in pluralizmu, ki dandanes obstaja v zelo mnogih državah« (KV 6). Izjava je najbolj konkretna pri zahtevi po nravstveni in verski vzgoji v šoli. »Cerkev se zaveda kar najresnejše dolžnosti, da prizadevno skrbi za nravstveno in versko vzgojo vseh svojih otrok, mora pokazati posebno razumevanje in pomoč velikemu številu tistih, ki se šolajo na nekatoliških šolah ł Starše pa Cerkev opozarja, da imajo veliko dolžnost vse tako urediti ali tudi zahtevati, da bodo mogli njihovi otroci te pripomočke uporabljati in da bo njihova krščanska vzgoja napredovala skladno s svetno. Zato daje Cerkev vse priznanje tistim oblastem in svetnim družbam, ki upoštevajo pluralizem današnje družbe, in skrbijo za dolžno versko svobodo ter pomagajo družinam, da bi se mogli otroci na vseh šolah vzgajati v skladu z nravnimi in verskimi načeli njih družin« (KV 7). **Ta odlomek govori o vseh šolah, tudi o javnih šolah, in nalaga delnim Cerkvam »najresnejšo dolžnost«, da si prizadevajo tudi za verski pouk v šoli.** Odlomek izrecno govori o vseh šolah, torej tudi o javnih šolah. To je očitno tudi iz tega, ker o katoliških šolah govori izjava v nadaljnjih členih.

Krščanska vzgoja lahko napreduje skladno s svetno takrat, ko je zagotovljena zlasti nepretrganost vzgoje, ki jo *Konvencija o otrokovih pravicah* izrecno poudarja tudi za tiste primere, ko bi bil otrok začasno ali za stalno prikrajšan za svoje družinsko okolje. »Pri preučevanju rešitev naj bo posebna pozornost posvečena zaželeni nepretrganosti otrokove vzgoje in njegovemu etničnemu, verskemu, kulturnemu in jezikovnemu poreklu.«[3] V tem členu pridejo do izraza tudi dostojanstvo in pravice otroka, ki so nad ideologiziranimi pravicami odraslih, bodisi v rejništvu, pri posvojitvi ali namestitvi v vzgojnih ustanovah.

3. Zakonik cerkvenega prava (1983). Tretja knjiga govori o *učiteljski službi Cerkve*. Pod prvim naslovom govori v prvem poglavju o oznanjevanju Božje besede *(De verbi Dei praedicatione)* in v drugem poglavju posebej **o katehetski dejavnosti** *(De catechetica institutione)*. Pomembno je, da nato pod drugim naslovom govori o misijonski dejavnosti Cerkve. Pod tretjim naslovom pa zakonik govori o katoliški vzgoji povsem ločeno in najprej na splošno. Potem ko je rečeno, da imajo starši in njihovi namestniki dolžnost in pravico izbirati tista sredstva in ustanove, ki bolje ustrezajo njihovi vzgojni zamisli, je še poudarjeno, da imajo katoliški starši »tudi pravico, da jim svetna družba daje tisto pomoč, ki jim je potrebna pri

[3] Čl. 20.

katoliški vzgoji otrok«,[4] in da ima posebno dolžnost in pravico vzgajati tudi Cerkev, ki ji je Bog zaupal poslanstvo pomagati ljudem.[5]

Prvo poglavje tretjega naslova govori nato o šolah, drugo o katoliških univerzah in drugih visokošolskih ustanovah, tretje o cerkvenih univerzah in fakultetah ter četrto o sredstvih družbenega obveščanja. Ustavimo se ob prvem poglavju *(De scholis)*, ki povzema koncilske misli ter jih pravno opredeli. Zopet so poudarjene dolžnosti svetne družbe in pravica do svobodne izbire šole in vzgoje, nato pa je rečeno:»Starši naj otroke zaupajo tistim šolam, v katerih je poskrbljeno za katoliško vzgojo; če tega ne morejo, so dolžni poskrbeti, da bodo otroci zunaj šol deležni katoliške vzgoje.«[6] Za našo temo pa je posebno pomembno naslednje: **»Verniki naj si prizadevajo, da bodo zakoni, ki v svetni družbi urejajo vzgojo mladine, v skladu s prepričanjem staršev, tudi v samih šolah predvidevali njihovo versko in nravno vzgojo.«**[7] Še podrobnejše določbe so v kanonih 804 in 805. »Cerkveni oblasti sta podrejena katoliški verski pouk in vzgoja v katerihkoli šolah in različnih sredstvih družbenega obveščanja; škofovska konferenca mora za to področje izdati splošne določbe, krajevni škof pa ga mora urejati in nadzirati.«[8] Naloga krajevnega ordinarija je, »naj skrbi, da se bodo učitelji, ki so v šolah, tudi nekatoliških, določeni za verski pouk, odlikovali po pravem nauku, krščanskem življenju in pedagoški stroki.«[9] In še splošna določba: »Krajevni ordinarij ima za svojo škofijo pravico imenovati ali potrditi veroučitelje in jih tudi odstraniti ali zahtevati, da se odstranijo, če je to potrebno zaradi vere ali nravnosti.«[10]

Zakonik cerkvenega prava obravnava verski pouk v šoli ločeno (od kateheze) in z lastnim izrazjem:

- opredeljuje pravice in dolžnosti staršev - posredno pa otrok,
- priznava pravice in dolžnosti svetne družbe ter
- določa pravice in dolžnosti cerkvene oblasti.

Tako pojmovanje je oprto na najširši mednarodni konsenz. Dokument Evropske konference o varnosti in sodelovanju (KEVS) med drugim pravi: »Države članice poudarjajo, da ima vsakdo pravico do svobode misli, vesti in veroizpovedi. Ta pravica obsega svobodo vsakogar, da spremeni vero ali prepričanje, kakor tudi svobodo, da svojo vero ali prepričanje posamično ali v skupnosti z drugimi, javno ali zasebno udejanja z bogoslužjem, poučevanjem ter izvrševanjem in upoštevanjem verskih

[4] ZCP, kan. 793 - § 2.
[5] Prim. ZCP, kan. 794 - § 1.
[6] ZCP, kan. 798.
[7] ZCP, kan. 799.
[8] ZCP, kan. 804 - § 1.
[9] ZCP, kan. 804 - § 2.
[10] ZCP, kan. 805.

običajev. Uveljavljanje teh pravic more biti podrejeno le omejitvam, ki jih predvideva zakon in so v sozvočju z mednarodnimi merili.«[11]

4. Splošni pravilnik za katehezo (1997). Ta cerkveni dokument je nekakšna magna charta katehetske in versko-vzgojne dejavnosti, veljavna za vso Cerkev. Na široko obravnava katehezo mestoma pa tudi verski pouk v šoli kot dve dejavnosti, ki »sta med seboj odvisni in povezani, s krščansko vzgojo v družini pa sta bistveni za oblikovanje otroštva in mladosti.«[12]

VERSKI POUK **kot šolski predmet**[13]	**KATEHEZA V ŽUPNIJI** **kot cerkvena dejavnost**
šolsko/razredno okolje	župnijsko/versko občestvo
kulturno območje	cerkvena skupnost
spoznavanje simbolov	uvajanje v zakramente
poznavanje verstev	poglabljanje vere
informiranje o krščanstvu	formira po veri
nastanek sveta	Bog stvarnik in Oče
pomen zgodovine	Jezusovo odrešenjsko delo
duhovne vrednote	Sveti Duh in posvečenje
etične vrednote	spreobrnjenje, novo življenje
človekov odnos do narave	varovanje stvarstva
vloga religij(e)	predanost in izročitev
...	...

Treba je reči, da v slovenskem prevodu te listine ni pretirane doslednosti v izrazju, mestoma pa gre ne samo za prikaz dopolnjevanja teh dveh dejavnosti, ampak za tesno prepletanje. Z dopolnjevanjem in prepletanjem kateheze in verskega pouka, za kar v resnici gre, ni nič narobe, vendar pa naše pregreto politično ozračje tega skorajda ne more prenesti. Kakor smo videli, je v koncilskih dokumentih in v *Zakoniku cerkvenega prava* uporabljen dvojen različen izraz za dvoje različnih dejavnosti. Četudi bi šlo za isto vsebino (a ta morda le delno sovpada), so tudi cilji, okolje in drugi dejavniki pri verskem pouku tako različni, da preprosto ni dovoljeno zanj uporabiti izraza verouk[14] in še manj kateheza.

---

[11] *Konferenz über die Menschliche Dimension der KSZE*, v: *Bulletin*, Bonn, 4. jul. 1990, 9.4.

[12] SPK 60.

[13] Prim. SPK 73.

[14] **L'enseignemenet de la religion a l'école** se v naslovu in v točki 73 sl. v slovenskem prevodu najprej glasi: **verouk v šoli**, v drugem odstavku pa **verski pouk v šoli**. Nedoslednost se ponavlja in vnaša zmedo. **L'enseignement scolaire de la religion** je prevedeno: **šolski pouk vere**. **L'enseignement religieux dans l'école** (75) je najbolj dobesedno prevedeno **verski pouk v šoli**. V originalu ni rečeno **la foi**, kar pomeni vera, ampak **la religion**, kar bolj kot vera pomeni **verstvo, religija**. Naša sinoda končno enoumno govori

O verskem pouku v šoli pa SPK pove nekaj bistvenih lastnosti (ki so različne od župnijske kateheze). Posebna značilnost verskega pouka v šoli je, »da je poklican **vstopiti v kulturno okolje** in vzpostaviti razmerje z drugimi oblikami znanja«. V svet kulture, ki ga usvajajo učenci in ga označujejo znanja in vrednote drugih šolskih predmetov, skuša verski pouk v šoli »zares zajeti druge prvine znanja in vzgoje, da bi **evangelij prežel miselnost učencev** na ravni njihovega oblikovanja in bi se njihova kultura usklajevala v luči vere«. Kot šolski predmet ima iste **zahteve reda in strogosti kot drugi predmeti**. »Ob njih ne sme biti postavljen kot nekaj postranskega, temveč kot nujna prvina dialoga med predmeti. Ta dialog se mora postaviti predvsem **na ravni, na kateri vsak predmet oblikuje učenčevo osebnost**. Tako bo predstavitev krščanskega sporočila vplivala na način, kako se pojmuje začetek sveta in smisel zgodovine, temelj etičnih vrednot, vloga religije v kulturi, človekova usoda in odnos do narave.«[15]

V nadaljevanju je rečeno, da se religijo poučuje v različnih šolskih okoljih in zato dobiva **različne oblike in poudarke**. »Ti poudarki so odvisni od pravnih določb in organizacijskih možnosti, od pojmovanja pouka, osebnega prepričanja učiteljev in učencev kot tudi od razmerij med 'l'enseignement de la religion' v šoli in družinsko ter župnijsko katehezo. Vseh vzorcev verskega pouka v šoli, »ki so se pojavili v zgodovini po sporazumih z državami in po odločitvah škofovskih konferenc, ni mogoče spraviti v eno obliko.«[16] V nadaljevanju iste točke je navedenih več oblik; verski pouk v šoli:

– je konfesionalen,[17] ko družinam in učencem zagotavlja povezanost s Cerkvijo;

– je katoliški verouk, za katoliške šole nepogrešljiv del njihove pedagoške naloge;[18]

– je misijonski, kot nadvse dragoceno služenje ljudem;[19]

– v javnih in nekonfesionalnih šolah ima ekumenski ali medverski značaj;

– v drugih okoliščinah ima lahko kulturni značaj (o krščanstvu in verstvih na splošno).

---

o **verskem pouku (v šoli)**. Upajmo, da bo tako obveljalo. Gre za majhne in pomembne odtenke, ki so včasih lahko časovno ali nazorsko obremenjeni.

[15] SPK 73; z nedoslednostjo prevoda in uporabe izrazja.

[16] SPK 74.

[17] To pomeni, da ga izvaja določena cerkvena skupnost, ne pomeni pa njegovega verskega značaja, kakor se glasi v slovenskem prevodu.

[18] V točki 260 je s posebno občutljivostjo rečeno, da imata v katoliški šoli kateheza in šolski verski pouk vsak svoj poseben poudarek. Kadar pa učenci obiskujejo katoliško šolo zaradi njene vzgojne kakovosti ali zaradi morebitnih drugih okoliščin, »je katehetska dejavnost nujno omejena in pravi verski pouk – kadar je mogoč – poudarja kulturni značaj.«

[19] Prim. M 12.

VERSKI POUK V ŠOLI **ima več oblik**	**KATEHEZA V ŽUPNIJI** **zajema več področij**
konfesionalni verski pouk	koinonija (skupnost, občestvo)
v katoliški šoli: verouk	kerigma (veselo oznanilo)
misijonski verski pouk	diakonija (služenje, karitas)
medverski in ekumenski pouk	liturgija (bogoslužje, molitev)
religijska kultura	krščanska kultura
...	...

V nadaljevanju SPK strnjeno poda cilje verskega pouka v šoli za verne, iščoče in neverne.

– »Verski pouk v šoli **pomaga vernim učencem**, da bolj razumejo krščansko sporočilo glede velikih vprašanj, skupnih vsem veram in značilnih za vsako človeško bitje, glede najbolj razširjenih pogledov na življenje v sodobni kulturi, glede glavnih moralnih vprašanj, ki danes zadevajo človeštvo.«[20]

– **Učenci, ki iščejo ali se soočajo z verskimi dvomi**, lahko v šolskem verskem pouku odkrivajo, kaj je pravzaprav vera v Jezusa Kristusa in kateri so odgovori Cerkve na njihova vprašanja. Učencem omogoča, da bolje pretehtajo svojo osebno odločitev.

– **Za neverne učence** je l'enseignement scolaire de la religion, šolsko poučevanje religije, lahko prvo, misijonsko oznanilo evangelija glede odločitve za vero, »ki jih bo s svoje strani kateheza v skupnostnem kontekstu pomagala, da raste in zori.«[21]

Ob sklepu je še enkrat poudarjeno, da so po svojih značilnostih krščanska vzgoja v družini, kateheza v župniji in verski pouk v šoli različne dejavnosti in so hkrati tesno povezane med seboj ter se dopolnjujejo. Škofovske konference naj za različna okolja dajo posebna navodila za spodbujanje teh dejavnosti.[22]

2. Dokumenti Cerkve na Slovenskem

Od prvih demokratičnih sprememb do danes se je tudi v Sloveniji govorilo in pisalo o morebitnem uvajanju verskega pouka v šolo. Resno razpravljanje in prizadevanje za uvajanje etičnih in verskih vsebin v šolski kurikulum je bilo od začetka devetdesetih let do slovenske sinode dokaj premočrtno. Ob teh prizadevanjih pa je bilo dosti neenotnosti in nejasnosti. Nasprotna stališča so večkrat zanetila javno polemiko. Na cerkveni strani je bilo vse preveč neodločnosti in pomislekov, v politiki

[20] SPK 75.
[21] SPK 75.
[22] Prim. SPK 76.

pa (razen v demosovi vladi) ni bilo nobenih realnih možnosti, da bi verski pouk lahko uvedli v šolo. Ali se je na tem področju v desetih letih sploh kaj premaknilo?

Če pustimo ob strani novo šolsko zakonodajo, ki uvaja obvezen izbirni predmet o verstvih in etiki v 7., 8. in 9. razredu osnovne šole,[23] kar ni predmet naše razprave; če pustimo ob strani tudi obliko obveznih izbirnih vsebin v srednjih šolah, kjer je neka možnost za izvajanje krščanskih etičnih in verskih vsebin, ter če pustimo ob strani tudi docela osamljene primere uporabe šolskih prostorov za župnijsko katehezo, potem je odgovor na gornje vprašanje: bore malo. Ali se je kaj premaknilo v odnosu do verskega pouka v šoli kot do obveznega izbirnega predmeta? Pri tem je vendar omembe vredno dvoje, kar je vredno posebej podčrtati. **Uspelo nam je ohraniti župnijsko katehezo** in prenoviti učbenike za celotno devetletko. Ob tem ni zamrla **ideja o verskem pouku v šoli, ampak se je vsaj v cerkvenih krogih jasneje izkristalizirala** in preoblikovala v konkretno zamisel, ki jo je sinoda prevzela in uzakonila. Poudarimo še to, da od prvega študijskega dne o tej tematiki leta 1990 do danes katehetska stroka pri nas zagovarja isto temeljno zamisel in domala z istim izrazjem.[24] Nove so le okoliščine z novo šolsko zakonodajo. Ta zakonodaja ne predvideva konfesionalnega verskega pouka v šoli in ne dovoljuje konfesionalne dejavnosti: »V javnih vrtcih in šolah oziroma v vrtcih in šolah s koncesijo ni dovoljena konfesionalna dejavnost. Konfesionalna dejavnost iz prejšnjega odstavka tega člena obsega: - verouk ali konfesionalni pouk religije s ciljem vzgajati za to religijo, - pouk, pri katerem o vsebinah, učbenikih, izobraževanju učiteljev in primernosti posameznega učitelja za poučevanje odloča verska skupnost, - organizirane religiozne obrede. Izjemoma lahko minister na predlog ravnatelja v prostorih javnega vrtca oziroma šole ali vrtca in šole s koncesijo izven pouka ali izven časa delovanja vrtca oziroma šole dovoli verouk ali konfesionalni pouk religije, če v lokalni skupnosti za tako dejavnost ni drugih primernih prostorov.«[25] Na sinodi Cerkve na Slovenskem se je kljub neugodni zakonodaji izoblikoval izviren predlog, kako se bodo kristjani v prihodnje zavzemali za pravico do verskega pouka v šoli (predstavljamo ga ob sklepu). Zanimiva je tudi jasnost, ki jo na to področje prinašajo sinodalna besedila, zrcali pa se že v predhodnih pomembnejših interventih.

1. Pobuda slovenskih katehetov za neobvezen verski pouk v šolah (1990). Medškofijski katehetski svet se je ob prvih demokratičnih spre-

[23] Prim. *Zakon o osnovni šoli*, v: *Uradni list RS*, št. 12-570/96, člen 17.

[24] Prim. A. S. Snoj, *Poročilo s posvetovanja o verskih, etičnih in kulturnih vsebinah v vzgoji in izobraževanju*, Ljubljana 23. maja 1990.

[25] *Zakon o organizaciji in financiranju vzgoje in izobraževanja*, v: *Uradni list RS*, št. 12-567/96, člen 72.

membah aktivno vključil v razpravo o spreminjanju odnosa do vere v šolskih programih in do verujočih v šoli, ki jo je napovedal takratni predsednik strokovnega sveta RS za vzgojo in izobraževanje dr. Franc Lazarini. *Pobuda* je bila objavljena v *Delu*, a nanjo ni bilo nobenega resnejšega odziva, niti s cerkvene strani. V njenem uvodu je rečeno, da cerkveni dokumenti obravnavajo župnijsko katehezo ločeno od verskega pouka v šoli, kar je treba upoštevati tudi pri nas. Kateheza je zadeva župnijske skupnosti. Ta *Pobuda* pa zadeva verski pouk v šoli in vsebuje tri točke.

1. »Slovenski medškofijski katehetski svet daje pobudo za uvedbo **verskega pouka v šoli kot posebnega izbirnega predmeta**, odprtega za vse učence in dijake osnovnih in srednjih šol. Ta predmet naj bi širil duhovno kulturo, splošno versko in nravstveno vzgojo, zlasti krščansko, kar je nujno za celostno rast posameznika in za oblikovanje lastne identitete; s tem pa v blagor celemu narodu in družbi.

2. Pobudo dajemo na podlagi slovenskega kulturnega izročila in človekovih pravic ... V samem temelju pa je **pravica staršev**, da svobodno izbirajo vzgojo in šolo ter jo sooblikujejo, in **pravica mladih ter otrok** do celostne vzgoje. Izhaja pa tudi iz izjave 2. vatikanskega cerkvenega zbora o krščanski vzgoji, iz Zakonika cerkvenega prava in uresničenih evropskih vzorcev.

3. Izjava cerkvenega zbora poudarja **obveznost države**, da brez izvajanja monopola omogoči in vsestransko podpira versko vzgojo in pouk v šoli. **Obveznost Cerkve** pa je, da jo omogoča vsem, ki jo svobodno izberejo. Zbor poudarja, da imajo starši tudi pravico zahtevati tako vzgojo v šoli, ki ustreza njihovemu verskemu in nravstvenemu prepričanju ...

Za interdisciplinarno reševanje strokovnih vprašanj je pristojna zlasti teološka znanost. Šolske in cerkvene ustanove pa naj v sodelovanju s starši in v medsebojnem dogovoru najdejo pot za postopno uresničevanje te pobude. Skupni dogovor (konsenz) mora potrditi tudi ustrezna zakonodaja ... Uresničenje take ponudbe je zahtevna in dolgoročna naloga, ki jo je mogoče reševati postopno in ki po mnenju Cerkve zasluži družbeno podporo.«[26]

2. Predlogi Vladi Republike Slovenije in Ministrstvu za šolstvo in šport (1992). Skoraj dve leti[27] po prvi pobudi Slovenskega katehetskega sveta se je takratni predsednik Slovenske škofovske konference v imenu naših škofov zavzel za predloge slovenski vladi in šolskemu ministrstvu glede iste tematike. Škofje v uvodu izražajo pripravljenost sodelovati pri obli-

[26] A. S. Snoj, *Pobuda slovenskih katehetov za neobvezen verski pouk v šolah*, v: *Delo*, 6. nov. 1990, 7.

[27] Predlogi so naslovljeni: *Spoštovani gospod dr. Janez Drnovšek, predsednik Vlade Republike Slovenije! Spoštovani gospod dr. Slavko Gaber, minister za šolstvo in šport!*, v: *Družina*, 6. sept. 1992, 3.

kovanju slovenske pluralne in demokratične družbe, pri odpravljanju krivic in pri uveljavljanju človekovih pravic. »To velja tudi za šolsko področje in za ideološko nasilje nad verujočimi, ki je v šoli še vedno navzoče ... Po demokratičnih volitvah leta 1990 smo škofje pričakovali preklic odloka o ukinitvi verskega pouka v javnih šolah, ki ga je izdal Svet za prosveto in kulturo vlade LRS 19. jan. 1952. Do danes se to ni zgodilo.« Škofje predlagajo pogovore med vlado in škofovsko konferenco o naslednjih treh vprašanjih:

1. »Spremembe šolske zakonodaje glede verskega pouka v šoli. Staršem je treba omogočiti, da bodo uveljavili ne le svoje pravice in dolžnosti glede svobodne izbire načina vzgoje in vrste šole za svoje otroke, temveč da se bodo mogli otroci na vseh javnih šolah vzgajati v skladu z nravnimi in verskimi načeli njih družin ...

2. Uvajanje verskega pouka v šolo. Pravica do svobodne izbire se uresničuje takrat, ko imajo starši možnost izbrati v vrtcih versko vzgojo, v osnovnih in srednjih šolah pa verski pouk. Zato ga predlagamo kot obvezen izbirni predmet. Predlog utemeljujemo predvsem z otrokovimi koristmi, ki so izhodišče otrokovih pravic ... Z uvedbo tega pouka bi pravzaprav samo sprejeli ustaljena evropska merila v vzgojno-izobraževalnih sistemih. Cerkev z njimi po svoje prispeva k celostni vzgoji otrok. Verski pouk, o katerem govorimo, nikakor ni kateheza ali uvajanje v zakramente, temveč predmet, ki širi človekovo kulturo in spodbuja duhovno rast posameznika in družbe. Učni načrti, oblikovanje učiteljev, določitev časovnih in drugih možnosti - vse to naj bi se uredilo z dogovorom med šolskimi in cerkvenimi ustanovami.

3. Ovrednotenje etičnih in verskih vsebin v narodnem vzgojno-izobraževalnem programu. Predlagamo, da se krščansko nravno in versko vsebino strokovno neoporečno, informativno temeljito in vzgojno vabljivo uvršča tudi v druge humanistične predmete.«[28]

Škofje poudarjajo pomen krščanstva za slovensko narodno preteklost in sedanjost, pa bogastvo grško-rimske kulturne dediščine in potrebo po seznanjanju z drugimi verstvi za medsebojno spoštovanje in sodelovanje. Tudi nikomur ničesar ne vsiljujejo, zavzemajo se le za uresničevanje človekovih pravic.

Tokrat je prišlo do tektonskega premika. Predsednik Drnovšek je obiskal nadškofa Šuštarja, minister Gaber je odgovoril na pismo Slovenske škofovske konference, napovedane in nato tudi ustanovljene so bile različne komisije za pogovore med cerkvenimi in državnimi predstavniki.[29] Tudi komisija Pravičnost in mir pri Slovenski škofovski konferenci

[28] *Predlogi Vladi Republike Slovenije* ..., n. d., 3.
[29] Ta napoved je bila dana 26. avg. 1992.

se je kmalu po tem oglasila s svojo izjavo.[30] V domala celem desetletju ni prišlo do nobenega dogovora.

3. Religiozno-etični pouk v šolah in nacionalni program vzgoje in izobraževanja (1993). Tudi Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani je hotela prispevati k hitrejšemu reševanju aktualnih vprašanj. Zavzela se je za odpravljanje starih krivic in za uveljavljanje poltisočletnega evropskega izročila o verskem pouku v šoli. Njena izjava vsebuje naslednje točke:

1. »Danes nobena država v Evropi ni enovita v ideološkem in verskem pogledu, temveč je pluralna. Spričo tega **verski pouk** nikjer ni strogo obvezen kot edina opcija pouka religiozno-etične narave, temveč velja kot **obvezen izbirni predmet** ...

2. Učitelji verskega pouka se za svoje delo povsod usposabljajo na teoloških akademskih ustanovah ... Zato so dani vsi pogoji, da učitelji religiozno-etičnega pouka **z diplomo Teološke fakultete** zadostijo pričakovanjem učencev vseh krščanskih skupnosti, ko gre za temelje religije in krščanstva ...

3. Na področjih, kjer določena verska skupnost sestavlja prevladujočo večino (katoliško ali protestantsko), mora imeti vodstvo verske skupnosti **pravico soodločanja pri nastavitvah učiteljev za verski pouk**. Kolikor bi se ta pravica, ki jo imajo Cerkve povsod drugod, in drugi prej navedeni pogoji zanikali, naj se pogovori med državo in Cerkvijo odložijo in nadaljujejo, ko bodo sogovorniki dovzetni za upravičena pričakovanja vernih občanov in Cerkve.

4. S tem ko Cerkev skrbi za religiozno-etični pouk, je razumljivo, da si ne prilašča nobenih posebnih pravic glede predmeta o splošni moralni vzgoji. Ker pa tudi popolnoma laičen, formalno nereligiozen pristop moralne vzgoje ne more mimo religioznih osnov naše morale, je normalno in pravično, da za ta predmet lahko kandidirajo tudi učitelji **z dvopredmetno diplomo filozofske fakultete ali drugih sorodnih šol in teoloških akademskih ustanov**.«[31]

V sklepnem delu se je Znanstveno-pedagoški svet Teološke fakultete, ki je izjavo pripravil in podpisal, zelo zavzemal za sodelovanje vernih pedagogov in strokovnjakov pri pripravi nacionalnega programa vzgoje in izobraževanja, da bi ga vsi sprejeli za svojega. Medtem je stekla nova šolska zakonodaja in uvajanje devetletne osnovne šole, a nacionalnega programa še vedno nimamo. Imamo pa novo zakonodajo o akademskih naslovih in podzakonske akte, ki – med drugim – tudi diplomantom in diplomantkam dvopredmetnega programa teološkega študija omogoča-

[30] Prim. A. Stres, predsednik komisije Pravičnost in mir pri SŠK, *Za dosledno spoštovanje človekovih pravic v šolstvu*, v: *Izjave*, CD 61, Ljubljana 1995, 65-66.

[31] *Izjava Teološke fakultete Univerze v Ljubljani*, v: *Delo, Sobotna priloga*, 30. okt. 1993, 35.

jo kandidiranje za učitelje predmetov etika in državljanska vzgoja ter o verstvih in etiki.[32]

4. Verski pouk v šoli in župnijska kateheza (2000) je eden od podnaslovov slovenskih sinodalnih besedil. Končno imamo besedilo, ki je sad dosedanjih prizadevanj še zlasti naše delne Cerkve. Nekaj že omenjene nejasnosti in negotovosti je bilo vse do drugega zasedanja sinode. Upajmo, da je negotovost za nami in da gre za izvirni predlog o načinu izvajanja verskega pouka, ki je uresničljiv in obetaven. Uresničljiv je seveda le v sodelovanju s šolskimi oblastmi in obetaven le v sodelovanju s starši in učenci.

Ko sinodalno besedilo povzema koncilske misli in načela, ki smo jih že temeljiteje navedli, poudarja pravice in dolžnosti staršev, svetne oblasti in Cerkve na versko-vzgojnem in šolskem področju. Potem pa spregovori o razlikovanju med katehezo in verskim poukom. Naslednjih pet točk navajamo po še neuradnem besedilu.

1. (383) Celostna vzgoja upošteva vse razsežnosti človekove osebnosti, tudi presežne. Zato naj bo verska (religiozna) razsežnost sestavni del nacionalnega vzgojno-izobraževalnega programa, kot del družinske, narodne, domovinske in etične vzgoje ter vzgoje za človekove pravice.

2. (384) Verski pouk v šoli in župnijska kateheza (verouk) sta se v vseh srednjeevropskih deželah s pretežno krščanskim prebivalstvom izoblikovala v med seboj različna, vendar dopolnjujoča se predmeta. Ker je bil v Sloveniji šolski verouk leta 1952 izključen iz šole, se je razvijal in oblikoval le model župnijske kateheze.

3. (385) Župnijska kateheza ima namen, da tiste, ki se odločajo za vero ali se v veri želijo poglabljati, uvaja in vzgaja. Namenjena je verujočim oziroma tistim, ki Boga iščejo, zato so vsebine kateheze stvarnost vere in verske resnice. Metoda temelji predvsem na verski izkušnji in pričevanju ter učenju. Prostor kateheze naj bo za katoličane župnijsko ali drugo versko občestvo, za druge pa občestva njihovih verskih skupnosti.

4. (386) Slovenski kristjani upravičeno pričakujemo, da verski pouk zopet postane del šolskega sistema in eden od obveznih izbirnih predmetov na vseh stopnjah izobraževanja, odprt vsem. Njegov namen je, da omogoči spoznavanje in razumevanje pojava religioznosti ter da krščansko vero in druga verstva predstavi kot kulturno dejstvo preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. Pedagoško in didaktično naj bo v pristojnosti šole, vsebinsko, strokovno in kadrovsko pa v pristojnosti katoliške Cerkve, oziroma drugih verskih skupnosti za njihove člane. To predmetu omogoča, da je konfesionalen.

Obvezni izbirni predmet pomeni, da ga je mogoče izbirati med sorodnimi predmeti, ko pa ga učenec oziroma dijak izbere, je zanj obvezen.

---

[32] Prim. *Zakon o strokovnih in znanstvenih naslovih*, v: *Uradni list RS* 47/98; podzakonski akti: prim. *Uradni list RS* 22/99 in *Uradni list RS* 57/99.

Otroci in mladi na različnih stopnjah bi bili poučeni v veri, ki je del kulture njihovega okolja, kar bi prispevalo k njihovi osebni samobitnosti, kulturni razgledanosti, medsebojnemu spoštovanju, strpnosti in sožitju.

5. (387) V sedanjih razmerah naj si vodstvo Cerkve prednostno prizadeva, da župnijski verouk nadomesti enega izmed obveznih izbirnih predmetov v šolskem sistemu. To pomeni, da naj verouk, ki ga obiskujejo veroučenci 7., 8. in 9 razreda osnovne šole, postane nadomestni predmet za obvezni izbirni nekonfesionalni pouk o verstvih in etiki v tretjem vzgojno-izobraževalnem obdobju. S to rešitvijo bi zaenkrat vsaj delno razbremenili učence in ovrednotili župnijski verouk kot sestavni del nacionalnega vzgojno-izobraževalnega programa. Podobno rešitev bi lahko našli za srednješolsko obdobje. Ta rešitev bi upoštevala tudi postopnost reševanja tega vprašanja, s tem pa možnost preverjanja in iskanja dokončne rešitve.

6. (388) Verski pouk v šoli oziroma župnijska kateheza kot sestavni del nacionalnega vzgojno-izobraževalnega programa ostajata predmet nadaljnjega dogovarjanja med Cerkvijo in državo o vseh izvedbenih vprašanjih. Vodstvo Cerkve in Teološka fakulteta naj si prizadevata, da bo univerzitetnim diplomiranim teologom omogočena pridobitev licence za poučevanje verskih vsebin v šolskem sistemu.

Sklep

Vloga verskega pouka v sodobni šoli, kakor se kaže iz cerkvenih dokumentov in slovenskih pobud, je prispevek k celostni vzgoji in izobraževanju učencev in dijakov. Verski pouk, ki ga nudi cerkvena skupnost, v srednjeevropskem civilizacijskem prostoru dopolnjuje poslanstvo družine in šole. Uresničuje se po ciljih in metodah, ki so lastne šoli. Glavni nameni in cilji verskega pouka so (izraženi v desetih točkah):[33]

1. Pomoč pri oblikovanju učenčeve in dijakove osebnosti.
2. Odkrivanje smisla življenja.
3. Usposabljanje za etično presojanje in odločanje.
4. Spoznavanje kulturne, etične in duhovne, zlasti krščanske dediščine.
5. Avtentično informiranje o krščanstvu kot religiji okolja – s posebnim poudarkom na spoznavanju Svetega pisma.
6. Predstavitev drugih verstev.
7. Sprejemanje drugačnosti in pomoč pri oblikovanju medčloveških odnosov.

---

[33] Prim. *Religijske in etične vsebine v javni šoli*, v: A. S. Snoj, *Didaktika religijskega in etičnega pouka, Dnevnik za pedagoško prakso*, Ljubljana 1999, 29-30. Gre za izvleček prvih predlogov za pogovore z Ministrstvom za šolstvo in šport, ki jih je izdelala cerkvena komisija za vzgojo in izobraževanje leta 1992.

8. Uvajanje v življenje v pluralni družbi.
9. Dejavno in ustvarjalno angažiranje v svetu.
10. Pomoč pri odkrivanju duhovnih in transcendentnih razsežnosti življenja.

Povzetek: **A. Slavko Snoj, Cerkveni dokumenti o vlogi verskega pouka v sodobnem šolstvu**

Sinoda Cerkve na Slovenskem je v sklopu oznanjevalnih nalog opredelila tudi vlogo župnijske kateheze in verskega pouka v šoli. Pri nas se je doslej vzorno izoblikoval model župnijske kateheze. Po demokratičnih spremembah pa je aktualno tudi vprašanje uvajanja verskega pouka v šolo kot dopolnjujoče versko-vzgojne dejavnosti. Namen tega prispevka je, da predstavi najprej štiri poglavitne dokumente vesoljne Cerkve, iz katerih izhaja dolžnost vernikov, da si prizadevajo za uvedbo verskega pouka v šole. Nato pa predstavi štiri dosedanje pobude Cerkve na Slovenskem v zadnjem desetletju glede verskega pouka v šoli. Poseben poudarek daje sinodalnemu predlogu (2000), po katerem naj bi verouk, ki ga obiskujejo učenci 7., 8. in 9. razreda osnovne šole, postal zanje nadomestni predmet za nekonfesionalni obvezni izbirni predmet o verstvih in etiki, ki ga predvideva Zakon o osnovni šoli iz leta 1996.

Ključne besede: kateheza, verouk, verski pouk, verski pouk v šoli, verska vzgoja, religijsko-etični pouk.

Summary: **A. Slavko Snoj, Church Documents about the Role of Religious Instruction in Modern Schools**

When defining the tasks of preaching, Slovenian Church Synod also defined the roles of parish catechesis and of religious instruction in schools. Slovenia has an exemplary model of parish catechesis. The democratic changes, however, have made the introduction of religious instruction to school as a supplementary religious-educational activity a topical issue. The paper first presents four main documents of the universal Church making it a duty of the faithful to work towards the introduction of religious instruction to schools. Then it presents four initiatives on this matter given by the Slovenian Church during the last decade. Special emphasis is given to the proposition of the Synod (2000) that parish catechesis attended by the pupils of the 7th, 8th and 9th classes of elementary school should be considered as a substitute for the non-denominational obligatory optional subject about religions and ethics foreseen by the Elementary School Act of 1996.

Key words: catechesis, religious instruction, religious education, religious-ethical instruction.

Vabljeno predavanje (1.06) UDK 371.03.000.2:159.92

Stanko Gerjolj

Verski pouk skozi prizmo razvojne psihologije

1. Od verskega pouka do »razvoja« osebnosti

Pouk kot »vzgojna interakcija, ki spodbuja hotene učne procese v vsebinsko, časovno in metodično strukturirani obliki« od začetka do konca šolanja, predstavlja tisto središče dogajanja na področju osebnostne rasti oz. »razvoja« osebnosti, ki močno vpliva na vse ostale z rastjo osebnosti povezane dejavnosti in procese. V to sfero sodi tudi verski pouk, in sicer ne glede na to, kako je organiziran; seveda, če upošteva navedena merila.[1] Tako verski pouk že »ipso facto« sodi med sestavne dele pouka, in sicer na vseh stopnjah, če le ima namen spodbujati celostno formacijo osebnosti.

Pouk najprej vpliva na vzgojo, ki je širša dejavnost od pouka. Pod vzgojo pojmujemo vse tiste interakcije, s katerimi starši, učitelji, kateheti in katehistinje ter drugi vzgojitelji »načrtno in ciljno usmerjajo vzgajance, da si pridobivajo kompetence, ki se zdijo vzgojiteljem relevantne«. Vzgoja sicer v primerjavi s poukom ni le širši, marveč tudi neprimerno bolj zapleten proces, saj zlasti v dialoškem učnem procesu kot vzgojitelji niso dejavni le nosilci naštetih vlog, marveč tudi otroci oz. učenci. Tudi ti vzgajajo – ciljno, namensko in načrtno – čeprav včasih nezavedno. Poleg tako imenovane »zunanje« vzgoje oz. vzgoje drugega poznamo tudi notranjo vzgojo ali samovzgojo. Vzgoja kot dialoški proces torej sama po sebi vključuje tudi samovzgojo.

Veliko stvari se učenci naučijo tudi preko nenačrtnih in nenamernih spontanih procesov, ki ne potekajo neposredno pod vodstvom vzgojiteljev in ne sledijo kakim konkretnim vzgojnim ciljem, a kljub temu vplivajo na oblikovanje individuuma. Procese, na podlagi katerih se posameznik vrašča v družbo oz. kako konkretno skupnost ter jo tudi sooblikuje, sprejema in ponotranja skupne vrednote in jih sooblikuje, imenujemo socializacija.

Učenje je torej proces, ki vključuje pouk, vzgojo in socializacijo. V sodobnem svetu poleg vzgoje in socializacije tudi pouk postaja čedalje bolj

[1] V tem kontekstu tudi katehezo upravičeno ponekod imenujejo »veroučno šolo«, saj je vsak pouk načelno vezan na institucijo, ki je namenjena načrtnemu poučevanju.

vseživljenjski proces. Učenje kot »rezultanta« vseh treh ravni komuniciranja omogoča, pogojuje in usmerja rast oz. razvoj osebnosti, ki je prav tako vseživljenjski proces in se »nikoli« ne konča. V tem spletu pouk kot prostor in čas, ki je namenjen neposredno »razvoju« ali rasti osebnosti, vključujoč pridobivanje vseh za življenje potrebnih kompetenc – od poklicnih, strokovnih in znanstvenih do osebnih, socialnih, kulturnih, etično-moralnih in religioznih – vsekakor zavzema središčno vlogo ter po učiteljih opravlja temeljno poslanstvo. Izključevanje verskega pouka iz »pouka« bi pomenilo formalizacijo podpiranja rasti osebnosti, kar pomeni tudi skupnosti in družbe brez religioznih kompetenc.

2. Pozitivna samopodoba – pogoj za pozitiven odnos z Bogom

Samopodoba bistveno sooblikuje svet odnosov, s tem pa tudi odnos do Boga. Prepleta se z znanim Eriksonovim pojmovanjem napetosti med prazaupanjem in pradvomom, ki je sad prve faze otrokovega življenja in usmerja vse ostalo doživljanje človeka, pogosto skozi vse življenje.

Ne glede na dejstvo, da večina psiholoških smeri, ki proučujejo samopodobo pod različnimi vidiki, poudarjajo, da se le-ta oblikuje od rojstva naprej,[2] vse bolj prihajajo do veljave tudi spoznanja, da nanjo vpliva že prenatalno obdobje.[3] Zlasti ko gre za socialno razsežnost pojmovanja samopodobe, ki se po Eriksonu z odraščanjem vse tesneje prepleta z identiteto posameznika, v obeh pojmovanjih človeka kot socialnega bitja zavzema ključno vlogo sposobnost zaupanja, ki pomeni nadaljevanje in konkretizacijo temeljnega zaupanja, imenovanega tudi prazaupanje.

Za oblikovanje prazaupanja je še posebej pomembno prenatalno obdobje in prvo leto življenja. Če otrok v materinem telesu dobiva sporočila, da je »lepo« živeti, se bo po materinskem čutu to sporočilo v večini primerov tudi nadaljevalo. Tako bo otrokovo »prepričanje«, da je »normalno«, da je življenje »lepo«, le v izrednih primerih je življenje tudi »težko«. Če pa se rodi z bremenilnimi sporočili, bo zanj »normalno«, da je življenje »težko«, le včasih je lahko tudi »lepo«. V prvem primeru je temeljno zaupanje »zdravo«, v drugem pa »deficitarno« oziroma pomanjkljivo in se nagiba k pradvomu.

Drugo leto življenja je namenjeno oblikovanju odnosa »Jaz - Ti«. Če je otrok s strani matere »ljubljen«, bo odprt tudi za sprejemanje ljubezni od drugih ljudi. Če pa je materinska ljubezen pomanjkljiva, bo neprimerno manj sposoben za sprejemanje in izražanje ljubezni v odnosih z drugimi ljudmi.[4]

---

[2] Prim.: D. Kobal, *Temljni vidiki samopodobe*, Ljubljana 2000, 17.
[3] Prim.: A. Höfer, *Elternschulung und Lehrerbildung*, Graz 1998, 3.
[4] Prim.: A. Höfer, n.d., 3-6.

V tretjem in četrtem letu življenja si otrok počasi oblikuje prve občutke vesti. Temeljno zaupanje se torej iz sveta odnosov do drugih ljudi ponovno prevesi v odnos do sebe. Izražanje sicer ostaja v otrokovem svetu odnosov, vendar je vsaka beseda, ki jo otrok nameni »drugemu«, tudi predmetom in »lutkam«, namenjena najprej njemu samemu. Čim bolj »ljubezniv« je do drugih, tem bolj ljubezniv je tudi do sebe.

V ta kontekst oblikovanja prazaupanja, s tem pa tudi samopodobe, sodi tudi oblikovanje podobe o Bogu in odnosa do njega. Pozitivna samopodoba in prazaupanje otroka podpirata oblikovanje pozitivne podobe o Bogu. Za otroka je v takem primeru samo po sebi razumljivo in normalno, da ga Bog brezpogojno sprejema in ljubi, da ga nikjer ne ogroža in ga zato »sme« spremljati v vseh življenjskih okoliščinah ter pri vseh njegovih dejanjih. Misel na Boga v otroku ne prebuja občutkov strahu, marveč ga napolnjuje z veseljem in radostnim zaupanjem.[5]

3. Stopnje verovanja - po J. W. Fowlerju

James W. Fowler se pri svojih razmišljanjih in raziskovanjih naslanja na Erixona in njegove stopnje socialnega razvoja, še bolj pa na Piageta in Kohlberga. Seveda zlasti slednja avtorja skuša preseči in ju »nadgraditi« z religiozno dimenzijo življenja. Tako želi Piagetove stopnje kognitivnega razvoja prepojiti s čustvi, motivi in simboli ter jih tako »razširiti«, Kohlbergove stopnje moralnega razvoja pa »prevrednotiti«. Za Kohlberga so namreč stopnje moralnega razvoja pogoj za razvoj religiozne dimenzije. Fowler pa v nasprotju s Kohlbergom na prvo mesto postavlja vero in jo razume kot temelj moralnega učenja, razmišljanja in delovanja. Pri tem seveda razlikuje med vero (faith) in vsebino verovanja (belief). Vera (faith) ni le načelno in neprizadeto sprejemanje »Boga filozofov«, marveč odnos, ki človeka - v smislu P. Tilicha - nujno prizadene in tako osmišlja njegovo življenje.[6]

Poleg omenjenih Piageta in Kohlberga Fowler upošteva še E. Eriksona, D. Levinsona in C. G. Junga (proces individualizacije), R. Kegana (stopnje razvoja samega sebe), R. Selmana (razvoj s pomočjo sprejemanja vlog). Upoštevajoč navedene avtorje in njihove teorije skuša oblikovati celostno »genetično pisteologijo« kot teorijo razvoja verovanja, s katero ponazarja, kako je »razvoj oz. rast vere, ki osmišlja«, tesno povezana in prepletena s siceršnjim osebnostnim in socialnim razvojem človeka.[7] Zlasti psihologi, ki svoje teorije o razvoju oz. rasti osebnosti povezujejo s pojmom identitete, v svoja razmišljanja med bistvene dejavnike prištevajo tudi religiozno dimenzijo življenja.[8]

---

[5] Prim.: P. Schellenbaum, *Gottesbilder*, Stuttgart 1993, 78.

[6] Prim.: J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens*, Gütersloh 1991, 35-36.

[7] Prim.: J. W. Fowler, *Theologie und Psychologie in der Erforschung der Glaubensentwicklung*, v: *Concilium* 18 (1982), 444-445.

J. W. Fowler se v svojih naslanja najprej na Eriksona. Toda veliko bolj od časovnih označb posameznih razvojnih obdobij Fowler uporablja njegov miselni instrumentarij tako imenovanih psihosocialnih »kriz« oz. življenjskih nalog ali izzivov, s katerimi Erikson interpretira posamezne stadije človekovega »razvoja«.[9]

Razvojne stopnje z ustreznimi psihosocialnimi konflikti po Eriksonu in primerjava s stopnjami verovanja po J. W. Fowler[10]

Erikson			**J. W. Fowler**	
Razvojne stopnje	Psihosocialni konflikti	Starost	Stopnja verovanja	Starost
Oralno-senzorična stopnja	Prazaupanje : pradvom	0-1	Nediferencirana vera – predstopnja verovanja	0-2
Muskularno-analna stopnja	Avtonomnost : sram in dvom	2-3	Intuitivno-projektivna vera	3-6/7
Lokomotorično-genitalna stopnja	Iniciativnost : občutek krivde	4-5		
Latentna stopnja	Delavnost (podjetnost) : občutek manjvrednosti	6-12	Mitično-dobesedna vera	Po 7. letu
Puberteta in adolescenca	Identiteta : zmešnjava vlog	13-18	Sintezno-konvencionalna vera	Adolescenca
Zgodnja odrasla doba	Intimnost : izoliranost	19-25	Individualno-refleksivna vera	Po 20. letu
Srednja odrasla doba	Generativnost : stagnacija	26-40	Povezujoča vera	Po 40. letu
Zrelost	Osebna integracija (integracija jaza) : obup	41-	Univerzalna vera	Redko

Poleg Eriksona Fowler močno upošteva tudi D. Levinsona in njegovo interpretacijo življenjskega ciklusa, ki ga razdeli v štiri približno po 20 let trajajoče razvojne stopnje. V Fowlerjevih prehodih od ene na drugo stopnjo verovanja izstopa pomen priprav na vstop v novo, kvalitetnejšo obliko verovanja. Prav prehodnim obdobjem pa tudi Levinson daje veliko pozornost in – razen prvemu – vsakemu pripiše pet let.[11]

[8] Prim.: D. Kobal, n.d., 70.

[9] Prim.: J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens*, 129.

[10] Prim.: E. Olbrich, *Die Entwicklung der Persönlichkeit im menschlichen Lebenslauf*, v: R. Oerter, L. Montada, *Entwicklungspsychologie*, München 1982, 104.
Prim.: J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens*, 132.
Prim.: B. Grom, *Religionspädagogische Psychologie*, Düsseldorf 2000, 41.

[11] Levinsonova obdobja življenjskega ciklusa:
1. Otroštvo in adolescenca: 0-17 let (0-3 leta = rano otroštvo kot prehodno obdobje);

a. Predstopnja verovanja oz. »nediferencirana« vera

Na tej predstopnji se v otroku oblikujejo procesi, ki pozneje bistveno vplivajo na razvoj verovanja. V povezavi z oblikovanjem otrokovega prazaupanja, ki se v temeljnih potezah prične že v prenatalnem obdobju in traja približno do konca prvega leta,[12] se na tej stopnji zarisujejo občutki zaupanja, upanja in ljubezni po eni strani, po drugi pa prav tako občutki pomanjkanja teh pozitivnih dimenzij življenja. Vera, ki je po Fowlerju sicer še ni mogoče tako imenovati, zlasti pa ni mogoče »raziskovati« otrokovega verbalnega izražanja verovanja, se v prepletajočih se zaupnih primarnih odnosih v prvih letih izkristalizira v pravi »fundus«, ki se že v obdobju učenja govora, kmalu za tem pa v intuitivni uporabi simbolov in ritualov, že artikulira kot izraz verovanja.[13]

b. Intuitivno-projektivno verovanje

Glede na sposobnosti in načine mišljenja in učenja mnogi sodobni razvojni psihologi predšolsko obdobje poimenujejo tudi predoperacionalno, predoperativno ali predoperatorično obdobje.[14] Prične se med 16. in 24. mesecem življenja, konča pa med 6. in 7. letom.

Otrok pride zelo hitro do sposobnosti, da v konkretnih slikah in podobah ter s pomočjo enostavnih in konkretnih reakcij izrazi, kako »razume« svojo eksistenco - tudi v odnosu do temeljnih filozofskih in religioznih življenjskih vprašanj.[15] V tem obdobju sicer še ne obvlada vzročnega mišljenja in ima precej težav z izražanjem. Kljub temu pa z enostavno in preprosto govorico more artikulirati globoko vero, ki je izraz njegovega globalnega doživljanja sveta in življenja. Njegov svet je seveda v največji meri njegovo življenjsko okolje, zato slednje vpliva tudi na njegov globalni pogled na svet. Njegova predoperacionalna oblika razmišljanja pa mu vsekakor omogoča, da si oblikuje teorije, misli in občutke, ki so na tej stopnji še vedno ujeti v nejasne razmejitve med resničnim in namišljenim in so v njegovi zavesti kaj hitro prepoznane kot vsebine, ki jih bo kmalu potrebno ponovno predelovati in premisliti.

---

2. Zgodnje odraslo obdobje: 17-40 let (17-22 let = obdobje prehajanja v zgodnjo odraslost);
3. Srednje odraslo obdobje: 40-60 let (40-45 let = obdobje prehajanja v srednjo odraslost);
4. Pozno odraslo obdobje: 60- (60-65 let = obdobje prehajanja v pozno odraslost); prim.: J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens*, 129-130.)

[12] Prim.: A. Höfer, *Elternschulung und Lehrerbildung*, Graz 1998, 3.

[13] Prim.: J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens*, 138.

[14] Večina izhaja iz Piagetovega kognitivnega pogleda na učenje. Prim.: G. Mietzel, *Wege in die Entwicklungspsychologie, Band 1: Kindheit und Jugend*, München 1997, 141.

[15] Prim.: B. Grom, *Religionspädagogische Psychologie*, Düsseldorf 2000, 58.

Na tej prvi stopnji verovanja se otrok v prepletanju resničnosti z domišljijo srečuje z vero odraslih, ki močno vpliva na njegovo intuicijo in razmišljanje. Zlasti vidna znamenja vere in občestvena komunikacija so za otroka pomemben religiozni vzgojni proces. Če predpostavljamo, da si je otrok uspel izoblikovati solidno pozitivno samopodobo, so trenutki skupne, zlasti zahvalne molitve priložnost za konstruktivno in ustvarjalno krepitev religioznih in socialnih odnosov. Za otroka med 3. in 6. letom je značilno intuitivno in neproblemsko, prav zato pa hitro in tekoče razmišljanje in sklepanje.[16] Iz trenutka v trenutek se srečuje z novimi doživetji in spoznanji, ki jih shranjuje v svojem v glavnem domišljijskem svetu in bodo kot taka trajno vplivala na njegovo življenje. V svojem imaginarnem svetu uspe sistemsko poenotiti odgovore na vsa temeljna življenjska vprašanja. Ne gre seveda za razumsko poenotenje in sistematizacijo, marveč za intuitivno razumevanje in čutenje, zato zanj resnične zgodbe in pripovedi niso nič bolj oz. nič manj resnične od neresničnih oz. domišljijskih.

Otrokov religiozni in siceršnji razvoj v tem obdobju ogrožajo po eni strani morebitne destruktivne in zastrašujoče pripovedi, po drugi pa tudi prevelika tabuizirana ter moralna ali druga nerazložena doktrinarna pričakovanja.[17] Za otroka in njegovo (religiozno) prihodnost pomenijo veliko breme in nevarnost tudi še vedno pogosto kot najbolj »učinkovito« vzgojno sredstvo uporabljene grožnje, povezane z raznimi religioznimi podobami ali dejanji. Otrok ne pozablja tako hitro kot odrasli, zato sta senzibilnost in pozitivna usmerjenost, ki se konkretizira v posredovanju dobrega in ljubečega Boga, temeljni zakonitosti verske vzgoje v tem prvem, a tudi v naslednjih obdobjih.

c. Mitično-dobesedno verovanje

V tem obdobju, ki se prične nekako pri sedmih letih, poteka emocionalni razvoj otroka brez večjih konfliktov in napetosti. Neprimerno bolj dramatično potekajo otrokove kognitivne dejavnosti. Otrokov prehod iz predoperacionalnega v operacionalni način mišljenja ni sunkovit in tudi ne zgolj teoretično razumski, ampak procesno stopenjski, spremljajo ga mnoga doživetja, na podlagi katerih si otrok oblikuje svoj »šolarski« psihični in kognitivni življenjski prostor. Z vstopom v šolsko obdobje in s prehodom v operacionalno mišljenje otroci zlasti na kognitivnem področju delajo velike korake. To sicer ne pomeni, da že prej niso imeli nekaterih kognitivnih sposobnosti, gotovo pa jih sedaj razvijajo občutno hitreje.

---

[16] V petem letu se otrok že tekoče izraža, svoje trditve je sposoben enostavno utemeljiti, do konca šestega leta pa mnogi otroci uporabljajo že do 2500 besed. Prim.: G. Mietzel, *Wege in die Entwicklungspsychologie, Band 1: Kindheit und Jugend*, München 1997, 145.

[17] Otrok na tej stopnji ne potrebuje »logične« razlage. Veliko bolj mu je pri srcu pripovedna, slikovita in konkretna razlaga. Prim.: J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens*, 149.

Operacionalno mišljenje, ki je ena temeljnih dodatnih sposobnosti in je značilno za latentno obdobje, otroku omogoča hitrejši uvid v stvarnost, s tem pa tudi v logiko odnosov. Prav na podlagi operacionalnega in logičnega mišljenja so otroci v latentnem obdobju veliko bolj kot predšolski otroci sposobni odkrivati nasprotja pri razglabljanju življenjskih, zlasti z vero povezanih tem, in na take primere reagirati.[18] Z logiko povezano konkretno-operacionalno mišljenje jih sili k razlikovanju med tem, kar »resnično obstaja«, in tem, kar biva le navidezno »resnično«. V tem prizadevanju za razumevanje stvarnosti ostajajo še naprej v svetu pripovedi in »trpijo«, ker jih v svoji logiki vse težje uvrščajo v lastni miselni sistem. Nejasnost jih vznemirja, hkrati je pa kar ne morejo odpraviti, saj si moralne zahteve, simbole in njim že znane pripovedi še vedno razlagajo enodimenzionalno in dobesedno. Kljub temu se dosedanja epizodična kvaliteta intuitivno-projektnega verovanja počasi umika, namesto slednje pa prihaja linearno-narativno dojemanje sveta in življenja. Na tej stopnji se otroci že uspešno, celo empatično vživljajo v vloge drugih in jih tako v svoji domišljiji sprejemajo, hkrati pa na vseh področjih uveljavljajo trdo logiko »fair-playa« v smislu »krivica se kaznuje, dobro pa poplača«. Tako je razumljivo, da jim je v tem obdobju blizu antropomorfna podoba Boga, ki je »pravičen sodnik, ki dobro plačuje in hudo kaznuje«.[19] Njihovo imanentno pojmovanje pravičnosti se torej nanaša tudi na Boga.[20]

Kateheti in katehistinje ter drugi vzgojitelji vzamemo učenčeva pogosto nasprotujoča si vprašanja seveda resno. Pri tem pa svojih odgovorov ne podajamo v obliki dogmatičnih in absolutno veljavnih trditev, marveč preprosto in kar najbolj razumljivo posredujemo svoje mnenje. Dobro je, če se poslužujemo pripovedne in simbolne govorice. Včasih do skrajnosti izsiljena nasprotja in neverjetnosti učence silijo k dodatnemu razmišljanju o smislu življenja in verovanja, kar jim naslednja stopnja mišljenja, tako imenovano formalno-operacionalno mišljenje, tudi omogoča. Formalno-operacionalno mišljenje omogoča tudi refleksijo preteklosti, kar občasno celo v obliki enkratnih »aha-doživetij« pri učencih sproži zavračanje starih dobesednih razlag in odkrivanje popolnoma novih spoznanj.[21]

d. Sintezno-konvencionalno verovanje

V procesu formalno-operacionalnega razmišljanja raste sposobnost posameznika, da si izdela svoje hipotetične podobe tako za prihodnost kot za sedanjost, saj se je naučil gledati tudi s »tujimi« očmi. Tako si po znanem

[18] Prim.: G. Mietzel, *Wege in die Entwicklungspsychologie, Band 1: Kindheit und Jugend*, München 1997, 202.

[19] Mnogi otroci razumejo izraza »dobro« in »hudo« celo v potencirani obliki, da namreč Bog dobro obilno poplača, hudo pa močno kaznuje.

[20] Prim.: B. Grom, *Religionspädagogische Psychologie*, Düsseldorf 2000, 59.

[21] Prim.: J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens*, 167.

pubertetnem in adolescentnem scenariju oblikuje svojo identiteto, ki kljub notranjim bojem navadno ostaja navezana na kako skupino, prežeto s sinteznimi in konvencionalnimi vsebinami.

Za področje verovanja to pomeni, da si posameznik izdela »tihi sistem« norm, vrednot in podob, ki jih emocionalno sprejema za svoje, jih pa v glavnem ne reflektira. Mladi so na tej stopnji za resno refleksijo pogosto še preveč nesamostojni, zato »čutijo«, da bi jih resno samopreverjanje lastnih stališč in vere ogrozilo v smiselnosti verovanja.[22] Kot posamezniki sicer težijo k osebnemu odnosu do Boga, hkrati pa se zavedajo, da se pri odločanju za vero ne morejo zanesti nase, marveč so odvisni predvsem od drugih, zlasti najbližjih. Sintezna konvencionalnost in konformizem sta torej v tem obdobju dve nujni opori za osebno vero.[23]

Predstavljene splošne ugotovitve seveda ne preprečujejo možnosti »prehitevanja« na poti verovanja, kar se v posameznih primerih gotovo dogaja. Res pa je, da dimenzija občestvenosti sodi med bistvene razsežnosti verovanja, in to tudi zaradi človekove šibkosti. Brez dvoma se sintezno-konvencionalno-konformistično verovanje najlažje prilagaja splošnim družbenim zahtevam, hkrati pa so taki verniki sorazmerno »neproblematični« za nosilce odgovornih služb v Cerkvi, saj bolj ali manj zavzeto sprejemajo in uresničujejo njihova navodila.[24] Obenem pa je to najvišja »redna« stopnja verovanja, ki je še vpeta v okvir obveznega šolanja.

e. Individualno-refleksivno verovanje

Na poti do četrte stopnje verovanja se pogosto nahajajo krize, ki človeka pravzaprav izzovejo, da svojo vero prečisti ter osvobodi od mitov in odvisnosti od skupnosti konformno verujočih. Na tej stopnji, ki navadno nastopi po 20. letu življenja, se posameznik distancira od »tiho sprejetega« sistema norm in vrednot, ponotranji Boga kot avtoriteto in se samostojno odloči za svoj življenjski slog. Tudi simboli, rituali in obredi za človekovo osebno vero izgubijo svoj prvotni pomen, saj lahko veruje in artikulira svoje vero tudi mimo ali celo brez njih. Vsekakor individualno-refleksivno verovanje vodi v prepričanje in življenjsko držo, v kateri se uči sam in samostojno sprejemati breme odgovornosti za življenjske okoliščine, življenjski slog, vsebino vere, odločitve in dejanja. Na tej poti se srečuje z mnogimi negotovostmi in napetostmi, npr. med individualnostjo na eni in občutkom pripadnosti na drugi strani; subjektivno relativnostjo in absolutno gotovostjo refleksije; samouresničenjem na eni in službi za druge na drugi strani ipd.[25]

---

[22] Prim.: J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens*, 191.

[23] Prim.: B. Grom, *Religionspädagogische Psychologie*, 59.

[24] »V mnogih ozirih najbolje funkcionirajo religiozne institucije prav tedaj, ko jih sestavlja večina zavzetih posameznikov, predstavljenih na tej tretji stopnji verovanja«: J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens*, Gütersloh 1991, 181.

[25] Prim.: J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens*, 200.

Ta proces ni brez nevarnosti, saj je lahko povezan z narcisoidnim zaupanjem vase, kar lahko posameznika pripelje do izoliranosti in reduciranja Bože volje na iskanje lastne osebne profane perspektive in samouresničenja. Morebitne napetosti med takim posameznikom in skupnostjo so v takih primerih dobrodošle in v pomoč tako posameznikom kot skupnosti. Posameznika namreč silijo k dodatni in temeljitejši refleksiji lastnih odločitev in korakov v veri, skupnost pa k notranji dinamiki in kolektivni refleksiji.

Fowler je prepričan, da se večina vernikov »dobro počuti« na tretji stopnji in le na posameznih področjih posežejo na višjo raven verovanja.

f. Povezujoče verovanje

Še bolj zahtevna je peta stopnja verovanja, ki vodi v novo skupnost. Ta se prične po 40. letu življenja, če sploh nastopi.[26] Na peti stopnji je posameznik »razočaran« tudi nad svojimi osebnimi stališči in jih ponovno relativira. Namesto »ali-ali-dihotomije« se odloči za iskanje večdimenzionalne resničnosti, do katere se dokoplje s povezovanjem različnih perspektiv in celo nasprotij. Tu torej posameznik ne vztraja več na svojem sistemu vrednot in na lastnem življenjskem slogu. Prve povezovalne elemente najde ponovno v simbolih, ritualih in obredih, vendar tokrat na višji ravni, kjer prihaja do pomirjajočega sodelovanja med zavestjo in podzavestjo.[27] Velik pomen pripisuje arhetipskim elementom, v katerih se prepoznava in ki vplivajo na njegovo življenje, vero in delovanje. Na tej stopnji ponovno odkriva sporočilno pomembnost simbolov, ritualov, slik, podob in obredov ter tako postaja del njih samih, slednje pa del njegove resničnosti.

Skupnost, v katero se vključuje, ni več prostor, ki ga ogroža, marveč v njeni različnosti išče svojo dopolnitev in priložnost za samokorekturo. Vernik na tej stopnji verovanja vse bolj ugotavlja, da »njegov jaz ni več gospodar v lastni hiši«.[28] Tako na več ravneh prihaja do dialoškega spoznavanja resničnosti, s tem pa tudi do celostne, se pravi tudi emocionalne ugotovitve, da si upam privoščiti »drugo naivnost«, ki mi zagotavlja, da je v dialogu s seboj, z drugim in z Bogom mogoče življenje spoznati in doječi globlje kot na ravni monološke zavzetosti.

Zlasti na peti stopnji opažamo, da gre tudi na področju verovanja za neke vrste proces individualizacije, ki poteka podobno kot na področju preprostih imanentnih človeških odnosov, le da je religiozna dimenzija življenja za ta proces zahtevnejša, zato pa tudi nekoliko počasnejša. Gre za proces individualizacije, ki zlasti v mladosti povzroča veliko napetost

[26] J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens*, 216.
[27] Prim.: B. Grom, *Religionspädagogische Psychologie*, 60.

na eni strani med željo po samostojnosti, na drugi pa po pripadnosti.[29] Čeprav človeka ta napetost spremlja vse življenje in jo v procesu individualizacije večinoma tudi uspešno rešuje, se mladostnik na podlagi osebnih izkušenj navadno v dobi adolescence ali najpozneje v poadolescenčni dobi dokoplje do prepričanja, da ni »on« merilo vsega dogajanja v svetu ter da je v življenju treba upoštevati tudi »drugega«. Individualizacija, ki je vseživljenjski proces, dokončno preseže napetost med »samostojnostjo in pripadnostjo« in s tem vse vrste konfliktov v spoznanju, da je človek najbolj samostojen takrat, ko najbolj pripada oz. ko se najbolj podarja sočloveku in Bogu. Tako pomeni povezovalna stopnja verovanja tudi obvezujoče odgovorna in stalno se učeča vera hkrati, v kateri poteka integracija jaza intrinzično in ekstrinzično.[30]

g. Univerzalno verovanje

Stopnja univerzalnega verovanja je dosegljiva le posameznikom, ki radikalno dosledno, ne glede na posledice, izvajajo peto stopnjo verovanja.[31] Vernik na tej stopnji predstavlja »inkarnacijo Božje ljubezni«, kar pomeni, da vse, kar dela, dela izključno iz verujočega odnosa do Boga. Vernikova dela postanejo tako neposredno Božja dejanja.

Predstavniki verovanja na šesti stopnji ne fascinirajo le zaradi mističnega odnosa do Boga, marveč tudi zato, ker sveta niso želeli spreminjati po svojih merilih, ampak so dovoljevali, da se je svet pogosto razvijal drugače od njihovih pričakovanj, pa zaradi tega njihova radikalnost v prizadevanju za pravičnost in ljubezen ni v ničemer pojenjala. Taka »svetniška« vera ni univerzalna le v kvaliteti verovanja kot takega, marveč prav tako v kvaliteti oznanjevanja, pri katerem moč nenasilja univerzalno in nujno vznemirja, nagovarja in vabi.

Šesta stopnja verovanja je torej redek pojav.[32] Posamezniki, ki se povzpnejo na stopnjo univerzalnega verovanja, »utelešajo in aktualizirajo duha vseobsegajoče in izpolnjene človeške skupnosti«.[33]

---

[28] J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens*, 203.

[29] Mladostnik želi po eni strani čim prej zaživeti samostojno in drugače od drugih, po drugi strani pa intenzivno hrepeni po sočloveku in se nanj navezuje ter želi nekam spadati in nekomu pripadati. Prim: R. Kegan, *Die Entwicklungsstufen des Selbst*, München 1991, 149 - 150.

[30] Prim.: J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens*, 216.

[31] Kot primer navaja Fowler Mahatma Gandhija, Mater Terezijo, Martina Luthra Kinga in še nekatere. Prim.: J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens*, 219.

[32] Med 359. intervjuanci je Fowler prepoznal enega samega, za katerega meni, da bi sodil na to šesto stopnjo verovanja. Prim.: B. Grom, *Religionspädagogische Psychologie*, 61.

[33] J. W. Fowler, *Stufen des Glaubens*, 218.

4. Sklep

J. W. Fowler je v svojih raziskavah upošteval sedem aspektov verovanja:
1. kognitivno dimenzijo,
2. sprejemanje vlog,
3. moralno odločanje,
4. socialno zavest,
5. vlogo avtoritet,
6. smisel in
7. vlogo simbolov.[34]

To vsekakor potrjuje njegovo prizadevanje za to, da bi fenomen verovanja raziskal večplastno in kar najbolj celovito in relevantno. Tako sprejemajo mnogi psihologi, zlasti pa teologi njegov pristop kot zanimiv in bogat. Kljub temu da mu nekateri očitajo poenostavljanje in idealiziranje tako verovanja kot razvojne psihologije, Fowler s svojimi poudarki vsekakor prinaša osvežitev in vrsto izzivov, s katerimi se srečuje sodobna verska vzgoja.

Z vprašanjem stopenjskega verovanja se ukvarjajo seveda še drugi avtorji. Med sodobnimi sta znana zlasti Fritz Oser in Paul Gmünder. Tudi po Oserju se človek v svojem življenju skladno z osebnostno rastjo uči verovati in pri tem – po zapustitvi predreligioznega obdobja ranega otroštva – »potuje« od stopnje do stopnje. Pri tem Oser bolj poudarja religiozno odločanje, na katero močno vpliva podoba Boga, ki se prav tako spreminja in »razvija« - od artificialistične »Deus ex machina« mimo deističnega filozofskega Boga, ki »me ne vznemirja«, do Boga, ki človeka vabi v univerzalno komunikacijo in solidarnost.[35]

Ena temeljnjih pedagoških postavk teologov in psihologov, ki se ukvarjajo s sodobnimi izzivi verske vzgoje, je prav gotovo potreba po stalni verski vzgoji, ki jo dopolnjuje večplastna upravičenost do verskega pouka na vseh stopnjah osebnostnega razvoja.

Povzetek: **Stanko Gerjolj, Verski pouk skozi prizmo razvojne psihologije**

Religiozna dimenzija življenja, s tem tudi verska vzgoja, postaja tudi v strokovni psihološki javnosti vse bolj konstitutivni element raziskovanja. Prepletanje med vero in »psihologijo« je v vsakdanjem življenju neizbežno. Tako je »normalno«, da se s tem prepletanjem ukvarja tudi znanost, še zlasti, če je le-ta aplikativne narave in je kot taka namenjena praktični uporabnosti.

[34] Prim.: B. Grom, *Religionspädagogische Psychologie*, 58.
[35] Prim.: B. Grom, *Religionspädagogische Psychologie*, 64-70.

Med več strokovnjaki, ki povezujejo religiozno in psihološko dozorevanje, v sodobni literaturi izstopata ameriški teolog in psiholog James W. Fowler in švicarski psiholog, teolog in pedagog Fritz Oser. Fowler se ukvarja z različnimi aspekti verovanja, Oser pa postavlja v ospredje vidik religioznega odločanja. Pri tem oba avtorja razkrivata razloge za stalno versko vzgojo, ki traja vse življenje.

Sestavni del verske vzgoje je tudi verski pouk, ki zavzema v sklopu siceršnje vloge pouka v osebnostnem razvoju središčno mesto ter kot tak usmerja mnoge druge vzgojne in socializacijske procese.

Ključne besede: verski pouk, vzgoja, socializacija, učenje, vera, razvojna psihologija, osebnost.

Summary: **Stanko Gerjolj, Religious Instruction as Seen by Developmental Psychology**

The religious dimension of life – and thereby also religious education – is increasingly becoming a constituent element of psychological research. The interweaving of religion and »psychology« in everyday life is inevitable. Thus, it is quite »normal« that also science, especially an applied one, deals with this interweaving as well.

Among several specialists connecting religious and psychological development there should be mentioned American theologist and psychologist James W. Fowler and Swiss psychologist, theologist and educationalist Frith Oser. Fowler deals with different aspects of faith, Oser emphasizes the aspect of taking religious decisions. Both authors uncover the reasons of a permanent religious education lasting the whole life.

A constituent part of religious education is also religious instruction that – within the role of instruction in the development of personality – is of a central importance and directs many other educational and socialization processes.

Key words: religious instruction, education, socialization, learning, faith, developmental psychology, personality.

Vabljeno predavanje (1.06) UDK 371.03.000.2:37.014.5

Alenka Šverc

Legitimnost verskega pouka

Uvod

Spremembe na področju kulture, politike in ekonomije pomembno vplivajo na vizijo evropske družbe in razumevanje človeka, zato so nastale resne potrebe po novem razumevanju šole in njenih nalog tudi v slovenskem prostoru. V ta okvir razumevanja šole vstopajo tudi novi razlogi za verski pouk v evropski šoli.[1] Glede na dogajanje na kulturnem, ekonomskem, političnem in šolskem področju, ki so vedno bolj usmerjena v evropski prostor, se lahko vprašamo, ali lahko na Slovenskem razmišljamo o istih razlogih za verski pouk v šoli kot v ostalih evropskih deželah. Potrebno si je postaviti naslednja vprašanja: Katera so merila navzočnosti verskega pouka v sodobnih šolah? Katere ustanove ga zagotavljajo? Kaj upravičuje navzočnost verskega pouka v šoli? Vprašanje razlogov ali legitimnosti je mogoče obravnavati z družbeno-kulturalnega, antropološkega, pedagoškega, teološkega in pravnega vidika. Iz prvih treh izhaja zakonodajna raven.

1. Zgodovinski prerez legitimnosti verskega pouka (VP)

Ko govorimo o problemu legitimnosti verskega pouka (VP) želimo odgovoriti na naslednja vprašanja: zakaj (s katerim razlogom), na čem temelji verski pouk v šolah?

O tem problemu se je še posebej govorilo v letih 1968-1980. Prišli so do pomembnega spoznanja, da v šolah ni problematična le navzočnost VP, ampak tudi drugih predmetov. Vendar se o drugih vsebinah ne razpravlja na glas, kljub temu da se kažejo velike težave pri poučevanjo različnih predmetov. Vendno znova pa so se in se še odpirajo vprašanja glede VP v šolah.

Če želimo govoriti o problemu legitimnosti, moramo razmisliti o ciljih, vsebinah in metodah VP v šolah. Različne vrste legitimnosti so pripeljale do različnih ciljev, vsebin in metod.

---

[1] Prim., J. J. Degenhardt, *Entwiclungsperspektiven des Religionsunterrichts für die 90er Jahre*, v: *Religionsunterricht. Aktuelle Situation und Entwicklungsperspektiven*, Sekretariat der Deutchen Bischofskonferenz, Bonn 1989, 11.

1.1. Legitimnost z vidika poslanstva Cerkve

Danes bi bilo težko najti ljudi, ki bi zagovarjali legitimnost zgolj z vidika poslanatva Cerkve. Do leta 1968 je bil pogled na legitimnost dokaj enoten, čeprav so jo v praksi že mnogi presegali. V tem času se je v glavnem govorilo o šolskem VP, ki je bil v ozki povezavi s Cerkvijo. Vloga Cerkve je temeljila na nalogi, ki jo ima do krščenih: da skrbi za vzgojo in poučevanje otrok. Ali pa se je govorilo o evangelizacijski nalogi Cerkve, da mora oznaniti evangelij vsemu stvarstvu.[2]

V praksi so se vseeno kazale razlike. Takšne pozicije niso bile problematične do trenutka, ko se je družba razumela kot krščanska. Z vdorom sekularizacije, porastom pluralizma, opuščanjem verske prakse, naraščanjem verske indeference pa postane tako zasnovana legitimnost vedno manj sprejemljiva. Vse to pa še potencira naraslo nezadovoljstvo učencev.

Glavni poudarki tega modela so:

· **Glavni cilj** je bil oblikovanje pripadnikov Cerkve.

· **Učenci** so bili pojmovani kot člani Cerkve.

· **Vsebina** je bila cerkvena kateheza, pogosto samo katekizem (vera, zakramenti, zapovedi, krščansko življenje). Pouk je bil kot »inicijacija v krščansko življenje«, uvajanje v vero in življenje Cerkve. Poleg tega je bila vključena liturgija, zakramenti in molitev. Ne poučujejo se druga verstva ali drugi vrednostni sistemi, navzoči v kulturi. Antropološki problemi učencev in veliki socialni problemi praktično niso imeli mesta v poučevanju VP. Prav tako se ne neguje odnos med vero in kulturo.

· **Učitelji** so bili samo duhovniki. »Missio canonica« je bila obvezna.

· **Metoda** poučevanja je bila frontalna. Učitelji so bili praktično brez didaktičnega znanja.

· **Vede:** Pouk je temeljiv na teologiji, še posebej na dogmatiki in krščanski moralki. Delno tudi na eksegezi in zgodovini Cerkve. Pedagoških in drugih religioloških znanosti se ni upoštevalo.

1.2. Legitimnost s strani «religije«

Drugi model legitimnosti šolskega VP temelji na kategoriji »religija« (v ednini) ali na religiozni raseżnosti ekistence.

Pluralizem med učenci je vedno bolj v porastu, zato šolski VP ne more več odgovoriti na potrebe vseh. Uvajanje v krščansko življenje ne more biti več edini cilj VP. Navzočnost pri VP je obvezna in je predpisana z zakoni ali v ustavi. Zato se išče rešitev znotraj zakonske osnove v smeri opuščanja konfesionalnosti in v koncentraciji na religiozni fenomen.

Religija se poučuje v šoli, ker je religioznost ena temeljnih razsežnosti človeka in kulture.

---

[2] Prim. J. Gevaert, R. Giannatelli (ur.), *Didatica dell'insegnamento della religione*, Elle Di Ci, Torino 1991, 14-15.

Temeljni poudarki tega modela so:

· **Cilj** VP je v seznanjanju učenca z religiozno razsežnostjo življenja. Ne gre torej za katehetski pristop in prav tako ne za »nevtralni« pristop k poučevanju različnih verstev, o katerih podajamo zgolj informacije. Religiozne razsežnosti se ne more identificirati z nobeno religijo posebej, hkrati pa je ključ za razumevanje vsake religije.

Religiozna razsežnost je tista, ki v človeku odpira temeljna vprašanja v odnosu do življenja ali išče smisel življenja. Ta ideja prihaja od protestantskega teologa Paula Tillicha.

· **Vsebine** VP so izkušnje učencev, ki odpirajo vprašanja o življenju in smislu. Ko se učenec zaveda verske razsežnosti v sebi in si postavi vprašanja, preide k drugemu koraku: spoznavanju krščanstva in drugih verstev, vendar ne kot odgovor. To pomeni, da se na primer biblična besedila uporabijo predvsem kot izkustveni teksti in ne za uvajanje v krščanstvo.

· **Učitelji** so v glavnem laiki. Imenovani s strani šole. Ni nujno da prakticirajo vero.

· **Metode** so šolske, ne katehetske. Še posebej se poudarjajo metode, ki aktivno vključujejo učence.

· **Vede:** Pouk temelji na filozofiji religij in fenommenologiji religij. Kot pomožni vedi sta vključeni pedagogika in didaktika.

Ta legitimnost je zelo ozka, ker temelji na problematičnem konceptu »religije«. Res je, da so eksistencialna vprašanja pomembna in peljejo učenca v skrivnost religije. Vendar ne moremo vse VP skrčiti na vprašanje smisla, ker vera ni samo to. Potrebno je vključiti presežnost, življenjske drže – prakso.[3]

Ta način legitimnosti skuša odgovoriti na splošno, zakaj naj bi bila religija navzoča v šoli. Ne odgovori pa na vprašanje, kakšno legitimnost dati krščanskemu VP v šolah.

1.3. Legitimnost z vidika šole

Ta model je diametralno nasproten prvemu modelu legitimnosti, ker hoče poiskati razloge zgolj na strani šole.

Izhaja iz ideje, da ima moderna šola, ki je sekularizirana in javna vse razloge, da izloči VP iz svojega programa kot obvezen predmet za vse učence. Poudarja novo družbeno nalogo šole v pluralni in multireligiozni družbi. Šola sicer mora pomagati učencem, da dosežejo zrelost v odnosu do vere in sistema vrednot, ki so navzoče v kulturi. Učenci ne morejo biti analfabeti na tem področju.

Podobne rešitve se najdejo na Švedskem in Veliki Britaniji. V Belgiji je na vseh šolah obvezen pouk o vzgoji za življenje. Učenci se poučijo o bistvenih stvareh verovanja, različnih pogledih na življenje in sisteme vred-

[3] Prim, J. Gevaert, R. Giannatelli, n. d., 15-17.

not. Ne zanemarja se krščanske vere, ta pouk prevzame veliko vsebin, ki so bile prej navzoče v VP. Gre za religiološki pristop k obravanavanju verstev.[4]

Poudarki tega modela so:

· **Cilja** VP sta dva: skuša predstaviti kulturno izročilo, realnost, v kateri se živi; drugi poudarek je na poznavanju navozčnosti različnih verstev in vrednostnih sistemov v okolju.

· **Vsebine** so verstva, vrednostni sistemi, navzoči v okolju. Poudarjeno, a ne previligirano je krščanstvo.

· **Učiteljie** imenuje šola na podlagi diplome. Od njih se pričakuje pozitiven odnos do snovi, verska praksa ni nujna.

· **Temeljne znanosti** so moderne religiološke vede, pedagoške in didaktične vede.

Najbolj kritično je, ker ta model obide enaga izmed temeljnih pojmov verovanja - resnico. Moderne religiološke vede prikazujejo svoj pristop kot »nevtralen. Ta ideja je povezana z relativizacijo: vse religije so enake, vse je torej relativno. Z praksi tak splopšen način poučevanja in seznanjanja z verstvi privede do površinskosti. Šele z dobrim poznavanjem ene religije je mogoče odkrivati druge.

1.4. Legitimnost v soglasju vzgoje

Četrti model legitimnosti je predstavljen v dokumentu Nemške škofovske konference.[5] Legitimnos VP temelji v usmerjenosti šole in Cerkve: na eni strani se piznava, da VP daje stvaren prispevek k ciljem šole; VP ni v nasprotju z naravo krščanstva in vstopa v vlogo diakonije (=služenje) Cerkve v odnosu do kulture in družbe.

a) Pedagoška legitimnost

Ta legitimnost želi poudariti, da VP ni tuj vzgojnim nalogam šole, ampak daje specifični prispevek k uresničevanju ciljev moderne šole. Pomembno se je torej vprašati o specifičnem prispev VP. in poudariti njegovo dragoceno vlogo na področju oblikovanja osebnosti.

Pedagoški prispevek VP lahko razdelimo v tri skupine:

1. VP pomaga učencem razumeti kulturno izročilo.
2. Pomaga učencem pri oblikovanju lastne identitete.
3. Pomaga pri kritičnem vstopu v družbo.

b) Sprejemljivost s strani teologije in Cerkve

1. Povezanost z verskim in duhovnim izročilom.

---

[4] J. Gevaert, R. Giannatelli, n.d., 17-19.

[5] Sinodo nazionale delle diocesi della Grermania, *Scuola e insegnamento della religione,* Elle Di Ci, Leuman (Torino) 1977.

2. Za odrešitev človeka, dati zadnji smisel človekovemu delovanju.
3. Osvobajanje človeka v zgodovini, kritičen odnos vere do družbe.

2. Razlogi za navzočnost VP v evropskih šolah

Različne izkušnje evropskih dežel kažejo na raznovrstnost razlogov za navzočnost VP v šolskem sistemu. Nastajanje skupnega evropskega prostora pa zadnje čase vzpodbuja iskanje skupnih razlogov.

2.1 Družbeno-kulturalni razlogi

Sodobna religiozna kultura odklanja stare rešitve indoktrinacije, ki so bile nedialoške in odklonilne do laičnega sveta. Če je »kultura poseben svet bivanja in obstajanja človeka, če se v izbiri kulture človek igra s svojo usodo in če je naloga Cerkve utrditev človeka v sebi in ne kakšen drug motiv itd., se trudi Cerkev za človeka, samo za človeka in njegovo kulturo.«[6] To naravnanost izraža tudi drugi vatikanski koncil, ko izraža vrednost kulture za oblikovanje človekove osebnosti (GS 53) in ko govori o odnosu med vero, Cerkvijo in kulturo (GS 58). Medsebojno bogatitev kultur ima koncil za nekaj dobrega (GS 56).«[7]

Pluralnost kultur zahteva sama po sebi dialog in skupno prizadevanje za človeštvo, zato je na mestu vprašanje, kaj omogoča srečanje različnih kultur v dananšnjem pluralnem kulturnem prostoru.

Pomembno je poznavanje zgodovinskega razvoja kulture v nekem konkretnem okolju, še posebej povezanost humanističnega sveta s krščanstvom. Tako je potrebno razloge za VP iskati na področju kulture, saj krščansko izročilo v Evropi ni privilegij nekaterih, ampak pripada vsem.[8]

V vseh evropskih kulturah je krščanstvo dejstvo, tako preteklo kot sedanje. Srečevanje s krščanstvom je neizogibno in zato pomembno.[9] VP se mora tako truditi, da vodi k ponovnemu odkrivanju krščanskih virov Evrope, zato mora izpostaviti »ne samo zakoreninjenost krščanske vere v pretekli zgodovini celine, temveč tudi njeno trajajočo rodovitnost za razvoj neprecenljivih vrednosti - na duhovnem in etičnem, filozofskem in umetniškem, pravnem in političnem področju.«[10] Iz tega izhaja dolžnost šole, da omogoči prostor za sistematično, kritično in verodostojno

---

[6] V. Cerbo, *Prospetive di legittimazione dell'insegnamento della religione nell'Europa democratica e secolarizzata*, v: Religione e Scuola 19 (1991) 7, 14; prim. Z. Trenti, *Legittimazione educativa dell'IRC /I/*, v: Insegnare Religione 2 (1989) 1, 4-7.

[7] U. Hemel, *L'insegnamento della religione nel contesto delle culture europee*, v: Religione e Scuola 19 (1991) 7, 36.

[8] Prim. A. Feliciani, *Valore della cultura religiosa, finalità della scuola e IRC*, v: *Not. UCN* 17 (1988) 3, 157-166.

[9] Prim. J. J. Degenhardt, n. d., 13.

[10] Janez Pavel II, *O katoliškem verskem pouku v šolah*, v: Cerkev v sedanjem svetu 25 (1991) 5-6, 83.

zgodovinsko obravnavanje krščanstva.[11] S krščanske perspektive je za vse kulture pomembno, da se soočajo z obzorji, ki jih presegajo. Takšno soočanje postane kritični korektiv vsake kulture in tudi religiozne vzgoje. To pa je za sedanji zgodovinski trenutek zelo pomembno, saj se ponovno pojavljajo fundamentalistične in nacionalistične težnje.[12]

Na mednarodnem simpoziju o VP so poudarili naslednje: »V vseh evropskih kulturah je krščanstvo dejstvo v preteklosti in sedanjosti. Šola ne more mimo te stvarnosti. Če hoče ustrezno odgovoriti na navzočnost krščanskih korenin v kulturni in krščanski skupnosti v svojem prostoru, mora ponuditi prostor za sistematično, zgodovinsko in kritično obravnavanje tega dejstva. Krščanstvo je integralni del zgodovinskega izročila Evrope, tudi sedanje evropske kulture ni mogoče razumeti brez krščanstva.«[13]

2.2. Antropološki razlogi

Jasno je, da Cerkev v javnih šolah ne more sama odgovoriti na vprašanje človekovega smisla, ki si ga postavljajo mlade generacije. Svoj predlog »utemeljuje v demokratični in pluralistični družbi. Pri tem vstopa v dialog z drugimi nazori. Sprejema spoznanja ved in uporabja različne prvine šole. Posebej pa je pozorna do vprašanj smisla življenja, ki prihajajo od učencev.«[14] Na ta način premaguje logiko privilegijev in zaprte konfesionalnosti.

Danes se študij verstev razume kot primerjava in kritično soočanje. Vedno se izhaja iz izkušnje, ki izzove razlago zadnjega smisla stvari.[15] Vse to zahteva odgovor človeka kot bitja, ki intuitivno zaznava vrednote, se po njih ravna in se čuti od njih odvisen.[16] Antropološko spraševanje je tako spraševanje po »človekovem smislu: kdo sem?«[17]; po dogodkih kot so rojstvo, smrt, upanje, ljubezen itd. To so hkrati temeljne točke vseh verstev in v krščanstvu zavzemajo osrednji prostor.

---

[11] Prim. J. H. Frisch, *Fachdidaktik Religion,* Patmos, Düsseldorf 1992, 28; prim. Der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, n. d., 2.3.4.

[12] Prim. U. Hemel, n. d., 36-37; prim. P.Damu, *La dimensione culturale dell'IRC. Stimoli per una rifflesione critica*, v: Insegnare Religione 2 (1989) 6, 4-10.

[13] Seminario interdiocesano internazionale, *Legittimazione e ruolo dell'insegnamento della religione nella scuola,* (Palma de Mallorca - Valldemossa, 19-22. april 1990; *L'insegnamento della religione come diaconia,* (Monaco-Furstenried, 4-7. april 1991), v: F. Pajer, (ur.), *Insegnamento scolastico della religione nella nuova Europa,* Elle Di Ci, Torino 1991, 498.

[14] Prim. Centro Pedagogico di Verona (ur), *Insegnare religione in chiave antropologica*, v: Religione e Scu*ola* 16 (1988) 8, 393-396.

[15] Prim. J. J. Degenhardt, n. d., 14.

[16] Prim. H. J. Frisch, n. d., 28; Der Gemeisamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, n. d., 2.3.4.

[17] Z. Trenti, *Insegnamento della religione cattolica e identità della persona. Stimuli per un approfondimento,* v: Insegnare Religione 2 (1989) 3, 6.

V središču VP je svoboden razvoj človekove osebnosti ob soočanju z različnimi pogledi na svet in še posebej »s spoznavanjem verskih sestavin kot nenadomestljivih dejavnikov za rast v človečnosti in svobodi.«[18] Tako VP spodbuja k razmišljanju o temeljnih vpršanjih človekovega bivanja in pospešuje dialog. V pluralni in demokratični družbi je razlog za VP tudi antropološke narave.

2.3. Pedagoški razlogi

S pedagoškimi razlogi se želi poudariti, da VP ni tuj pedagoškim nalogam šole, ampak prispeva k uresničitvi vzgojnih ciljev moderne šole.[19] K temu še posebej sodi »oblikovanje otrok v vseh osebnostnih razsežnostih«.[20] VP prispeva k uresničitvi pedagoškega načrta na ta način, da učenci »pridobijo utemeljeno in vedno širšo versko kulturo«,[21] ki omogoči kritično presojanje in odgovorno odločanje na področju verskih vprašanj. VP torej vstopa v pedagoški načrt šole na mnoge načine.[22] Še posebej v vzgojnem procesu šole, kjer se »oblikujejo temeljni smotri, določijo vzgojni cilji posameznih disciplin in se tako sooblikuje identiteta osebnosti, ki jo želi šola vzgajati.«[23] VP dosega te cilje preko kulturnega pristopa. V to vstopa vzgoja človekove vesti in spoštovanje svobode.[24] V tem smislu lahko rečemo, da je VP prostor promocije človekovih pravic, še posebej pravice svobode vesti in verske svobode.

2.4. Teološki razlogi

Lahko se vprašamo, zakaj se mora Cerkev zanimati za vzgojo in šolo. Glavni motiv je v »zakramentalni naravi Cerkve z njenimi glavnimi nalogami (diakonia, koinonia, kerigma) s posebnim poudarkom na diakoniji, ki nalaga Cerkvi dolžnost služenja vsem ljudem.[25] Ljubezen do vseh tako ne more ignorirati nobene razsežnosti človekovega življenja, tudi vzgoje in šole ne.[26] Različni cerkveni dokumenti poudarjajo služenje življenju in s tem človeku v določeni konkretni kulturi. Zato okrožnica Evangelij živ-

---

[18] Janez Pavel II, *O katoliškem verskem pouku v šolah*, n. d, 82.
[19] Prim. E. Alberic, *Tra catechesi e approcio culturale*, v: Orientamenti Pedagigici 33 (1986) 6, 1032-1036.
[20] P. Damu, *Il profilo dell'IRC sul versante pedagogico - didattico. Appunti per un riflessione e un confronto«*, v: Insegnare Religione 3 (1990) 8, 9.
[21] Janez Pavel II, *O katoliškem verskem pouku*, n. d., 82.
[22] Prim. J. H. Frisch, n. d., 29.
[23] Z. Trenti, *L'orizonte dell'IRC /I/. Orientamenti per una riflessione*, v: Inseganre Religione 3 (1990) 4, 6.
[24] Prim. G. Malizia, *Una nuova identità per l'IRC nella scuola italiana*, v: Orientamenti Pedagogici 37 (1990) 3, 256-273.
[25] C. Bissoli, *Linsegnamento della religione e professionalità docente*, Elle Di Ci, Torino 1988, 26.
[26] Prim. H. J. Frisch, n. d., 29.

ljenja pravi, »da smo k služenju življenja poklicani vsi« (EV 79). In nadaljuje, da je to »posebno nujna zahteva, ko 'kultura smrti' tako močno nasprotuje 'kulturi življenja'« (EV 87). Prav v šoli se mora pospeševati proces verodostojne in kritične rasti osebnosti. VP ima v šoli mesto, ker ima v sebi sposobnost objektivnega in vzgojnega služenja, ter zgodovinsko in kulturno vrednost.[27] Tako vključuje »voljo Cerkve, da omogoči služenje vsakemu ne glede na njegovo osebno prepričanje.«[28] Služenje pomaga človeku pri njegovi človeški in državljanski rasti.

Krščanska vera odgovarja temeljna človeška vprašanja; je verstvo odrešenja. Iskanje človekovega smisla je v svojem najglobljem dnu iskanje odrešenja. Tako odgovarja na temeljno človekovo vprašanje o smislu.

Na podlagi zgoraj rečenega lahko postavimo trditev, da predstavlja VP integralni prispevek v šolskih načrtih, s tem ko upošteva merila moderne šole in ji daje svoj svojevrstni prispevek. Na svojevrsten način nagovarja svet mladih, jim podaja vsebine, ki jih bogatijo kot duhovna in družbena bitja. Postavljen je v službo kritične obnove družbe. VP oblikuje v mladih kritično držo, ki izhaja iz krščanske vere; le ta se ne omejuje le na družbeno področje, ampak na vse oblike ideologij. VP ima znotraj obstoječega šolskega sistema vlogo neprestanega kritičnega preverjanja obstoječega sistema in drugih, ki se ponujajo, saj se ob vsakem šolskem sistemu vedno zastavlja vprašanje, kako in v kakšni meri omogoča čim bolj celovit razvoj otroka.

2.5. Pravno - institucionalna osnova verske vzgoje in izobraževanja

Izhajamo iz prepričanja, da sodobna država spoštuje temeljno enakopravnost vseh državljanov, ne glede na njihovo versko pripadnost.[29] V odnosu do cerkva država upošteva tisti status katoliške Cerkve, ki je utemeljen v pravnem redu določene države. Tega urejajo v glavnem medržavne pogodbe ali konkordati in dejstvo, da je katoliška Cerkev subjekt mednarodnega prava.

Glede na pravni status Cerkve lahko razdelimo države na tri skupine:

1. Popolna ločenost države od Cerkve. Primer je laična Francija, kjer VP ni v šolah, morajo pa se spoštovati zasebne in osebne pobude.[30] Tako je VP omogočen v privatnih šolah. V javnih šolah prve in druge stopnje pa zakon predvideva en prost dan v tednu, ki je po navadi sreda. Ta dan daje tako možnost, da se VP organizira na željo staršev tudi na šoli.

---

[27] Prim. Gemaeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, n. d, 2.4.2.

[28] C. Guerrieri, *La professionalità dell'insegnante di religione: tra missione della Chiesa e laicita della scuola*, v: *Insegnare Religione* 1 (1988) 5, 4.

[29] Prim. P. Danuvola, G. Colombo, *Educazione e istruzione religiosa nella costituzioni europpe*, v: *Religione e Scuola* 19 (1991) 1, 11.

[30] Prim. n. d., 12.

Raziskave na področju francoskega šolstva so pokazale zelo slabo poznavanje religijske kulture. To je posledica tega, da velik del francoskega prebivalstva ignorira velik del svoje, tisti del, iz katerega izhaja bogata krščansko inspirirana kultura. Na to dejstvo je opozarjal celo sam bivši predsednik Francije Mitterand,[31] ki ni bil naklonjen krščanstvu. V časopisu Joutard lahko beremo: »Ignoranca 'religioznega' vodi v to, da mladi, še posebej tisti, ki ne pripadajo nobeni verski skupnosti, ne bodo sposobni razumeti velikih del dramatike, literature, filozofije itd. Zato je potrebno minimalno poznavanje religiozne kulture za branje zgodovine Francije in Evrope; gre za razumevanje dogodkov v vseh njihovih razsežnostih. Tako se v sekularizirani družbi poznavanje sveta vere ponovno odkriva kot dejavnik kulture in lastne nacionalne identitete.«

2. Povezanost Cerkve in države. Nacionalno cerkev imata Anglija in Norveška. Norveška cerkev se imenuje državna cerkev. V skladu s tem je VP obvezen predmet.

3. Države, ki imajo zakonsko urejeno sodelovanje med Cerkvijo in državo in določene pristojnosti obeh ustanov.

V takih družbah se izhaja iz novih pobud II. vatikanskega koncila in iz mednarodnih dokumentov o vzgoji, ki temeljijo na človekovih pravicah in temeljnih svoboščinah državljanov.

Tako na primer v Španiji, Italiji in na Malti obstaja VP kot učni predmet s konfesionalno vsebino. VP izhaja iz človekove pravice o verski vzgoji, kakor pravi španska ustava, člen 27.3.: »Državne oblasti zagotavljajo staršem pravico, da se njihovi otoci versko in moralno vzgajajo v skladu z njihovim prepričanjem.«[32] V Italiji izhaja legitimnost VP iz vrednote religijske kulture v šolskem prostoru, ki jo zagotavlja italijanska ustava (kulturna legitimnost). Malta pa izvaja legitimnost VP iz globalnega procesa vzgoje in izobraževanja osebe (antropološka legitimnost).

Država, ki priznava in jamči pravico do kulturnih dobrin vsem državljanom, mora priznati VP enake razloge za obstoj, kot jih priznava drugim predmetom humanističnih vsebin. To je pogoj za stvarno demokracijo. Zato je država dolžna na ustrezen način status VP v šoli pravno urediti. Tako bi lahko rešitve tega problema v evropskem prostoru strnili v nekaj točkah.

1. Samo ustavno in zakonsko jamstvo VP polnopravno vključita v šolski sistem, torej v šolski kurikulum. Iz tega sledi, da ima VP iste pogoje in merila kot ostali predmeti.

2. VP, ki ga zagotovlja država, ne zgubi nujno konfesionalnega značaja.

3. Stari konkordartni modeli VP težijo k uskladitvi, ki so lastne sodobnim državnim in civilnim oblikam.

---

[31] Prim. J.J. Degenhard, n. d., 13-14.

[32] Prim. J. J. Degenhard, n. d., 12.

4. Pri oblikovanju legalnosti, ki izvira iz razlogov - legitimnosti VP odgovorno sodelujejo trije prizadeti subjekti: država (ali šola), Cerkev in civilna družba.

5. V nobenem primeru ne zadostuje le pravna legalnost VP, če je ne spremlja tudi skladna epistemiološka in pedagoška legitimnost.[33]

3. Glavne spremembe VP glede na legitimnost

Na kratko prikažimo glavne premike pri VP na evropski sceni:

a) Spremembe nastajajo znotraj formalnega statusa predmeta. To pomeni, da se zakonske podlage za ta predmet ne spreminjajo.

b) Status predmeta se vedno bolj približuje drugim šolskim predmetom in njihovim značilnostim. Upošteva se šolska didaktika in metodika dela.

a) Upada delež duhovnikov kot učiteljev tega predmeta. Poučevanje tega predmeta prevzemajo laiki s primerno izobrazbo.

b) Poudarjajo se šolski in cerkveni cilji in naloge predmeta. Gre za medsebojno sodelovanje dveh ustanov s ciljem pomagati učencu pri njegovem celostnem razvoju.

c) Predmet ni več uvajanje v cerkveno življenje, ampak cerkvena ponudba, pomoč šoli.

d) Delež specifično cerkvenih tem se je delno zmanjšal (vera, zapovedi, zakramenti..)

e) Veča se delež življenjskih in etičnih tem in poznavanje drugih verstev.

f) Zmanjšuje se razlika med etiko in VP, kljub temu pa ne gre enačiti teh dveh predmetov, ker ima verski pouk jasno identiteto in cilje.

g) Nastajajo alternativni predmeti (npr. etika v Avstriji).

h) Učenci se marsikje prijavljajo k temu predmetu in ne več odjavljajo. S tem pokažejo lastno željo do tega predmeta.

4. Sodobne značilnosti VP

Smoter moderne šole temelji na spoštovanju človeka, na blagru dežele, na medsebojnem povezovanju in na vrednosti kulture, tudi religiozne. Šola, tudi slovenska, bi se tako morala zavedati, da je treba za izpolnitev njenega poslanstva nujno vključevati tudi specifični in izvirni prispevek VP. Sam predmet pa se mora ujemati s programom šole oz. se mora vključevati v njen smoter. Ti dve merili moramo brezpogojno upoštevati pri navzočnosti

[33] Prim. F. Pajer, *Insegnamento della religione in Europa all'inizio degli anni 90*, v: F. Pajer, (ur.), *Insegnamento scolastico della religione nella nuova Europa*, Elle Di Ci, Torino 1991, 426-429.

VP v moderni šoli. Naslednje merilo, ki ga moramo upoštevati, je, da se mora VP razvijati v skladu z naukom katoliške Cerkve oziroma v skladu z naukom zgodovinskih religij. To vključuje možnost sodelovanja cerkva pri oblikovanju programov in pri šolanju učiteljev tega predmeta. Smemo zaključiti, da predstavljajo ti trije kriteriji temeljno izhodišče za VP: skladnost s smotrom šole, skladnost podajanja vsebin z naukom religij in specifični prispevek k ciljem šole.

Poleg treh temeljnih kriterijev obstajajo še drugi, ki prav tako oblikujejo vlogo VP v sodobni šoli in jih lahko povzamemo pod naslednjimi vidiki:

A. Vloga VP glede na učence

1. Vp mora biti vzgojno izobraževalen, ne pa indoktrinaren. Otroku mora pomagati razvijati lastno prepričanje in vrednote. VP pomaga učencu prav na področju iskanja smisla življenja in pri oblikovanju konceptov sveta in idealov, ki inspirirajo človekovo delovanje. Prav tako pomaga pri premagovanju otroških modelov religioznosti in spodbujati k spoznavanju objektivnih dejstev ter vodi k odkrivanju moralnih vrednot in iskanju resnic, ki pomagajo oblikovati življenjske odločitve.

2. VP je bolj izkustven kot doktrinaren. Sodobni vzgojni smotri šole ne predvidevajo prenašanja vnaprej opredeljenega znanja in izdelane kulture, ki lahko hitro postane indoktrinacija, ampak želi učence uposobiti, da se dejavno vključijo v izdelavo novih izrazov kulture. Takšen pristop usposablja učence za bolšje razumevanje dogodkov, ki se nanašajo tako na preteklost, sedanjost kot prihodnost. Šola in VP naj bi vodila k osvojitvi vsebin in postopnih korakov, ki so potrebni za razumevanje in branje kulture, v kateri mladi živijo.

3. VP naj bo razvojen ne pa statičen. Spoštuje naj stopnjo otrokovega razvoja in vzpodbuja k nadaljnjemu razvoju. VP se mora prav tako razvijati v skladu s psihološkim, kulturnim in duhovnim razvojem učenca. To vključuje tudi spoštovanje svobode učenca, kar naj bi učence obvarovalo pred morebitnimi ideološkimi vplivi ali drugimi zlorabami.

B. Vloga VP glede na način

1. VP je zasnovan dialoško in odprt za različne poglede; poleg tega naj bi vodil k večjemu razumevanju in spoštovanju različnih položajev oseb v odnosu do verskih in etičnih odločitev. VP pomaga učencem, da gradijo pozitivno samopodobo ter vzpodbuja individualno rast v skladu z vrednotami skupnosti, ob upoštevanju drugih in odgovornosti zanje. VP tako ponuja učencem merila, ki jim omogočajo, da se odločajo s spoznanji znanosti in svoje. Raziskuje in vključuje različne življenske izkušnje, zgodovinske religije in individualna prepričanja ter vrednote.

2. VP je zasnovan korelacijsko. Vzpostavlja zvezo med življenjem in religijo; vero in ravnanjem.

3. VP je uravnotežen, ne pa enostranski. Uporablja antropološki in sistemski pristop.

C. Vloga VP glede na tip religije

1. VP naj bo realističen in ne idealističen. To pomeni, da je religija lahko dvoumna, saj osvobaja ali pa zasužnuje.

2. VP naj bo konstruktivno kritičen in ne samo pritrjevalen.

D. Vloga VP glede na družbo, v kateri živimo.

1. VP naj bo v odnosu do konkretnega okolja in ne splošen. Razvija naj se v skladu z zgodovinsko-kulturnim okoljem, v katerem učenci živijo. Predmet študija je tako stvarnost, v kateri mladi živijo. Tako omogoča boljše razumevanje slovenskega naroda in njegovo vključitev v evropski kulturni prostor. Šola ne more prezreti pomembnega dejstva kulture, kljub temu da ta vsebuje konfesionalnost, če prispeva k opredelitvi družbene in kulturne identitete naroda, znotraj katerega šola deluje. VP je v šoli, ker je vera sestavni del kulture, bolje rečeno, njeno mesto je v šoli, ker je religija tudi vir kulture.

2. VP naj bo demokratičen, ne pa avtoritativen, saj samo tako poglablja odgovorno svobodo.

3. VP naj bo vključujoč in ne izključujoč. Podpira naj notranji - religiozni dialog in razumevanje med ljudmi. VP naj bi tako v šoli prispeval k zavestnemu in svobodnemu odločanju. Svoboda in zavestna odločitev raste iz pridobljenih informacij, iz primerjav analognih rešitev, iz razumevanja religioznih pojavov in iz ideološke nepogojenosti.

Cilji tako usmerjenega VP morajo biti naravnani na **osebo**: na etično presojanje, vprašanje smisla življenja; na **kulturo**: kot vir inspiracije, umetniških del; na **zgodovino**: tradicija, gibanja in razvoj.

5. Pravice staršev in otrok v mednarodnih dokumentih

Mednarodni dokumenti so eden izmed temeljev za razmišljanje o mestu verske vzgoje in izobraževanja v šolskem prostoru. Vloga pravic je v tem, da posamezniku zagotovijo vsa tista politična, ekonomska in kulturna sredstva, ki jih le-ta potrebuje za svoj razvoj, napredovanje in povezovanje z drugimi posamezniki.[34]

Dajejo torej temeljna izhodišča, po katerih imajo starši prvenstveno pravico in dolžnost odločati o vzgoji otrok, ne pa država, in o tem, da je država v službi ljudi in ne obratno, najdemo dovolj osnov v pomembnih mednarodnih dokumentih, ki govorijo o človekovih pravicah.

Človekove pravice, kot so pravica svobode mišljenja, vesti, izpovedovanje vere, svobode izražanja, svobode združevanja, svobode gibanja, so

[34] Prim. M. R. Unger, *Programska pot levice,* v: *2000* (1994) 75,76,77, 2.

temeljne, prirojene pravice vsakega človeškega bitja. Temeljna dolžnost državne oblasti je, da jih zaščiti in izvaja. Zato je konferenca ZN prepričana, da »svoboda religije in verovanja prispeva k uresničevanju ciljev, kot so svetovni mir, socialna pravičnost, prijatelstvo med narodi, nasprotovanje ideologijam in kolonializmu.«[35]

Evropske države priznavajo pravico in dolžnost staršev, da imajo »pravico do izbire vrste izobrazbe za svoje otroke«[36] in prvavico poskrbeti za moralno vzgojo otrok pred vsemi ustanovami.[37] Evropski parlament tako med drugim zahteva priznanje temeljnih načel v Evropski skupnosti, med katerimi so:

1. Pravica vsakega otroka in mladostnika do vzgoje in izobrazbe, brez diskriminacije glede na spol, raso, filozofsko ali versko prepričanje, narodnost ali glede na socialne in ekonomske pogoje.[38]

2. Cilj vzgoje in izobraževanja je celostni razvoj osebnosti kakor tudi spoštovanje človekovih pravic in temeljne svobode.

3. Zagotovljena mora biti svoboda učenja in izobraževanja.[39]

Podobne poudarke o pravici otrok, dolžnosti staršev ali zakonitih skrbnikov in o izražanju veroizpovedi daje tudi Konvencija OZN o otrokovih pravicah.[40] Države podpisnice pa se zavezujejo, »da z vsemi svojimi močmi

fondate

[35] Splošmblea generale dell'ONU, *Eliminazione del'intoleranza e delle discriminazioni fondate sulla religione le convinzioni,* 25. 11. 1981.

[36] *Splošna deklaracija človekovih pravic,* člen 26.

[37] »Otrok mora uživati posebno varstvo. Z zakonom ali na drug način mu je treba omogočiti, da se bo v svobodi in dostojanstvu razvijal fizično, psihično, moralno, versko in družено zdravo i normalno. V zakonih, sprejetih za varstvo otroka, naj bo otrokova korist poglavitno merilo.« *Deklaracija o pravicah otrok,* OZN 20. Novemra 1959, 6. Načelo.

[38] »Starši oziroma zakoniti otrokovi skrbniki imajo pravico urediti življenje v družini v skladu s svojo vero ali prepričanjem, upoštevati moralno vzgojo, v kateri naj bi bil otrok po njihovem mnenju vzgojen.

Vsak otrok ima pravico do dostopa do vzgoje, ki zadeva vero ali prepričanje, v skaldu z željami njihovih staršev oziroma zakonitih skrbnikov, in se ga ne sme siliti k pouku o veri ali prepričanju v nasprotju z željami njegovih staršev oziroma skrbnikov, pri čemer so koristi otroka vodilno načelo.

Če za otroka ne skrbijo njegovi starši ali zakoniti skrbniki, je treba strogo upoštevati njegove izražene želje ali katerikoli dokaz njihovih želja v zadevah vere ali prepričanja, pri čemer je vodilno načelo korist otroka.« *Deklaracija o odpravi vseh oblik nestrpnosti in diskriminacije na podlagi vere ali prepričanja,* 5. Člen 1.,2., 4.

[39] Parlamento europeo, *La liberta di scuola e di istruzione*, 14. 3. 1984.

[40] »Države podpisnice spoštujejo otrokovo pravico do svobode misli, vesti in veroizpovedi.

Države podpisnice spoštujejo pravice staršev in, če je potrebno, zakonitih skrbnikov, da otroka pri uveljavljanju te pravice usmerjajo na način, prilagojen njegovim razvojnim zmožnostim.

Glede prostega izražanja veroizpovei ali prepričanja so dopustne le tiste omejitve, ki jih določa zakon in ki so nujne za varovanje državne varnosti, javnega reda, zdravja

zagotovijo priznanje načela, da sta oba starša enako odgovorna za otrokovo vzgojo in razvoj. Starši ali njihovi zakoniti zastopniki imajo glavno odgovornost za otrokovo vzgojo in razvoj. Otrokove koristi so njihova poglavitna skrb.

Da bi s to konvencijo določene pravice zajamčile in podpirale, države podpisnice staršem ali zakonitim skrbnikom nudijo ustrezno pomoč pri izvrševanju njihovih odgovornosti pri otrokovi vzgoji in zagotovijo razvoj ustanov, zavodov in služb za varstvo otrok«[41]

Države podpisnice so si edine, da mora biti izobraževanje otrok usmerjeno:

a) »k polnemu razvoju otrokove osebnosti, nadarjenosti ter umskih in telesnih sposobnostih;

b) h krepitvi spoštovanja človekovih pravic in temeljnih svoboščin ter načel, določenih z ustavno listino Organizacije združenih narodov;

c) h krepitvi spoštovanja do otrokovih staršev, njegove kulturne identitete, jezika in vrednot, nacionalnih vrednot države, v kateri otrok prebiva, države, iz katere morda prihaja, in do civilizacij, različnih od njegove;

d) k pripravi otrok na odgovorno življenje v svobodni družbi, v duhu razumevanja in miru.

Evropski ministri za vzgojo pa so med drugim priporočali: »Prizadevanje in opogumljanje za razvoj skupne evropske dediščine političnih, kulturnih, moralnih in duhovnih vrednot, ki jih predstavlajo človekove pravice, demokracija, pluralizem, strpnost, solidarnost in pomembnost prava.«[42]

Država, ki ima izvršilno moč, je dolžna dajati možnosti za uresničevanje temeljnih človekovih pravic, med katere spada tudi pravica do verske vzgoje in izobraževanja. Šola je tako prostor preverjanja dolžnosti države do ene izmed temeljnih človekovih pravic, do svobode veroizpovedi.

Lahko rečemo, da navedeni dokumenti postavljajo državo pred dolžnost in nalogo, da da možnost za uresničevanje osnovnih človekovih pravic in jih tudi zaščiti tako na družbenem kot izobraževalnem področju.

Na sinodi o katoliškem verskem pouku leta 1991 se je papež Janez Pavel II. zavzel za spoštovanje človekovih pravic. Kaj to pomeni za VP je strnil v naslednje misli: »..uresničenje verskega pouka zagotavlja temeljna pravi-

---

ali morale ali pa temeljnih pravic in svoboščin drugih.« *Zakon o ratifikaciji Konvencije združenih narodov o otrokovih pravicah*, Uradni list SFRJ, številka 15. 21. December 1990, 14. /Akt o nostrifikaciji nasledstva glede konvencij organizacije združenih narodov, Uradni list RS, št. 9-17. VII. 1992, 194, št.20.

[41] *Zakon o ratifikaciji Konvencije združenih narodov o otrokovih pravicah,* Uradni lust SFRJ, številka 15, 1990, 18. Člen. 1., 2. /Akt o ratifikaciji nasledstva glede konvencij organizacije združenih narodov, Uradni list RS, št. 9 - 17. VII. 1992, 194, št.20.

[42] La Conferenca Permanente dei Ministri Europei dell'educazione, *La dimensione europea dell'educazione,* v: *Orienatmenti Pedagogici*, 39 (1992) 7, 903-908.

ca vesti, ki bi jih ranila vsakršna oblika zapostavljanja in vrednotenja. Zato je nujno, da so jasno začrtana takšna zakonska določila in sistemske ureditve, ki zagotavljajo na ravani navzočnosti, urnikov in šolske ureditve – možnost za učinkovit verski pouk v javnih šolah; vse to po načelu njegovega enakega kulturnega in vzgojnega pomena z drugimi predmeti, kar nikakor ni v nasprotju s strogim spoštovanjem svobode vesti vsakogar.«[43]

6. VP v Sloveniji

6.1. Slovenska ustava iz leta 1991

Po družbenih spremembah je bila 25. junija 1991sprejeta nova slovenska ustava. Ustavna določila, ki se nanašajo na šolstvo, so zapisana v več členih. Republika Slovenija se v svoji ustavi zavezuje, da »morajo zakoni in drugi predpisi biti v skladu s splošno veljavnimi načeli mednarodnega prava in mednarodnimi pogodbami, ki obvezujejo Slovenijo. Ratificirane in objavljene mednarodne pogodbe se uporabljajo neposredno.«[44]

Glede pravnega statusa VP se del slovenske politike sklicuje na ustavni člen o ločitvi Cerkve in države.[45] Pri tem gre za naslanjanje na francoski model, ki ga šolska zakonodaja zaostri v 71. Členu ZOFI, ki govori o prepovedi konfesionalne dejavnosti v javnih šolah in v šolah s koncesijo.

Ustava daje »pravico staršem, da v skaldu s svojim prepričanjem zagotavlajo svojim otrokom versko in moralno vzgojo. Usmerjanje otrok glede verske in moralne vzgoje mora biti v skladu z otrokovo starostjo in zrelostjo ter z njegovo svobodo vesti, verske in druge opredelitve ali prepričanja.«[46]

V slovenski ustavi je zapisan člen: »Država ustvarja možnosti, da si državljani lahko pridobijo ustrezno izobrazbo.«[47] Da lahko država te pravice uresniči, mora oblikovati demokratično organiziran sistem vzgoje in izobraževanja, ki omogoča uveljavljanje načela enakih možnosti hkrati z zahtevo po upoštevanju različnosti med otrok (individualne razlike, skupinske razlike ter razlike v hitrosti in tempu razvoja), pravice do izbire in drugačnosti.

Člen 54 zagotavlja »staršem pravico in dolžnost vzdrževati, izobraževati in vzgajati svoje otroke. Ta pravica in dolžnost se staršem lahko odvzame ali omeji samo iz razlogov, ki jih zaradi varovanja otrokovih koristi določa zakon.« Poleg tega imajo »starši pravico, da v skladu s svojim prepričanjem zagotavljajo svojim otrokom versko in moralno vzgojo. Usmer-

[43] Janez Pavel II., *O katoliškem verskem pouku v šolah,* v: CSS 25 (1991), 5-6, 83.
[44] *Ustava Republike Slovenije,* ČZ Uradni list Republike Slovenije, Ljubljana 1991, 8. člen.
[45] *Ustava Repulike Slovenije,* n. d., 7. člen.
[46] *Ustava Republike Slovenije,* n. d., 41. člen.
[47] *Ustava Republike Slovenije*, n. d.., 57. člen.

janje otrok glede verske in moralne vzgoje mora biti v skladu z otrokovo starostjo in zrelostjo ter z njegovo svobodo vesti, verske ali druge opredelitve ali prepričanja« (čl. 41).

Ta dva člena zagotavljata staršem, da od države upravičeno pričakujejo, da jim nudi takšne možnosti, ki omogočajo vzgojo otrok v skladu z njihovim prepričanjem. Otroci imajo pravico do nepretrganosti vzgoje.[48] Poleg ustavnih določil je dolžna država upoštevati tudi druga merila, kot so državni šolski program, ki je stvar konsenza, in razloge za religiozno vzgojo in izobraževanje, ki smo jih predstavili.[49]

6.2. Zakonodaja

Vsa ta načela dajejo pomembne nove poudarke za slovensko šolstvo. Mogoče so nekoliko preveč splošno evropska in se v njih premalo čuti posebnost slovenske zgodovine in nacionalnih vrednot.[50] Vse šole v »evropskih državah izhajajo predvsem iz narodovih ciljev.«[51] Ključni problem pri novi zasnovi slovenskega šolstva pa je v tem, da ni nastal na temelju sprejetega nacionalnega programa. Preden je zamisel začela nastajati, »bi se morala vlada in parlament dejansko opredeliti do vloge izobraževanja v okviru nacionalne strategije.«[52] Minister za šolstvo in šport S. Gaber v uvodniku v Belo knjigo pravi, da nosi ta zasnova »pečat strokovnih soglasij.«[53] Pomebno je pri tem vedeti, da so pri sestavi te zamisli sodelovali v glavnem le strokovnjaki enega pogleda na šolo. Poleg tega je zasnova nastajala v zaprtih krogih, skrito pred očmi javnosti. B. Jurman tako meni, »če državljani, za katere je zakon pripravljen, ne poznajo strokovnih nosilcev zamisli in njenega bistva, potem je lahko taka zakonodaja, sprejeta še po tako demokratičnem postopku, v bistvu narodu vsiljena in kvazi demokratična, saj za formalnostjo posameznih zakonov skriva svoje politične nagibe in motive.«[54] »Strokovno soglasje« je nastalo le znotraj kroga enako mislečih strokovnjakov.[55] Bistvo nacionalnega programa pa je, da temelji na minimalnem soglasju vseh. To soglasje predstavlja merilo, ki zavezuje tako strokovna telesa kakor Ministrstvo za šolstvo in šport. Mimo njega ne more tudi parlamentarna večina, ki mora

[48] Prim. *Konvencija o otrokovih pravicah*, 20.

[49] Prim. F. Škrabl, *Starši in religiozni pouk v šoli*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 25 (1991) 11-12, 185.

[50] Prim. B. Jurman, n. d., 123.

[51] B. Novak, n. d., 200.

[52] B. Šega - Čeh, *Razprava*, v: Ocvirk D. (ur.), *Slovenska šola in njen čas*, Družina, Ljubljana 1995, 161.

[53] Krek J., (ur.), n. d., 9.

[54] B. Jurman, *Kakšni problemi vznikajo iz nove šolske zakonodaje*, v: D. Ocvirk (ur.), *Slovenska šola in njen čas*, 122.

[55] Prim. M. Ficko, *Ukradena prihodnost. Nekaj misli ob novi šolski zakonodaji (I. del)*, v: *Družina* 44 (1995) 8, 11.

spoštovati nacionalno soglasje, ki predstavlja višjo stopnjo odločanja in tako ne more izglasovati zakonov, ki bi bili v nasprotju z narodovimi interesi. Sedanje stanje pa je tako, da se ja bati, da bodo šolski zakoni izglasovani z nekaj glasovi večine, brez predhodnega temeljnega soglasja. Takšen način reševanja problematike ustvarja napetosti, »ki povzročajo v šolskem sistemu razpoke in kot posledica tega se pojavljajo nenehni politični in strokovni problemi. Šolski sistem v takem primeru ne deluje kot urejen mehanizem, temveč kot mehanizem, katerega posledic ni mogoče predvideti.«[56]

Drugi veliki spor, ki nastaja ob novi šolski zakonodaji, je mesto VP v šolskem sistemu.[57] Načela in teoretična izhodišča dajejo možnost za uvedbo VP v šolo. Žal se v zakonski obliki načela razume in razlaga zelo ozko.

Tako se na svoj način razume načelo enakih možnosti, ki je povezano z opredeljeno ponudbo na vseh stopnjah, ki omogoča uresničevanje pravice do izbire različnih izobraževalnih poti na vseh stopnjah izobraževanja, saj samo to omogoča uresničevanje pravice do izbire različnih vsebin in izobraževalnih poti.

Država si sama nalaga dolžnost, da zagotovi otrokom možnost za optimalni razvoj, ne glede na spol, socialno in kulturno poreklo, veroizpoved, narodovo pripadnost, telesno in duševno konstitucijo itd. (Ustava RS, Konvencija o otrokovih pravicah). Da lahko država to uresniči, si mora prizadevati za demokratični sistem vzgoje in izobraževanja, ki omogoča uveljavljanje načela enakih možnosti hkrati z zahtevo po upoštevanju različnosti med otroki.

Šolski sistem je dolžan vzpostaviti mehanizme za uveljavljanje pluralizma in možnosti izbire na vseh ravneh: na ravni šolskega kurikuluma, šolskih dejavnosti - kombinacija različnih metod, pestrejši izbor vsebin in dejavnosti, večje gibljivosti v prostorih in časovni organizaciji vsakdanje-

---

[56] B. Jurman, n. d., 120.

[57] O konfliktnosti in dolgem razpravlanju o religiozni vzgoji in izobraževanju nam govori naslednja literatura: Prim. S. Gaber (ur.), *Verouk v šole?!*, Šolsko polje 4, Ljubljana 1990; A. Stres, *Novi časi - nova šola*, Družina, Ljubljana 1990; A. S. Snoj (ur.), *Dom, šola in župnija za celostno vzgojo*, Medškofijski katehetski svet, Ljubljana 1991; F. Škrabl, *Šolski religiozni pouk v demokratični družbi*, Katehetski center, Ljubljana 1992; F. Zvone (ur.), *Vzgoja v javni šoli*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1991; M. Peneš (ur.), *Evropska šola in njene krščanske razsežnosti*, Izdalo predstojništvo slovenske province Družbe Jezusove, Ljubljana 1993; A. S. Snoj, *Religiozno - etične vsebine v javni šoli*, v: *Bogoslovni vestnik* 53 (1993) 4; E. J. Korherr, *Religiozni pouk v javnih šolah v Evropi*, v: Bogoslovni vestnik 54 (1994) 4; A. S. Snoj, *Verski pouk v šoli*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 25 (1991) 1-2; S. Gerjolj, *Šola - celostna vzgojna institucija*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 25 (1991) 1-2; F. Škrabl, *Verske in etične vrednote v javni/državni šoli*, v: Cerkev v sedanjem svetu 25 (1991) 7-8; F. Škrabl, *Starši in religiozni pouk v šoli«*, v: Cerkev v sedanjem svetu 25 (1991) 11-12; I. Rojnik, *Župnijska kateheza in šolski pouk o religiji*, v: Bogoslovni vestnik 55 (1995) 2.

ga življenja v šoli; izobraževanja učiteljev in učiteljic, kar vključuje poznavanje različnih teoretskih usmeritev, praktičnih pristopov in inovacij ter pedagoških teorij; sistematično informiranje staršev.

V šolski zakonodaji ni uresničeno načelo enakosti, pluralnosti in možnosti vzgoje in izobraževanja na vseh stopnjah šole, prav tako ne pravice staršev, da vzgajajo otroke v skladu z lastnim prepričanjem. Vsa ta načela so ostala neuresničena, saj je VP zminimaliziran samo v zadnja tri leta OŠ kot eden izmed šestih izbirnih predmetov. S tem je ukinjena možnost izbire na vseh ravneh in stopnjah šolskega sistema. Tako je okrnjena ena temeljnih predpostavk šolske edukacije, da naj bi šola zagotavljala celostni razvoj otrokove osebnosti na vseh stopnjah. Poleg tega se postavlja vprašanje podvajanje vsebin iz etike, ker naj bi predmet etika in družba spadal v obvezne predmete, med izbirne pa verstva in etika. Tako je več kot jasno, da želi religijo zakonodajalec popolnoma marginalizirati.[58]

Zamenjava pojma laično z laicizmom in konfesionalnosti z evengelizacijo ustvarja neprestane napetosti in nesporazume v slovenski javnosti. Poglejmo, zakaj laična šola ne izključuje konfesionalnosti. VP sproža diskusije o kritičnosti in laičnosti šole ter o konfesionalnosti tega predmeta.

Konfesionalnost vpliva na vsebine, teme-materialni predmet vzgoje, ki je nujno v odnosu do oblikovanja šolskih vzgojnih ciljev. Vendar konfesionalni pouk danes »ne pomeni omejevanja vzgoje ali zaprtosti v določeno mentaliteto, kakor tudi ne teži k spreobračanju ali prozelitizmu. Pomeni ravno nasprotno, spoznavanje in razumevanje ter razlago katoličstva kot pojava, ki je prisotno v kulturi določenega naroda.«[59] VP je v moderni šoli »zaznamovan z dvojno polarnostjo: konfesionalen v svojih vsebinah, laičen v svojih smotrih.«[60] Nova slovenska šolska zakonodaja v 72. členu opredeljuje konfesionalnost v šolskem prostoru. Pri tem poudari: »V vrtcih in šolah oziroma v vrtcih in šolah s koncesijo ni dovoljena konfesionalna dejavnost. Konfesionalna dejavnost iz prejšnjega odstavka tega člena obsega:

· verouk ali konfesionalen pouk religije s ciljem vzgajati za to religijo;

· pouk, pri katerem o vsebinah, učbenikih, izobraževanju učiteljev in primernosti posameznega učitelja za poučevanje odloča verska skupnost;

· organizirani religiozni obredi.«[61]

---

[58] Prim. I. Štuhec, *Šola oblikovalka etične zavesti,* v: D. Ocvirk (ur.), *Slovenska šola in njen čas*, Družina, Ljubljana 1995, 75-77.

[59] G. Cionchini, *Punti fermi sull'IRC*, v: Religione e scuola 18 (1999) 10, 27.

[60] Z. Trenti, La nuova identità dell'IR nella scuola italiana, n. d., 22.

[61] Zakon o organizaciji in financiranju vzgoje in izobraževanja, *v:* Uradni list republike Slovenije 6 (1996) 12, 851.

Takšna opredelitev konfesionalnosti odstopa od zgoraj navedene v tem, da gradi na prepovedovanju, kaj se sme in kaj ne v šolskem prostoru. Medtem ko sodobne opredelitve konfesionalnosti v šolskem prostoru gradijo na dejstvu, da je verovanje ena izmed človekovih razsežnosti, ki ima močan vpliv na življenje in kulturo. Država tako ni v dialogu s celotno civilno družbo, ker izključuje pomeben segment civilne družbe - katoliško Cerkev in druge verske skupnosti. Tako laične temelje slovenske šole prav s tem členom postavi na laicistična izhodišča, ki so negativno nastrojena do vseh veroizpovedi. Posledica tega je kulturna nestrpnost. Ta člen kaže na državni absolutizem. Državni aparat podpira določeno pedagogiko, ki ima monopol nad celotnim šolskim sistemom. S tem pa država izključuje druge skupine, ki naj bi sooblikovale vzgojni prostor.

Moderna šola konfesionalnosti ne izključuje, ampak stopa z njo v dialog in od njega pričakuje specifični prispevek, ki je vključevanje v smoter sodobne šole. Mesto krščanskih vsebin v laični šoli tako ne temelji samo na dejstvu, da je šola vzgojna ustanova, ampak predvsem na krščanstvu kot kulturnem pojavu.[62]

Vzgojna vrednost krščanskih vsebin ima svoje mesto v šoli, ker jo bogati, pomeni pa tudi prispevek k poslanstvu Cerkve. Znani italijanski pedagog A. Agazzi poudarja, da tako šola kot Cerkev izhajata iz predpostavke, »da je religioznost v človeku in v vsaki družbi in kulturi, torej se mora na nivoju vzgoje izražati v treh razsežnostih: osebni, družbeni in zgodovinsko kulturni.«[63] Tako smotri šole in Cerkve v razsežnostih človeka sovpadajo.

V šoli naj bi šlo za široko soglasje, tudi ko gre za versko razsežnost. Vključiti se v notranji svet šole in njenih ciljev pomeni, kot pravi S. De Carli, »vrednotiti laičnost državnega prostora, ki ga ne moremo razumeti kot pasivno nevtralnost, ampak kot dejavnost spoštovanja in dialog s katolištvom in z drugimi, ki imajo različne kulturne poudarke.«[64] Šola tako vključuje dialog z različnimi in v to nalogo se vključuje tudi VP, ki je tako v dialogu z različnimi antropologijami in ideologijami.

Slovenska šola mora biti povezana tudi s procesom vzgoje in inkulturacije, vključevanja v kulturo, v kateri živimo. Vključevanje v lastno kulturo in narodno izročilo se mora udejanjati na vseh stopnjah šolskega sistema, da ne bi vzgajali rodu brez korenin. Mlade je seveda treba seznaniti tudi z drugimi verstvi in kulturami ter civilizacijami, vendar, kakor ne more

---

[62] *Prim.* M. Mattei, *In cerca d'identità scolastica, v:* Religione e scuola, 17 (1988) 2, 14-15; prim. L. Pazzaglia, *Fra corso confessionale e dispersione nella discipline, v:* Religione e Scuola 9 (1989) 8, 406-408.

[63] A. Agazzi, *Finalita della scuola o finalità dell'educazione*, v: *Conferenza episcopale italiana, Cultura e formazione nell'insegnamento della religione cattolica*, La scuola, Brescia 1988, 140.

[64] S. De Carli, *Scolarizzare la religione concordataria: perche e come*, v: Religione e scuola 15 (1986) 4, 171.

biti kulture brez izročila, tako ne more biri kulturne šole brez povezanosti s tem izročilom. Tudi v tem je utemeljena vzgoja za nenasilje in strpnost.[65]

Iz zasnove in iz predlagane zakonodaje se vidi, da »avtorji niso premogli dognanega vedenja o tem, v kakšni zgodovinski, kulturni in politični prostor postavljajo šolo.«[66] Pomemben del evropske in narodove kulture je še posebej verska kultura. Naša šola kaže do tega dejstva veliko brezbrižnost in samovoljo. Nepoznavanje teh sistemov in njihovih razlogov, tako za verovanje kot za moralo, pomeni, da ljudi pripravlja za nestrpnost in neodločnost, ki sta posledica nepoznavanja stvari. Nestrpnost pa je tudi posledica marginalizacije določenega nezanemarljivega družbenega segmenta, ki ga predstavlja vera. OZN je 25. novembra 1981 leta sprejela deklaracijo o vseh oblikah diskriminacije, ki so povezane z vero ali mišljenjem. Izhajajoč iz spoznanja, »da vera ali drugo prepričanje predstavlja za tistega, ki jo izpoveduje, temeljni vidik za njegovo življenje in da je svobodo veroizpovedi oziroma drugega prepričanja potrebno celovito spoštovati in zagotoviti, kajti to prispeva pomemben delež pri uresničevanju ciljev, kot so svetovni mir, družbena pravičnost, prijateljstvo med narodi ter prispeva k odpravi ideologij in kolonialnih praks, kakor tudi rasne diskriminacije.«[67]

Naloga šole je v tem, da mladim pomaga ustrezno vrednoti stvarnost, v kateri živi, in jih s tem usmerja h konkretnemu delovanju, pametnim in odgovornim stališčem. Naloga šole pa nikakor ni v ignoriranju kulturne stvarnosti, iz katere narod izhaja in živi. Tudi evropske misli, evropske umetnosti, evropske demokracije in družbenih ustanov ni mogoče razumeti brez poznanja temeljev krščanstva.[68]

Sklepne misli

Pomembno se je zavedati, da je nujno, da pri vzgoji in izobraževanju sodelujejo različni subjekti. Tako se v evropskem prostoru govori o integralnem šolskem sistemu. Vse vzgojne ustanove, kot so družina, sredstva

---

[65] Prim. A. Rebula, *Šola kot oblikovalka kulture in kulturnosti,* v: Ocvirk D. (ur.), *Slovenska šola in njen čas*, Družina, Ljubljana 1995, 68-73; prim.. S. Justin, *Še misli o slovenski šoli,* v: J. Strgar, (ur.), Zbornik, *Slovenija v novi Evropi,* Mohorjeva družba, Celje 1996, 227-229.

[66] Slovenski katoliški izobraženci, *Celovita presoja nove šolske zakonodaje,* v: Družina 44 (1995) 5, 11.

[67] Assemblea generale dell'Onu, *Eliminazione dell'intolleranza e della discriminazioni fondate sulle religione e le convinzione*, v: F. Pajer , (ur.), *L'insegnamento della religione nella nuova Europa,* Elle Di Ci, Torino 1991, 483-484.

[68] Prim. F. Rode, *Ne moremo si dovoliti zapravljanja talentov,* v: Družina 44 (1995) 14, 11.

družbenega obveščanja, združenja, Cerkev in druge morajo sodelovati pri procesu vzgoje in izobraževanja. Vsaka izmed njih deluje na drugačen način in ob različnem času, glede na svojo naravo, metodo in sredstva. Zato ima vsaka svoje nezamenljivo mesto, če deluje v skaldu s svojimi pristojnostmi.

Vzgojno-izobraževalnega sistema tako ne predstavlja več le šola, ampak gre za kompleksno strukturo vzgojnega sistema in ustanov v družbi kot celoti. Cerkev kot ena izmed vzgojnih ustanov vstopa v integralni šolski sistem s svojimi pristojnostmi, predvsem na področju verske vzgoje in izobraževanja. Za dosego vzgojno-izobraževalnih ciljev je tako nujno sodelovanje med državnimi in ostalimi vzgojnimi ustanovami.

Glede na družbene in kulturne spremembe je potrebno vsak predmet vedno znova preverjati z ozirom na njegovo utemeljenost in mesto v šolskem sistemu, to velja tudi za VP. Pomemben razlog za uvajanje VP v šole je poznavanje kulture, znotraj katere učenci živijo. Šola ne more mimo dejstva, da je krščanstvo prisotno v preteklosti in sedanjosti. Šola mora ponuditi prostor za sistematično in kritično obravnavanje krščanske vere. Drugi razlog za VP pa izhaja iz usmerjenosti šole in njene pozornosti do učenca, njegovih potreb, interesov in iskanj. Tako imenovani antropološki razlogi temeljijo prav na človekovem nenehnem iskanju smisla bivanja in odgovorov na vprašanja, kdo sem, zakaj sem in kam grem. Tako utemeljeni VP odgovarja na potrebe učenca, družbe, šole in Cerkve.

Povzetek: **Alenka Šverc, Legitimnost verskega pouka**

Glede na družbene in kulturne spremembe je potrebno vsak predmet vedno znova preverjati z ozirom na njegovo utemeljenost in mesto v šolskem sistemu, to velja tudi za verski pouk. Pomemben razlog za uvajanje verskega pouka v šole je poznavanje kulture, znotraj katere učenci živijo. Šola ne more mimo dejstva, da je krščanstvo prisotno v preteklosti in sedanjosti. Šola mora ponuditi prostor za sistematično in kritično obravnavanje krščanske vere. Drugi razlog za verski pouk pa izhaja iz usmerjenosti šole in njene pozornosti do učenca, njegovih potreb, interesov in iskanj. Tako imenovani antropološki razlogi temeljijo prav na človekovem nenehnem iskanju smisla bivanja in odgovorov na vprašanja, kdo sem, zakaj sem in kam grem. Tako utemeljeni verski pouk odgovarja na potrebe učenca, družbe, šole in Cerkve.

Ključne besede: kulturni, antropološki, teološki, pedagoški in pravni razlogi za verski pouk, konfesionalnost, laičnost.

Due to social and cultural changes, each school subject has to be constantly reviewed with regard to its justification and position in the school

system, which also applies to religious instruction. An important reason for introducing religious instruction to schools is to give pupils some knowledge about the culture in which they live. The school cannot overlook the fact that Christianity was present in the past and still is nowadays. The school must make available some room for a systematic and critical treatment of Christian faith. The second reason for religious instruction is based on the orientation of the school and on its attention to the pupil, his needs, interests and searchings. The so-called anthropological reasons are based just on man's constant search for the meaning of his existence and for answers to questions: Who am I? Why do I exist? Where am I going? Religious instruction with such foundations satisfies the needs of the pupil, the society, the school and the Church.

Key words: cultural, anthropological, theological, educational and legal reasons for religious instruction, denominationality, laicism.

Strokovni članek (1.04) UDK 371.03.000.2 (450)

Tomaž Simčič

Navzočnost verskega pouka v italijanskem šolskem sistemu

Verski pouk v italijanskih državnih šolah urejajo dogovori med državo in posameznimi veroizpovedmi, med katerimi zavzema seveda najvidnejše mesto konkordat s Svetim sedežem, sklenjen 11. februarja 1929 in sporazumno spremenjen 18. februarja 1984.

Nekaj zgodovine[1]

Za razumevanje sedanje ureditve verskega pouka je potreben krajši zgodovinski uvod. Združena Italija se je v 19. stoletju izoblikovala proti volji vrhovne cerkvene oblasti, ki je dosledno branila ozemeljsko celovitost papeške države. Od zasedbe Rima (1870) do Lateranske pogodbe (1929) so bili uradni odnosi med Cerkvijo in državo celo pretrgani, za krmilom italijanske vlade pa so praviloma sedeli liberalno, antiklerikalno in prostozidarsko usmerjeni politiki. Zato ni čudno, da je bilo za to obdobje značilno postopno omejevanje katoliškega verouka v državnih šolah, ki ga je piemontski šolski zakon iz leta 1859 v omejenem obsegu še dopuščal. Zmernejša liberalna smer se je sicer zavzemala za ohranitev verskega pouka v šolah, a le zaradi njegove vzgojne in državljanske koristnosti v smislu lažje obvladljivosti podrejenih slojev.

Šolska reforma iz leta 1923, ki jo poznamo po imenu tedanjega ministra Giovannija Gentileja in ki je med primorskimi Slovenci znana predvsem po tem, da je ukinila šole s slovenskim učnim jezikom, je odražala svetovni nazor njenega snovalca. Gentile je namreč krščanstvo pojmoval kot nekakšen uvod v višjo obliko spoznanja, filozofijo. Tako je postal katoliški verouk obvezen na osnovni šoli, na gimnazijah – le-te so bile v glavnem dostopne le otrokom iz premožnejših družin – pa ga je nadomestila filozofija.

Toda fašizem, ki se je na oblast povzpel že leta 1922, je kmalu uvidel, da bi mu sprava s Svetim sedežem prinesla velike politične in moralne

[1] Pričujoči prikaz se nanaša na splošno državno ureditev, in ne na obmejne pokrajine, kjer so tudi po priključitvi Italiji (1920) ostala v veljavi stara avstrijska pravila.

koristi, Svetim sedež pa je s svoje strani skušal to razpoložljivost izkoristiti za poskus rekatolizacije italijanske družbe. Sovpadanje obeh interesov je 11. februarja 1929 pripeljalo do Lateranske pogodbe[2] in konkordata.[3] Pogodba je razrešila skoraj šestdesetletni spor med državo in Cerkvijo in s tem utrdila italijansko državnost, a tudi tedanjo fašistično oblast, konkordat pa je v italijanski državi vzpostavil nekakšen fasadni katolicizem, privid obnovitve predmoderne »christianitas«. Njegov 36. člen je katoliški verski pouk raztegnil na srednje šole in ga podredil nadzoru Cerkve.[4] Od tedaj je torej učenec na državnih osnovnih in srednjih šolah obvezno obiskoval po eno uro katoliškega verouka na teden (na osnovni šoli dve uri). Ta predmet je učil profesor (navadno duhovnik), ki ga je predlagala Cerkev, imenovala in plačevala pa država. Kdor je želel biti razrešen obiskovanja katoliškega verouka, bodisi iz razlogov vesti bodisi kot pripadnik kake druge veroizpovedi, je moral za to izrecno zaprositi.[5] Verski pouk nekatoličanov je bil dovoljen, a le na osnovnih šolah, ustanovljenih v okviru priznanih zasebnih ustanov.[6] Naj mimogrede omenim, da si je med pogajanji med državo in Cerkvijo slovenska primorska duhovščina zaman prizadevala, da bi bilo v sporazum vneseno določilo, ki bi omogočilo, da bi na državnih šolah vsaj verouk potekal v maternem jeziku učencev. Tozadevni predlog je državna stran zavrnila.[7]

Določila konkordata iz leta 1929 so ostala v veljavi tudi po vojni in so, pa čeprav v novem pravnem okviru, v glavnem preživela tudi revizijo iz leta 1984. Kljub temu pa so se razmere naglo spreminjale. Italija je dobila demokratično ustavo,[8] zaživel je politični pluralizem. Vzporedno s poli-

---

[2] Acta, XXI, 7.6.1929, 209-221.

[3] Acta, XXI, 7.6.1929, 275-295.

[4] Besedilo 36. člena se glasi: »Italija priznava, da je pouk krščanskega nauka, kakršen se izraža v katoliški tradiciji, osnova in krona javnega izobraževalnega sistema. Zato dovoljuje, da se verski pouk od osnovnih raztegne tudi na srednje šole po programih, ki jih bosta skupno določili Sv. sedež in država. Ta predmet bodo učili duhovniki ali redovniki, pooblaščeni s strani cerkvene oblasti, ali pa - v primeru pomanjkanja le-teh - laični učitelji in profesorji, ki jim bo krajevni ordinarij izdal potrdilo o usposobljenosti. Preklic omenjenega potrdila onemogoča učitelju nadaljnje poučevanje. Za verski pouk v javnih šolah bodo uvedeni samo učbeniki, ki jih bo odobrila cerkvena oblast.« Acta, XXI, 7.6.1929, 291.

[5] Državni zakon št. 824 z dne 5.6.1930. Prim. Raccolta, 1992, 403.

[6] Kraljevi odlok št. 289 z dne 28.2.1930. Prim.: Raccolta, 1992, 75.

[7] Prim. Čermelj, 1965, 57-58.

[8] 7. člen Ustave Republike Italije se glasi: »Država in katoliška Cerkev sta, vsaka v svojem redu, neodvisni in suvereni. Njune odnose urejajo Lateranske pogodbe. Za spremembe pogodb, če jih sprejmeta obe strani, ni potreben postopek za revizijo ustave.« 33. člen pa se glasi: »Umetnost in znanost sta svobodni in svobodno je njuno poučevanje. Republika določa splošne norme o izobraževanju in ustanavlja državne šole vseh vrst in stopenj. Ustanove in zasebniki imajo pravico ustanavljati šole in vzgojne zavode, toda brez obremenitev za državo. Pri določanju pravic in dolžnosti

tičnim, tehničnim in gospodarskim razvojem je naglo napredovala tudi sekularizacija. Odstotek družin, ki so izkoristile možnosti razrešitve od obveznosti obiskovanja verouka, se je - pa čeprav v omejenem obsegu - višal. Cerkev je na izzive novih časov odgovorila z II. vatikanskim cerkvenim zborom. Skratka, tako v javnem mnenju kot v cerkvenih krogih je proti koncu sedemdesetih let dozorelo spoznanje, da je potrebno vsebino konkordata prilagoditi spremenjenim razmeram. Začela so se pogajanja in 18. februarja 1984 je bil dosežen dogovor o reviziji Lateranske pogodbe in konkordata, ki jo je italijanski parlament potrdil z ogromno večino glasov. Poleg Krščanske demokracije, tedanje stranke relativne večine, so namreč sporazum podprle skoraj vse politične stranke, vključno s komunistično in socialistično. Le-tej je tedaj pripadal ministrski predsednik, ki je besedilo tudi podpisal. Cerkvena stran je po eni strani pristala na črtanje 1. člena Lateranske pogodbe, po katerem je država do tedaj priznavala rimskokatoliško vero kot »edino državno veroizpoved«, po drugi strani pa je od države dosegla ohranitev nekaterih ugodnosti, med katerimi je tudi katoliški verski pouk v državnih šolah.

Prilagoditev konkordata pa je odprla pot tudi sporazumom z nekaterimi drugimi manjšinskimi verskimi skupnostmi. Tako je po letu 1984 država v smislu 8. člena ustave[9] sklenila ločene dogovore z valdežani (11.8.1984), adventisti sedmega dne (22.11.1988), evangeličanskimi skupnostmi (22.11.1988) ter Združenjem hebrejskih skupnosti (8.3.1989).[10] Pripadnikom le-teh je bilo zagotovljeno, da bo državna šola upoštevala in ovrednotila študij njihove veroizpovedi, priznana pa jim je bila tudi pravica do verskega pouka v šolskem okviru, vendar v izven kurikularnem času in brez stroškov za državno blagajno.

Vsebina dogovora med državo in Cerkvijo iz leta 1984

Šolski člen (št. 9) sporazuma med državo in Cerkvijo z dne 18. februarja 1984 se glasi:

---

nedržavnih šol, ki prosijo za enakopravnost, jim mora zakon zagotoviti polno svobodo, njihovim učencem pa enako šolsko ravnanje, kakor pripada učencem državnih šol. Za sprejem v razne vrste in stopnje šol ali za njihovo dovršitev ter za poklicno usposobitev je predpisan državni izpit. Višje kulturne ustanove, univerze in akademije imajo pravico, da si v mejah državnih zakonov določijo avtonomne ureditve,« Costituzione, 1983, 20.

[9] 8. člen ustave se glasi: »Vse veroizpovedi so enako svobodne pred zakonom. Veroizpovedi, ki so različne od katoliške, imajo pravico, da se svobodno organizirajo po svojih statutih, če niso v nasprotju z italijanskim pravnim redom. Njihovi odnosi z državo so urejeni z zakonom na podlagi dogovorov s pristojnimi predstavništvi,« Costituzione, 1983, 10.

[10] Prim.: Raccolta, 1992, 61-79.

»1. Italijanska republika zagotavlja katoliški Cerkvi v skladu z načelom o svobodi šole in poučevanja in v smislu določil svoje ustave pravico, da svobodno ustanavlja šole vseh vrst in stopenj in vzgojne zavode. Če te šole dosežejo priznanje enakopravnosti, se jim zagotavlja popolna svoboda, njihovim učencem pa enako šolsko postopanje kot z učenci državnih šol ali drugih deželnih ustanov, tudi kar zadeva državne izpite.

2. Italijanska republika priznava vrednost verske kulture in upošteva dejstvo, da katoliška načela sodijo v zgodovinsko dediščino italijanskega ljudstva, zato bo v okviru šolskih smotrov tudi v bodoče zagotavljala katoliški verski pouk (insegnamento della religione cattolica) v javnih šolah vseh vrst in stopenj razen vseučilišč. Ob spoštovanju svobode vesti in odgovornosti staršev za vzgojo se vsakomur zagotavlja pravica, da se s tem poukom okoristi ali ne. Ob vpisu bodo dijaki ali njihovi starši na zahtevo šolskih oblasti uveljavili to pravico, ne da bi njihova odločitev povzročila kakršnokoli razlikovanje.«

Pomembno je tudi pojasnilo, zapisano v aneksu k pogodbi:

»V šolah, navedenih pod točko 2. učijo katoliško vero – v skladu z naukom Cerkve in ob spoštovanju svobode vesti učencev – učitelji, ki jih cerkvena oblast prizna kot primerne za to službo in ki jih v soglasju z njo imenuje šolska uprava.«[11]

Prvi odstavek šolskega člena se tiče zasebne katoliške šole, kateri priznava svobodo in enakopravnost. Vendar je ta odstavek po eni strani pleonazem, saj podobna zagotovila vsebuje že sama italijanska ustava, po drugi strani pa abstrakcija, saj 33. člen ustave izrecno prepoveduje kakršnokoli dodeljevanje državnih podpor zasebnim šolam. Le-te v Italiji ne morejo računati na nikakršna javna sredstva, niti za osebje ne. Sicer pa namen posodobitve konkordata ni bil vnašati novosti na področje zasebnega šolstva.[12]

Novi sporazum se je kajpak osredotočil okoli verskega pouka v javnem šolstvu, o katerem govori drugi odstavek. V tej zvezi so so strokovnjaki z Ministrstva za javno šolstvo ter Italijanske škofovske konference pripravili nov pravilnik, ki je bil podpisan 14. decembra 1985 in je z nekaterimi manjšimi spremembami še danes v veljavi.[13] Pravilnik določa

[11] Acta, LXXVII, 3.6.1985, 521-578. Slovenski prevod: Kretič, 1984.

[12] To področje je v sedanjem trenutku ena od vročih političnih tem: škofovska konferenca in nekatere stranke pritiskajo v smeri tozadevne ustavne spremembe, druge se temu upirajo. Res pa je, da v Italiji zasebno šolstvo nima teže, ki bi bila primerljiva z ono, ki jo ima na primer v Franciji ali v anglosaških državah. Eden izmed razlogov je tudi ta, da so že omenjeno ustavno omejitev leta 1948 strnjeno podprli tudi katoličani, ki so se opredelili za čimvečji vpliv na javno šolstvo, ne pa za osamitev v okviru konfesionalne šole. Ni naključje, da je do nedavnega ministrstvo za javno šolstvo praviloma pripadalo pripadniku Krščanske demokracije.

[13] Odlok Predsednika Republike št. 751 z dne 16.12.1985. Uradni list Republike Italije, št. 259 z dne 20.12.1985.

postopke za oblikovanje učnih načrtov, za sprejemanje učbenikov, opredeljuje vlogo veroučiteljev v učiteljskih in profesorskih zborih ter določa potrebne študijske naslove za poučevanje tega predmeta na različnih šolskih stopnjah.

Novosti glede na stanje pred posodobitvijo konkordata so predvsem naslednje:

1) Medtem ko je država še naprej dolžna, da učencem zagotovi možnost obiskovanja katoliškega verskega pouka, in sicer v okviru kurikularnega urnika, je po novem v ospredje postavljena pravica, da se družina te možnosti posluži ali ne.

2) Medtem ko se je pred posodobitvijo konkordata vsebina verskega pouka v bistvu pokrivala s katehezo – marsikje je uvajanje v zakramente dejansko potekalo na šoli in s tem bistveno osiromašilo življenje župnijskih krščanskih občestev - , sedanja pravila vsebino verskega pouka zelo jasno ločujejo od kateheze. Šolski verski pouk naj bi bil po novem namenjen predstavitvi katoliške vere, njenega moralnega nauka, njene zgodovine in njenih temeljnih besedil, vse to zlasti v luči njenega kulturnega pomena. To je tudi razumljivo, saj omemba »spoštovanja svobode vesti učencev« predpostavlja, da verski pouk lahko obiskujejo vsi, verni in neverni in da zato kakršnokoli prepričevanje ali uvajanje v krščansko življenje v obliki župnijskega verouka v šoli ni dovoljeno. Takole pravi uvod v program verskega pouka na srednji šoli: »Pouk katoliške vere na srednji šoli skupaj z ostalimi predmeti prispeva k polnemu razvoju učenčeve osebnosti in pripomore, da se njegovo znanje in kritične sposobnosti dvignejo na višjo raven, primerno tej šolski stopnji.«[14]

3) V zvezi z učnim osebjem za poučevanje tega predmeta nova določila ne razlikujejo več med duhovniki in laiki.

V cerkvenih krogih so se mnogi bali, da bo nova ureditev privedla do osipa od obiskovanja tega šolskega predmeta. Pa ni bilo tako. Izkušnja je pokazala, da je šolski verski pouk v Italiji globoko zasidran med družinami in tudi med samimi mladostniki. Tako je v šolskem letu 1999/2000 v vsedržavnem merilu obisk katoliškega verskega pouka dosegel kar 92,9 %, in sicer 96,7 % na osnovni šoli, 96,5 % na nižji srednji šoli (zadnjih treh razredih osemletke) ter 86,7 % na srednji šoli.[15] Ker te številke seveda ne odražajo dejanske pripadnosti katoliški Cerkvi, ki se tudi v Italiji približuje bistveno nižjemu zahodnoevropskemu povprečju, je iz njih jasno, da se za katoliški verski pouk odločajo ne le verne družine, ampak tudi velika

[14] Odlok Predsednika Republike št. 339 z dne 21.7.1987. Uradni list Republike Italije, št. 187 z dne 12.8.1987.

[15] Conferenza, 2000, Tav.1. Na severu Italije so te številke nižje, na jugu pa višje. Zanimivo je, da spada Trst med mesta z najnižjim obiskom katoliškega verouka (74,16 %), Gorica pa se približuje vsedržavnemu povprečju (90,74 %). Prav tam, Tav. 3.15.

večina versko neopredeljenih ali celo nevernih družin. Verjetno je treba zaslugo za ta uspeh pripisati po eni strani stoletni tradiciji, po drugi pa tudi občutljivosti cerkvenih oblasti, ki so pri nadziranju verskega pouka v šolah obzirne in nevsiljive. Izraz te občutljivosti je tudi to, da poučevanje tega predmeta čedalje bolj prepuščajo laičnim teologom. Le-ti so v šolskem letu 1998/1999 dosegli že 79,8 % vseh učnih moči.[16]

Težave in dileme

Pot uveljavljanja novih določil pa kljub temu ni ravno lahka. Udejanjanje načel, kot so svoboda poučevanja in vesti, svobodna izbira, enakopravnost itd, namreč znova in znova zadeva ob raznovrstne, včasih sicer zgolj tehnične, a zato nič lažje premostljive ovire. Parlament in ustavno sodišče sta se kar nekajkrat soočila s tem vprašanjem, do kratkih stikov pa je prišlo tudi na osi Rim - Vatikan. Javno mnenje sta razburjali zlasti vprašanje laičnosti države, ki naj bi jo sporazum o verskem pouku v javnem šolstvu ogrožal, ter vprašanje dejanske enakopravnosti med učenci in dijaki, ki verski pouk obiskujejo, in tistimi, ki ga ne. Ustavno sodišče je bilo med leti 1988 in 1991 trikrat poklicano, da se izreče o domnevni neuskladljivosti med zakonom o ratifikaciji konkordata in ustavo. Vse tri razsodbe so obstoj tozadevnih nasprotij zanikale. Posebno razčlenjena je razsodba št. 203 z dne 11. aprila 1989, ki »laičnosti« države ne pojmuje kot »indiferentnost«, ampak kot jamstvo verske svobode ter verskega in kulturnega pluralizma. Ustavno sodišče meni, da prav zaradi svoje laične zasnove in verskega pluralizma civilne družbe, lahko Republika Italija prizna vzgojni pomen verske kulture ter pripadnost katoličtva k »zgodovinski zakladnici italijanskega ljudstva.« Obenem pa, zaključuje, jamči subjektivna pravica do svobodne izbire spoštovanje svobode vesti in veroizpovedi, ki jo opredeljuje 19. člen, ter pravico staršev do vzgoje svojih otrok, ki jo določa 30. člen ustave.[17]

Kljub ugodnim razsodbam ustavnega sodišča pa protislovja med načeli in organizacijskimi možnostmi še danes niso v celoti presežena in šole marsikdaj postavljajo pred težko razrešljive dileme, na primer:

[16] Conferenza, 2000, VII.

[17] »Načelo laičnosti, kakršno izhaja iz 2., 3., 7., 8., 19. in 20. člena ustave, ne pomeni, da je država do verstev indiferentna, ampak da jamči svobodo veroizpovedi v versko in kulturno pluralistični ureditvi (...) Republika Italija lahko prav zaradi svoje laične zasnove določi, da sodi pouk katoliške vere med šolske predmete, in to na osnovi dveh spoznanj: a) vzgojne vrednosti verske kulture, v ozadju katere ne stoji več ena sama veroizpoved, ampak verski pluralizem civilne družbe; b) ugotovitve, da spadajo katoliška načela v zgodovinsko zakladnico italijanskega ljudstva (...)Tu pride v poštev instrumentalna logika, ki je svojstvena državi-skupnosti, ki sprejema in jamči svobodno opredelitev državljanov, in sicer tako, da jim prizna subjektivno pravico, da se katoliškega verskega pouka poslužujejo ali da se ga ne poslužujejo.« Prim. Raccolta, 1992, 378-382.

1) Katoliški verski pouk v državni šoli je izbirni, ne pa obvezni predmet. To se pravi, da zanj predvidene alternative niso obvezne. Po razsodbi ustavnega sodišča bi namreč obveznost obiskovanja kakršnegakoli predmeta, alternativnega katoliškemu verskemu pouku, ustvarila nesprejemljivo razlikovanje, »kakor da bi med katoliškim verskim poukom in morebitnim obveznim alternativnim predmetom obstajala kaka logična zveza. V zvezi s poukom katoliškega verstva je uporabnik poklican, da uporabi pravico do ustavno zagotovljene svobode, ki se po svoji resnosti in zahtevnosti nikakor ne more znižati na raven izbiranja med dvema enakovrednima šolskima predmetoma.«[18] Po drugi strani pa je iz črke in duha dogovora jasno, da spada verski pouk med kurikularne predmete in ga torej ni dovoljeno zapostavljati. Kako torej iz zagate? Običajno je na osnovni šoli za otroke, ki ne obiskujejo katoliškega verouka, v vmesnem času poskrbljeno za varstvo, na srednji šoli pa lahko dijak, seveda s privoljenjem staršev, med uro verskega pouka tudi zapusti šolsko poslopje. Predvideno je sicer, da lahko učenci od šole zahtevajo nekakšen »alternativni pouk«, ki se mu pa - zlasti na srednji šoli - zaradi njegove nedorečenosti izogibajo tako šolniki kot družine.[19]

2) Vloga katoliškega verskega pouka v šoli ostaja v nekaterih pogledih nedorečena. Po eni strani je ta šolski predmet enak vsem ostalim, po drugi strani pa ne. Profesor verouka je polnopravni član profesorskega zbora oz. razrednih svetov, vendar ocena tega predmeta ne vpliva na učenčev učni uspeh. Katoliški verski pouk je po eni strani kurikularni predmet, po drugi pa na uradnih spričevalih ni omenjen, ampak dobijo učenci potrdilo o obiskovanju tega predmeta posebej na priloženem listu. Tudi pravni položaj učiteljev oz. profesorjev verskega pouka še ni urejen, saj jim je trenutno status rednega učitelja ali profesorja nedosegljiv.[20] Skratka, več kot petnajst let po posodobitvi konkordata ostaja v zvezi s katoliškim verskim poukom še marsikaj nejasnega in dvoumnega.

Sklep

Naj zaključim z nekaterimi osebnimi zapažanji, ki bi utegnila biti morda koristna v trenutku, ko tudi v Sloveniji poteka debata o tem, ali naj katoliški verski pouk v eni ali drugi obliki spet stopi v šolske prostore oz. dobi v slovenskem šolstvu polno domovinsko pravico. Kot šolnik, ki mu

[18] Prim. Raccolta, 1992, 384.

[19] V šolskem letu 1998/1999 se je na italijanskih srednjih šolah med dijaki, ki niso obiskovali verouka, le 5% odločilo za »alternativne« didaktične dejavnosti, vsi ostali so izbrali ali individualni študij ali prost izhod iz šolskega poslopja. Prim. Conferenza, 2000, VI.

[20] Prav v zadnjih mesecih je bil v parlamentarni postopek vložen zakonski osnutek, ki naj bi zapolnil to vrzel.

je pri srcu čim bolj celostna izobrazba učenca, bi dejal, da bi bila uvedba tovrstnega pouka v javne šole vsekakor izjemna priložnost ne le za otroke in mladostnike iz vernih družin, ampak za vso slovensko mladino. Katoliški verski pouk kot izbirni šolski predmet bi obogatil slovensko šolstvo z vsebinami, ki so v samem jedru slovenske zgodovine in kulture. Ne more biti namreč dvoma, da brez vsaj osnovnega vpogleda v krščanstvo, njegove verske resnice in njegov moralni nauk, razumevanje evropske in slovenske omike in zgodovine - od Brižinskih spomenikov do Kapele Odrešenikove matere - pravzaprav sploh ni mogoče.

Kot pripadnik katoliške verske skupnosti, ki mu je pri srcu predvsem oznanjevanje, pa bi dejal, da mi poznavanje in spremljanje vsebine in oblike verskega pouka v Republiki Italiji po eni strani narekuje naklonjen odnos do navzočnosti tega predmeta v državni šoli – pomislimo na primer na možnost, da se vsebina krščanstva predstavi zelo širokemu krogu mladih –, po drugi strani pa me nagovarja k določeni previdnosti v zvezi s pastmi, ki lahko povzročijo, da se še tako dobri nameni obrnejo krščanski skupnosti v škodo. Družba, ki ljubosumno čuva svojo notranjo pluralnost, lahko namreč v določenih okoliščinah uvedbo verskega pouka v obliki šolskega, pa čeprav izbirnega predmeta, kaj kmalu razume kot poskus t.i. rekatolizacije. Za pravilno dojemanje in vrednotenje smisla in namena sodobnega katoliškega verskega pouka, ki naj ne bi bil usmerjen k izgrajevanju pripadnika katoliške cerkvene skupnosti, ampak k informaciji in kulturni obogatitvi, so kulturna širina, demokratična zrelost in občutljivost za nazorski pluralizem potrebne tako na strani t.i. ponudnika kot na strani t.i. uporabnika. V tem smislu se mi zdi za vrnitev katoliškega verskega pouka v državne šole potrebno široko soglasje civilne družbe, tudi njenega laičnega dela. V nasprotnem primeru utegne sicer hvalevredna pobuda v očeh javnega mnenja zlahka izpasti kot poskus vsiljevanja enostranskih rešitev, kar bi na koncu Cerkvi prej škodilo kot koristilo.

V Italiji se je tako po zaslugi prodora odprtejših stališč v katoliški Cerkvi kot po zaslugi širokih pogledov dobrega dela laične kulture počasi izoblikovalo pozitivno sprejemanje verskega pouka v obliki, kakršno je izoblikoval zadnji dogovor med državo in Cerkvijo. To ne pomeni, da so bile vse težave odpravljene in da od časa do časa ne bi prihajalo do nesporazumov in sporov. Pomeni pa, da je bil izdelan model, ki po eni strani omogoča ohranitev globoko usidrane tradicije krščanske kulture v šolskem okviru, po drugi strani pa ne ogroža laičnega in pluralističnega značaja državnega šolstva. Gre za občutljivo ravnovesje, ki ga sicer ni lahko doseči in vzdrževati, je pa edino jamstvo, da se družba ne izneveri niti svojemu kulturnemu izročilu, ki je nedvomno krščansko in katoliško, niti svoji pluralni notranji zasnovi, ki je spoštljiva do vseh prepričanj in vseh nazorov.

Bibliografija

Acta Apostolicae Sedis. Typis polyglottis Vaticanis, Romae XXI (1929), LXXVII (1985).

Butturini E., *La religione a scuola dall'unità ad oggi,* Queriniana, Brescia 1987.

Concordato 1984: premesse e prospettive. Convegno di studio - Arezzo, 24-26 gennaio 1985, Quattroventi, Arezzo 1985.

Conferenza Episcopale Italiana, settore Insegnamento Religione Cattolica, *Insegnamento della religione cattolica nelle scuole statali italiane, Annuario 2000,* Osservatorio Socio Religioso Triveneto, Vicenza, maggio 2000.

Costituzione della Repubblica Italiana - Ustava Republike Italije, Centro Culturale pubblico polivalente-Consorzio del Monfalconese. Javno večnamensko kulturno središče-Tržiški konzorcij, Ronchi dei Legionari 1983.

Čermelj L., *Slovenci in Hrvatje pod Italijo med obema vojnama,* Slovenska matica, Ljubljana 1965.

Dalla Torre G., *La revisione del concordato,* Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1985.

Gianni A., *L'istruzione religiosa nelle scuole italiane; la nuova normativa secondo gli accordi tra Stato e confessioni religiose,* Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991.

Kovačič-Peršin P., *Verski pouk v laični šoli,* 2000. Časnik za mišljenje, umetnost, kulturna in religiozna vprašanja, 64/65/66 (1992), 319-322.

Kretič I., *Sporazum med Sv. sedežem in italijansko državo.* Prevedel Ivan Kretič. Trst-Gorica (1984). Tipkopis.

L'intesa sull'insegnamento della religione, La civiltà cattolica 1986/I, št. 3254, 105-118.

Marzaro G., *Documenti.* Religione e scuola (Milano), XIV (1986) 7, 339-344.

Raccolta coordinata delle disposizioni sull'insegnamento della religione cattolica e delle disposizioni sulle confessioni religiose diverse da quella cattolica nelle parti che interessano la scuola. Bollettino ufficiale del Ministero della Pubblica Istruzione, (CXIX), 9-16/04/1992, nr. 15-16, parte I, supplemento ordinario.

Škerl L., *Šolski verouk,* Cerkev v sedanjem svetu 28 (1994) 3-4, 57-58.

Strokovni članek (1.04) UDK 341.03.000.2 (436)

Jože Andolšek

Navzočnost verskega pouka v avstrijskem šolskem sistemu

Šola in cerkev

Zakon o verskem pouku:

Verouk je obvezen predmet za vse učence, ki pripadajo v Avstriji priznani verski skupnosti. Otroci obiskujejo verouk v državnih in z zakonom priznanih šolah.

Učence, ki še niso dopolnili 14 let, lahko starši na začetku šolskega leta pisno odjavijo od verouka. Nad 14 let stari učenci se lahko sami pisno odjavijo.

Če je število veroukarjev v razredu pod 10 in hkrati manj od polovice in ni bilo mogoče napraviti večje skupine učencev, nabranih iz več različnih razredov, ima taka majhna skupina verouk le enkrat tedensko. Če pristojna cerkvena ustanova ali verska skupnost prevzame stroške, ostane normalno število tedenskih veroučnih ur, veroučitelj pa je plačan le za eno tedensko uro. Dodatki za kilometrino odpadejo.

Pri verouku se smejo uporabljati samo učne knjige in učna sredstva, ki niso v nasprotju z državno vzgojo.

Udeležba na raznih prireditvah, obredih in mašah, prirejenih od priznane cerkvene ustanove ali verske družbe, mora biti za učitelje in učence neobvezna.

V šolah z večinskim številom kristjanov naj bi v vseh prostorih visel križ.

Veroučitelja lahko nastavi:

a) pristojna področna uprava (državna, deželna)

b) zakonita cerkvena ustanova ali verska skupnost.

Veroučitelj posreduje učno snov, predpisano po učnem načrtu in po predpisih in odredbah pristojne cerkvene ustanove ali verske družbe. Upoštevati mora tudi splošne državne pravne predpise za šolstvo.

Veroučitelji, nastavljeni od zveze ali dežele, so v njeni službi in so od nje plačani. Zanje veljajo predpisi glede upokojitve in disciplinskega prava kakor za ostale učitelje.

Mišljeni so predpisi v zvezi z organizacijo šolstva glede časa, pravnih zadev, ovrednotenja storitev ter reda v šolah in šolskih skupnostih.

Od države nastavljeni veroučitelji so v smislu disciplinske odgovornosti podrejeni državnim predpisom, ki veljajo za njihovo delovno področje.

Od cerkvenih ustanov nastavljeni veroučitelji pa spadajo izključno pod disciplinsko upravo Cerkve ali verske družbe, od katere so bili nastavljeni.

Učitelji, nastavljeni od zakonite cerkvene ustanove, morajo v Avstriji imeti dokument o državljanstvu in dokazilo o usposobljenosti za poučevnaje verouka. V posebnih primerih lahko pristojni zvezni minister naredi izjemo od avstrijskega državljanstva.

Veroučitelji so za poučevanje na državnih šolah plačani po osnutkih plačilnih shem, narejenih po pogodbenem zakonu iz leta 1948 na standardni način z vsakokratnimi dodatki glede na vrsto šol.

Od cerkvenih ustanov nastavljeni veroučitelji so v službi Cerkve (verske skupnosti), ne glede na to, da za svoje delovanje na šolah prejemajo državno plačo.

Stroške za plačevanje veroučiteljev nosi področna institucija (zveza, dežela) ki po predpisih zveznega zakona nosi tudi stroške ostalih učiteljev.

Kot veroučitelj sme delovati na državnih in zasebnih šolah le za to usposobljena oseba, ki ima dokazilo od pristojnih cerkvenih oblasti. Če se mu dokument odvzame, ne sme več poučevati verouka.

Verski pouk nadzirajo inšpektorji, ki jih imenuje zakonita cerkvena ustanova ali verska skupnost.

Za disciplinske ukrepe je pristojna šolska oblast, za vsebinsko podajanje pa cerkvena prek inšpektorja za verouk

Vsaka cerkev ali verska skupnost lahko svobodno s svojimi sredstvi ustanavlja šole za pouk mladine določenih verskih skupnosti in jih vzdržuje.

Ta določba ne prepoveduje subvencioniranja.

Učiteljske službe na raznih šolah in vzgojnih zavodih so za vse državljane, ki so dokazali svojo sposobnost, kakršno zahteva zakon, enako dostopne. Kot veroučitelj smejo biti nastavljeni le tisti, ki jim je pristojna verska oblast priznala, da so za to usposobljeni.

Katoliška Cerkev in šola

Vprašanja, ki so povezana s šolstvom, ureja pogodba med Svetim sedežem in Republiko Avstrijo z dne 9. 7. 1962 in dodatna pogodba z dne 8. 3. 1972.

Sveti sedež je zastopal apostolski nuncij v Avstriji msgr. Opilio Rossi, Republiko Avstrijo pa zunanji minister dr. Bruno Kreisky ter dr. Heinrich Drimml, zvezni minister za šolstvo.

Veroučitelje na javnih šolah nastavi država (zvezna država ali zvezne dežele) po za državne učitelje enaki izobrazbi in enakih predpisih za natavitev ali pa jih določi Cerkev.

Kot veroučitelji smejo biti nastavljene le osebe, ki jih je cerkveni urad priznal za sposobne in jih predlagal. Poučevaje verouka je vezano na »missio canonico.«. »Missio canonica« lahko podeli ali odvzame le cerkveni urad in je notranje cerkvena zadeva.

Od države nastavljeni učitelji, ki jim je bila odvzeta »missia canonica«, ne smejo poučevati verouka. Po pristojnosti državnih predpisov jim dodelijo drugo zaposlitev, jih upokojijo ali pa jih izločijo iz državne službe.

Država prevzame vse personalne stroške za vse veroučitelje na javnih šolah, če sta njihova izobrazba in delo na isti stopnji kakor za druge učitelje. Pri veroučiteljih, ki jih je nastavila Cerkev, se njihova plača oblikuje na način, ki je v veljavi za delno zaposlene.

Državni nadzorni organi imajo pravico nadzirati tudi verouk, in sicer v organizacijskem in disciplinskem pogledu.

Za neposreden nadzor verouka lahko Cerkev postavi svoje inšpektorje za verouk in jih javi državni šolski oblasti.

Učne načrte za verouk sestavi, kar zadeva učno snov, cerkveni urad (cerkvena oblast), in jih sporoči najvišjemu državnemu nadzorstvu.

Za verouk uporablja Cerekev le knjige in učne pripomočke, ki podpirajo državljansko vzgojo v smislu krščanskega nauka.

Udeležba pri šolskih mašah na začetku ali ob koncu šolskega leta kakor tudi udeležba pri drugih verskih vajah ali prireditvah ob posebnih prilikah cerkvenega in državnega življenja je na javnih šolah in na šolah s pravico javnosti omogočena za učitelje in dijake med šolskim časom vsaj v dosedanjem obsegu.

Cerkev in njene po cerekvenem pravu obstoječe ureditve imajo pravico v okviru splošnih državnih šolskih prepisov ustanavljati in voditi šole vseh vrst.

V okviru splošnih državnih predpisov ima Cerkev in njene ustanove pravico ustanavljati tudi otroške vrtce, otroška zatočišča, dijaška zatočišča, kjer se zadržujejo otroci preko dneva, dijaške domove in podobne ustanove, ter jih voditi.

Država podpira katoliške šole s pravico javnosti s sredstvi za osebne dohodke zaposlenih. Praviloma je ta podpora v obliki od države nastavljenih učiteljev. Nastavljeni pa so samo tisti učitelji, za katere zaprosi ordinarij škofije ali pri katerih nima pomislekov glede njihove nastavitve. Če ugotovi škofijski ordinarij, da je učitelj neprimeren, zaprosi pri za to odgovornem državnem uradu, da se nastavitev prekine.

Dunaj, 9. julija 1962

Sklepni protokol:

Dijake, ki so po državnih predpisih odjavljeni od verouka, naj vodstvo šole takoj javi določenemu veroučitelju.

Sveti sedež je seznanjen, da mora viseti po avstrijskih pravnih predpisih v vseh razredih ljudske, glavne in posebne šole, politehničnih letnikov, splošno izobraževalne višje šole, poklicno izobraževalne srednje in višje šole in v zavodih za izobraževanje učiteljev in vzgojiteljv (če je večina šolarjev krščanske veroizpovedi) križ. Tega ni moč spremeniti brez vednosti Svetega sedeža.

Pri nastavitvi učiteljev bo ostala dosedanja praksa, po kateri imajo prednost osebe (duhovniki, redovniki in laiki), ki jih predlaga ordinarij škofije za nastavitev na katoliških šolah in ki izpolnjujejo državne pogoje za nastavitev.

Dunaj, 9. julija 1962

1. Verouk
2. Šolska pastorala mladih
3. Evangeljski vidik verouka

Po najnovejši evropski raziskavi o vrednotah je 83% Avstrijcev vernih. Mnogi mladi se imajo za verne, toda povečini iščejo zunaj Cerkve. Takih je okoli 30%; taka izjava je značilna za nezaposlene mladostnike.

1.Verouk

Cerkev na zahodu želi, da bi šolski verouk nadoknadil zamujeno v družini. Cerkev želi, da bi postala učencem domača, kar je dokaj visok cilj. V dveh tedenskih urah (med matematiko, angleščino, in ostalimi predmeti) naj bi postal dijak dober vernik!? To je težko tudi zaradi tega, ker mnogi veroučitelji Cerkve nimajo več za svoj duhovni dom. Čim manjša je verska socializacija v družini, tem manjše je vrednotenje tega predmeta.

Učenec, ki se odjavi od verouka, si pridobi dve prosti uri. Na Slovenski gimnaziji v Celovcu imamo 445 dijakov. Trideset jih ne obiskuje verouka. To za avstrijske razmere ni veliko.

Deset odstotkov srednih šol na Dunaju je uvedlo v šolskem letu 1996/97 predmet etiko. Na Dunaju se vsak drugi dijak na višji stopnji odjavi od verouka. V razredih jih je tudi le pet. Če jih ni prijavljenih vsaj deset, imajo le eno uro, drugače dve uri tedensko.

Na anketno vprašanje, zakaj so se dijaki odločili za etiko, odgovarjajo: iz radovednosti 36%; ker imajo težave z Cerkvijo 27%.

2. Šolska pastorala

V šoli ima vsak določeno nalogo. Najpomembnejša naloga je pričevanje za vero. Kristjani so hkrati nosilci in naslovniki šolske pastorale: nosilec šolske pastorale ni samo veroučitelj, ampak v ožjem smislu vsi kristjani, t. j.

veroučitelj, kolegij učiteljev z ravnateljem, učenci, starši, hišnik. Vsi so nosilci šolske pastorale, hkrati pa tudi prejemniki.

Pomemben del te pastorale je praznovanje liturgije: razredna poraznovanja, šolski prazniki, jutranja molitev pred poukom, posebno v adventu, postu, obhajanje sprave (advent, post, spoved, maša v treh skupinah, agape);

služba življenju: diakonija - biti na voljo mladostniku, služba vsem, ki so v sistemu šole: svetovanje, pomoč v stiski, socialna zavzetost šole: Brat v stiski (Kosovo, Madagaskar, Angola, Podogorica).

3. Evangeljski vidik verouka

Jezus se dotakne ljudi, ki so bili na robu družbe: gobavca, hromega, gluhonemega, sključene žene. Richard Rohr pravi: mogoče je krščanstvo izgubilo tudi zato toliko moči, ker ne verujemo več v ozdravljenje. In mogoče ne verujemo v ozdravljenje zaradi tega, ker se bojimo dotika (Dom pri Gospe Sveti).

Skupaj obedovati (Mt 9,10). Medtem ko je bil v hiši pri mizi, je prišlo precej cestninarjev in grešnikov in so jedli z Jezusom in njegovimi učenci. Šolska pastorala ustvarja skupnost, praznovanje.

Resničen pogovor (Jezus in Nikodem) Šolska pastorala omogoča svetovanje in osebni odnos. (Na gimnaziji imamo govorilnico, ki jo mladi uporabijo predvsem v advetu in postu.)

Srečanje z osamljenim, bolnim človekom (Jn 5, 11-18). V bližini zdravilne vode leži bolni. Nekateri imajo obisk. Jezus vpraša bolnega, ki je hrom: »Ali bi bil rad zdrav?« ter mu tako da priložnost, da spregovori. On pa pravi: »Nimam nobenega človeka!« Mladim, posebno tistim, ki si mislijo, da so sami, dajmo vedeti: Lepo je da si; vedi, da sem zate povsem tu. Veroučiteljici sestri je rekel dijak v zaporu: »Če bi bila ti moja mama, potem jaz ne bi bil tukaj!« (Razred gre v mladinski zapor in z zaporniki preživijo ves dopoldan.)

Verouk je vključen v učni program in je vzet kot šolski predmet. Iz tega predmeta lahko tudi maturiraš. Nekateri dijaki, posebno tisti, ki pridejo v šolo z več verskih izkušenj, pričakujejo od predmeta več od gole informacije. Tisti dijaki, kjer pa v družini vere ne prakticirajo, se zadovoljijo z minimumom. Zaradi teh različnih pričakovanj živi katehet v neki napetosti.

Sklep

Država naj spoštuje pravico staršev, da zagotovijo otrokom takšno vzgojo in izobraževanje, ki sta v skladu z njihovim lastnim verskim prepričanjem.

Z veroukom v šoli, damo lahko informacijo v najbolj splošnem pomenu besede. Vedno pa se mora veroučitelj prilagoditi razredu in ne obratno. Za to gre kar precej energije. Če se izvenšolsko tudi veroučitelj udejstvuje, potem ima več možnosti.

Najvažnejša kooperativna oseba na šoli je ravnatelj: če je ta praktični kristjan ali naklonjen predmetu, potem je lažje. Na Slovenki gimnaziji v Celovcu smo imeli doslej veliko sreče.

Ker je verouk v predmetniku eden izmed drugih predmetov, ki je enakovreden drugim predmetom, lahko veroučitelj soustvarja gimnazijsko skupnost. Tako na »orientacijskih dnevih« dijaki z veroučitlejem zberejo teme. Razred gre za dan ali dva v kakšno izobraževalno ustanovo. Tam obhajamo sveto mašo, tu je tudi priložnost za zakrament spovedi ali pogovor.

Po drugi svetovni vojni so nas razmere v Sloveniji prisilile v zelo dobro župnijsko katehezo. Iz te izkušnje izhajam tudi sam. Nočem analizirati, kaj je bilo po devedesetem letu zamujenega, koliko se je znašla ali se ni znašla slovenska Cerkev, predlagam pa: da bi bil verouk (kot kateheza) ostal v cerkveni domeni v župnijskih prostorih kot obvezni izbirni predmet.

Da bo prišlo do podpisa sporazuma med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem bo preteklo še kar nekaj vode.

Prav tako se mi zdi pomembno, da je, ker je celotna naša družba prepojena z judovsko-krščansko miselnostjo, verouk kot predmet del šolskega sistema.

Poučevanje verouka naj subvencionirala država. S tem bi lahko zaposlili absolvente teoloških fakultet in in veroučitelje pedagoških akademij.

Verouk je lahko za šolo priložnost vsesplošne človekove izobrazbe in s tem tudi neposreden prispevek za oblikovanje bodoče družbe. To je enkratna priložnost za Cerkev in preizkusni kamen njene zmožnosti za dialog.

Verouk je razpet med individualnimi hrepenenji in stiskami mladih ljudi ter med družbenimi izzivi in željami Cerkve po močnejšem posredovanju vere. Samo z veroukom se ta napetost ne da rešiti; potrebno je, da mladi ob veroučitelju spoznajo, da stoji za tem, kar govori. Potem bo del njih rekel: »Z vami pojdemo, ker smo slišali, da je Bog z vami!«

Strokovni članek (1.04) UDK 268:262.2 (497.4)

Peter Kvaternik

Župnijska kateheza v prenovi župnijskega občestva

Uvod

Rad bi predstavil dokument[1], ki ga je izdala hrvaška škofovska konferenca v prizadevanju za prenovo župnijske kateheze. Avtorji dokumenta pravijo, da je prenova kateheze uresničljiva samo ob predhodni ali sočasni prenovi župnijskega občestva. Skušal sem brati dokument v luči naših, slovenskih razmer, kar se bo pri podajanju tudi odrazilo, vendar bom skušal biti čim bolj zvest hrvaškemu dokumentu.

Pričujoči referat ni ozko vezan na glavno temo letošnjega teološkega tečaja, vendar dobro ilustrira, kaj čaka Cerkev na Slovenskem, če bo verski pouk uveden tudi v naše šole in bo temu dejstvu treba prilagoditi tudi župnijsko katehezo. Ker imamo to »prednost«, da se to še ni zgodilo, nam je podarjen dragoceni čas, da župnijsko katehezo že sedaj tako oblikujemo, da bo prehod v nov sistem verske vzgoje manj problematičen, kot je bil kje drugje. Sedaj imamo lepo priložnost, da razmislimo tudi o potrebnosti prenove župnije v luči našega sinodalnega dokumenta. Če hočemo dejansko izvesti sinodalne sklepe in znotraj teh urediti tudi vprašanje kateheze, moramo prenoviti koncept župnije. Hrvaški dokument ponuja kar nekaj tehtnih rešitev.

Narodni katehetski urad hrvaške škofovske konference (NKU) in Hrvaški inštitut za liturgično pastoralo sta pripravila načrt in program župnijske kateheze v prenovi župnijskega občestva, ki ga je Hrvaška škofovska konferenca naročila izdati in odobrila leta 2000. Dejanska avtorja dokumenta sta Milan Šimunovič, predstojnik NKU in Bernardin Škunca, strokovni sodelavec pri istem uradu.

V predgovoru k tej izdaji džakovski škof Srakić kot predsednik sveta krvaške škofovske konference za katehezo pojasnjuje namen te publikacije. Potrebo po njej narekujejo sedanje razmere na Hrvaškem. Za njimi je prvih deset let verouka v šoli. Sedaj je prišel čas za razmislek o pomenu verouka v župniji, in to v sklopu prizadevanj za prenovo župnije.

---

[1] Hrvatska biskupska konferencija, *Župna kateheza u obnovi župne zajednice, Plan i program*, Zagreb - Zadar 2000, 195 str.

Za uresničitev te je potrebna koordinacija katehetskih prizadevanj v družini, župniji in šoli. Ta načrt in program župnijske kateheze pomeni hkrati nov korak k večjemu poudarku na katehezi odraslih. Celotno prizadevanje za župnijsko katehezo je treba gledati v sklopu naporov za novo evangelizacijo. Načrt in program temeljita na Splošnem pravilniku za katehezo (1997).

Kako je dozorela zamisel za ta načrt in program župnijske kateheze? Hrvaški škofje so že leta 1991 zbrali strokovnjake za izdelavo načrta in programa za celotno katehezo. Leta 1998 je bil objavljen načrt in program za verouk v šoli. Za župnijsko katehezo je bil prvi osnutek načrta predstavljen že leta 1991, bil potem preverjan v praksi, vendar je bilo vse prizadevanje usmerjeno predvsem na verouk v šoli. Ponovno so dograjevali načrt za župnijsko katehezo po letu 1998. Škofje so leta 1991 dali naslednjo splošno smernico glede verouka: v šoli čim bolj celovito poznavanje vere, v župniji čim bolj celovito in globoko uvajanje v osebno izkustvo vere. To je tudi v skladu z apostolsko spodbudo papeža Janeza Pavla II. Cathehesi tradendae.[2]

Verouk v šoli razumejo škofje kot diakonijo Cerkve svetu, kar postane lahko prva evangelizacija. Izkušnje s šolskim veroukom so namreč potrdile potrebo po izpopolnitvi župnijske kateheze. Z njo so ponekod povsem prenehali. Nastala je »eklezialna zaskrbljenost in delno eklezialna praznina«. Iz tega izhaja potreba po novi opredelitvi župnijske skupnosti. »Župnija je subjekt in objekt kateheze, kar pomeni, da je župnija obenem tista, ki katehizira in tista, ki jo je potrebno katehizirati.« Nekateri župniki, še bolj pa starši, sicer težko razumejo, da je poleg verouka v šoli potreben še verouk v župniji. Zato je zdaj pravi čas, da se obe katehezi podrobneje definira, razlikuje, vendar povsem ne loči. Leta 1991 so v šolo lahko vpeljali po drugi svetovni vojni dobro vpeljano župnijsko katehezo. Sedaj je potrebno župnijsko katehezo nanovo postaviti.

Kakšen je odnos med šolskim in župnijskim veroukom? V šoli je pristojna Cerkev, da poskrbi za vsebino in cilje verouka ter za usposobljene veroučitelje. Država poskrbi za organizacijsko stran in pedagoške norme vzgoje. Gre za komplementarno sodelovanje v dobro učencev. Tako kot že doslej pa župnijska kateheza veliko prispeva k splošni vzgoji s poudarkom na osebi, na ustvarjalnosti in na sodelovanju staršev. Za celovito vzgojo so odločilni trije dejavniki: starši, šola in župnijsko občestvo. Prav slednje lahko uresniči nekatere posebne oblike vzgoje: poleg učenja tudi pridobitev izkustva, slavljenje in delovanje, torej življenje po Jezusovih besedah o polnosti življenja: »Jaz sem prišel, da bi imeli življenje in ga imeli v obilju«.[3]

---

[2] Janez Pavel II., *Catechesi tradendae*, CD 5, Ljubljana 1980.
[3] Jn 10,10.

Načrt je rezultat sodelovanja župnikov in drugih pastoralnih delavcev, veroučiteljev v šoli in katehetov na župnijah ter podprt s smernicami škofov. Je rezultat razprav na Poletnih katehetskih šolah (1999 in 2000) in posebnega strokovnega posveta leta 1999. Potem, ko so načrt v praksi preizkušali celo leto, ga je v redno cerkveno prakso uvedlo pismo škofov jeseni leta 2000.

I. Temeljna izhodišča za župnijsko katehezo glede na novo pojmovanje župnijskega občestva.

1. Župnija se ob prenovi župnijskih struktur razumeva kot občestvo, v katerem obstajajo še manjša občestva. Kot taka je poklicana, da uresničuje edinost v češčenju, služenju in pričevanju (koinonia, liturgia, diakonia in martiria). Papež pogosto naglaša, da so potrebne hitre spremembe.[4] Pri tem izostaja zlasti ekleziologija občestvenosti. Župnija je v službi zbiranja in povezovanja Cerkve kot večoblične cerkvene skupnosti. Željo po tem je pokazala tudi posebna sociološka raziskava o veri in morali na Hrvaškem[5]. Potrebno se je zavzeto truditi za uresničevanje župnije kot občestva občestev. Zato je potrebno iskati tudi nove oblike srečevanja in delovanja župnijskega občestva, kamor sodi tudi župnijska kateheza. Ob tem pa nikakor ne smemo pozabiti na posameznika.

2. Iz koncepta župnije kot občestva malih občestev izhaja naloga, da se je potrebno angažirano lotiti oblikovanja »živih občestev vernikov«[6]. Ta so osnova za novo podobo župnije. Značilnost teh skupin je družinska cerkvenost, ki se najbolje izrazi v nedeljski evharistiji. K ustvarjanju teh občestev morata težiti tako šolska kot župnijska kateheza. To prizadevanje je še posebej pomembno v sedanjem procesu globalizacije, kjer se izgublja identiteta posameznika in majhnih skupin. Pomembna naloga Cerkve v bodočnosti bo ustvarjanje skupin vernikov, ki se osebno odločijo za vero, se združujejo in se skupaj učijo medsebojne podpore.[7] Male skupine znotraj župnije (npr. ŽPS, liturgična, svetopisemska, karitativna skupina, ministranti, ...) bi morale postajati vedno bolj občestva, tudi tako, da se medsebojno združujejo in povezujejo v »živa občestva vernikov«.

Župnijska kateheza ni mišljena najprej in izključno kot časovno omejeno delovanje Cerkve v določenih obdobjih ali priprava na posamezne zakramente. Ne gre za novo »metodo« ali »tehnologijo« kateheze, ampak

---

[4] Prim.: Janez Pavel II., *Apostolska spodbuda o krščanskih laikih*, CD 41, Ljubljana 1989, 34.

[5] Raziskave v okviru projekta »*Vjera i moral u Hrvatskoj*«.

[6] Avtorji načrta in programa župnijske kateheze na Hrvaškem jih imenujejo »živi vjernički krogovi«.

[7] Prim. K. Lehmann, *Što znači novo evangeliziranje Evrope?*, v: Svesci XXVII (1993), 289.

za povsem novo zasnovo. Ta teži k oblikovanju novega tipa župnije, oziroma izhaja iz takega že ustvarjenega tipa. Hkrati je njen cilj voditi v skrivnost liturgije v prekipevajoči radosti.

3. Da bi prišli do oblikovanja »posebnih verskih občestev«, sta pomembna predvsem dva duhovno-pastoralna temelja: zakoreninjenost v Bogu in misijonarska zavest. Bistvo vsakega cerkvenega občestva je mistika, ki jo lahko gradi in ohranja le mistagoška kateheza. Njen cilj je rast vere, ki se uresničuje kot pričevanje (martiria), kot slavljenje (liturgia) in življenje po evangeliju (diakonia). Župnija prihodnosti se bo morala bolj kot doslej odpreti navzven in postati nosilka misijonskega zanosa, tako za širjenje evangelija v svojem okolju, kot tudi v bolj oddaljene kraje. Po doživetju jubilejnih slavij in drugih prizadevanj papeža Janeza Pavla II. za edinost je jasno, da se bo moral tudi ekumenizem in odprtost do drugih veroizpovedi uresničevati prav v okviru župnije in tako iz vrhov Cerkve ter teoloških razprav preiti v konkretno župnijsko življenje.

4. Župnijska kateheza ima teocentrično in antropocentično usmeritev. Poleg poudarka na pričevanju in liturgiji bo morala primerno poudarjati tudi socialno-karitatativno delovanje (diakonijo). To je zlasti potrebno v tem času, ko je viden očiten razkorak med verskim izpovedovanjem in praktičnim življenjem kristjanov. Na osnovi poročanja Svetega pisma o tem, kar je Jezus »delal in učil«[8] in: »Kar koli ste storili enemu od teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili.«[9], bo potrebno v katehezi izpostaviti nekatere poudarke:

- občutljivost za človeka poleg sebe,
- povezanost nedeljskega bogoslužja z dobrodelnostjo,
- središčnost karitativnega delovanja (samostani, društva) in usposabljanje za vključevanje v to delo,
- usposabljanje za poslušanje sočloveka in nudenje duhovne pomoči.

5. Vedno bolj postaja očitna sedanja »neplodnost kateheze«. Doslej smo želeli ta problem reševati z novimi metodami in pristopi h katehezi. Prizadevanje za večjo usposobljenost katehetov in katehistinj očitno niso rešila problema, prav tako ne popravljanje katekizmov in priročnikov. *Izboljšati bo potrebno župnijsko občestvo*, v katerem kateheza poteka in ga usposobiti, da bo le-to kot celota katehiziralo.[10]

6. Danes je v naših župnijah polno odraslih vernikov, ki so sicer bili krščeni, a nikoli zares katehizirani. Po Šagi Buniću gre za »svetopisemsko podhranjene vernike«, katerih vera je zožena na izvrševanje običajev brez prave verske vsebine. Zato so nujno potrebni odločnejši koraki v

[8] Prim. Apd 1, 1-2.
[9] Mt 25,40.
[10] Prim. Kongregacija za duhovščino, Splošni pravilnik za katehezo, CD 75, Ljubljana 1998, t. 257.

smeri kateheze odraslih, »Načrt in program župnijske kateheze« Cerkve na Hrvaškem je korak prav v to smer.

7. Veliko je tudi takih, ki so bili samo krščeni in so zato nujno potrebni najprej temeljite prve oz. nove ali druge evangelizacije. Tu gre v prvi vrsti za nov način, drugačen nagovor, ki bo razumljiv današnjemu človeku. Gre tudi za to, da zlasti tiste skupine, ki so za takšno delo posebej usposobljene (skupine kulturnikov, skupine za evangelizacijo družbe, ekološke skupine) pripomorejo k večji inkulturaciji vere.

II. Načrt župnijske kateheze

Načrt zasleduje dve smeri:

- klasična, to je »časovna oblika« uvajanja v krščanstvo, npr. za pripravo na prvo obhajilo ali birmo;
- oblikovanje živih občestev vernikov znotraj župnijskega občestva oziroma oživljanje posebnih občestev, ki so dopolnitev prve smeri.

1. Trije glavni temelji vseh oblik kateheze so: bogoslužno leto, zakramenti in veroizpoved. Ti temelji so tudi nekakšna os tako šolski kot župnijski katehezi, čeprav na različen način. Župnijska kateheza k temu pristopa na specifičen način, to je, da izhaja iz obhajanja Kristusovih skrivnosti in ima zato predvsem bogoslužni značaj. V liturgičnem letu obhajamo spomin Božjega »sedaj«, zato mora župnijska kateheza kot najbolj prepoznavno rdečo nit preko celega leta kazati na Božja dela in Božje dogodke. Ta se kažejo v Kristusu, zato je Kristusov čas ali bogoslužni čas hkrati tudi čas Cerkve. Najprimerneje je slediti razporedu bogoslužnih nedeljskih besedil in glavnim mašnim prošnjam.[11]

2. Bogoslužno leto je v širšem smislu katehetsko mesto tudi za druge nivoje, npr. t.i. »sanktoral« ali svetniški seznam. Kateheza mora predstaviti svetnike kot najodličnejše Kristusove posnemovalce in predstavljajo nekakšno »duhovno vojsko«. Še en nivo zajema bogoslužno leto in to so paraliturgične ali ljudske pobožnosti, v katerih mora kateheza odkrivati v njej skrite bogate duhovne vrednote. Kar zadeva zakramente, načrt župnijske kateheze upošteva nekatere temeljne smernice. Najprej v tem, da so vsi zakramenti delo troedinega Boga - Očeta in Sina in Svetega Duha, dalje da so vsi zakramenti dogodek Kristusove velikonočne skrivnosti in pa da so vsi zakramenti dejanje Cerkve in se vanjo vraščajo. Preko bogoslužnega leta so razporejeni tudi posamezni členi iz Creda (simbolum fidei), ki se v svojih treh delih navezujejo na trinitarično podajanje zakramentov v povezavi z mašnimi molitvami.

---

[11] Medsebojno odvisnost bogoslužnega leta in župnijske kateheze je možno prikazati na posebnem grafikonu v obliki koncentričnih krogov, kjer je velikonočni krog v sredini, proti obodu pa sledijo: postni, božični, adventni in binkoštni krog, vse pa obdajajo posamezne katehetske teme.

3. Dosedanja kateheza posameznih starostnih dob mora doživeti korenito preoblikovanje, in sicer glede na naslednje ugotovitve:

- ne sme biti zgolj preslikava šolskega verouka (kar bi bilo za veroučence dolgočasno);
- ne sme biti zgolj izpolnjevanje formalnih pogojev za prejem zakramentov;
- njen zaključek ne sme pomeniti odhoda iz Cerkve in konca pouka o veri.

Namesto tega mora kateheza veroučencu vzgojiti smisel za pripadnost Cerkvi, tako vesoljni kot župnijskemu občestvu.

Ta kateheza starostnih obdobij obsega:

- predšolsko katehetsko skupino,
- prvoobhajilno katehetsko skupino (tretji razred OŠ),
- birmansko katehetsko skupino (osmi razred OŠ).

Vsaka od teh obsega običajno enoletno obdobje. Posebna pozornost je posvečena otrokom med 7. in 15. letom, ki še niso prejeli zakramentov uvajanja. Zanje velja uvajanje po korakih, ki jih določa obrednik za katehumenat odraslih.

4. Tako zastavljena kateheza bi morala naravno voditi v oblikovanje živih skupin vernikov ali občestev, t.i. »živih vjerničkih krugova«, kar bi pripeljalo do oblikovanja župnije kot občestva občestev. Vsaka župnija naj bi imela vsaj nekaj takih malih občestev. Kjer nekatera že obstajajo, jih mora župnijska kateheza tako povezati, da bi dobila resnično eklezialno legitimnost. Tvorila naj bi stalno notranje župnijsko duhovno gibanje.

5. Ob katehezi starostnih stopenj in katehezi živih verskih občestev bo še vedno potrebna tudi kateheza v drugih oblikah, ki nujno vsebuje tudi pouk staršev, botrov in otrok po majhnih skupinah, posebno ob določenih časih.

6. »Celebratio catechetica« ali katehtsko srečanje naj bi za vse vrste kateheze metodološko takole potekalo:

- dotik s sakralnim prostorom (simbolika prostora),
- molitveno-bogočastni vidik (svetopisemski odlomek, primerna pesem),
- poučni del (različno glede na skupino, vendar vedno vključujoč bogoslužno leto, veroizpoved in zakramente),
- katehetske naloge (s poudarkom na življenju iz vere),
- zaključni del (priporočen je obisk cerkve).

III. Program župnijske kateheze

1. Okvirni razrez programa. Potem ko smo podali temeljna načela in začrtali načrt župnijske kateheze v viziji obnovljene župnije, bomo prešli na podrobnejšo obdelavo katehetskega programa za navedene plasti kate-

heze vseh življenjskih obdobij, oziroma za posamezna župnijska občestva v okviru »živih občestev vernikov«. Pri tem gre za vsebino župnijske kateheze, razdeljeno v glavne vsebinske sklope. Ta program je temeljna vsebina za vse vrste kateheze v posameznih življenjskih obdobjih in za vse skupine živih občestev vernikov.

Že konec maja, najkasneje pa junija je treba pripraviti pastoralni načrt za novo pastoralno leto. Pri tem morajo sodelovati: ŽPS, katehisti/nje in animatorji, ki sestavljajo »pastoralno koordinacijsko skupino«. Sestanejo se za cel dan nekje na samem, da je omogočeno intenzivno delo. V sklopu priprave načrta se razpravlja tudi o programu kateheze. Istočasno teče vpis vernikov v posebne skupine ali mala občestva. Župljani, ki so v eni od teh že sodelovali, sedaj skupino lahko zamenjajo. K vpisu jih župnik povabi s skrbno pripravljenim pismom, ki ga prejmejo vse družine v župniji. Po dobro izvedenem obveščanju se v septembru pripravi »župnijska tribuna«, na kateri sta predstavljena načrt in program za celotno župnijo. To se lahko izvede tudi po nedeljski maši, vendar morajo imeti vsi navzoči možnost za pogovor.

2. V župniji je treba načrtno gojiti mentaliteto skupnosti. Le ko je odstranjen strah pred iskreno komunikacijo, občutkom podrejenosti ali zaprtosti v ozke kroge, se lahko razvije razprava o obstoječih težavah in se jih lahko začne reševati. Dokler je vse odvisno le od enega človeka, to ne more imeti trajnih sadov. Zato je nujno, da župnik vsaj enkrat mesečno zbere svoje sodelavce na pastoralno srečanje, da tam vsakdo odprto pove svoje dosedanje izkušnje, razmišljanja in predloge. Pri tem mora odigrati svojo vlogo tudi ŽPS.

3. Okvirna vsebina za poučni del župnijske kateheze:

Prvi krog – od septembra do adventa – Oče nas zbira.

Drugi krog – advent in božični čas – Bog obišče svoje ljudstvo.

Tretji krog – od nedelje Jezusovega krsta do pepelnice – Prehodi, ki koristijo svetu.

Četrti krog – post in veliki teden – Pred skrivnostjo trpljenja in križa.

Peti krog – velikonočni čas – Bog, ki daje življenje in dostojanstvo.

Šesti krog – binkošti in čas med letom (do 15. junija) – Duh, voditelj Cerkve.

4. Program župnijske kateheze v posameznih življenjskih obdobjih.

Najprej je treba izpostaviti nekaj osnovnih dejstev:

– Potrebna je temeljita priprava na obhajanje zakramentov krščanskega uvajanja. Temeljno vprašanje današnje pastorale je: Kako postati in ostati kristjan?

– Nujno je vztrajno delo s starši veroučencev.

– Neobhodno je vključevanje župnijskega občestva.

a) Sledi opis posameznih stopenj kateheze v različnih življenjskih obdobjih. Kot prva je pomembna *predšolska katehetska skupina*, druga pa

prvoobhajilna skupina. Vsebina priprave na obhajanje zakramentov sprave in evharistije je razdeljena na 16 tematskih krogov in tudi podrobno predstavljena. Vsakega od teh je mogoče obdelati v dveh ali treh veroučnih urah.

b) Za *skupine mladih vernikov med prvim obhajilom in birmo* sta predlagana dva modela: Formiranje posebnih skupin, bodisi po razredih ali več razredov skupaj ali pa vključevanje otrok v določene skupine glede na njihov interes, npr. ministranti, liturgična, karitativna, ekološka, molitvena skupina.

c) Program *kateheze mladih pred »birmanskim letnikom«*, to je šesti in sedmi razred osnovne šole. Ta obsega 6 tematskih krogov preko celega bogoslužnega leta, podobno kot smo jih enkrat že navedli.

d) *Birmanska katehetska skupina.* Potem ko so otroci pri birmi že spoznali Kristusa, je cilj priprave na birmo, da mladi stopijo na »pot vere«. Ta naj jih privede k odprtemu sprejemanju Kristusovega poslanstva, torej da postanejo njegovi pričevalci. Poudarek je na uvajanju v zavest pripadnosti krščanskemu občestvu, v usposabljanje za sprejemanje najrazličnejših cerkvenih služb, tako znotraj občestva kot tudi v družbi.

Vprašanja časa podeljevanja birme ta program ne rešuje, ampak le pove, da je najbolj razširjena praksa podeljevanja birme v osmem razredu, v mestih pa vedno bolj tudi kasneje.[12] Opozarja pa na pomen eklezialnega ali komunitarnega kriterija. Če namreč običajno rečemo, da je nekdo krščen v »veri Cerkve«, potem analogno lahko rečemo, da je birman v »zrelosti Cerkve«. To pomeni, da je čas birme odvisen od zrelosti konkretnega občestva. Če je zrelost visoka, se vprašanje časa birme sploh ne postavlja v ospredje, saj se mladi tako v času priprave na birmo kot po njej (vsaj večinsko) aktivno vključujejo v posamezna »živa občestva vernikov« in skupine znotraj župnijske skupnosti.[13]

Med glavnimi poudarki v katehezi priprave na birmo je najprej ta, da birmanska skupina odkriva in razvija občutek za to, kar Cerkev najbolj »dela Cerkev«, to pa je življenjska povezanost z nedeljskim ritmom bogoslužnega leta. Posebnega pomena so zato pogosta srečanja s starši birmancev, včasih tudi staršev skupaj z birmanci. Pri tem je treba zasledovati naslednje cilje:

- odkrivanje Boga kot Boga zgodovine,
- doživljanje skupine v Cerkvi,
- odkrivanje posebnosti življenja že birmanih.

[12] Naj tu pripomnim, da so tudi na Poljskem (Varšava), kjer je množična vernost še višja kot na Hrvaškem, prešli na podeljevanje birme v srednji šoli.

[13] Tu je vsekakor potrebno opozoriti na popolno nasprotno tendenco, kot jo zadnji čas opažamo v Sloveniji, kjer prevladuje miselnost, da bo večina problemov v zvezi z birmo rešenih, če bo povsod enotna praksa. Zdi se, da gre pri tem za poenostavitev in iskanje »lažje poti«, ki ni povsem v skladu z evangeljskim duhom.

Za doseganje teh ciljev je potreben nekakšen duhovni okvir, ki naj vsebuje naslednje spoznavne poudarke:

- bogoslužna skupnost okrog škofa,
- poslušanje Božje besede,
- klicanje Svetega Duha,
- dogodek podelitve birme,
- birma kot znamenje trajnega miru.

e) Župnijska *kateheza mladih po birmi.* Življenjski prostor mladih pomeni za Cerkev izhodišče za nove izzive in smeri v delu z mladimi. Za mlade je zelo pomembna možnost druženja, zato jim je treba oskrbeti animatorja in prostor. Važno je biti z mladimi, ker iščejo osebo, ki ne bo moralizirala, ampak bo preprosto z njimi in jih bo imela rada. Pomembno je vključevanje mladih v živa občestva vernikov. Mladostno obdobje naj bi po možnosti zaznamovala nekatera praznovanja, kot npr.:

- izročitev in ponovni prevzem simbolov (veroizpovedi, Svetega pisma, Katekizma katoliške Cerkve),
- simbolno učinkovito sprejemanje v razne cerkvene službe,
- sprejemanje odgovornosti v posameznem živem občestvu.

Pri vsem tem ima odločilno odgovornost celotno župnijsko občestvo. Mlade je treba zbrati v posebne verske skupine ob že obstoječih drugih občestvih. Te naj imajo določen program, ki naj zajema vprašanja, kot: smisel življenja, jaz in drugi, za boljši svet, utemeljenost upanja.

f) Enoletni načrt župnijske *kateheze za mlade v srednji šoli po birmi.* Ta obsega šest tematskih krogov glede na cerkveno leto, kot smo že videli zgoraj. Vsako srečanje pa naj bi vsebovalo:

- na začetku spontan pogovor, pesem ali obisk cerkve,
- molitveno-meditativni del,
- poučni del glede na bogoslužno leto (vsebina: veroizpoved, zakramenti ...),
- katehetske naloge,
- zaključek s pesmijo, molitvijo ali branjem Svetega pisma.

g) Kateheza za študente. Podan je predlog dveh modelov, ki se medsebojno dopolnjujeta: 1. Vključevanje študentov v živa občestva vernikov, pri čemer se zasleduje prenos izkustva vere starejših na mlajše rodove (traditio) in očiščevanje sprejetega z lastnim izkustvom (redditio). 2. Zbiranje v posebnih študentskih skupinah. Tu služijo za izhodišče dogajanja: nedeljski in praznični misal, molitveno bogoslužje, KKC, papeževe kateheze vsako sredo.

h) Katehumenat za odrasle. Tu program zvesto sledi obredniku. Katehumenat naj bi trajal najmanj eno leto od enih binkošti do drugih z vsemi vmesnimi stopnjami in prehodi. Predkatehumenat naj bo prilagojen duhovni stopnji in življenjskim okoliščinam posameznika, traja lahko tudi eno leto in več, običajno pa od binkošti do jeseni. Program predvideva 29

vsebinskih enot. Poseben problem predstavlja pomanjkanje izdelanih mistagoških katehez.

i) Oblike in vsebina srečanj *posebnih skupin* ali *živih občestev vernikov*. Tej obliki zbiranja vernikov je dan poseben poudarek in pomen. Navedene so različne skupine, ki imajo svoje ime, zastavljen cilj in način dela. Da bi dosegli edinost v veri, kar mora biti posebna pastoralna skrb, je potrebno vedno imeti pred očmi dobro vse župnije. Take skupine so lahko:

- Pastoralna koordinacijska skupina (ime: Vez)
- Liturgična skupina (Oltarna skupnost)
- Marijanska skupina (Začetek boljšega sveta)
- Ministrantska skupina (Služabniki oltarja)
- Svetopisemska skupina (Duh in beseda)
- Starševska skupina (Kana)
- Skupina za krščansko duhovnost kulture (Kultura duha)
- Skupina duhovno-molitvenih gibanj (Emavs /ali: Karizma)
- Molitveno-meditativna skupina (Tabor)
- Skupina mladih in odraslih (Synaxis /ali: Duhovni venec)
- Karitativna skupina (Agape)
- Skupina za osebe s posebnimi potrebami (Samarijan)
- Misijonska skupina (Vesela novica)
- Ekumenska skupina (Da bi bili vsi eno)
- Skupina za evangelizacijo družbe (Novi svet)
- Ekološka skupina (Ta čudoviti božji svet)
- Skupina »distanciranih kristjanov« (Most)
- »Skupina na poti«
- Rekreativno-športna skupina (Venec slave)
- /Druge občasne ali začasne skupine/

Število skupin ni omejeno. Možne so še druge. Gre za to, da Cerkev, zlasti v mestih, ponudi vernikom možnost, da se nekje dejavno vključijo in ne »letajo od cerkve do cerkve«. Važno je, da ima vsaka skupina jasno izdelan lastni program in jasno vizijo, kaj hoče, ter da je nedvoumno vključena v župnijo. V skupinah naj bi bili verniki različnih starosti, od otrok do starejših, da bi tako celotna župnija vedno bolj postajala »velika Božja družina«.

IV. Župnijski kateheti in animatorji

Obravnavana knjiga hrvaške škofovske konference prinaša poleg načrta in programa župnijske kateheze tudi smernice za izbiro in imenovanje župnijskih katehetov in animatorjev. Ko utemljuje njihovo mesto v župniji in njeni katehezi, se opira na navodila iz Splošnega pravilnika za katehezo. Na njegovih temeljih postavlja kriterije, kdo bi lahko bil župnijski

katehet ali animator. Sedanja neučinkovitost kateheze je v glavnem posledica pomanjkanja zavesti soodgovornosti in pomanjkanja medgeneracijskih odnosov. Celotna župnija je poklicana k ustvarjanju pogojev za prebuditev in oblikovanje katehetskega poklica. Knjiga prinaša tudi program dela škofijske ali medškofijske šole za župnijske katehete. Ta sega tako na antropološko kot tudi teološko, ekleziološko-pastoralno in metodološko področje.

V. Pastorala šole kot izziv župnijskemu občestvu.

Danes je zaradi oddaljevanja mladih generacij od Cerkve nujno treba iskati nova pota vzgojnega vpliva, najprej v družini, v medijih, pa tudi v šoli. Ta mora postajati vedno bolj *šola za osebo* in *šola oseb.* Njen cilj mora biti vzgoja za resnico, svobodo in ljubezen. Pastorala šole je torej za Cerkev služenje (diakonija) pri reševanju človeka. Naj naštejemo nekatere konkretne možnosti sodelovanja med šolo in župnijo:

- sodelovanje v pripravi posebnih praznovanj v šoli, kot npr. ob začetku šolskega leta, ob zahvalni nedelji, za Miklavža, v neposredni pripravi na božič, itd.;
- vključevanje v šolska ali župnijska glasila;
- organiziranje tribun ali okroglih miz o vzgoji v šoli ali v župnijskih prostorih;
- odpiranje župnije raznim iniciativam šole za pouk o kulturi ali religiji.

Nove naloge za župnijsko občestvo

Najprej se kaže nujnost izdelave župnijskega pastoralno-katehetskega pravilnika (direktorija). Temu sledi potreba po dobri organizaciji in koordinaciji katehetske pastorale. Slednjič tudi potreba po načrtu in programu župnijske kateheze za konkretno župnijsko občestvo.

Načrtu in programu župnijske kateheze na Hrvaškem so dodana tudi tri pisma hrvaških škofov o katehezi v šoli in župnijski katehezi. Glede pripomočkov za katehezo je tudi pri njih izražena potreba po novih učbenikih in poziv k sodelovanju vseh. Pomembno dopolnilo je tudi seznam virov, liturgičnih knjig in bibliografije za študij in dopolnjevanje znanja s področja kateheze, še posebej župnijske.

Zaključek

Po mnenju avtorjev obstajajo župniki, ki so večino tega že doslej uresničevali; so pa tudi drugi, ki doslej še niso mogli vsega tega uresničiti ali so imeli drugačne poglede na delo na tem področji; in so tretji, ki so doslej

menili, da župnijska kateheza ob verouku v šoli sploh ni potrebna. Tem bo najtežje vse to izvesti, vendar škofje to pričakujejo.

Zavedajo se, da je ta načrt in program zahtevna naloga, ki za izvedbo terja svoj čas. Najprej je ponekod potrebna sprememba miselnosti. Hkrati pa tudi iskanje pravih načinov uresničevanja, tudi če bodo potrebni temeljiti premiki v dosedanji pastoralno-katehetski praksi.

Tudi v Sloveniji smo prišli do spoznanja, ki ga je izrekel kardinal Ratzinger: »Krščanski preporod ne izhaja nujno iz zloma prejšnjih ideologij.« Ali kot pravi na drugem mestu, da ni prišlo v preteklem desetletju do »velike vrnitve«, ampak prej do neke resignacije ter dejstva, da med nami rastejo »prostori razočaranja«.[14] Zato so potrebne nove vizije in ljudje, ki jih izrekajo ter se zanje maksimalno angažirajo.

Zaključujem z besedami papeža Janeza Pavla II.: »Novo tisočletje se pred Cerkvijo odpira kot prostran ocean, na katerega je treba zajadrati, zaupajoč v Kristusovo pomoč. Božji Sin, ki se je pred dva tisoč leti učlovečil iz ljubezni do človeka, tudi danes izvršuje svoja dela. Potrebno je imeti pronicljive oči, da bi jih videli in predvsem veliko srce, da bi lahko postali njegovo orodje.«[15] Dodajam: Tudi v župnijski katehezi.

[14] Prim. Kardinal Joseph Ratzinger, *Sol zemlje*, Ljubljana 1998, 259.

[15] Janez Pavel II., *Apostolsko pismo Ob začetku novega tisočletja*, CD 91, Ljubljana

Strokovni članek (1.04) UDK 268:37.01:282 (497.4)

Jože Mlakar

Verouk v katoliški šoli

Moj prispevek ni nikakršno izvedensko mnenje o verouku v katoliških šolah. V naslednjih vrsticah bom nanizal le nekaj misli o verouku, kakor ga vidim na Škofijski klasični gimnaziji, katere ravnatelj sem. Vse moje izkušnje s tega področja, na katere se tu in tam sklicujem, izhajajo iz te šole in se nikakor ne morejo posploševati na poučevanje vere v drugih šolah.

Verouku v šolah danes mnogi nasprotujejo. Razlogi so ideološke in politične narave. Nihče pa verouku v šolah ne nasprotuje, ker bi bil morda škodljiv za otroke. Vendar ni naš namen, da bi govorili o tem, zakaj velik del slovenske javnosti odklanja verouk v javnih šolah. Raje si zastavimo vprašanje, zakaj ga marsikje podpirajo. V Angliji je verouk (v osnovni šoli) eden od maloštevilnih obveznih predmetov, ki jih ni mogoče izbirati. Na vprašanje, zakaj ima v tej deželi verouk tako visoko mesto v nacionalnem šolskem kurikulu, je bil odgovor, da je to v državnem interesu. Verouk naj bi zagotavljal moralno in etično držo državljanov. V nemški deželi Brandenburg, ki je nekoč spadala k Nemški demokratični republiki, imajo velike probleme z mladinskim kriminalom in zasvojenostjo. Oblasti so pozvale katoliško in protestantsko Cerkev k sodelovanju v programu, ki naj med mladimi zmanjša nagnjenost h kriminalu in zasvojenosti. Vidimo, da so v teh primerih razlogi za verouk predvsem sociološke, pa tudi politične narave.

Ali je lahko tak motiv primeren tudi za Slovenijo? Lahko, vendar je tak motiv drugotnega pomena. In v čem je torej glavni pomen verouka?

Znameniti pedagog, avtor Velike didaktike Jan Amos Komensky, je za temeljni cilj poučevanja postavil večno življenje. Mladega človeka je torej treba s šolanjem narediti boljšega, ga vzgojiti, da bo na ta način uresničil svojo podobnost z Bogom in se zveličal. Pri tem navaja besede modrega Siraha: »Kdor ne ceni modrosti in vzgoje, je beden in ubog; njegovo upanje (da bo namreč dosegel cilj) je jalovo, vse, kar dela, je neplodno in zaman!« (Sir. 3, 11). Kaj naj bo torej boljše izhodišče tudi za naše razmišljanje o pomenu vzgoje in verouka kot zgornja misel, ki jo je pred 470 leti zapisal utemeljitelj moderne pedagogike? Toda tak način razmišljanja danes ni več moderen. Kdo sploh še govori o zveličanju, kot o smrtno resnem vprašanju, ki bi si ga moral zastaviti vsak človek? Ali se ljudje, ki tako visoko cenimo osebno svobodo, da se v njenem imenu celo poigravamo z usodo pogubljenja, dovolj resno spopademo s tem vprašanjem?

Da bi prikrili večno aktualnost tega vprašanja, smo si izmislili celo vrsto navidezno resnih vprašanj, kot so ozonska luknja, pregrevanje ozračja, prenaseljenost planeta ipd. Osnovna naloga verouka bi morala biti, pri mladih ponovno obuditi temeljna vprašanja. Kdo smo, od kod smo prišli in kam gremo?

Problem, kakor ga sam vidim, je torej v tem, ker tega vprašanja mladim ne znamo postaviti z vso ostrino. Ne le, da tu mnogokrat omagajo kateheti, saj se jim mladi kristjani po opravljeni birmi enostavno porazgubijo in s tem dokažejo, da se jih temeljno vprašanje sploh ni dotaknilo, temveč tudi mi starši, ki sploh ne vemo, kako naj začnemo pogovor z lastnimi otroki. Problem je torej težak, saj današnji čas tovrstnih vprašanj sploh ne odpira, nasprotno, zapira jih. K temu prispevamo tudi kristjani sami, ker preveč enostransko izhajamo iz načela, da je evangelij veselo oznanilo in da je Kristus prišel med nas, da bi nas vse odrešil in bi se nihče ne pogubil. Za zgled nam je desni razbojnik, ki se je s tako lahkoto zveličal. Samo nekaj besed je ob koncu svojega življenja namenil Jezusu in se mu je že v nekaj urah pridružil v nebesih.

Zveličanje je torej navidez lahko dosegljiv cilj. Od tod lahkoten in skoraj brezbrižen odnos mnogih kristjanov do tega temeljnega vprašanja. Če pa je zveličanje razmeroma lahko doseči, se ljudje raje posvečamo vsakdanjim, zemeljskim problemom; teh imamo tako in tako zadosti. Tako se Bog sodobnega kristjana vedno bolj umika v ozadje in marsikdaj ostane pozabljen kot pajčevina v najbolj odmaknjenem kotu naše zavesti. Ko se na tak način odrečemo Božji bližini, češ, saj nam bo Jezus ob smrtni uri tako in tako prišel naproti, pa se odrečemo Božji prisotnosti in njeni pomoči tudi v vsakdanjem življenju. Namesto da bi se zanesli na Božjo pomoč, se mnogokrat vdajamo nepotrebnim skrbem, obupu in malodušju. Hkrati se izgublja čut odgovornosti, ki bi nas opominjal, da bo za vsako storjeno napako in za vsak greh treba odgovarjati pred Božjo sodbo.

Lahkoten in skoraj brezbrižen odnos do večnosti, posmrtnega življenja in poslednje sodbe je še posebej značilen za mlade. Ne samo da v tem pogledu sledijo zgledu starejših, njihov odnos do teh vprašanj je še dodatno prekrit z bogato ponudbo potrošniškega sveta, v katerem živijo. Revščine skoraj ne poznajo, če pa že živijo v slabših razmerah, se jim svet kljub temu kaže kot izložba bogate ponudbe. Vse, kar človek potrebuje, se da kupiti. Zakaj bi se torej zatekali k negotovim obljubam Božjega kraljestva, če se da srečo pričarati že na tem svetu. Saj zato niti ni več potrebno materialno bogastvo. Danes se mladi zatekajo v virtualni, namišljeni svet. Uživajo ga skozi optiko reklam, navideznega blišča hipermarketov, računalnikov in interneta. V resničnem svetu so mnogokrat razočarani in se v njem ne znajdejo. Zato še težje pristanejo na religijo, ki neprestano opominja, da je svet, v katerem živijo, minljiv, nepopoln, poln nevarnosti za dušo in telo in zato potreben Božje pomoči oziroma molitve.

Sicer pa se ljudje vseh časov pritožujejo nad mladino. Tako pravi Jan Komensky: »Bi mogli napraviti državi katero večjo ali boljšo uslugo kot to, da vzgajamo in izobražujemo mladino, posebno zdaj, ko je tako izprijena zaradi slabih navad in časa, v katerem živimo ...«. Komensky podobno kot vsi pravi pedagogi oziroma ljudje, ki jim je vzgoja mladih pri srcu, ne vidi vzroka pokvarjenosti mladih v njih samih, pač pa v času, v katerem živijo. Zato je vzgoja vedno v prvi vrsti spopad s svetom odraslih. Odraščajoči fant ali dekle nosita v svojem mišljenju in vedenju svet odraslih svoje dobe. Ker so, v nasprotju s prevladujočim mnenjem, v svojem bistvu še nepokvarjeni, je njihov pogled na svet zelo izostren, tako rekoč črno bel, nesprenevadav in lahko prepoznaven. Zato se s svojimi mnenji mnogokrat izpostavljajo in prihajajo v konflikte s starejšimi. Pri tem je zanimivo, da v primerih, ko je stvar *a priori* jasna, ne ugovarjajo. Naj navedemo kot primer matematiko: pri tem predmetu je najmanj ugovorov in sporov. Po drugi strani pa je verouk predmet, kjer imajo učitelji in učenci največ težav s soglasjem. Nemalokrat pride celo do izbruhov nestrpnosti ali do bolj ali manj prikritih odporov posameznikov in skupin dijakov.

Pri tem je zelo nevarno, da bi pedagog tako zavračanje ali ugovarjanje razumel kot načelno zavračanje verouka in vere. Izkušnje kažejo, da gre pri tem za nekaj bistveno globljega, pravzaprav za enkratno priložnost, da učitelji nastopimo z vsemi argumenti, s katerimi razpologa naša modrost. Bistvo tovrstnih konfliktov je v tem, da mladi ljudje ne sprejemajo cenene religiozne propagande. Ko se v njihovi duši spopadata dvom in vera, se jim poceni prodajana kateheza zdi kot prevara ali vsaj kot zapravljanje časa. Provokacije, do katerih pogosto prihaja med dijaki in učiteljem verouka, niso nič drugega kot zahteva po temeljitem, tako rekoč poslednjem odgovoru na dvome, ki jih mučijo. Če učitelji taka izzivanja razumejo in se jim primerno posvetijo, pride med njimi in dijaki ne samo do pomiritve, temveč tudi do neke vrste katarze, do medsebojnega odpuščanja in trajnega prijateljstva.

Verouk je poseben predmet. Pri njem si profesor ne more graditi avtoritete s suverenim obvladanjem snovi, s spraševanjem, pisanjem težkih testov in s prikritimi ali neprikritimi grožnjami s cveki, popravnimi izpiti ali ponavljanjem razreda. Negativna ocena je pri matematiki najboljši dokaz, da dijak nima prav. Pri verouku tak način dokazovanja resnic ne pride v poštev. Veroučitelj lahko uspe samo s svojo osebnostjo. Izžarevati mora poklicanost, zaradi katere je prišel med mlade. Ta poklicanost je prepoznavna najprej po globoki in pristni veri, ki jo ima tak učitelj. Druga prepoznavna vrlina je ljubezen do mladih. Učitelji, ki imajo mlade radi, navadno z njimi nimajo težav in si hitro pridobijo njihovo zaupanje. Veroučitelj naj bo tudi duhovnik. Zato je več razlogov. Eden od njih je, da nima lastnih družinskih skrbi in obveznosti in se tako mladim lahko bolj posveti. Še pomembneje pa je, da je neposredni pričevalec vere, v kateri jih

poučuje. Njegovo najmočnejše vzgojno orodje je liturgija. Vendar je liturgija zelo občutljivo področje in se je ne sme izrabljati za ceneno demonstracijo pobožnosti in pravovernosti. Ker pa tudi ne more biti prepuščena samo trenutnemu navdihu in razpoloženju, ostaja večna dilema, do kolikšne mere naj bo na katoliški gimnaziji prisostvovanje šolskim mašam obvezno in koliko prostovoljno.

Izkušnje pa nedvoumno kažejo, da ima liturgija v posebnih okoliščinah neverjetno močan vpliv na mlade. Taka doživetja so bile npr. jutranje maše na prostem na poletnem taboru v Kočevskem Rogu, kjer je maši sledil skupen zajtrk na istem mestu, maša ob sončnem zahodu na obali Egejskega morja v Grčiji ali pa jutranjice in večernice v taboru na otoku Pagu. Maša, ki jo izvedemo prisilno zaradi dolžnosti, zlasti če je na neprimernem kraju in ob nepravem času, je lahko svoje nasprotje. Redne in bolj ali manj obvezne sv. maše v šolskem okolju so dijakom pogosto odtujene, ker so posvečene različnim praznikom in izvedene preveč ritualno, preveč pozunanjeno. Dijaki v njih pogrešajo svojo vlogo, predvsem pa razlog, zakaj morajo biti prisotni. Velike in slovesne maše, z obilo blišča, glasbe in petja, s kadilom in množico ministrantov dijaki razumejo in sprejemajo le, če jim je bilo že kdaj dano, da so doživeli neposreden dotik Božje navzočnosti pri maši, kjer so bili sami v ospredju; tako rekoč v vlogi duhovnikov. Spet govorim iz izkušnje. Doživet in mladim razumljiv liturgični obred lahko vodi samo duhovnik, ki ga dijaki poznajo, mu zaupajo in ga imajo radi. Pri tem morajo biti posebej nagovorjeni, ne sicer glasno, pač pa v duhu. V veliki cerkvi pri maši, kjer je zbrana vsa šola, kjer mogočno odmeva pesem s kora, kjer se številni duhovniki s škofom na čelu slovesno in pogosto nesproščeno prestopajo ob oltarju, se mladi nemalokrat počutijo kot anonimni statisti, ki so tam zato, da veliki dogodek okoli oltarja ne bi potekal v napol prazni cerkvi. Takšna bi lahko bila, če prisostvovanje taki maši ne bi bilo obvezno.

Za sklep naj skušam povzeti, kaj naj bi bil glavni namen verouka, tudi šolskega, ne glede na to kje se odvija, v katoliški ali v javni šoli. Predvsem verouk ne more biti vprašanje političnega prestiža, kar se pogosto skuša prikazati v naši javnosti. Verouk tudi ne more biti moralna vzgoja, namenjena vzgoji v lojalne državljane. Tudi ni pomožno sredstvo za blažitev socialnih napetosti v družbi. Verouk tudi ne more biti predmet določenega filozofskega nazora. Ni predmet za usposabljanje kadrov za politično delo v povsem določenih strankah. Tudi nima terapevtske vloge za blažitev osebnih stisk. Verouk je predvsem oblika evangeljskega sporočila, je pričevanje o Bogu, ki nam je osmislil zemeljsko življenje zato, da bi lahko segli po večnem. Verouk s tako temeljno vsebino nikakor ni vprašljiv in nobenega strahu ni, da bi ga tako šolarji kot njihovi starši ne podprli, zahtevali in iskali. Saj je, kot nas je poučil Komensky, vsa didaktika namenjena temu, da dosežemo večno življenje.

Strokovni članek (1.04) UDK 371.03.000.2:37.058:282 (497.1)

Ivan Albreht

Verska vzgoja v zasebnih šolah

Na kratko bom skušal podati nekaj osebnih pogledov na versko vzgojo v zasebnih šolah.

Pred očmi imam tri škofijske gimnazije in eno, ki jo vodi salezijanska skupnost. Veliko časa, dela, ljubezni, molitev in denarnih sredstev smo vložili vanje.

Vendar je treba že takoj na začetku ugotoviti, da z njimi zajamemo komaj okrog *odstotek in pol* srednješolske mladine v Sloveniji. Kaplja v morju.

Ekonomist bi se takole vprašal: Ali se Cerkvi splača ukvarjati s gimnazijskim programom, ali je to rentabilno? Ali se bo cerkveni vložek v srednje šolstvo obrestoval z bolj vzgojeno in bolj izobraženo mladino, ki bo potem, ko bo doštudirala, prevzela tudi vidno vlogo v cerkvenem življenju. Ali pa je to zgrešena investicija, ki nam bo posrkala veliko denarja, osebja in energije, ne bo pa dala pričakovanih sadov?

Odgovori niso preprosti in enoznačni. Posebno zato ne, ker tudi na cerkveni strani ni povsem jasno, kako pomagati čimveč mladim, da se bodo odločali za Kristusa. Ali so katoliške gimnazije najboljša pot do takoimenovane katoliške elite? Zakaj nimamo tudi drugih oblik katoliškega srednjega šolstva? Koliko katoliškega šolstva bi sploh radi, če bi imeli recimo več sredstev in osebja? Ali ne bo morala počasi Cerkev v naši zahodnoevropski kulturi opuščati svojih šol, kot že zapušča svoja posestva, podjetja, bolnišnice, domove za ostarele ... Provokativna vprašanja, na katera še ne vemo dokončnih odgovorov, a je kljub temu prav, da si jih zastavljamo.

Deset let katoliškega šolstva v samostojni Sloveniji je prekratko obdobje, da bi lahko že želi, kar smo vsejali. Zato tudi še ne vemo, kakšna bo letina.

Doslej tudi še nimamo dobre raziskave, ki bi pokazala, s kakšnimi vrednotami in verskimi držami so dijaki vstopili v prvi razred katoliške gimnazije in s kakšnimi stališči in držami so jo zapustili po maturi. Zato naše govorjenje o verski vzgoji na katoliških gimnazijah temelji bolj na občutkih in delnih podatkih kot pa na objektivnih dejstvih.

Sam delujem v katoliškem šolstvu že trideset let. Zato mi je kar precej jasno, da ima s cerkvene strani smisel delovati na šolskem področju le, če lahko mladim ponudimo poleg dobre izobrazbe tudi kakovostno človeško in versko vzgojo.

Imel sem srečo, da večino časa nisem bil le profesor na katoliški gimnaziji, ampak tudi župnik. Če bi moral odgovoriti na vprašanje, kje sem kot duhovnik bolj vzgajal mlade, na župniji, ali na šoli, bi bil v zadregi. Na vsakem področju po svoje. Vendar, če bi moral eno področje opustiti, bi prej opustil šolsko. *Versko mlade najbolj oblikuje domača družina. Na drugem mestu je župnija,* seveda če je pastoralno živa in ima tudi mladinska občestva. Šele na kakšnem tretjem ali četrtem mestu je lahko npr. tudi katoliška gimnazija.

Tudi, kar se tiče *duhovnih poklicev*, je vrstni red približno enak. Največ duhovnih poklicev se porodi v domači družini. Na drugem mestu so živa mladinska župnijska občestva in razna verska gibanja. Katoliške gimnazije v glavnem ne porajajo duhovnih poklicev, jih pa utrjujejo in razvijajo. Lahko posredujejo trdno izobrazbo, splošno razgledanost in kolikor toliko dobro vzgojno situacijo na prehodu iz otroštva v odraslost. To pa je tudi veliko.

Kaj vključuje verska vzgoja na katoliških gimnazijah?

Navadno se kot posebna značilnost na katoliških gimnazijah omenja *verouk*, ki ima svoje redno mesto na gimnazijskem urniku. Vendar menim, da je verouk le eden od elementov verske vzgoje na gimnazijah. Morda niti ne najpomembnejši.

Čeprav imamo v Sloveniji le štiri katoliške gimnazije in delujejo že skoraj celo desetletje, se šele zdaj skuša dati verouku kolikor toliko enotno vseslovensko podobo.

Ni še povsem jasno, kaj naj bo verouk na katoliških gimnazijah. Ali naj bo predvsem pouk v smislu katoliškega katekizma ali miniteologija ali religiologija ali kateheza? Ali naj bo verouk na urniku sproščujoča ura z nekaj krščansko pobarvane psihologije, sociologije in antropologije? Torej nekakšen krščanski povzetek ostalih učnih predmetov? Kaj je pomembnejše, znanje ali doživetja, vsebina ali način, kako pridemo do novega spoznanja? Ali naj se ga ocenjuje kot šolski predmet ali kako drugače? Ali naj predvsem izobražuje ali naj prvenstveno oblikuje.

Vprašanj je veliko in vsaka katoliška gimnazija v Sloveniji nanje odgovarja na nekoliko drugačen način. Če je več veroučiteljev na šoli, pa na isti šoli vsak ubira nekoliko svojo pot.

Zaenkrat še nimamo dokumenta, kjer bi bilo jasno zapisano, kakšni so cilji gimnazijskega verouka v Sloveniji, katera vsebina naj se podaja in po kakšnih metodah.

Zadnje mesece pa se je začelo intenzivno delati tudi na tem področju in upamo, da bo sad tega prizadevanja konkretno gradivo za verouk na katoliških gimnazijah v Sloveniji. Predvsem se mi zdi pomembno, da skušamo določiti osnovne cilje, okvirno vsebino in glavne metode verouka na katoliških gimnazijah.

Menim pa, da bi naredili veliko napako, če bi mislili, da je gimnazijski verouk glavni dejavnik verske vzgoje na katoliških gimnazijah.

Verska vzgoja na katoliških gimnazijah temelji na *vzdušju* in na *odnosih*, ki vladajo na ustanovi in na *osebah*, ki so nosilci teh odnosov. Verska vzgoja lahko dobro zaživi le na tistih katoliških gimnazijah, kjer so močno prisotne bistvene krščanske vrednote, kjer se dijaki in profesorji med seboj spoštujejo, kjer se skušajo vsi zavedati, da je najpomembnejše biti dober človek in šele nato tudi strokovnjak na učnem področju.

Versko lahko prav tako vzgaja profesor matematike ali fizike kot profesor verouka. Pomembno je, da je na svojem področju strokovnjak, da je dober pedagog in da dejavno živi iz človeških in verskih vrednot. Če le eden od teh elementov manjka, je verska vzgoja na šoli pomanjkljiva. Lahko so profesorji zelo verni in cerkveni, če so slabi pedagogi ali pa nekompetentni na svojem strokovnem področju, s tem škodujejo tudi verskemu in duhovnemu razvoju dijakov.

Sam sem veliko let poučeval psihologijo, sociologijo, družbeno ureditev in verouk. Precej let sem poučeval tudi temelje marksizma. Vedno sem imel občutek, da lahko svoje verske vrednote posredujem pri vseh predmetih. Večkrat celo bolj pri običajnih predmetih kot pri verouku. Pri verouku je bila metoda preveč direktna, ker so bile verske vsebine del šolskih predmetov. Dijaki so si morda mislili, da zagovarjam neka katoliška stališča, ker pač tako moram kot profesor verouka. Pri ostalih predmetih pa je vse potekalo bolj spontano, naravno, povezano z vsakdanjim življenjem, »med vrsticami«. Ta način pa je navadno pri mladih veliko učinkovitejši.

Zanimivo izkušnjo sem imel s poučevanjem samoupravljanja s temelji marksizma (STM). Zlobni jeziki so ga imenovali »komunistični verouk«. Pri poučevanju tega predmeta sem še prav posebno začutil, kako je lahko nek predpisan šolski premet, naj bo cerkveni ali državni tudi dvorezen. Pogosto lahko povzroča prav nasprotne učinke, kot so jih imeli pred očmi sestavljalci učbenikov ali pa tisti, ki so predpisovali cilje in namene takšnega šolskega predmeta. STM sem predaval tako, kot je bilo v učbeniku, toda nezavzeto, da se je videlo, da nisem prepričan v to, kar govorim. Dijaki so morali natančno vedeti, kar sem povedal. Znanje sem ocenjeval kar strogo. In končni rezultat. Čez leta so se mi bivši dijaki hvalili, kako so pri vojakih izstopali s svojim znanjem marksizma in socialistične družbene ureditve, obenem pa so bili od prvega do zadnjega cepljeni proti marksizmu in kritični do partijskega manipuliranja.

Spomnimo se, v čem je bistvo cepljenja proti kakšni bolezni. Pri cepljenju dobimo v organizem ravno toliko omrtvičenih povzročiteljev bolezni, da postane naš organizem odporen proti njim.

To primerjavo sem imel pred očmi pri poučevanju STM. Bojim se, da lahko tudi pri našem verouku, zlasti če je v okviru šolskega urnika, pride

do podobnega procesa. *Ob nezavzetem, nerodnem ali celo malovernem veroučitelju dobijo učenci ravno tolikšno dozo omrtvičenega krščanskega znanja, da postanejo potem zelo odporni do njega.* Kako naj si sicer razlagamo tolikšno razkristjanjenje in tolikšno odpornost nasproti krščanstvu v državah, kjer je verouk vgrajen v šolski sistem od osnovne šole do univerze.

Zato pogosto premišljujem, kako ravnati pri verouku, da bodo veroučenci čutili, da mi vera veliko pomeni. Krščanstvo je osebni odnos do Jezusa Kristusa. Če tega ob meni ne začutijo, se lahko zgodi, da jim bo verouČno znanje škodovalo in jih naredilo le odporne proti krščanstvu.

Menim. da je verska vzgoja na katoliških gimnazijah takšna, kot je njeno vodstvo in kot so njeni profesorji, in to *pri vseh predmetih.* Seveda pa se to še najbolj izrazito pokaže pri tistih, ki poučujejo verouk.

Poleg šolskega urnika z vsem bogastvom raznih šolskih predmetov pa ima katoliška gimnazija še *druge možnosti za versko vzgojo.* To so razni krožki, molitvene skupine, biblična občestva, karitativno delo, kulturne dejavnosti, duhovni vikendi, počitniški tedni, šole za animatorje ... Prednost teh dejavnosti je, da so sicer priporočene, niso pa obvezne. Vanje se vključujejo le prostovoljci. Oblika dela ni tako šolska in je na nek način bolj življenjska.

Rad bi poudaril pomen vzgoje za *prostovoljstvo*; pa ne zato, ker je letos mednarodno leto prostovljstva, ampak, ker je ta drža sestavni del krščanstva. *Pomoč bližnjemu je srčika krščanstva.* Ne morem si predstavljati dobre katoliške gimnazije, kjer ne bi dijakov zelo spodbujali k medsebojni pomoči in solidarnosti bodisi na materialnem še bolj pa na duhovnem področju. Zato k verski vzgoji spadajo prostovoljne inštrukcije, ki jih dajejo boljši dijaki šibkejšim, prevzemanje odgovornosti za kakšnega bolnega, invalida, prizadetega. Dijake spodbujamo, da kot prostovoljci vsak teden namenijo kakšno uro delu v domači župniji ali v kakšni dobrodelni organizaciji. *Zelo bi bilo hudo, če bi prihajali iz katoliških gimnazij sicer izobraženi maturanti, a neobčutljivi za šibkejše in prizadete od raznih stisk.*

Najhujše, kar bi se lahko zgodilo katoliškim gimnazijam v Sloveniji, bi bilo to, da bi postale elitne šole za bogate dijake, iz katerih bi prihajala intelektualna elita, toda samozaverovana, liberalistično razpuščena in karitativno otopela.

Iz osebne prakse opažam, da so za versko vzgojo zelo dobrodošli *duhovni vikendi* in pa počitniški tedni. Takrat se lahko razvije popolnoma drugačna dinamika kot pri samem verouku. Veliko več je pogovorov, molitve in druženja na neformalni ravni. Bogoslužje dobi novo privlačnost, ker je vgrajeno v samo življene. Prek iger in skupnih dejavnosti udeleženci dobivajo pomembna sporočila in doživetja. Dobro pripravljen in dobro voden počitniški teden lahko bolj versko oblikuje mladega človeka kot

pa več mesecev šolskega verouka. Isto velja za duhovne vikende, čeprav trajajo v bistvu le dva dni, od petka zvečer do nedelje.

Dijakinje in dijaki prihajajo na katoliške gimnazije iz svojih *družin* in *župnij*. Zato se mi zdi zelo pomembno sodelovanje med gimnazijami in starši v obliki govorilnih ur, srečanj za starše, roditeljskih sestankov, šol za starše. Na teh srečanjih se srečujemo tudi z verskimi temami, zlasti z vprašanjem, kako mladim posredovati na najbolj primeren način glavne človeške in verske vrednote. Če je sodelovanje med starši in katoliškimi gimnazijami dobro, potem se tudi verska vzgoja tako v družini kot v šoli dopolnjuje in je veliko učinkovitejša.

Prav tako verska vzgoja na katoliških gimnazijah ne sme izpodrivati domačih župnij, ampak mora mlade navduševati in usposabljati za aktivno versko delovanje v domačih župnijah. Ne bi bilo dobro, če bi se gimnazijec izgovarjal, da se ne bo versko udejstvoval v domači župniji, saj ima dovolj teh dejavnosti že v gimnazijskem programu. Katoliška gimnazija ni nekakšna nadžupnija srednješolcev, zato mora svojo verskovzgojno dejavnost tako načrtovati, da župnije upošteva in ne trga dijakov iz župnij, zlasti v močnih liturgičnih časih.

Sklep

Katoliške gimnazije niso oaze, kjer bi vzgoja potekala gladko in idealno. Ker imamo od države podeljeno koncesijo, sprejemamo dijakinje in dijake po istih kriterijih kot na ostale gimnazije. Veroučna spričevala iz osemletke in priporočila domačega župnika ne morejo nič pomagati, če je vpis omejen. Tudi matura, ki v mnogočem oblikuje gimnazijski program po vsej Sloveniji, je ista za vse gimnazije, zasebne in državne. Kljub temu pa imamo veliko možnosti, da mladim posredujemo verske vrednote. Vendar bolj z osebami in celotnim življenjem na šoli kot pa s samim veroučnim programom.

Pred nami je še veliko odprtih vprašanj. In od tega, kako bomo nanje odgovarjali, je v precejšnji meri odvisno, ali bodo katoliške gimnazije na področju verske vzgoje opravičile svoj obstoj ali ne.

Strokovni članek (1.04) UDK 252.37.058:282 (497.4 Maribor)

Franci Zorec – Alenka Šverc

Nekaj praktičnih vidikov šolske pastorale na Škofijski gimnaziji A. M. Slomška

Ustanovitelji so zapisali nekaj temeljnih razlogov, zakaj Škofijska gimnazija A. M. Slomška.

· Zato, ker želimo staršem in otrokom ponuditi možnost izbire;

· zato, ker želimo šolo, v kateri bo ravnotežje med vzgojo in izobraževanjem;

· ker želimo posredovati vrednote, ki izhajajo iz judovsko-krščanskega izročila in iz grško-rimske dediščine;

· ker želimo vzpostaviti uravnotežen odnos med preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo,

· ker želimo izpolniti papeževo naročilo, da »se mora vsaka krščanska generacija ponovno sama odločiti za krščanstvo«;

· ker bi radi odprli prostor dialogu v »duhu in resnici«;

· ker bi radi do sodobnih kulturnih pojavov zavzeli odnos odprtosti in kritičnosti;

· ker bi radi pripomogli k večji domovinski, državljanski in narodni zavesti mladih rodov;

· da bi lahko mladi odkrili različne poti svojega življenja, odnos do življenja in vseh živih stvari;

· da bi se bodoči izobraženci zavedali svoje velike etične odgovornosti zase, za soljudi ter celotno stvarstvo;

· da Cerkev in kristjani prispevajo svoj ustvarjalni delež pedagoški stroki in sodobni slovenski kulturi.

Zavedajoč se dejstva, da mladi v srednješolskem obdobju želijo in morajo stopiti na pot osebnega iskanja, je vsa pastoralna dejavnost na gimnaziji usmerjena v odprtost za iskanje osebnih odgovorov na življenjska vprašanja na antropološki in verski ravni. Zavzemajo se za svobodno in neovirano izražanje verskega prepričanja dijakov, zato je sodelovanje v zakramentalni pastorali na gimnaziji osebna odločitev vsakega posameznika.

Šolska pastorala se deli v tri sklope:

1. Obvezne dejavnosti

1.1. Predmet vera in kultura

1.2. Duhovna misel
1.3. Dijaška skupnost
2. Prostovoljne dejavnosti
2.1. Šola za animatorje
2.2. Počitniške duhovne vaje
2.3. Socialna dejavnost
2.4. Projektni teden
2.5. Glasbena skupina in pevski zbor
2.6. Mladinska skupina v dijaškem domu
3. Vključevanje v pastoralne dejavnost Cerkve na Slovenskem

Kratka razlaga

1. Obvezne dejavnosti

1.1. Predmet vera in kultura (VIK)

Pri predmetu VIK skušajo delovati po principu treh korakov. Prvi korak je dobra informacija, sledi teoretična poglobitev preko osebnega razmišljanja in izkustva, tretji korak pa je sprejetje tega za svoje praktično življenje. Vsebinski del poti se v glavnem dogaja pri šolskih urah, doživljajski pa v dvodnevnih duhovnih vikend programih na Brinjevi gori. Ti programi so:

· spoznavni dnevi za prve letnike,
· apostol Peter, njegov značaj in rast ter prepoznavanje samega sebe,
· vzgoja za ljubezen in kulturo medosebnih odnosov,
· Mojzes in njegova rast v poklicanosti in poslanstvu,
· Kdo je Jezus?
· Jaz in moje poslanstvo v Cerkvi in družbi.

Splošni cilji pri predmetu VIK:

· želi pomagati dijakom pri iskanju smisla življenja, oblikovanju koncepta sveta in idealov, ki inspirirajo človekovo delovanje

· pomaga mladim pri oblikovanju njihove osebnosti in gradnji medčloveških odnosov;

· vodi k spoznavanju verske govorice, ki omogoča komunikacijo o religiozni in notranji stvarnosti človeka;

· pridobijo sposobnost korektne uporabe Svetega pisma in temeljnih dokumentov krščanstva;

· učenci pridobijo objektivno in sistematično znanje o bistvenih sestavinah katoličstva in njegovih glavnih zgodovinskih smereh razvoja;

· pomaga dijakom pri premagovanju otroških modelov in spodbuja k spoznavanju in razumevanju objektivnih dejstev ter vodi k odkrivanju moralnih vrednot in iskanju resnice, ki pomaga oblikovati življenjske odločitve;

· omogoča, da postopoma preko znanja in razumevanja prihaja do reflektiranja verskih vrednot v luči kulture, individualnega in družbenega življenja;

· vzgaja za medsebojno spoštovanje drugačnosti in sodelovanje z drugimi, spoštovanje človekovih pravic in temeljnih svoboščin in s tem razvija sposobnosti za življenje v demokratični družbi;

· v dijakih zori sposobnost za primerjavo med katolištvom in drugimi krščanskimi veroizpovedmi ter drugimi verstvi in različnimi pomenskimi sistemi;

· pomaga pri odkrivanju vloge krščanstva pri razvoju slovenskega naroda in njegove ter evropske kulture;

· spoznajo mnogovrstnost verskega izražanja: poezija, slikarstvo, arhitektura itd.;

· dijake pripravlja na kritičen, odgovoren in konstruktiven vstop v pluralno družbo.

Osnovni namen predmeta vera in kultura je tako vzpodbujanje dijakov k navdušenemu sprejemanju življenja. Drugi poudarek je širjenje obzorij na področju verskih in etičnih vprašanj. Oba poudarka skupaj tako pripeljeta dijaka do osebne odločitve na področju verovanja in njegovega dejavnega udejstvovanja v Cerkvi in družbi.

1.2. Duhovna misel

Osnovni namen duhovne misli vsako jutro pred začetkom pouka je v tem, da se dijaki zberejo in slišijo spodbudno misel za tisti dan. Pripravijo jo dijaki sami v obliki pesmi, pregovorov, poučne zgodbe, kratkega razmišljanja katerega od mislecev ... ali pa kaj napišejo sami.

1.3. Dijaška skupnost

Skupnost vodijo dijaki ob spremstvu mentorjev. Poleg programov, ki jih nudi šola, skušajo odgovarjati na interese dijakov na različnih področjih (duhovno življenje, socialno delo, šport, praznovanja, sprejem novih dijakov, razne delavnice za adventne venčke, postne akcije, velikonočni pirhi, valentinove pozornosti ...) in pripravljajo temu primerne projekte.

2. Prostovoljne dejavnosti

2.1. Maša

Imajo uvodno in zaključno mašo, ki je vedno obarvana z določeno temo (Slomšek, Evropska zveza ...). Maša je vključena tudi v duhovne programe na Brinjevi gori in različne ekskurzije ter počitniške dejavnosti, vendar je kljub temu, da priporočajo udeležbo in sodelovanje vseh dijakov, vedno dana možnost »ugovora vesti«.

2.2. Socialna dejavnost

Razvijanju socialnega čuta (karitas) je namenjen največji projekt »Sarajevo«. Mladi gredo tamkajšnjim ljudem pomagat vzpostavljat znosnejše pogoje za življenje. Dejavnosti, ki jih tam opravljajo, so delo, srečeva-

nje z domačini, starejšimi in vrstniki, spoznavanje tamkajšnje kulture, molitev.

2.3. Projektni teden

V okviru projektnega tedna je tudi program za socialno delo. Dijakom pomaga odkrivati dobrodelne cerkvene in druge ustanove ter da se seznanijo z njihovim delom in poslanstvom. V obliki krožka dijaki v njih sodelujejo skozi vse leto. Te ustanove so: vrtec in osnovna šola za duševno prizadete otroke, domovi za osterele, domske skupnosti za mladostnike brez družin itd.

2.4. Šola za animatorje

Ta šola poteka v počitniškem času po programu Šole za animatorje, kakor je v navadi v mariborski škofiji. S to šolo želijo pripraviti dijake, da bi kot animatorji lažje pomagali v različnih šolskih projektih in v programih nižjih letnikov na Brinjevi gori.

2.5. Mladinska skupina v dijaškem domu

Enkrat tedensko je srečanje za dijake, ki bivajo v državnem dijaškem domu. Družabnost, pogovor, medsebojno spodbujanje in razmišljanje o življenjskih in verskih vprašanjih so motivi njihovih srečevanj.

2.6. Glasbena skupina in zbor

Poleg ostalega si prizadeva predvsem za buditev narodne zavesti in duhovnosti z učenjem ter prepevanjem slovenskih narodnih in duhovnih pesmi in popevk.

2.7. Počitniške duhovne vaje

V poletnih počitnicah šola omogoči mladim, ki želijo bolj poglobiti svojo duhovno razsežnost, duhovne vaje v romarskem stilu (Asissi, Taize, razni programi v Sloveniji). V to dejavnost je vključeno tudi sodelovanje z različnimi redovnimi skupnostmi in škofijami.

3. Vključevanje v dejavnost Cerkve na Slovenskem

Dijaki se s svojimi profesorji aktivno vključujejo v različne oblike mladinske pastorale v Cerkvi. Npr:

- križev pot mladih v Mariboru,
- škofijski mladinski kviz,
- Radio Ognjišče v odajah za mlade,
- škofijski zbor o mladih,
- shod mladih v dvorani Tabor in Golovec,
- vseslovensko srečanje mladih v Stični, kjer so uspešno predstavili škofijsko gimnazijo,
- Slomškova proslava na Slomu in druge cerkvene slovesnosti,
- peš romanje na Ptujsko goro.

Razprava (1.01) UDK 261.8 (5)

Drago Ocvirk, cm

Nekaj vprašanj glede medverskega dialoga v zvezi z Azijo

Vprašanje o pomenu in vrednosti drugih verstev se katoliškim kristjanom zastavlja na vseh celinah. V Latinski Ameriki se srečujejo z oblikami ljudske vernosti, ki vsebujejo številne prvine predkolumbijskih verstev, po drugi strani pa jih dobesedno oblegajo različne fundamentalistične ameriške sekte (te so nastale kot reakcija na liberalni protestantizem konec 19. stoletja in v 20. stoletju in se vračajo k osnovam – *fundamentals* – od tod tudi ime fundamentalizem). V severni Ameriki se širi islam (deloma zaradi priseljencev iz islamskega sveta, nekaj pa zaradi uspešnega širjenja med črnci), širi pa se tudi new age. Podobne probleme ima tudi Evropa, v črni Afriki pa se krščanstvo srečuje s tradicionalnimi verstvi in tekmuje z islamom.

Toda nikjer na svetu se vprašanje odnosov med verstvi ne postavlja tako radikalno kakor v Aziji. Ljudstva na tej celini so globoko religiozna in nenazadnje so tam vzniknila vsa velika svetovna živa verstva, tudi krščanstvo. Na tej celini je pisana paleta verstev, ki živijo v glavnem v miru, čeprav danes opažamo ne le islamski fundamentalizem, ampak tudi hinduističnega in celo budističnega. Ti fundamentalizmi so nemalokrat reakcija na prodiranje sodobne materialistične in porabniške miselnosti, ki deluje kot religija bogov trebuha in denarja.

Azijci so tudi kritični do razlikovanja med filozofijo in religijo, ali med kulturo in religijo. Religija in kultura se namreč pri njih tako močno prežemata, da ni jasno, kje se konča prva in se začne druga. Religija je bolj življenje samo, kakor le ena njegovih razsežnosti. Prav zaradi izkušenj, ki jih imajo azijski kristjani z drugimi verstvi, in zaradi njihove manjšinskosti v oceanu drugih verstev jim je vredno prisluhniti. Slovenci nimamo namreč nobene resne izkušnje z medverskimi odnosi, imamo pa nasprotno žalostne izkušnje z nevernimi, ki so katoličane zlasti v času komunizma sistematično preganjali, zatirali in zaničevali, nekaj tega pa se je ohranilo v kulturnem ozračju in političnem bontonu tudi po koncu komunizma. Ob upoštevanju azijskih Cerkva in teologov bomo odnose med krščanstvom in drugimi verstvi obravnavali s treh vidikov: 1. razvoj krščanske teologije v vrednotenju drugih verstev; 2. medverski dialog, pojmovanje dialoga; 3. dialog v okviru misijonskega poslanstva.

1. Premiki v teologiji pri vrednotenju drugih verstev

Katoliška teologija je naredila v zadnjem času pomemben razvoj v vrednotenju drugih verstev. To pa tudi pomeni, da se je spremenilo pojmovanje razodetja in odrešenja, odnosov med Božjim kraljestvom in Cerkvijo ipd. Ta razvoj, ki ga je Paul Knitter[1] zajel v štiri etape, zagotovo še ni končan.

1.1. Kristus proti nekrščanskim verstvom

To je v bistvu stališče, ki je prevladovalo v krščanstvu 19. stoletij in se je v protestantizmu ohranilo vse do danes. Oznaki *nekrščanski* in *poganski* označujeta ta negativni odnos. Odnos Cerkve do drugih verstev je odnos resnice do zmote, dobrega do slabega, odrešenja do pogube, Boga do hudiča. Druga verstva so grešna, zato zunaj Cerkve ni zveličanja.

Ta teologija je spodbujala osvajalno misijonstvo konec 15. stoletja in v 16. stoletju. Za zahodne kristjane, ne glede na konfesionalnost, so bila druga verstva protikrščanska, zavirajo širjenje Božjega kraljestva in luči v svetu. Tako npr. Frančiška Ksaverija žene želja, da bi rešil večne pogube tiste, ki so zašli v »lažnih verstvih«. Samo krst odpira vrata odrešenja; Cerkev enačijo z Božjim kraljestvom in Božje kraljestvo je omejeno na kristjane. Gre za ekleziocentrično pojmovanje odrešenja: v središču vsega je Cerkev. Tega nista presegla niti de Nobili in Matteo Ricci, ki sta sicer zavračala izvažanje evropske civilizacije. Azijski teologi opozarjajo na podoben odnos do drugih verstev tudi pri tistih južnoameriških teologih osvoboditve, ki zaradi vpliva marksizma vsepovprek zavračajo različne ljudske oblike vernosti. Religija je za Miranda[2] zlo, ki ga je treba uničiti, ker je projekcija sebe, opravičevanje *statusa quo*, popolna odtujitev človeka, zanikanje krščanskega angažiranja. Celo za Sobrina[3] je religija degradacija vere. Po celinskih škofovskih konferencah v Puebli (1979) in v Santo Domingu (1992) so tudi v Latinski Ameriki začeli bolj pozitivno obravnavati ljudsko vernost in druga verstva.

1.2. Kristus v nekrščanskih verstvih

Azijski kristjani so počasi spoznali, da odnos do nekrščanskih verstev v slogu Kristus proti verstvom ni v redu. Korejec Younghak Hyun je to izrazil slikovito: »Ne verujemo v invalidnega Boga, ki so ga prvi misijonarji prinesli na ramenih vse do Koreje. Bog je deloval v naši zgodovini dolgo pred prihodom misijonarjev.«[4] Podobnih misli je prvi splošni indijski koncil leta 1950, ki v 11. odloku pravi: »Priznavamo, da resnica in dobrota obstajata tudi zunaj krščanske religije, kajti Bog ni pustil ljud-

[1] P. F. Knitter, *No Other Name?*, Orbis Books, New York 1985, 129.

[2] Miranda, *Being and the Messiah: the Message of St John*, Orbis Books, New York 1977, 39-42.

[3] Sobrino, *Christology at the Crossroads*, New York, 1978, 275.

[4] Navaja P. N. Niles, *La mission chrétienne et les peuples d'Asie*, v: *Document Inter-Eglises*, Paris, 1982, 19.

stev brez pričevanja o sebi in človekovo dušo po naravi privlači edini resnični Bog.«

Za novo razmerje do nekrščanskih verstev je veliko storil drugi vatikanski koncil, kakor je med drugim razvidno iz izjave o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev *Nostra Aetate*: »*V našem času*, ko se človeštvo vedno tesneje povezuje in ko se množijo odnosi med različnimi narodi, Cerkev pazljiveje razmišlja, kakšno je njeno razmerje do nekrščanskih religij.« V izjavi koncil priznava, da nekrščanska verstva »odsevajo žarek Resnice, ki razsvetljuje vse ljudi« (N 2,2). Podobne misli zasledimo v *Ad Gentes*: »Bog je poslal n*arodom* Cerkev, da bi bila žvesoljni zakrament odrešenja'« (M 1) in *Gaudium et Spes*: »*Veselje in upanje*, žalost in tesnoba današnjih ljudi, posebno ubogih in vseh kakorkoli trpečih, je hkrati tudi veselje in upanje, žalost in tesnoba Kristusovih učencev« (CS 1). »Ker je namreč Kristus za vse umrl in ker je poslednja človekova poklicanost v resnici samo ena, to se pravi božja, moramo biti prepričani, da Sveti Duh na način, ki je znan Bogu, vsem ljudem podarja možnost, da se pridružijo tej velikonočni skrivnosti« (CS 22,5). Leta 1969 so indijski škofje izrazili to misel takole: »Druga verstva niso trdnjave, ki jih moramo napasti in porušiti. So prebivališča Duha, ki jih mi nismo obiskali; so zakladnice Božje besede, ki jih nočemo poznati.«[5]

Zaradi vseh teh spoznanj so se srečali azijski teologi v Nagpurju leta 1971 in naredili pomemben korak dalje ob temi o *Odrešenjski vrednosti nekrščanskih verstev*. Poudarili so, da sta »razodetje in vesoljni Božji načrt odrešenja človeštva starejša in obsežnejša od Cerkve; širša kakor štiri tisoč let judovsko-krščanske zgodovine, ki je linearna in omejena.«[6] Cerkev ne izčrpa Kristusove odrešenjske dejavnosti, ki jo opravlja njegov Duh. Zato ne moremo azijskih verstev imenovati **pred**-krščanka, **ne**-krščanska ali naravnana na krščanstvo: **za**-krščanska. Vsa verstva so na svoj način »krščanska«. Zato so jih imenovali *svetovna verstva* ali *religijska izročila človeštva.*

Osrednje besedilo nangpurskega srečanja se glasi: »Pri svetovnih verstvih vidimo na delu Kristusa in njegovo milost. Neizrekljiva skrivnost deluje med vsemi ljudstvi sveta v različnih oblikah in na različne načine, da bi dala človekovemu življenju in njegovim hrepenenjem njihov zadnji smisel. Ta skrivnost, ki jo kličemo z različnimi imeni, ne da bi jo mogli natančno predstaviti, se je dokončno razodela in podarila v Jezusu iz Nazareta. Zato ker obstaja vesoljna previdnost, ki vodi vse ljudi k njihovemu končnemu cilju, in ker odrešenja ni mogoče doseči samo s človeškim

[5] Navaja B. Chenu, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Le Centurion, Paris 1987, 169.

[6] D. S. Amalorpavadass, *Traditions religieuses, dévelopement et libération*, v: *Théologie du Tiers Monde*, L'Harmattan, Paris 1977, 213.

naporom brez Božjega posega, ni Božje (samo)podarjanje omejeno na judovsko-krščansko izročilo, ampak se razteza na vse človeštvo na različne načine in stopnje v okviru ene same Božje odrešenjske ureditve. Ker ljudje, ki so odrešeni, dosežejo svoje odrešenje (po daru in milosti) v okvirju lastnega verskega izročila, so lahko različne svete knjige in različni obredi verskih izročil sveta - tako ali drugače - izrazi Božjega razodevanja in vodijo v odrešenje. To v ničemer ne ruši krščanske ureditve (ekonomije), ki ji je bila zaupana odločilna beseda in sredstva odrešenja. To besedo je svetu oznanjal Kristus, ki je tudi začetnik sredstev odrešenja.«[7]

Vprašanje odrešenjske vrednosti drugih verstev je zahtevalo priznanje njihovih *svetih knjig*. Teološki seminar v Bangaloru leta 1974 je obravnaval to vprašanje.[8] Azijski teologi so zasledili v teh knjigah delo Svetega Duha: »Ta dejavnost Duha ne privlači z absolutno natančnostjo različnih učenj in pogledov na svet v teh knjigah, vendar pa kristjani verjamemo, da ta dejavnost Duha daje tem knjigam avtoriteto, ki je predvsem verska, če so sredstva, ki jih daje Bog ljudem, da bi dosegli svoj zadnji cilj« (54). Kristjan lahko torej najde v drugih *svetih knjigah* »bolj široko antropološko, teološko in kozmično perspektivo skrivnosti, ki se oznanja v Jezusu« (61).

Že nekaj desetletij zagovarjajo azijske Cerkve misel, da sta Kristus in njegov Duh navzoča v nekrščanskih verstvih tudi brez posredovanja Cerkve in da so ta verstva tako poti odrešenja. To stališče so lahko oprli na teologijo *anonimnega krščanstva*, ki jo je razvijal Karl Rahner. Milost je v tem primeru vedno Kristusova milost, ki deluje preko družbenih posrednikov. Ker odrešuje Kristus, je tudi drugače veren vendarle kristjan, čeravno ne izpoveduje resničnega izvira svojega odrešenja.

Toda teorija o anonimnem krščanstvu je naletela na upravičene kritike. J. Dupuis, ki je bil misijonar v Indiji in profesor na Gregoriani v Rimu,[9] se je spraševal: »Ali hoče ta teorija reči, da je za človeka, ki hoče postati kristjan, dovolj da se po razmisleku zave, kako že ima v posesti polnost odrešenja, čeprav nezavedno? Prehoda iz nekrščanskega verstva h krščanstvu ni mogoče skrčiti na neko doumetje. To ne izraža dovolj spreobrnjenja, ki je potrebno za prehod iz starega k novemu. Krščansko razodetje ne razodeva samo, kar je skritega, ni samo posredovanje neke vednosti, kot da bi bil nekristjan že kristjan, le da še ne pozna svoje

[7] Navaja D. S. Amalorpavadass, n.d., 215.

[8] Navaja J. Neuner, v: Concilium 112 (1976), 25-32.

[9] Jacques Dupuis je imel konec 90-tih težave s Kongregacijo za nauk vere glede nekaterih stališč v odnosih med krščanstvom in drugimi verstvi, vendar se je vse zgladilo z dodatnimi pojasnili. *Notification on the book Toward a Christian Theology of Religious Pluralism (Orbis Books: Maryknoll, New York 1997) by Father Jacques Dupuis, s.j. Commentary on the Notification of the Congregation for the doctrine of the faith regarding the book Toward a christian theology of religious pluralism by father Jacques Dupuis, s.j.*

resnične identitete. Spreobrnjenje h krščanstvu je prelom s preteklostjo, da bi prejeli prihodnost, v krščanski ureditvi odrešenja je prehod iz enega reda v drugega. Med anonimnim srečanjem Kristusa in njegovim polnim priznanjem je več kakor samo razlika v zavesti. Krščanska novost, vzeta v celoti, obsega obenem polno razodetje skrivnosti ter najvišjo obliko njenega vidnega središčenja in navzočnosti v svetu. Religiozno življenje nekristjana ne postane krščansko brez notranje spremembe, ki je v tem, da človek stopi v novi red s pomočjo Kristusove milosti. Krščanstvo je polna zakramentalna uresničitev Božje navzočnosti med ljudmi.«[10]

1.3. Kristus nad verstvi

Na tej stopnji so se teologi ponovno zavedli krščanske posebnosti in novosti, hkrati pa niso hoteli niti nazaj na stopnjo pred pozitivnim vrednotenjm verstev, niti na hitro »prekrstiti« hindujcev, budistov idr. v »anonimne kristjane«. Krščanstvo ni namreč samo nekaj, kar se nevidno daje v vsaki izkušnji vere, ampak ima tudi družbeno obliko. Poleg tega pa verstev ni treba pokristjaniti, da bi jim priznali njihovo vrednost in posebnost.

Že leta 1909 je Farquhar precej dobro opredelil to stališče, ko je trdil, da hinduizem »izvira iz resničnega verskega čuta in ima svojo lastno vrednost« Kristusa pa je postavljal »nad vse, kot dopolnitev religije«.[11] Razodetje Boga v Kristusu dopolnjuje torej nekrščanska verstva. Jezus Kristus je edini srednik med Bogom in ljudmi, »polno, dokončno in torej normativno Božje razodetje za vsa ljudstva ... Verstva morejo imeti določeno neodvisno vrednost, toda ta vrednost je pomanjkljiva, nepopolna.«[12]

Tu se zastavlja upravičeno vprašanje: Za kakšno dopolnitev gre? Del teologov začenja razmišljati, da morda vendarle ni Božja volja, da bi vsi ljudje stopili v Cerkev.[13] Mogoče pa je religijski pluralizem božji načrt za sedanjost in bo do edinosti prišlo šele po koncu časov, v eshatonu? Zaradi tega je treba upoštevati razliko med Božjim kraljestvom in Cerkvijo. Odrešuje Kristus, ne krščanstvo. Cerkev tako doživlja svojo zakramentalno naravo, ko kaže določeno podobo Božjega kraljestva, ne da bi ga v celoti obsegla. Svetu tako oznanja in razodeva vesoljno navzočnost Vstalega in vesoljno delovanje njegovega Duha, ne da bi jima postavljala meje. Bog nam ima več in drugače povedati, kakor pa lahko pove le krščanska beseda.

1.4. Kristus z verstvi

Tudi tretji model odnosov krščanstva do drugih verstev ne zadovoljuje izkušenih sopotnikov medverskega dialoga. Kako naj bi namreč bil mogoč dialog, če eden od sogovornikov trdi zase, da ima normativno in

[10] J. Dupuis, *La documentation catholique* n. 1887, 6. januar 1985, 65.
[11] Navaja B. Chenu, n.d., 171.
[12] P. Knitter, *La théologie catholique à la croisée des chemins*, v: Concilium 203 (1986), 132.
[13] Prim. A. Pieris, *No room for Christ in Asia?*, v: Concilium 1993.

dokončno besedo? V tem primeru hitro zaidemo v slepo ulico, ker smo še vedno v kolonialnih odnosih. Nekateri teologi iščejo nove vidike v razliki med Kristusom in Bogom in zagovarjajo dialoški teocentrizem namesto monološkega kristocentrizma. Ti avtorji pozitivno vrednotijo odnose med verstvi, češ da drugo drugega potrebujejo za napredovanje k Božji skrivnosti. Vzajemno si morajo pričevati o Izvoru in Cilju, ki jih navdihuje. V tem primeru so vsa verstva partnerji v odrešenjskem dialogu, ki ima za normo Božjo skrivnost.

Najbolje predstavlja to novo usmerjenost Raimundo Panikkar, katoliški duhovnik, sin Španke in Indijca. Po njegovem ne more v dialog nobeno verstvo, ki že od začetka zatrjuje svojo absolutno normativnost. Mednarodne razmere zahtevajo, da nanovo tolmačimo tradicionalno pojmovanje Kristusove enkratnosti in vesoljnosti. Panikkar predlaga razlikovanje med univerzalnim Kristusom in partikularnim Jezusom.

Kristus je »živi simbol za vso stvarnost: človeško, božjo, kozmično«[14] Kristus je središče stvarnosti, točka kristalizacije, okrog katere lahko rastejo človeško, Božje in materialno. Zato izraža dinamično enotnost Boga, človeštva in sveta. Kristus je Logos, zunanji izraz, podarjanje Poslednjega, zgodovinska dejavnost Božje Previdnosti, ki navdihuje človeštvo na različne načine in vodi človeško življenje k polnosti. Kristus je samo eden, duhovnik kozmičnega duhovništva, ki povsod osvetljuje in navdihuje. Ta Logos-Kristus, ki je večen in vesoljen, se je učlovečil v Jezusu iz Nazareta. Toda ta inkarnacija ni niti edina niti normativna. Nobeno zgodovinsko ime ne more biti namreč dokončni izraz Kristusa. Tega ni mogoče objektivirati in popredmetiti v samo zgodovinski osebnosti. Zato ne bo Kristus nikoli do konca poznan na Zemlji in ne smemo malikovati določenega človeka. Toda istočasno mora krščanstvo odločno zatrjevati, da je vesoljni Kristus postal konkreten človek v Jezusu in da je Jezus za svoje učence/ke poslednja oblika Kristusa. Če drži, da je Jezus iz Nazareta Kristus, to še ne pomeni, da je tudi Kristus samo Jezus iz Nazareta. Nasprotno, v zgodovini so lahko Kristusa prepoznali pod drugimi imeni: Rama, Krišna, Isvara, Puruša, Tathagata. Pri tem pa ne smemo pozabiti vesoljne nujnosti in umestnosti partikularnega Jezusa.

Podobnih misli je Stanley J. Samartha, pastor južnoindijske Cerkve. Ta predvsem poudarja, da je Bog skrivnostni Drugi. »Drugi relativizira vse drugo. In sprejemanje te relativizacije je verjetno edino zagotovilo, da bomo srečali Drugega kot poslednjo resničnost.«[15]

Potemtakem so vsa verstva relativna, toda potrebna, kajti Drugi se z nami sooča po partikularnih sredništvih. Krščanstvo mora po Jezusovem

[14] R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, Orbis Books, New York 1981, 27.
[15] S. J. Samartha, *Courage for Dialogue: Ecumenical Issues in Inter-Religious Relationships*, Genève 1981, 151-151.

zgledu zopet najti svojo teocentrično naravo. Tedaj bodo kristjani izpovedovali, da se njim (a to velja le zanje) ni nikjer drugod tako odločilno pokazala zmaga nad trpljenjem in smrtjo kakor v Jezusovi smrti in vstajenju. Ta izpoved vere bo pričevanje o njihovem lastnem razodevalcu, ne pa zanikanje drugih razodevalcev ali negativna sodba o njih.

2. Doba dialoga

Danes je čas dialoga tudi med verstvi, a prav na tem področju je mnogo pomislekov. Mnogi se namreč bojijo, da je dialog le pretveza, s katero hočejo kristjani nadaljevati svoje osvajalno misijonstvo. Hindujec Sivendra Prakash se sprašuje: »Mar ni res, da so vsa semitska verstva, pa naj bo to judovstvo, islam ali krščanstvo utemeljena na pojmu izvoljenega ljudstva, ki mu je Bog naročil, naj vse spreobrne k svojim partikulrarnim dogmam? Ali se ne zavedate, da ima takšno pojmovanje neposredne učinke na vsak poskus resničnega dialoga? (...) Občutek večvrednosti na eni strani in strah, da bi izgubili svojo identiteto na drugi strani, sta resnični oviri za dialog. (...) Ko boste odkrili notranjega Kristusa v luči Duha, ki je v njem, takrat bomo z veseljem prišli in delili z vami našo izkušnjo Božje notranjosti.«[16]

Strah je tudi pri kristjanih, še zlasti pred izenačenjem vseh verstev in pred cenenim sinkretizmom, kar vse vodi k zanikanju krščanske identitete. Že v zvezi z ekumenizmom L. Kolakowski opozarja na zmotno prepričanje o skupnem imenovalcu vseh krščanskih Cerkva. Njegovo razmišljanje velja še toliko bolj za odnose med verstvi in ga tu zato tudi navajamo. »V šestnajstem in sedemnajstem stoletju, ko so se množile večje in manjše sekte po Evropi in je vsaka od njih imela monopol nad edino pravilno razlago krščanske vsebine ter je obsojala druge zaradi njihovih zmotnih pojmovanj Svete Trojice, evharistije, Jezusovega božanstva, neustavljive milosti, vloge Cerkve idr., so številni avtorji, utrujeni in obupani zaradi sektaških razprtij, predlagali mirovni program. Strinjajmo se končno o *skupnem minimumu*, ki bi ga morali dokončno sprejeti vsi kristjani, in imejmo za kristjana vsakega, ki sprejme ta minimum. Toda v vseh drugih žza odrešenje nepomembnih' vprašanjih razglasimo medsebojno strpnost. Jasno je, da ti predlogi ne morejo voditi k tako zaželenemu verskemu miru. Prvič zato, ker se ne bi mogli zediniti glede vsebine tega minimuma in kriterijev, po katerih bi ga določili. Drugič zato, ker bi ta minimum nikoli ne mogel biti ne-nedvoumen in bi vsak poskus bolj izdelane razlage takoj oživel vse spore, za katere so upali, da se jim bodo s tem minimumum izognili. In tretjič zato, ker ne bi nobena obstoječa Cerkev ali sekta imela razloga, da obstaja kot ločena krščanska skupina, če bi priznala, da so vsa vprašanja, ki jih ne obsega načrtovani minimum, nepomembna, toda ravno njihov obstoj je bil očitno bistvenega pomena.«[17]

[16] Navaja S. J. Samartha, *Living Faiths and the Ecumenical Movement*, Genève 1971.
[17] L. Kolakowski, *Modernity on Endless Trial*, , University Press, Chicago 1990, 87.

Ta zgodovinska izkušnja med krščanskimi Cerkvami nas opozarja na nekatere iluzije, ki se jim je treba izogniti, da ne bi prizadevanja za sožitje vodila k še večjim nesporazumom in občutkom ogroženosti, kar seveda ne spodbuja odprtosti in strpnosti, ampak nasprotno, vodi v osamo in napadalnost. Če se teh pasti zavedamo, potem lahko vzpostavljamo in gojimo dialog.

2.1. Nekaj novih teoloških poudarkov v medverskem dialogu

Azijske krščanske skupnosti morejo, ker so manjšinske, obstati le v dialogu z ljudmi večinskih verstev, med katerimi živijo in delujejo. Zato po njihovem »krajevna Cerkev uresničuje svoj poklic kot Cerkev v stalnem, živem in ponižnem dialogu z živimi izročili, kulturami, religijami, skratka, z vsemi stvarnostmi v življenju ljudi, med katere je globoko zasadila svoje korenine in jemlje za svoje njihovo veselje, zgodovino in življenje.«[18] Podobno razmišlja prvi škofovski kongres za misijonski apostolat leta 1978. »Medverski dialog ni samo nadomestno ali predhodno sredstvo za oznanjevanje Kristusa, ampak bi moral biti idealna oblika evangelizacije, v kateri ponižno in v medsebojni pomoči skupaj iščemo s svojimi brati in sestrami tisto polnost Kristusa, ki je Božji načrt za vse stvarstvo v njegovi enotnosti ter veliki in čudoviti različnosti.«[19]

Med rimsko sinodo o evangelizaciji (1974) so indijski škofje izoblikovali definicijo dialoga, ki dobro ponazarja današnjo usmerjenost krščanske teologije religij: »Dialog je odgovor krščanske vere na odrešenjsko navzočnost Boga v drugih verskih izročilih in izraz trdnega upanja na njihovo dopolnitev v Kristusu.«[20] To stališče je sad dolge zgodovine, v kateri so verniki srečevali druge vernike v resnici, da bi izmenjali človeške in duhovne izkušnje ter da bi skupaj delovali ali molili. Takšen dialog je novo ime za krščansko poslanstvo v Aziji.

2.2. Pogoji za uresničevanje takega dialoga

Doslej smo se ustavili le pri teološki obravnavi dialoga. Toda če hočemo tak dialog uresničevati, je potrebno uresničiti nekatere pogoje. Poglejmo tri:

1. Dialog mora temeljiti na *osebni verski izkušnji*, ki se zaveda svoje resničnosti. Sogovorniki so namreč angažirani v svoji lastni veri in postavljajo zahteve po resnici, ki jo zaznavajo zase in za druge. Vsak prakticira svojo posebno versko izročilo in prihaja k drugim kot »verni jaz«. P. Le Saux je zapisal: »Edini resnični kraj srečevanja med ljudmi, ki jih zanima Poslednje, je v človekovem središču, v 'votlini srca', kakor pravijo Upanišade. Resničen kraj za srečanje med vsemi, ki imajo verskega duha, ne

[18] Prvo plenarno zasedanje Zveze azijskih škofovskih konferenc v T'ai-Pei. Navaja Mgr. A. Fernandes v: *Documentation Catholique*, 1887, 6. januarja 1985, 68.
[19] A. Fernandes, n.d., 68.
[20] A. Fernandes, n.d., 69.

more biti nič drugega kakor kraj v njih, kjer prežijo na Duha, kjer je njihov lastni duh tako intimno združen s Svetim Duhom, da ni v njih več gibanja, ki bi ne izviralo iz skrivnostne dejavnosti samega Svetega Duha.«[21]

2. Dialog mora temeljiti na *priznanju možne resničnosti vseh verstev.* Sprejeti je treba hipotezo skupnega temelja in cilja vseh verstev. Tako stališče omogoča boljše medsebojno poslušanje. Skupni cilj je lahko svetovni mir, solidarnost, varovanje stvarstva ipd. Toda tovrstne skupne akcije morajo izvirati iz skupnega globljega vira, to pa je vera v poslednjo resničnost, ki jo kristjani imenujemo Bog. Kolikor kristjani verjamemo v vesoljno Božje razodetje, nam ni težko sprejeti take hipoteze. Sprejeti je treba tudi možnost in nujnost ponotranjenja verske izkušnje drugega verskega izročila. Če se zaustavimo le pri določenem verskem nauku, drugega v resnici še ne razumemo. *Med*-verski dialog (*inter*-religijski) mora postati *intra*-religijski (*v*-verski), kot pravi Panikkar. Ni mogoče ostati le zunanji opazovalec, temveč je treba zavzeti svoje mesto od znotraj.

3. Dialog mora biti *odprt za možno spreobrnjenje.* Sogovorniki morajo biti pripravljeni, da spremenijo ali celo opustijo nekatera svoja verovanja. To seveda pomeni, da jih nimajo *a priori* za dokončno in nespremenljivo resnico. Kristjani želimo spreobrniti drugega k resnici, ki smo jo spoznali, k resnici, ki je Kristus. Toda treba se je pustiti spreobrniti tudi resnici, ki nam prihaja po sogovorniku, kajti naše razumevanje resnice je vedno delno in nepopolno. Ne moremo trditi, da je Kristus, ki ga predstavljamo, Kristus v polnosti svoje osebnosti. Tudi mi smo še v dialogu s Kristusom in želimo vedeti, kdo je. Ljudje drugih ver nam pomagajo poglobiti naše razumevanje Kristusa.[22]

To srečevanje *med* verstvi in *v* njih ni akademsko, marveč je za nekatere azijske teologe življenjskega pomena, ker se dogaja v njih samih. »Kdo sem?« se sprašuje jezuit Michel Amaladoss in odgovarja: »Katoliški hindujec.«[23] Dialoška napetost je med poloma iste osebnosti: sem kristjan - sem hindujec. Gre torej za nekakšno »dvojno pripadnost«. Takšno vprašanje se zastavlja, kadar indijski kristjan noče skrčiti svoje indijske identitete na sredstvo za prenašanja krščanskega oznanila.

»V radostnem dinamizmu plesočega Šiva, v dražestni privlačnosti Krišna, ki igra na flavto, v čustveni globini *bhaktijskega* obnašanja, v intenzivni notranjosti *advaite*, v kozmičnih razsežnostih tantričnega kulta, v celovitosti *sadhani* joge odkrivam vidike Božje skrivnosti, s katerimi me krščansko izročilo ni seznanilo in ki me privlačijo. V bogati različnosti hindujskih knjig opažam pristno pot Duha, ki me vodi k polni Resnici,

[21] P. Le Saux, *Witnessing*, v: *Vidyajyoti*, maj 1981, 208.
[22] Y. Raguin, *Bulletin du secrétariat pour les non-chrétiens*, 1977, 145.
[23] Tak je naslov njegovega članka *Un Catholique-Hindou*, v: *Christus* 86 (1975), 159-171.

čeprav je ta pot pogosto preobložena s številnimi človeškimi prvinami. (...) Vsega tega ne opažam kot tujek, ki bi ga videl od zunaj, marveč kot bogastvo, ki je v meni, pripada moji preteklosti, je del dediščine, ki so mi jo zapustili moji predniki, in del verskega družbeno-kulturnega izročila, v katerem sem rastel. Na to sem ponosen in čutim, da bi bil krivičen do Gospoda, če bi to preziral.«[24]

Kristjan Amaladoss se srečuje z verstvom, ki ni ne mrtvo ne v zatonu, temveč zelo živo in cvetoče. To verstvo je del njegove zavesti in osebnosti v celoti. Kako torej vztrajati v tej naporni napetosti? Na teološki ravni izpoveduje Amaladoss eno samo skrivnost: »odrešenjsko razodetje Boga v Kristusu po Svetem Duhu«. To razodetje mu prihaja po krščanstvu, a tudi po simbolnih strukturah hinduizma. Čeprav Amaladoss pripisuje posebno mesto krščanski simboliki, pa se bogati tudi z drugimi verskimi izkušnjami. Drugače je na praktični ravni, kjer je napetost neizogibna, vendar avtor meni, da je rodovitna, ker vodi k bogatejši izkušnji Boga. Pri tem bomo pozorni, da se avtor vključuje v svoje hindujsko izročilo, ker je sestavni del njegovega človeškega obzorja. Zato ga ne bomo posnemali, če se oprijemljemo uvožene in predelane »vzhodne duhovnosti«, ampak če bomo tudi mi iskali tako v našem lastnem verskem, narodno-kulturnem in civilizacijskem izročilu kot v sedanjosti novih izrazov in struktur, razsežnosti in vidikov za bolj bogato duhovno življenje posameznika in skupnosti.

3. Dialog in Odrešenikovo poslanstvo

Dialog je tesno povezan s krščanskim poslanstvom. Cilj tega poslanstva je, da bi vsi spoznali Jezusa Kristusa Odrešenika, se pod vodstvom njegovega Duha pridružili njegovi Cerkvi in že tu gradili Božje kraljestvo do njegovega drugega prihoda. Zato bomo v tem zadnjem delu na kratko spregovorili o odnosu med dialogom in poslanstvom in o nekaterih težavah doktrinarne narave o vlogi in pomenu Jezusa Kristusa.

3.1. Dialog v Odrešenikovem poslanstvu

Dialog je postal del vsakdanje krščanske prakse na vseh ravneh, tudi v razmerju do drugih verstev. V to smer je odločno zakorakal koncil, Pavel VI. je dal nov polet z apostolsko spodbudo *O oznanjevanju evangelija*, Janez Pavel II. pa se redno srečuje s predstavniki drugih verstev, nadvse pomembno pa je bilo molitveno srečanje v Assisiju (27. oktobra 1986), kamor je povabil predstavnike verstev z vsega sveta, kjer so na enem kraju vsak po svoje molili za potrebe človeštva. V misijonski okrožnici *Odrešenikovo poslanstvo*[25] podrobneje določi pomen dialoga z drugimi verstvi in

[24] M. Amaladoss, n.d., 165.

[25] Prim. Janez Pavel II., Okrožnica *Odrešenikovo poslanstvo*: *Cerkveni dokumenti* 46, Ljubljana, Družina, 1991.

njegovo mesto v poslanstvu Cerkve. Od objave te okrožnice je minilo dobrih deset let (1990), a je še vedno aktualna, tako da se je vredno za hip pomuditi pri njenem pojmovanju razmerja med dialogom z nekrščanskimi verstvi in poslanstvom Cerkve.

Dialog s pripadniki drugih verstev je ena od razsežnosti evangelizacijskega poslanstva, ne more pa tega poslanstva nadomestiti ali ukiniti. »Bog vabi k sebi v Kristusu vse ljudi, ker jim hoče sporočiti polnost svojega razodetja in svoje ljubezni; pa se tudi ne brani javljati na veliko načinov po njihovih duhovnih bogastvih ne le posameznikom, ampak tudi narodom, katerih glavni in bistveni izraz so verstva, čeprav vsebujejo 'vrzeli, nezadostnosti in napake'«[26] (55). Med Kristusovim oznanilom in dialogom med verstvi Cerkev ne vidi nasprotja, vendar »čuti potrebo, da ju uredi v okviru misijonov *ad gentes*« (55).

Janez Pavel II. spomni v okrožnici, kaj je pisal azijskim škofom. »'Četudi Cerkev rada priznava, kar je resničnega in svetega v budističnem, hinduističnem in islamskem verskem izročilu - odsevih tiste resnice, ki razsvetljuje vse ljudi -, to ne zmanjšuje njene dolžnosti in njene odločitve, da brez obotavljanja razglaša Jezusa Kristusa, ki je 'pot, resnica in življenje'. (...) Dejstvo, da morejo privrženci drugih ver prejeti Božjo milost in biti odrešeni po Kristusu, neodvisno od običajnih sredstev, ki jih je on določil, nikakor ne izbriše poziva k veri in h krstu, ki ju hoče Bog za vse ljudi.'[27] Kristus sam je namreč, 'ko je izrecno zabičeval potrebnost vere in krsta, hkrati potrdil potrebnost Cerkve, v katero stopajo ljudje s krstom kakor skozi vrata'.[28] Dialog je treba voditi in udejanjati s prepričevanjem, da je Cerkev redna pot k odrešenju in da ima samo ona v lasti polnost sredstev odrešenja«[29] (55).

Zakaj ta dialog in kako naj poteka? »Dialog ni porojen iz strategije ali koristi, ampak je dejavnost, ki ima svoje razloge, zahteve, dostojanstvo: zahteva ga globoko spoštovanje do vsega, kar je v človeku delo Duha, ki veje, kjer hoče.[30] Z njim Cerkev želi odkriti »poganjke Besede«,[31] »žarke resnice, ki razsvetljuje vse ljudi«,[32] to so poganjki in žarki, ki so v osebah in v verskih izročilih človeštva. Dialog je utemeljen v upanju in v ljubezni in bo prinesel sadove v Duhu. Druga verstva predstavljajo za Cerkev

[26] Pavel VI., *Govor ob začetku drugega zasedanja 2. vatikanskega cerkvenega zbora* (29.septembra 1963), AAS 55 (1963) 858; prim. *Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev* 2; *Dogmatična konstitucija o Cerkvi* 16: *Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve* 9: *Apostolska spodbuda O evangelizaciji* 53.

[27] *Pismo azijskim škofom za 5. plenarno zasedanje Zveze škofovskih konferenc* (23. junija 1990), 4, v: *L'Osservatore Romano*, 18. julija 1990.

[28] *Dogmatična konstitucija o Cerkvi* 14: prim. *Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve* 7.

[29] Prim. *Odlok o ekumenizmu* 3; *Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve* 7.

[30] Prim. *Človekov Odrešenik* 12.

[31] *Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve* 11. in 15.

[32] *Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev* 2.

pozitiven izziv; spodbujajo jo namreč tako k odkrivanju in prepoznavanju znamenj Kristusove prisotnosti in delovanja Duha kakor tudi k poglabljanju njene identitete in k pričevanju o celovitosti razodetja, čigar hraniteljica je za blagor vseh.

Od tod izhaja duh, ki mora poživljati tak dialog v kontekstu misijonov. Sobesednik mora biti povezan s svojim izročilom in z verskim prepričanjem in odprt razumevanju izročila in prepričanja drugega, brez prikrivanja ali zaprtosti, ampak z resnico, s ponižnostjo, s poštenostjo, vedoč, da more dialog obogatiti vsakogar. Pri tem ne sme biti ne kapitulacije ne popuščanja zaradi ljubega miru, ampak vzajemno pričevanje za skupni napredek na poti iskanja in verske izkušnje in hkrati za premagovanje predsodkov, nestrpnosti in nesporazumov. Dialog teži k očiščenju in k notranjemu spreobrnjenju, ki bo duhovno plodno, če bo poslušno Duhu« (56).

Dialog da, toda ne na račun poslanstva, je odločno papeževo stališče v tej okrožnic. Ko je npr. govoril ob 50-letnici OZN,[33] je v prepolni dvorani na plenarni seji Generalne skupščine tudi sam podal razloge svojega upanja. »Kot kristjan svoje upanje in zaupanje osredinjam na Jezusa Kristusa; dvatisočletnico njegovega rojstva bomo obhajali ob nastopu novega tisočletja. Kristjani verujemo, da sta se v njegovi smrti in vstajenju v polnosti razodeli božja ljubezen in njegova skrb za vse stvarstvo. Jezus Kristus je za nas učlovečeni Bog, ki je postal del zgodovine človeštva. Prav zaradi tega se krščansko upanje za svet in njegovo prihodnost razteza na vsako človeško osebo. Zaradi svetle Kristusove človečnosti ni nič pristno človeškega, kar se ne bi dotaknilo src kristjanov. Vera v Kristusa nas ne navaja k nestrpnosti. Nasprotno, obvezuje nas, da se z drugimi povezujemo v spoštljivem pogovoru. Ljubezen do Kristusa nas ne odvrača od zanimanja za druge, temveč nas kliče k odgovornosti zanje, k temu, da nikogar ne izključujemo in se še s posebno skrbjo zavzemamo za najslabotnejše in za trpeče. Ko se torej približujemo drugi tisočletnici Kristusovega rojstva, Cerkev pričakuje samo to, da bi mogla spoštljivo predložiti ljudem to oznanilo odrešenja, in da bi mogla v ljubezni in služenju pospeševati solidarnost znotraj celotne človeške družine.

Gospe in gospodje! Prihajam pred vas, kot je to storil moj prednik papež Pavel VI. pred natanko tridesetimi leti, ne kot nekdo, ki izvaja časno oblast - to so njegove besede - niti ne kot verski voditelj, ki bi iskal posebne privilegije za svojo skupnost. Pred vas prihajam kot pričevalec: pričevalec za človeško dostojanstvo, pričevalec za upanje, pričevalec za prepričanje, da je usoda vseh narodov položena v roke usmiljene božje Previdnosti« (17).

---

[33] Janez Pavel II., *Govor na 50 Generalni skupščini OZN*, v: *Cerkveni dokumenti* 67, Ljubljana, Družina, 1996.

3.2. Dominus Jesus[34] - Redemptor hominis

Papež je pred predstavniki ljudstev sveta povedal, da ga vera v Kristusa navdihuje in navdaja z upanjem, kajti »kristjani verujemo, da sta se v njegovi smrti in vstajenju v polnosti razodeli božja ljubezen in njegova skrb za vse stvarstvo. Jezus Kristus je za nas učlovečeni Bog, ki je postal del zgodovine človeštva. Prav zaradi tega se krščansko upanje za svet in njegovo prihodnost razteza na vsakega človeška. Zaradi svetle Kristusove človečnosti ni nič pristno človeškega, kar se ne bi dotaknilo src kristjanov« (17). To papeževo misel ponavljam, ker je ključ za razumevanja neločljive povezanosti med dialogom z drugimi verstvi in Odrešenikovim poslanstvom, ki ga nadaljuje Cerkev.

Tu se dotikamo namreč posebnosti krščanstva in vere Cerkve. Zgoraj smo videli različne poskuse vzpostavitve dialoga z nekrščanskimi verstvi in nekatere novejše poizkuse relativiziranja vloge in pomena Jezusa iz Nazareta kot Odrešenika vsega človeštva. Že v prvem poglavju okrožnice *Odrešenikovo poslanstvo* opozarja papež na nekatera nesprejemljiva tolmačenja glede Jezusa Kristusa in nakazuje krščanske odgovore na ta izjemno težka in pereča vprašanja in iskanja. V spodbudi *Ecclesia in Asia*[35] (*Cerkev v Aziji*), ki je sad vseazijske sinode v Rimu, papež močno poudarja pomen in potrebo oznanjevanja. Že podnaslov *O Jezusu Kristusu Odrešeniku in njegovem poslanstvu ljubezni in služenja v Aziji* razodeva kristocentično naravnanost, ki določa vso zgradbo tega dokumenta. Prvo poglavje predstavi razmere v Aziji, v drugem poglavju - *Jezus Odrešenik: dar Aziji* - pa pokaže na Jezusa Kristusa kot resnico človeštva in potrdi enkratnost in vesoljnost njegovega odrešenja. V povezavi s Svetim Duhom spregovori o poslanstvu Cerkve v Aziji (3. poglavje) in o prvenstveni nalogi oznanjevanja, inkulturacije in pričevanja z življenjem (4. poglavje). Šele peto poglavje je posvečeno *občestvu in dialogu za misijon*, kjer pokaže na potrebnost občestva in dialoga v Cerkvi in med Cerkvami ... in na pomen medverskega dialoga. Sledita še poglavji o *Služenju človeški promociji* in o *Pričevanju za evangelij*. Iz zgradbe te spodbude so očitne

[34] Kongregacija za verski nauk je izdala izjavo *Dominus Jesus* (*Gospod Jezus*). *O enosti in odrešenjskozveličavni vesoljnosti Jezusa Kristusa in Cerkve,* V: Communio, 10 (2000) št. 3. Izjava obravnava zapleteno in vroče vprašanje o enkratnosti našega Gospoda in Odrešenika ter o vlogi njegove Cerkve pri tem. V posebnem poglavju obravnava tudi odnose med Cerkvijo in verstvi glede odrešenja in ponovi stališča, ki jih tukaj navajam v zvezi z azijskim kontekstom. Ta Kongregacija je tudi izdala *Uradno sporočilo glede knjige Krščanski teologiji verskega pluralizma naproti Jacquesa Dupuisa* in Komentar k temu sporočilu v začetku tega leta.
(http://www.vatican.va/roman-curia/congregations/cfaith/documents/rc-con-cfaith-doc-20010124-dupuis-en.html; http://www.vatican.va/roman-curia/congregations/cfaith/documents/rc-con-cfaith-doc-20010312-dupuis-2-en.html.

[35] http://www.vatican.va/holy-father/john-paul-ii/apost-exhortations/documents/hf-jp-ii-exh-06111999-ecclesia-in-asia-en.html.

prednostne naloge, med katerimi nikakor ne moremo prezreti enkratnega odrešenjskega pomena Jezusa iz Nazareta in naloga Cerkve, da nadaljuje njegovo poslanstvo in oznanjevanje.

Medverskemu dialogu je posvečen 31. člen, v katerem se papež sklicuje na koncil in svoje dosedanje učenje o tem dialogu in svojem delu zanj. »S krščanskega vidika je medverski dialog več kakor le utrjevanje medsebojnega znanstva in bogatenja; je del evangelizacijskega poslanstva Cerkve, eden od izrazov misijona *ad gentes*. Kristjani prinašamo v medverski dialog trdno prepričanje, da prihaja polnost odrešenja samo po Kristusu in da je Cerkev, ki ji pripadajo, *redno sredstvo* odrešenja. (...) Za Cerkev v Aziji je potemtakem pomembno, da ustvari ustrezne vzorce medverskega dialoga - evangelizacija v dialogu in dialog za evangelizacijo - in da ustrezno usposobi ljudi, ki v tem dialogu sodelujejo.«

Ko so postavljena načela za ta dialog, papež naroča, naj bo to »*dialog življenja in srca*. Kristusovi učenci morajo imeti krotko in ponižno srce svojega Gospoda, nikoli naj ne bodo vzvišeni, nikoli prezirljivi, ko se srečujejo s svojimi partnerji v dialogu. 'Medverski odnosi se bolje razvijajo v ozračju odprtosti do drugače verujočih, v pripravljenosti poslušati in želji, da bi druge spoštovali in razumeli v njihovih različnostih. Za vse to je ljubezen do drugih neobhodno potrebna. To bi moralo roditi sodelovanje, harmonijo in vzajemno bogatenje.'«

V tem dolgem 31. členu papež omenja nekatere oblike preverjenega in uspešnega medverskega dialoga: študijske izmenjave, skupno delo za celosten človeški razvoj, zaščita človeških in verskih vrednot, molitev in kontemplacija, meniška izmenjava. »Cerkev mora vztrajati naprej pri ohranjevanju in utrjevanju na vseh ravneh tega duha srečevanja in sodelovanja med verstvi. Občestvo in dialog sta bistvena vidika poslanstva Cerkve in imata svoj neskončno presežen zgled v skrivnosti Svete Trojice, od katere prihaja sleherno poslanstvo in h kateri mora biti usmerjeno. ...) Samo če Božje ljudstvo priznava svojo obdarjenost v Kristusu, bo zmoglo v oznanjevanju in dialogu podajati ta dar drugim.«

Povzetek: **Drago Ocvirk cm, Nekaj vprašanj glede medverskega dialoga v zvezi z Azijo**

Azijske Cerkve so manjše od gorčičnega zrna med tamkajšnjimi verstvi. Prav zato so posebej pozorni na dialog in sožitje z njimi. Njihova izkušnja in vprašanja so obnovila teološki razmislek o odnosih med krščanstvom in drugimi verstvi v Cerkvi. Zavest o potrebi dialoga se danes povsod krepi, tudi med verstvi. Iz prvih izkušenj so se oblikovale smernice, kako naj poteka, da bo resničen in bo vodil k miru v medsebojnem bogatenju. Za Cerkev je dialog ena od razsežnosti Odrešenikovega poslanstva, ki ga ona nadaljuje. Ta vidik odločno zagovarja Janez Pavel II. v

svoji misijonski okrožnici *Odrešenikovo poslanstvo* in v apostolski spodbudi *Ecclesia in Asia.* Osnovno vprašanje je namreč: Kako gojiti hkrati vero v enkratnost Jezusa kot edinega Odrešenika vsega človeštva in dialog s pripadniki drugih verstev?

Pomembni pojmi: medverski dialog, azijske teologije, misijonstvo, Jezus edini Odrešenik, Cerkev odrešenja, *Ecclesia in Asia, Redemptoris Missio*, misijoni ad gentes, evangelizacija.

Summary: **Drago Ocvirk CM, Some Issues of Dialogue between Religions in Connection with Asia**

Asian Churches are smaller than a mustard seed among the Asian religions. Therefore they pay special attention to the dialogue and coexistence with them. Their experiences and questions have renewed theological reflection about the relations between Christianity and other religions in the Church. The awareness of the need for dialogue is becoming stronger, also among religions. On the basis of the first experiences some guidelines have been formed how that dialogue should be conducted in order to be real and to lead to peace and mutual enrichment. The Church considers the dialogue as one of the dimensions of the Redeemer's mission continued by the Church. This aspect is supported with determination by John Paul II in his missionary encyclical *Redemptoris Missio* and in the apostolic exhortation *Ecclesia in Asia.* The basic question is: How can one simultaneously believe into the uniqueness of Jesus as the only Redeemer of all men and practise dialogue with members of other religions?

Key words: dialogue between religions, Asian theologies, missionary activity, Jesus as the only Redeamer, Church of redemption, *Ecclesia in Asia, Redemptoris Missio*, missions *ad gentes*, evangelization.

Razprava (1.01) UDK 268:329.36

France Škrabl

Iskanje nove oblike kateheze v sekularizirani družbi

Uvod

V današnji sekurizirani družbi zaznavamo krizo oz. spreminjanje dosedanjega sistema vrednot, kar je tudi eden izmed vzrokov krize kateheze. Kateheza ima velike težave predvsem zaradi tega, ker otroci v sekularizirani družbi niso deležni primerne *krščanske socializacije oz. vzgoje*[1] ali *prve evangelizacije*[2], ki naj bi predhodila katehetski dejavnosti. Zaradi tega kateheza ne more biti učinkovita, ne more primerno nagovoriti ljudi in nima vpliva na njihovo življenje. Zato se nekateri ljudje oddaljujejo od Cerkve, Cerkev pa se zapira v geto, kar je zelo *nevarno* za njeno identiteto in za izpolnjevanje njenega poslanstva.[3]

V skladu z zahtevami *nove evangelizacije*[4] je treba ta problem reševati v širšem kontekstu cerkvenega delovanja. Cerkev mora iskati način, kako bo še neevangeliziranega človeka (doraščajočega ali odraslega) nagovorila, da bo začel eksistencialno razmišljati, kako mu bo omogočila versko izkušnjo, da bo začutil vrednoto vere in da bo na Božje klice v življenju tudi odgovarjal. Skratka, da mu bo pomagala pri njegovem človeškem in krščanskem dozorevanju.

Tukaj bomo razmišljali o nekaterih vidikih kateheze, ki naj bi bili značilni za katehezo v sekularizirani družbi.

---

[1] Prim. G. Groppo, *Krščanska vzgoja,* v: F. Škrabl (ur.), *Katehetsko-pedagoški leksikon,* Katehetski center - Knjižice, Ljubljana 1992, 331-333.

[2] Prim. J. Gevaert, *Prima evangelizzazione. Aspetti catechetici,* LDC, Torino 1990, 8-11.

[3] Jezus pravi: »Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence« (Mt 28, 19). V pokoncilski teologiji je Cerkev opredeljena kot »zakrament odrešenja za vse ljudi«, kot kal upanja za ves človeški rod. Kot takšna ne obstaja samo zase, ampak vedno tudi za druge. To dejstvo jo mora usmerjati pri vsem njenem pastoralnem in katehetske delu. Prim. O. Semmelroth, *Pastorale Konsequenzen aus Sakrametalität der Kirche,* v: L. Scheffzyk (ur.), *Wahrheit und Verkündigung,* Kösel, München 1967, 1489-1505; tudi F. Klostermann, *Gemeinde - Kirche der Zukunft. Thesen. Dienste. Modelle.* 1. zv., Herder, Freiburg, Basel, Wien 1974, 174.

[4] Prim. P. Giustiniani, F. Toriello, *Nuova evangelizzazione. Che cosa, come,* LDC, Torino 1991; prim. G. Piana, *Nuova evangelizzazione: annuncio del Regno,* v: Orientamenti Pedagogici 35 (1987), 11-25; prim. tudi Janez Pavel II., *Posinodalna apostolska spodbuda o krščanskih laikih,* Družina, Ljubljana 1989, št. 33-35.

1. Današnje stanje

Ko je bil l. 1952[5] verouk nasilno izrinjen iz osnovnih in srednjih šol, se je Cerkev v Sloveniji znašla v težkem položaju, ker so otroci in mladostniki ostali brez verskega pouka. Duhovniki in kateheti so začeli iskati izhod iz te zagate; najprej so začeli poučevati verouk kar po cerkvah, pozneje pa so ga iz cerkva prenesli v župnijske prostore,[6] kar je bil za tiste čase velik podvig. Takrat se je verouka udeleževala velika večina slovenskih otrok. Kolikor mi je znano, so duhovniki tudi v župnijskih prostorih nadaljevali s šolskim veroukom, kar se v veliki meri dogaja še danes, le da se verouka udeležuje manjše število otrok.[7] Cerkev si sicer prizadeva, da bi verouk preoblikovala tako, da bi tudi v današnji močno sekularizirani družbi uspešno opravljal svojo nalogo pri uvajanju mladega rodu v krščanstvo, vendar žal pri tem vedno ne uspeva.

Pri verouku v šoli je bil poudarek predvsem na poučevanju in učenju. V marsikateri slovenski župniji je še danes le poučevanje in učenje verskih resnic,[8] kar pa v današnjih razmerah za uvajanje v krščanstvo ne zadostuje več. Učiti se vero (fides quae creditur) je nekaj čisto drugega kot učiti se verovati (fides qua creditur). V krščanski družbi se je otrok učil verovati v družini; otroci so komunicirali s svojimi verujočimi starši, ki so gojili religiozno-družinsko kulturo (molitev, verske običaje, praznovanje cerkvenih praznikov, branje krščanske literature, krščansko oblikovanje življenja). Družine so si prizadevale, da bi bile *domače Cerkve* in so bile tesno povezane z župnijo (oznanjevanje Božje besede, bogoslužje, srečevanje v raznih skupinah itn.). V takšnem okolju se je verouk lahko omejil le na podajanje verskega znanja, pri katerem so poudarjali razlago veroizpovedi, očenaša in desetih Božjih zapovedi. Povezanost z življenjem je bila v obliki aplikacije Božjih zapovedi v vsakdanjem življenju na verskem in etičnem področju.

V današnji sekularizirani družbi pa je marsikaj drugače. Verouk je danes postal le ena izmed neštetih ponudb (kot so razni krožki v šoli), katerim so otroci izpostavljeni in vpliv posamezne ponudbe je odvisen od dožine časa in njene intenzivnosti. Čas, ki je odmerjen verouku, je sila

[5] Svet za prosveto in kulturo vlade LRS je 19. januarja 1952 s posebnim odlokom ukinil verouk v osnovnih in srednjih šolah v Sloveniji. V prvih povojnih letih je bil verouk v šoli toleriran. Duhovniki, ki so ga poučevali, pa so morali imeti posebno dovoljenje od države. Kljub demokratičnim spremembam l.1990, odlok o ukinitvi verouka praktično še danes velja; doslej ga še ni nihče razveljavil.

[6] Prim. A. S. Snoj, *Verouk v župniji in priročniki od 1952 do 1965*, v: F. Škrabl (ur.), n. d., 608.

[7] V šolskem letu 1998/99 je prihajalo k osnovnošolskemu veroku 63 % osnovnošolcev in 5 % srednješolcev in študentov. Prim. F. Škrabl, *Kaj se dogaja z našim veroukom?*, v: CSS 34 (2000), 151.

[8] Po nekaterih župnijah se še vedno uporabljajo veroučne knjige, ki so izšle že pred nekaj desetletji, za pripravo na sv. birmo pa knjižice z vprašanji in odgovori.

skromen in še to takrat, ko so otroci utrujeni od šolskih obveznosti.[9] Slovenija je ena od redkih evropskih držav, ki nima religioznega pouka v šoli in ki ima za osnovnošolce le eno uro verouka na teden.[10] Verouk v župniji postaja izoliran in tuj, zunaj konkretnega življenja ljudi. Religiozna in krščanska socializacija v družini sta pomanjkljivi ali pa ju sploh ni več. Posledica vsega tega pa je tiho izginjanje vsebin vere, privatizacija krščanstva, manjše zanimanje za Cerkev itn. Tradicionalne oblike krščanske socializacije, kot so molitev v družini, obisk nedeljske sv. maše, spoved, branje Svetega pisma, pogovor v družini, običaji itn., vse to se izgublja in ima vedno manjšo težo pri oblikovanju doraščajočih. To gojijo samo le še tiste skupine, ki so v manjšini. Za mnoge starše verska vzgoja ni več vrednota in si zato zanjo ne prizadevajo, drugi pa so pri tej vzgoji negotovi, ker je sami niso bili deležni. Ne poznajo več verske govorice in se v tej govorici ne morejo več pogovarjati s svojimi otroki.

Tudi krščanske skupnosti tako pri nas kot marsikje drugod po Evropi[11] so preveč pasivne in se ne znajo v dovolj veliki meri poskrbeti za cerkveno socializacijo v župniji, še posebno ne poskrbijo za uspešno župnijsko katehezo. Verouk v takšni situacija ne dosega več svojih ciljev, ne nagovarja človeka in zaradi tega je tudi uvajanje v krščanstvo (iniciacija) vedno manj uspešno. Na to nas še posebno opozarja dejstvo, da se veliko doraščajočih po prejemu zakramenta sv. birme oddalji od Cerkve in vera ne usmerja več njihovega življenja, ne drže se več krščanskih etičnih načel, saj živijo življenje, ki ni v skladu s krščanskimi vrednotami. Zaskrbljujoče pa je to, da prav takrat začno živeti najbolj odločilno obdobje v svojem življenju, pa so prepuščeni sami sebi. Problem pa je tudi, da so veroučna srečanja srednješolcev marsikje nedomišljena, gredo mimo življenja in ne nagovarjajo mladih.

Versko znanje se samoumevno ne povezuje več z življenjem in se kaže kot posebno področje, ki je večkrat zunaj vsakdanjega življenja. Biti kristjan v pluralni družbi je le še ena vloga poleg drugih, religija pa le en segment med mnogimi.

K temu je treba še dodati, da tudi šola v veliki meri ne opravlja svojega poslanstva pri uvajanju učencev v kulturo in mladi se neredko čutijo odtrgani od svojih korenin. V šoli prevladuje agnosticizem, družbena občila so še vedno v veliki meri usmerjena proticerkveno.

---

[9] Velika večina otrok ima v šoli več kot 5 ali 6 ur pouka dnevno. To je zelo naporno in zaradi tega so potem nesposobni, da bi dejavno sodelovali še pri verouku. Tudi zaradi tega imajo kateheti velike težave.

[10] V šoli skorajda ne poznamo nobenega predmeta, ki bi ga imeli otroci le eno uro na teden. Z eno tedensko uro ni mogoče imeti pri pouku ustvarjalne kontinuitete.

[11] Prim. F. Pajer, *Les Églises européennes et la crise de la catéchèse paroissiale*, v: Lumen vitae 55 (2000), 291-304.

Vse to pa se odraža v ločitvi med vero in življenjem, med vero in kulturo, o kateri govorijo cerkveni dokumenti in ki v veliki meri veljajo tudi pri nas. Dualizem med vero in življenjem ter »prelom med kulturo in evangelijem je brez dvoma drama naše dobe« (OE 20), pravi papež Pavel VI. Tudi 2. vatikanski koncil pravi, da moramo ateizem, zanikanje Boga, »prištevati med najresnobnejša dejstva sedanjega časa« (CS 19). Nevera se kaže tudi v obliki sekularizma, »po katerem je ta svet sam sebi razlaga, ne da bi se bilo treba zatekati k Bogu« (OE 55; prim. CS 19 in KS 41). Koncil tudi ugotavlja, da »mnogi naši sodobniki notranje in življenjske povezanosti z Bogom nikakor ne dojemajo ali pa jo celo izrecno zanikajo« (CS 19). To so dejstva, ki jih danes nasplošno zaznavamo kot najbolj problematična za oznanjevanje vere.

Verska brezbrižnost in zanikanje Boga sta se v zahodnoevropskih državah pojavila že pred desetletji, vendar ju takrat nismo tako čutili, ker smo živeli v posebnih razmerah. Danes pa vse to čutimo tudi mi, in mogoče v še hujši obliki kot marsikje drugod po zahodni Evropi.

2. Kriza kateheze kot problem in izziv

Današja verska situacija je velik problem in izziv za evangelizacijo, katehezo in krščansko vzgojo. Kateheti o tej situaciji že razmišljajo[12] in iščejo izhod iz te krize. Ugotavljajo, da tradicionalni verouk ali kateheza, pa čeprav bi postala intenzivnejša, ne moreta voditi doraščajočih k živi veri, če prej niso bili deležni primarne krščanske socializacija ali prve evangelizacije. (Pri tem so seveda izvzete nekatere osebe, ki so bile deležne posebnih milosti.) Tudi izdajanje katekizmov za otroke ne rešuje tega problema. Zaradi odsotnosti ali pomanjkljivosti primarne krščanske socializacije ali prve evangelizacije mnogi kateheti ugotavljajo potrebo po prvi evangelizaciji, katehumenatu in misijonski[13] ali takšni katehezi, ki bo eksistencialno vključena v realno življenjsko in družbeno situacijo doraščajočih. Pri tem ne gre le za to, da bi se kateheza samo metodično prilagajala »naslovnikom«, da bi jim predstavila verske resnice in jih razlagala, ampak je treba poskušati obratno: pomagati doraščajočim ali odraslim, *da se bodo ozavestili, dojeli pomembnost svojega življenja in se v zaupanju in upanju odpirali v zgodovini razodevajočemu se Bogu.*

Samo sporočeno versko izročilo, tudi didaktično najbolje prestavljeno, prevedeno v današnji jezik, ostane tako dolgo neučinkovito, dokler človeka ne nagovori v njegovi globini in v njegovem konkretnem življenju. Kateheza mora pomagati doraščajočemu, da bo njegovo življenje v pol-

[12] Problem uvajanja v krščanstvo postaja danes tudi evropski problem. Prim. F. Škrabl, *Kako postati kristjan v Evropi danes. Poročilo z mednarodnega kongresa pedagogov religije in katehetov v Dresdnu*, v: BV 60 (2000), 521-526.

[13] Prim. A. Canizares, *Evangelizacija*, v: F. Škrabl (ur.), *Katehetsko-pedagoški leksikon*, n. d., 168-171.

nosti uspelo,[14] torej v človeškem in krščanskem smislu. Zaradi tega je treba gojiti tako župnijsko katehezo, ki bo ne le racionalno, ampak predvsem izkušenjsko oz. bivanjsko nagovarjala današnje doraščajoče in odrasle, ter jih odpirala k Bogu.

Na vsak način lahko rečemo, da je končano »obdobje katekizma« kot doktrinalnega poučevanja in prenašanja verskega znanja[15]. Danes se katehezi odpira *personalistična*[16] *vizija,* ki dobiva bolj bogato in večrazsežnostno identiteto. Kateheza naj bi postala pomoč konkretnemu človeku, da bi našel svojo identiteto in da bi sebe v polnosti uresničil.

3. Prilagajanje kateheze naslovniku

Kateheza, ki se ne prilagaja duhovni stopnji razvoja naslovnikov, ne more biti uspešna, ker ne pride do komunikacije med Božjo besedo in njimi. Zato se mora katehet pri vzgoji vere »spustiti« na tisto raven, na kateri so naslovniki. Danes to neredko pomeni, da mora začeti s *prvo evangelizacijo,*[17] pri kateri ima glavno vlogo pričevanje življenja, torej diakonija. *Splošni pravilnik za katehezo* pravi: »Pri prvi evangelizaciji, lastni predkatehumenatu ali predkatehezi, bo potrebno evangelij oznanjati v tesni zvezi s človeško naravo in njenimi težnjami ter pokazati, kako evangelij v polnosti izpolni človekovo srce« (SPK 117). To temeljno seznanjanje s krščanskim oznanilom je ena od oblik evangelizacije, ki se ne obrača le na nekristjane, ampak tudi na tiste krščene, ki *ne prakticirajo* krščanske vere. Papež Janez Pavel II. pravi, da mora *prilagojeno* oznanjevanje razodete besede ostati zakon sleherne evangelizacije (prim. OP 33). Pri tej temeljni evangelizaciji je treba pomagati človeku, da bo odkril čut za sveto, za transcendentno, za Boga. »To ima globok teološki razlog v skrivnosti učlovečenja, ustreza temeljni pedagoški zahtevi zdrave človeške komunikacije, odseva prakso Cerkve vseh stoletij.

Tako prilagoditev je treba razumeti kot izrazito materinsko dejanje Cerkve, ki prizna osebe kot žBožjo njivo' (1 Kor 3,9), ki se ne sme grajati, temveč v upanju obdelovati. Gre vsakemu človeku naproti, resno upošteva različne razmere in kulture in ohranja občestvo neštetih v enkratni Besedi, ki odrešuje ... Po tem merilu se mora ravnati vsaka posamezna

[14] Prim. J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft,* Grünewald, Mainz 1977, 57.

[15] O poučevanju katekizma veliko razmišlja F. Coudreau v svoji knjigi *Ali vero moremo poucevati. Razmišljanja in smernice za pedagogiko vere,* Katehetski center - Knjižice, Ljubljana 1993. Avtor poudarja, da vere ni mogoče poučevati ali se je učiti, ker se rodi iz Božje besede, rodi se iz oznanjevanja (prim. Rim 10,17). Vera je Božji dar, ki smo ga deležni po sv. krstu in temu daru lahko s pedagoškimi posegi omogočimo razvoj in prav to je naloga kateheze (prim. str. 106).

[16] Prim. Th. Gottfried, *Religionsunterricht als Lebenshilfe,* Die Blaue Eule, Essen 1995, 95-96.

[17] Prim. J. Gevaert, *Prima evangelizzazione. Aspetti catechetici,* n.d., 8-11.

pobuda in temu morajo služiti katehetove sposobnosti ustvarjalnosti in domiselnosti« (SPK 169).

Ista listina tudi pravi: »Prav tako je treba poudariti, da v pluralnosti položajev prilagajanje vedno upošteva človeka v vsej njegovi celotnosti in njegovi enotnosti, po viziji, ki jo ima o njem Cerkev. Zato se kateheza ne zaustavlja samo pri upoštevanju zunanjih prvin danega položaja, temveč vedno upošteva človekov notranji svet, resnico o človeškem bitju, 'prvi in temeljni poti Cerkve'. To določa potek prilagajanja, ki je toliko bolj skladen, kolikor bolj so upoštevana vprašanja, pričakovanja in potrebe osebe v njenem notranjem svetu« (SPK 170).

Iz listin cerkvenega učiteljstva sledi, da je treba katehetsko dejavnost prilagajati stopnji splošnočloveškega razvoja človeka. Kateheza se mora prilagajati biološki, psihični, socialni in verski zrelosti katehiziranca, samo tako ga bo lahko nagovarjala, mu pomagala pri njegovem verskem in celostnem dozorevanju in počlovečenju.[18] Učinkovita pa je kateheza lahko le tedaj, če so najprej izpolnjeni čisto preprosti človeški pogoji, ki omogočajo splošno človeško in krščansko dozorevanje. Če ti pogoji niso izpolnjeni v družini, jih je treba izpolniti pri katehezi in pri drugih katehetskih dejavnostih, če hočemo imeti učinkovito uvajanje v krščanstvo.

Glede na verski položaj v Sloveniji, kjer je veliko takih staršev, katerih otroci sicer hodijo k verouku, sami pa krščanske vere ne prakticirajo, se vedno bolj poraja potreba po prvi evangelizaciji, ki naj bi jo spremljala katehetska dejavnost ali pa naj bi postala njen sestavni del. Opustiti je treba prepričanje, da naše družine vzgajajo versko, da je naša kateheza dobra in da lahko po starem vzorcu poučujemo verouk še naprej. Poleg tega pa bo treba *dati pastorali družine še večjo težo.*

Kateheza bo morala biti v prihodnje *nivojsko* organizirana, to pomeni, da bo treba oblikovati skupine, sestavljene iz udeležencev, ki bodo imeli bolj ali manj enako duhovno osnovo. Temu bo treba prilagoditi tudi priročnike, ki jih bodo kateheti lahko izbirali po potrebi.[19]

4. Potreba po eksistencialni katehezi

Za današnjega človeka, ki živi sredi groženj, gnusa, obupa in splošnih nesmislov, je značilno, da navadno kratkoročno osmišlja svoje življenje, npr. z uspehom pri delu, ustanavaljenjem družine, prijateljstvom z ljudmi ipd. Če človek vedno znova išče nove smisle, počasi *umolkne vprašanje po končnem smislu življenja.* Na ta način človek izgublja odprtost svojega življenja za transcendenco in Boga. Vse to velja tudi za doraščajočo mladino.

[18] Prim. A. Exeler, *Religiöse Erziehung als Hilfe zur Menschwerdung*, Kösel, München 1982.

[19] Taka praksa že obstaja v nekaterih evropskih državah, kjer imajo priročnike za različne stopnje verske zrelosti, npr. v Italiji.

Izkušnja *vprašljivosti svojega bivanja* pa je nenadomestljiv pogoj za poslušanje in sprejemanje Božje besede. Zato je temeljna naloga kateheze *odpiranje eksistencialnega vprašanja.* Zakaj sem na svetu? Kaj je cilj mojega življenja in dela? Kateheza mora človeka spodbuditi, da se spoprime s to témo in da o njej razmišlja. Človeka je treba spodbuditi, da bo začel iskati smisel svojega bivanja. Če se to ne zgodi in če človek še kar naprej išče svoje kratkoročne smisle, oznajevanje krščanskega oznanila ne najde mesta in odziva v njegovem življenju. Kateheza, ki odpira vprašljivost bivanja, mora odkriti tudi aporije (probleme brez izhoda) človekovega bivanja, da bi lahko postavila vprašanja, ki presegajo to življenje. Odkriti mora omejitve, nepopolnosti (glede na smisel bivanja) vseh znanstvenih odgovorov, ki samo poskušajo razložiti človekove načine vedenja (psihologija) in medosebne odnose (socilogija) in ostajajo vedno v imanenci in ne dajo odgovora na vprašanje »zakaj« in »kam«. Najgloblja človekova vprašanja pa zadevajo tudi »zakaj« in »kam«, zadevajo temelj in cilj sveta in življenja.[20] Samo v odgovoru na ta vprašanja se odpira obzorje smisla, pogovor o Bogu in njegovem razodetju in iz njega je mogoča in razumljiva človekova vera. Tudi odgovor vere na ta vprašanja se ne končuje enkrat za vselej, ampak se poglablja v upanju v osebno srečanje z Bogom »iz obličja v obličje« (1 Kor 13,12). Kateheza mora odpirati človeku vprašljivost življenja v obzorju Božjega razodetja,[21] ukvarjati se mora tudi s vprašanjem o temelju in smislu človekovega življenja. Vse to lahko pripelje človeka do tega, da si nenehno ne le postavlja vprašanja, ampak pride do spoznanja, da je končno *on sam veliko vprašanje, na katerega sam ne more odgovoriti.*[22] Brez izkušnje odprtosti do transcendence, brez zavesti samopreseganja se pri katehezi posredovane verske izkušnje ne morejo zakoreniti v življenju človeka. Brez odprtosti do transcendence verske izkušnje ne morejo prebujati in poglabljati vere. Ostanejo samo védenje in spadajo samo h katoliškemu svetovnemu nazoru, iz katerega se ne poraja le določena ideologija in ne živa vera, ki daje človeku temeljno usmeritev.

Kateheza, ki odpira vprašljivost bivanja, je neposredno v službi vere in obratno: kjer se pri človeku porajajo bivanjska vprašanja, tam se dogaja kateheza in se odpira življenje za vero. Na tej stopnji še ne morejo priti do izraza tradicionalne teme katehetskega pouka, ki so specificne vsebine krščanskega verskega izročila. Odprtost vprašujočega in hkrati posluša-

[20] O teh vprašanjih poglobljeno razmišlja J. Janžekovic v svoji knjigi **Smisel življenja,** Mohorjeva družba, Celje 1966.

[21] Prim. Z. Trenti, *Smisel življenja,* v: F. Škrabl (ur.), *Katehetsko-pedagoški leksikon,* 610-611. Prim. tudi W. Pannenberg, *Che cosa è l'uomo,* Morcelliana, Brescia 1974; prim. F. Škrabl, *Uvodna poglavja v pedagogiko religije,* (skripta), Ljubljana 1992, 11-12.

[22] Prim. U. Früchtel, *Leitfaden Religionsunterricht,* Benzinger Verlag, Zürich-Köln 1973, 23- 24.

nje človeka je dialektično usmerjeno naproti Božjemu razodetju, ki prebuja vero.[23] Eksistencialna kateheza izhaja iz človekovih problemov in razmer in jih osvetljuje z lučjo Božje besede (prim. SKP 151).

Božja beseda pri katehezi človeka ne samo poučuje, ampak ga tudi nagovarja in mu postavlja vprašanja,[24] pred katerimi človek ne more ostati pasiven. Človek je spodbujen, da zavzame določeno stališče do življenja in si določi svojo življenjsko usmeritev. V tem smislu lahko govorimo o *eksistencialnem vidiku* Božjega razodetja. Ker je Božja beseda pomembna ponudba, ki razlaga človekovo življenje in zgodovino, človeku pomaga, da se vključi v splošni Božji načrt. Za vsakega človeka, ki je odprt za Božjo besedo, je le-ta pomembna življenjska usmeritev.[25]

Vera je človekov osebni in celostni odgovor na Božji poziv. Svetopisemsko pojmovanje vere obsega celostni odgovor človekove volje, razuma, čustev in delovanja. Vera je vedno *eksistencialno* usmerjena in usmerja celotno življenje.[26]

Odgovor vere je naprej Božje delo, ne samo zaradi tega, ker spodbuda prihaja od Boga, ampak predvsem zato, ker je samo dejanje, s katerim človek sprejema in odgovarja na Božjo besedo, spodbujeno od Duha in je zaradi tega Božja milost. »Da pride do take vere, je potrebna predhodna in pomagajoča Božja milost ter notranja podpora Svetega Duha, ki naj nagiblje srce in ga obrača k Bogu, odpira duha in 'vsem daje priložnost, da resnici pritrdijo in jo z vero sprejmejo'« (BR 5).

5. Kateheza kot vzgoja vere

Najprej bomo skušali razložiti, kaj pravzaprav razumemo pod izrazom kateheza in v čem je bistvo katehetske dejavnosti. Kateheza se razlikuje od krščanske vzgoje, evangelizacije in pastoralne dejavnsti Cerkve. Zelo je sorodna krščanski vzgoji,[27] vendar ni identična z njo. Tudi se ne iden-

---

[23] O iskanju smisla in o življenjski usmeritvi govori zelo konkretno Theresia Hauser v svoji knjigi *Ob čem usmerjam svoje življenje,* Župnijski urad Dravlje, Ljubljana 1980.

[24] O »odpiranju« človeka do transcendence in do Boga poglobljeno razpravljata A. Biesinger in Ch. Schmitt v knjigi *Gottesbeziehung*, Herder, Freiburg, Basel, Wien 1998.

[25] Prim. E. Alberich, *Kateheza i crkvena praksa*, Katehetski salezijanski centar, Zagreb 1986, 84.

[26] Prim. prav tam, 85.

[27] Krščanska vzgoja je širši pojem. Naloge te vzgoje so: »Razvijanje vedno večje sposobnosti mladih za kritičen odnos do 'vrednot', ki jih vsiljujejo hegemonistične sile različnih vladajočih sistemov s pomočjo ustanov za socializacijo in sredstev družbenega obveščanja; pomagati mladim, da si oblikujejo pristno človeški življenjski načrt in ga uresničujejo tudi takrat, kadar je v nasprotju z lestvico vrednot in življenjskih načrtov, utelešenih v prevladujočih sistemih: nazadnje hoče v mladih razviti čut za realizem, ki povezuje utopične težnje mladih o bolj človeškem in svobodnem svetu, rešenem vseh zatiranj ... Krščanska vzgoja bi morala biti: - *postopno uvajanje v skrivnost odrešenja,* zlasti s katehezo, ki ima za glavni cilj pomoč pri zorenju začetne vere; - *postopno uva-*

tificira z evangelizacijo, ki ima širši pomen.[28] Tako krščanska vzgoja kot evangelizacija sta pred katehezo in sta njen temelj. »Kateheza sama po sebi predpostavlja, da je človek že sprejel Kristusov evangelij, ki ga oznanja Cerkev ... To pomeni, da mora evangelizacija katehezo v pravem pomenu besede prehiteti ali pa spremljati« (SKP 18). Kateheza je del pastoralnega delovanja Cerkve in je nadaljevanje krščanske vzgoje.[29]

Tukaj navajamo definicijo kateheze iz *Splošnega katehetskega pravilnika:* Kateheza je »tista cerkvena dejavnost, ki skupnost in posamezne kristjane vodi k zreli veri« (SKP 21). Z drugimi besedami, *kateheza je tista posebna oblika službe Božje besede, ki ima namen poglabljanje in dozorevanje osebne vere in vere skupnosti. Za* katehezo danes ni vprašanje, kako prenašati krščanski nauk, ampak kako vzgajati osebo, da bo dejansko živela krščansko vero.[30] »Kateheza ... razvija in vodi k zrelosti začetno spreobrnjenje, ko spreobrnjenca vzgaja za vero in ga vključuje v krščansko skupnost« (SPK 61). Kateheza je »vaja v vsem krščanskem življenju, je 'celostno uvajanje v krščanstvo', ki omogoča pristno življenje v hoji za Kristusom ... postavlja temelje kristjanove duhovne zgradbe, daje hrano koreninam njegove vere ...« (SPK 67).

Kateheza mora odpirati versko razsežnost življenja in pospeševati življenje po evangeliju. »Ob nenehnem navdihu pedagogike vere katehet oblikuje svoje služenje kot kakovostno vzgojno pot oziroma z ene strani pomaga človeku, da se odpre verski razsežnosti življenja, z druge strani pa mu predlaga evangelij, tako da prenikne in preoblikuje procese umevanja, zavesti, svobode, delovanja, tako da napravi življenje za podaritev samega sebe po zgledu Jezusa Kristusa« (SPK 147).

Te precizacije so pomembne zato, da ne izgubimo izpred oči »posebnosti kateheze«, njene identitete znotraj globalne dejavnosti Cerkve. To

---

janje v liturgično-zakramentalno življenje s pridobivanjem tiste pristne notranje religioznosti, ki ima svoj vzor v Kristusovem razmerju do Očeta; - *postopno uvajanje v krščansko moralno življenje,* ki ima končni cilj radikalizem blagrov, v katerega moramo vključiti pristno človeški življenjski načrt in mu vdihniti notranje življenje; - *postopno uvajanje v apostolat Cerkve,* ki ga ne razumemo kot prozelitizem (pridobivanje novih pripadnikov), temveč kot veselo pričevanje za osvoboditev, ki smo jo dobili v dar, *postopno uvajanje v diakonijo, ki si prizadeva za pristne človeške vrednote* v sodelovanju z vsemi ljudmi ... »; F. Škrabl (ur.), *Katehetsko-pedagoški leksikon,* n. d., 332-333.

[28] Papež Pavel VI. v spodbudi *Evangelii nuntiandi* pravi, da evangelizacija obsega oznanjevanje in pričevanje Cerkve preko vsega njenega delovanja in življenja. V tej perspektivi se kateheza predstavlja kot del globalnega procesa evangelizacije (prim. CT 18).

[29] Pastorala obsega vse dejavnosti Cerkve pri aktualizaciji njenega odrešenjskega poslanstva: oznanjevanje in pričevanje besede (martirija), dobrodelnost ali dejavna ljubezen (diakonija), občestvenost in skupnost (koinonja), kult in obhajanje (liturgija). Kateheza pa ima kot vzgoja vere svoje mesto znotraj oznanjevanja besede (martirija).

[30] Prim. Z. Trenti, *Educazione religiosa,* v: J. M. Prelezzo (ur.), C. Nanni, G. Malizia, *Dizionario di scienze dell'educazione,* LDC, LAS, S.E.I., Torino 1997, 361.

pa ne pomeni, da je kateheza popolnoma neodvisna od pastoralnega delovanja Cerkve, ampak jo je treba načrtovati znotraj njene celotne pastorale.

Kateheza kot *vzgoja človekove vere* postaja stvarnost v današnji Cerkvi. O njej govorijo uradne listine (SPK, SKP, OE), izvaja pa se tudi v praksi. Lahko rečemo, da je v razvoju katehetske prenove v 20. stol. izraz »vzgoja vere« na neki način povezan s prehodom od »katekizma« h katehezi, od tradicionalnega verskega pouka h katehetskemu delovanju, ki je bolj pozorno na eksistencialni vidik krščanskega sporočila in na odgovor verujočega. Katehetska refleksija je v novejšem času pod vplivom hitrega razvoja antropoloških ved prestavila poudarek na pedagoško razsežnost kateheze. Dejansko pa je bila katehetika kot sistematična refleksija o katehezi vedno trdno povezana s pedagogiko in je imela dvojno dušo: teološko in pedagoško.[31]

Kaj torej pomeni izraz »vzgoja vere«, ki ga uporabljamo v katehezi. Pri uporabi izraza »vzgoja vere« je treba biti previden. Poudariti je treba, da ni mogoče neposredno vplivati od zunaj na vero, ki je teološko gledano Božji dar, na katerega človek svobodno odgovarja. Jasno je, da lahko govorimo o vzgoji vere le *v drugotnem pomenu,* tj. v sklopu delovanja, ki olajša ali odklanja verske težave ali prebuja verska stališča, vendar vedno zunaj neposrednega vpletanja v vero, ki ostaja vedno vezana na zastonjsko Božje delovanje in prostovoljni človekov odgovor. Vera je Božji dar in vere kot takšne ne moremo privzgojiti z nobenimi didaktičnimi metodami. Zato se mora kateheza pri vzgoji vere zavedati svojih omejitev. Z druge strani pa mora biti kateheza resnično vzgojno delovanje, to je spodbuda, pomoč pri osebni, prostovoljni in ponotranjeni rasti v luči življenjskega načrta, ki je odprt za vrednote in sposobnost kritičnega razsojanja.[32]

Naloga kateheze je v tem, da omogoči razvoj vere, tj. da ji omogoča takšne razmere, v katerih se bo dar vere lahko razvijal. Razvoj vere najprej omogoča ali zavira družina, ki poskrbi ali ne poskrbi za primerno okolje, ki bo omogočalo rast vere. V družinskem okolju bi morala biti navzoča zavarovanost - nekdo je zame tu, varnost - nekdo zagotavlja red, ljubezen - sprejemajo me takšnega, kot sem, veljavo - cenjen sem.[33] Ko otrok odrašča, je treba v družini ustvariti primerno družinsko ozračje, ki omogoča rast vere,[34] potem pa je treba nadaljevati s katehezo,[35] ki je lahko uspešna predvsem tedaj, ko gojimo tudi katehezo odraslih.[36]

---

[31] Prim. E. Alberich, *Catechesi,* v: J. M. Prelezzo (ur.), C. Nanni, G. Malizia, n. d., 165.
[32] Prim. E. Alberich, *Kateheza i crkvena praksa,* n. d., 87.
[33] Prim. M. Nemetschek, *Bog v življenju otroka,* Katehetski center, Ljubljana 1986, 12-17.
[34] Prim. M. Klevišar - F. Škrabl (prir.), *Verska vzgoja otrok,* Katehetski center - Knjižice, Ljubljana 1993, 7-37.
[35] Prim. V. Saris, *Kje se poraja Cerkev. Družinska kateheza,* Katehetski center - Knjižice, Ljubljana 1991, 5-53.
[36] Prim. E. Alberich, A. Binz, L. Soravito, F. Škrabl, *Izbrana poglavja iz andragogike religije*, Salve, Ljubljana 2001.

Da bi se seznanili z vzgojnim procesom rasti vere je potrebno, da ta proces predstavimo s teološkega in antropološkega vidika.

S teološkega vidika je izhodišče vsake rasti vere *spreobrnjenje*, ki deli življenje na dva dela in ki predpostavlja prekinitev s preteklostjo in sprejemanje nove miselnosti in novega načina življenja. S tem se vera začne razvijati in dozorevati[37]

Z antropološkega vidika obravnavamo vero s stališča naravnanosti, ki jih poznamo iz družbene psihologije. Naravnanost obsega način bivanja, ki ga usmerjajo kognitivni, afektivni in operativni procesi.[38]

6. Kateheza kot pristna religiozna izkušnja

Življenje v kompleksni industrijski in informacijski družbi zahteva izredno veliko človekove energije in zato človek marsikdaj živi le površinsko in ne zmore globljega življenja. K temu je treba dodati še prevladujoče empirično-racionalno mišljenje, ta pa se predstavlja kot edina »realna« pot k stvarnosti, ki se s tem nezapaženo zredučira na zunanjo predmetnost. To velja za vesolje, naravo, človeka itn., nikjer ni več *nobene skrivnosti*. Kraji in časi molka in razmišljanja postajajo vedno bolj izjema, saj za vse to ni več časa; človek postaja tujec sebi, sočloveku in Bogu. Zanimivo je, da se kljub temu, da v vsakdanjem življenju doživlja praznino, izogiba razmišljanju o sebi in je rajši kar naprej zaposlen ali pa se ukvarja z mediji. Tako mu ostaja vstop v lastno globino in hkrati v globino bivanja zaprt. Samo v globljih slojih duše in v obrobnih conah med zavestnim in podzavestnim lahko pride do verske izkušnje in srečanja z Bogom.[39] Če človek ni sposoben globljega doživljanja, postaja duhovno površen in to poraja nevero, ki se danes pojavlja vedno pogosteje. Mnogi ljudje ne samo, da ne verujejo v Boga, ampak tudi živijo brez občutka Božje navzočnosti, ne doživljajo ne občudovanja ne strahu pred skrivnostjo ali transcendenco. Takšnih ljudi tradicionalna kateheza ne nagovarja več.

To je danes velik problem, ki ga mora kateheza reševati. Krščansko oznanilo lahko prebudi odmev in vodi k živi veri le tam, kjer se ujema s človekovimi izkušnjami. Krščanska vera ne more postati dejavna človeška vera brez izkušnje, še posebno religiozne,[40] to pa še ne pomeni, da temelji samo na izkušnji. Kljub temu lahko trdimo, da postane vera delovanje celotnega človeka šele tedaj, ko se vraste v izkušenjsko področje celotnega človeka.[41]

---

[37] Prim. E. Alberich, *Kateheza i crkvena praksa*, n. d. , 88-89.

[38] Prim. prav tam, 89-90.

[39] O izkušnji transcendence oz. Boga razpravlja Th. Eggers v svoji disertaciji *Religionsunterricht und Erfahrung*, Kösel Verlag, München 1977, 145-154.

[40] Prim. Z. Trenti, *Esperienza religiosa*, v: J. M. Prelezzo (ur.), C. Nanni, G. Malizia, n. d., 394-395.

K. Rahner pravi: »Če človek ni vsaj v embriju izkusil Boga in njegovega Duha, ki ga osvobaja najgloblje človeške tesnobe in krivde, potem ni motiva, da bi mu oznanjali moralne krščanske norme«.[42] Ta Rahnerjeva misel opozarja na pomen izkušnje Boga, ki naj bi jo omogočila kateheza tistim, ki tega še niso izkusili.

Ker je lastno središče bivanja in bivanjska globina tako težko dosegljiva človeku samemu, mu je potrebno pomagati, da se bo odprl svetu izkušenj. Da bi pa do tega prišlo, mora kateheza preiti od prenašanja nauka k iskanju in razlagi izkušenj. V luči takšnega pojmovanja kateheze se v središču poraja osebna izkušnja, ki s pomočjo kateheze lahko postane verska. Pri tem lahko veliko pomagajo osebne izkušnje katehizirancev, pa tudi kateheta, vzgojitelja vere, ki mora biti sposoben živeti, razlagati in posredovati svoje verske izkušnje tudi drugim.[43]

Izkušnja ima pri katehezi pomembno vlogo in jo je treba čimbolj uporabljati. »V človeku poraja zanimanja in presoje, ki prebujajo željo po spremembi življenja. Naloga kateheze je, da ljudi opozarja na njihove najpomembnejše izkušnje; da jim pomaga v luči evangelija presojati vprašanja in potrebe, ki iz njih izvirajo; da jih vzgaja k novi zasnovi življenja. Tako bo človek spričo Božjega daru zmožen ravnati dejavno in odgovorno« (SPK 152).

Kateheza lahko človeka usmerja na pot, ki se je odprla z razodetjem Boga, z njegovim prihodom na svet v Jezusu Kristusu. Na tej poti ga spremlja in mu pomaga iskati odgovore na vprašanja, ki se človeku porajajo. Ukvarjanje s temeljnimi človekovimi izkušnjami[44] (sreča, ljubezen, hrepenenje, strah, krivda, trpljenje itn.) in z mejnimi situacijami[45] človekovega bivanja (ekstaza, bolezen, smrt, rojstvo) ni neke vrste predkateheza, ampak je *bistveni sestavni del kateheze* same.

Takšno gledanje na izkušnjo zagovarja tudi najnovejši katehetski dokument *Splošni pravilnik za katehezo,* ko pravi: »Osvetljevati in razlagati izkušnjo z danostjo vere je tudi temeljna naloga katehetske pedagogike, ki ni brez težav, ne sme pa se zanemarjati, sicer bi bila v nevarnosti, da pade v umetne vzporednosti ali zaprto (integristično) umevanje resnice.

---

[41] Prim. A. Exeler, n. d., 39.

[42] Prim. K. Rahner, *Trasformazione strutturale della chiesa come compito e come chance,* Queriniana, Brescia 1973, 83.

[43] Prim. M. Moser, H. Rimmele, *Leben ist Begegnung,* Herder, Freiburg, Basel, Wien 1999. V tej knjigi je zelo nazorno in konkretno predstavljena izkušenjska kateheza v župniji; katehetu daje izredno veliko konkretnih napotkov za katehezo v današnji sekularizirani družbi.

[44] Prim. B. Casper, *Alltagserfahrungen und Frömigkeit,* v: F. Böckle, F. X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte (izd.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft,* Herder, Freiburg-Basel-Wien 1980, 39-72.

[45] Prim. Th. Gottfried, n. d., 96.

To je mogoče doseči s pravilno uporabo medsebojne zveze ali medsebojnega vpliva med globokimi človeškimi izkušnjami (prim. OE 53; OK 22 in 39) in razodetim sporočilom. O tem nam pričajo napovedi prerokov, Kristusovo oznanjenje in učenje apostolov. Zato pomenijo temeljito merilo za vsako srečanje med vero in človeškovo izkušnjo v času Cerkve« (SPK 153).

Kateheza mora doraščajoče v njihovem življenju senzibilizirati za odkrivanje izkušnje. Najbolj primeren kraj za to je *občestvo verujočih,* kjer lahko odkrivajo svoje izkušnje in si jih tudi izmenjujejo. Ta kraj je lahko malo versko občestvo ali tudi župnija; pomembno je, da so v tem občestvu *sprejeti* in *dejavni.*

Poleg odpiranje človeka za osebne izkušnje je pomembno tudi odpiranje človeka v svet simbolov, še posebno tistih, ki jih najdemo v Svetem pismu in ki prav tako pomagajo človeku, da pride do verske izkušnje. Tukaj gre med drugim tudi za neabsolutizirajočo globinsko interpretacijo Svetega pisma.[46] *V simbolih se skriva človekova notranjost* in v odkrivanju vsebine simbolov[47] se človek odpira transcendenci.

V temelju ima vsak človek notranji čut za razumevanje simbolov. Ta čut se še posebno intenzivno javlja v otroški dobi,[48] ko so meje med znotraj in zunaj, med subjektivnim in objektivnim, realnim in skrivnostnim še v nastajanju. Šele s prilagajanjem na t.i. realni princip, ki ga človek doseže z znanstveno usmerjeno šolsko vzgojo, se človekov čut za razumevanje simbolov zmanjša ali celo popolnoma zakrni. Tako postane lahko »šolani človek« zbegan, omahljiv, osiromašen za samospoznavanje in za odnos do transcendence.

Jezik judovsko-krščanskega izročila je religiozni jezik v podobah. To ugotovitev najdemo še v razmišljanjih patristične teologije, pozneje pa se vedno bolj uveljavljajo filozofske paradigme, s katerimi poskušajo podobe prevesti v popolne eksaktne pojme in s tem jih pogostokrat osiromašijo za pravo vsebino in njen pravi namen. Teološka racionalizacija in sistematizacija krščanskega izročila od 16. stol. naprej je doletela tudi katehezo, česar se še danes ni popolnoma rešila, npr. CT 21, 30, kjer je vera še vedno intelektualizirana. Da bi to stanje presegli, je potrebno, da postane verska izkušnja sestavni del kateheze. Ljudem mora namreč pomagati, da bodo prišli do izkušnje transcendence.

---

[46] O interpretaciji religioznih izkušenj prim. A. Höfer, *Die Bedeutung von Übung und Erfahrung im Religionsunterricht,* v: A. Höfer, G. Tröbinger, F. Feiner, *Praktische Schülerübungen zu den Religionsbüchern 5-8,* Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1976, 7-16.

[47] Prim. F. Škrabl, *Izbrana poglavja iz pedagogike religije,* Salve, Ljubljana 2001, 111-114.

[48] Prim. M. Leist, *Keine Glaube ohne Erfahrung,* 3. izd., Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1982, 9-88.

Kateheza simbolov se dogaja tam, kjer z ene strani postajajo ljudem razumljive prapodobe življenja (arhetipi), z druge strani pa postaja razumljiv simbolni svet vere, ki ga vsebuje Sveto pismo (liki, dogodki, znamenja, gibi in simbolna dejanja), liturgija in krščanska umetnost.

Takšna kateheza zahteva predvsem narativni jezik, ki ne nagovarja le glave, ampak srce, središče osebnosti, ne samo intelekt in vest, ampak celotnega človeka v vseh njegovih življenjskih področjih. Narativni jezik v simboličnih podobah odpira izkušnje globine in vodi človeka k srečanju z Bogom.

7. Kateheza kot prebujanje in rast vere v pogovoru z živimi pričami vere

Površnost medosebne komunikacije je značilnost tehnične civilizacije. Med ljudmi je vedno manj pristnega in poglobljenega pogovora, pa tudi v družinah se pogovarjajo le o vsakdanjih stvareh in črni kroniki. Medsebojno komunikacijo pa še posebno ovirajo mediji, ki okupirajo velik del človekovega prostega časa. Izmenjava pomembnih življenjskih izkušenj pa je navadno tabuizirana. Področje vere je navadno zavito v molk, saj se ljudje niso sposobni pogovarjati o verskih zadevah. Tako prihaja do metafizične osamljenosti posameznikov, če že ne do izginotja vere iz človekove zavesti.

Kdor želi na poti življenja na novo odkriti vero na splošno ali še posebno krščansko vero in jo ohranjati živo, nujno potrebuje pričo vere, kompetentnega pogovornega partnerja, ki ima verske izkušnje. Vera se lahko »prenaša naprej« le z živim (verbalnim ali neverbalnim) dialogom. V tej zvezi se govori o odnosnih osebah[49] in o duhovnem očetovstvu in materinstvu (prim. 1 Kor 4,15). Samo tisti človek lahko dejavno in celostno oznanja vero, ki ga vera usmerja in mu daje daje upanje in ki iz vere in upanja živi in deluje.

Prebujati vero je nekaj čisto drugega kot prepričevati o veri. V katehezi to pomeni opuščanje višje pozicije nasproti drugemu, opuščanje dajanja in prejemanja. Podobo prebujanja vere, ki se dogaja v dialogu, lahko razumemo le kot partnersko dejanje. Pri prebujanju vere ne gre za sprejemanje in dajanje, za poučevanje in poslušanje, ampak za medsebojni *dialog* na isti ravni med katehetom in katehumeni (pred krstom in po njem) ter za skupno življenje v istem »Božjem področju« (P. Teilhard de Chardin) duha in Božje besede, gre za skupno rast in prinašanje sadov (prim. Mt 13, 1-23).

[49] Prim. D. Hutsebaut, *Die Rolle der Bezugspersonen bei der Vermittlung von Glauben*, v: H.-J. Fraas, H.-G. Heimbrock (ur.), *Religiöse Erziehung und Glaubensentwicklung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985, 63-81.

Dialoška kateheza pomeni izmenjavo mnenj v občestvu.[50] Četudi ima katehet več znanja, ni zaradi tega katemumenom *nad*rejen, ampak živi in deluje v *familia Dei* kot enakopraven član (prim. Mt 23, 8-12). Kjer se to ne dogaja, postaja kateheza problematična ali odbijajoča, kajti današnji človek težko sprejme pouk od zgoraj. Katehet se vedno uči in se uči tudi pri katehezi (ne samo pri pripravi) skupaj s katehumeni in se od njih dejansko lahko marsikaj nauči, saj prinašajo s seboj današnje človeške probleme. Ko kateheza postane pogovor - medsebojna komunikacija - , se vanjo vključujejo tudi osebne izkušnje. Vsaka izkušnja, ki je predmet pogovora pri katehezi, opozarja na mnogoličnost in revščino človekovega življenja in končno na »Besedo«, v kateri se Bog sam daje človeštvu kot zadnji temelj in smisel človekovega življenja, »življenja v polnosti«.

Na to Besedo je *odgovor* vera, ki v življenjskem procesu vedno bolj prešinja celotno življenje, in celotno življenje človeka lahko postane odgovor na Božjo poklicanost. Vprašljivost človekovega bivanja bo dobivala odgovor v takšni meri, v kakršni se dogaja komunikacija med Bogom in človekom. To je globinski dialog, v katerem se človekovo življenje živi in izpopolnjuje. K temu lahko veliko pripomore dialoška kateheza.[51] Kateheza mora pomagati, da pride do pogovora med Bogom in človekom, potem pa ga mora v življenju spremljati. Do takšnega pogovora lahko pride le v občestvu verujočih. To se lahko dogaja pri evangelizaciji, katehezi, liturgiji itn.

8. Kateheza kot pomoč pri osebnem odločanju za vero

V današnji pluralni družbi so navzoči različni pogledi na življenje, različne življenjske oblike, ki otežujejo doraščajočemu pri sprejemanju osebnih odločitev in usmeritev. Bolj ali manj homogena krščanska družba, v kateri je vladala enotnost med vero in moralo kot splošno in obvezujoče prepričanje se razkraja in prehaja v sekularizirano družbo. Nastaja vedno več svetovnonazorskih in etičnih svobodnih izbir, ki človeka izzivajo k osebnim odločitvam, kar pa je za mnoge doraščajoče prezahtevno. Zaradi tega pride do skrajnih reakcij, ki se na eni strani kažejo kot verski indiferentizem (vseeno je, kako živim, nič ni zavezujoče), na drugi strani pa se srečujemo s fundamentalizmom, ki vse (politiko, gospodarstvo, znanost) pretirano povezuje z religijo.

Znotraj te pluralnosti in prav tako napetosti med skrajnostmi je tudi krščanska vera. V sekularizirani družbi postaja vera *stvar osebne odločitve.* (Ni več samo po sebi umevno, da je kdo kristjan, pa četudi prihaja iz krščan-

[50] Prim. N. Mette, *La communauté chrétienne comme catéchèse vivante,* v: Lumen vitae 55 (2000), 139-148.

[51] Prim. E. Rauscher, *Religion im Dialog,* Peter Lang, Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris 1991, 210-226.

ske družbine.) To pa človeka spodbuja, da o svoji veri razmišlja, se o njej pogovarja z drugimi, jo primerja z drugačnimi prepričanji in končno utemelji in se zanjo odloči. Doraščajoče, ki so se seznanili z evangeljskim sporočilom, je treba vzgajati tako, da se bodo *odločili za Kristusa* in da bodo stopili v *osebni stik z Bogom* ter v skladu z evangeljskim sporočilom tudi živeli. Seveda pa se tudi iz teh razprav oz. pogovorov težko poraja osebna vera, podobno kot pri pouku vere, vendar pa so razprave potrebne: »Vselej bodite vsakomur pripravljeni odgovoriti, če vas vpraša za razlog upanja, ki je v vas« (1 Pt 3,15).

V tem je tudi racionalna razsežnost kateheze. Pri tem ne gre za negativno apologetiko, da bi hoteli pokazati na neresnico nekrščanskih religioznih in svetovnonazorskih prepričanj, ampak za utemeljitev svoje vere. Kršanska vera temelji na zaupanju v vire, v izvirne listine judovsko-krščanskega izročila, na verski izkušnji in na v zgodovini razodevajočem se Bogu. Od tod črpa človek moč za svojo vero.

Da vere ne bi zaradi nesporazuma pojmovali kot ideologijo, mora priti do izraza v svoji *ideološko kritični funkciji.* Zato si mora kateheza prizadevati ne samo za pogovor z drugimi verstvi in svetovnimi nazori za skupno iskanje najgloblje humanega, t.j. Božjega, ampak tudi o napačnih, preozkih ali totalitarnih humanizmih in utopijah, ki jih je treba kritično presojati in ovrednotiti.

Nasprotje med vero in znanostjo, ki je v preteklosti burilo duhove, se lahko odstrani, če se prizna ločitev med vero in znanostjo na različnih ravneh. Veri pa je treba priznati, da ne samo dopolnjuje ali presega znanost, ampak ji daje novo razsežnost - transcendenco.

9. Kateheza kot pomoč pri odkritju smisla življenja

Poleg svetovnonazorske pluralnosti se danes pospešeno pojavljajo spremembe skoraj vseh področij (polika, gospodarstvo, znanost, kultura, etos itn.), ki v veliki meri učinkujejo dezorientirajoče. Kar se človek nauči v šoli, hitro zastari in postane neuporabno ali celo kontraproduktivno. V takšnem svetu postaja tradicija kot življenjska modrost brez pomena, šteje samo tisto, kar je novo in kar prinaša uspeh. Krščanstvo in Cerkev sta zaradi tega za mnoge sodobnike stvar preteklosti, veljata za presežena in nista več pristojna za usmerjanje življenja v današnjem svetu.

Vera ima dejansko svoj izvor v oddaljenih zgodovinskih okvirih. Njene izrazne oblike (besedila, podobe, obredi, pogled na podobo sveta) so sicer pogojene od kulturno-zgodovinskega okolja, vendar niso do konca definirane.

Temelj in središče vere so temeljne izkušnje srečanja med Bogom in človekom in odnos Bog-človek in zaradi tega imajo za človeško življenje temeljno vrednost. Vsaka časovno pogojena, konkretna oblika, v kateri se predstavlja vera, je odprta za nekatere spremembe, interpretacije in

aktualizacije. Samo tako se lahko uresničuje izročilo kot živ, zgodovinski proces, ki spremlja življenje v njegovih spremembah. Izročilo niso v muzejih shranjeni dogodki, ki nimajo več vpliva na današnje življenje, ampak je še danes aktualno[52] za oblikovanje človekovega življenja.

Stremljenje za iskanje (objektivno) pravilnega in (subjektivno) dobrega je dano ljudem instinktivno in je povezano s človekovo usmeritvijo. To stremljenje pa je postalo problematično v zapleteni industrijski in informacijski družbi, za katero so značilne politične in ekonomske strukture in »znanstveni« pogled na svet. Človek je postavljen pred vedno nove zahteve, ki jih težko zadovoljuje ali pa jim s svojo izobrazbo ter s svojimi individualnimi izkušnjami sploh ni kos.

Krščanska vera s svoje strani ne daje za delovanje in vedenje enoumnih konkretnih nasvetov, ki bi ustrezali vsem življenjskim situacijam in rešitvam družbenih problemov. Tudi kristjan je poklican, da ovrednoti stvari in odnose, vrednote in dobrine tako nepristransko in natančno, kolikor more, da pri tem uporabi svoje in tuje izkušnje, kritično oceni obstoječe norme in pride do utemeljne odločitve. Njegova vera mu odpira drugačno prepričanje in perspektivo. Ima zaupanje v Boga, ki se je v Jezusu Kristusu inkarniral v človeško zgodovino (bil je solidaren z reveži in trpečimi, nase je sprejel naše grehe) in od tod izvira upanje v dovršitev človeštva in zgodovine. Kristus opogumlja in spodbuja človeka, da deluje proti dvomu in obupu in da v hoji za njim uresničuje življenjski vzorec, po katerem uresničuje smisel lastnega bivanja v življenju za druge.

»Ljudje so že od nekdaj prepričani, da je dokončni smisel življenja povezan s skrivnostjo daru, ki je v začetku življenja vsake osebe. Kdor išče smisel v tej smeri, bo našel tudi usmeritev k Bogu«.[53] To pomeni, da je *zadnji cilj človeka zunaj njega.*

»Izkušnja smisla« pomeni, da katehet posreduje v veroučni učilnici spoznanja, naravnanosti, da bi vzgajanci ovrednotili in oblikovali svoje življenje. Izkušnje, ki pomagajo najti smisel življenja, niso le neka navodila za življenje, norme za vedenje, verske resnice, ampak ima katehet nalogo, da pomaga vzgajancem pri zaznavanju izkušenj, ki jim pomagajo najti smisel.[54] *Smisla ne moremo dati, ampak ga je treba odkriti.*[55]

Kateheza, ki je usmerjena v krščansko življenje, ima glavno nalogo v tem, da spodbuja zavest iščočega človeka, da se v življenju usmerja v upanju in zaupanju v Boga. Ta temeljna perspektiva je lepo ponazorjena v neskončni mnogovrstnosti uresničitev velikih zgodovinskih osebnosti, ki so živele v različnih življenjskih in družbenih razmerah in so imele pomeb-

[52] Prim. L. Sartori, *Izročilo,* v: F. Škrabl (ur.), *Katehetsko-pedagoški leksikon,* 245-247.
[53] J. Gevaert, *Esperienza umana e annuncio cristiano,* LDC, Torino 1975, 83.
[54] Prim. E. Rauscher, n. d., 221.
[55] Prim. prav tam, 222.

no mesto v odrešenjski zgodovini. Te osebnosti ne motivirajo ljudi samo afektivno in apelativno, ampak so jim tudi zgled hoje za Kristusom.

Katehezi - v njenih različnih oblikah - je priznana vzgojna vrednost bodisi za versko vzgojo, bodisi za celostno vzgojo, kolikor je dejavnik socializacije, kulturne in moralne rasti.

10. Kateheza kot karizmatično delovanje Cerkve

Omenjeni postopki ali razsežnosti katehetskega delovanja se morejo uresničevati le na določenem kraju znotraj različnih pastoralnih področij delovanja Cerkve. Kateheza se mora dogajati povsod tam, kjer verujoči živijo in poglabljajo svojo vero: v srečanjih in pogovorih med verujočimi in prav tako med verujočimi in neverujočimi.[56] Navadno se povsod poraja vprašanje o skrivnosti bivanja in prihaja do verske izkušnje v dialogu z Bogom. Torej se kateheza ne more omejiti samo na en kraj (verouk, pogovori, oznanjevanje) ali na uporabo samo ene metode ipd. Kateheza je povsod, kjer živijo in delujejo kristjani.

Katehetsko delovanje je treba razumeti ne le kot poučevanje, ampak kot karizmo. Za apostola Pavla so moč vere »modrost sporočati in spoznanje posredovati«, »preroško govorjenje«, in »poučevanje« (prim. Rim. 12,6b) predvsem delovanje milosti in delovanje Duha. Krst in birma dajeta vsakemu kristjanu možnost soudeležbe pri Kristusovi službi. Vsi krščeni so »dolžni pred ljudmi izpovedovati vero, ki so jo po Cerkvi prejeli od Boga« (C 11) in birmancem »nalaga strožjo dolžnost, da kot resnične Kristusove priče hkrati z besedo in z dejanjem razširjajo in branijo vero« (C 11). Temu Duhu, ki veje, kjer hoče (1 Kor 12,11), mora biti v službi tudi vodstvo Cerkve. »Sodba o njihovi pristnosti in urejeni uporabi pa gre tistim, ki so v Cerkvi predstojniki in ki jim gre posebej naloga, da ne ugašajo Duha, ampak vse preskušajo, in kar je dobro, ohranijo (prim. 1 Tes 5,12 in 19-21), torej se tistega, kar je Bog spodbudil, ne sme ovirati.

Katehet mora *gojiti bogato duhovno življenje,* ki temelji na vstajenju Jezusa Kristusa, kajti samo vera v vstalega Kristusa daje človeku prihodnost in smisel. Tako bo postal človek za druge, tj. za tiste, ki jih katehizira.[57] Katehet je pričevalec in oznanja tisto, kar je del njegovega življenja, tisto, kar ga v življenju usmerja.[58] To pa zahteva ogromno dela pri pripravi novih katehetov. K pričevanju pa niso povabljeni le kateheti, ampak vsi kristjani, celotna krščanska skupnost. Čim bolj je krščanska skupnost usmer-

[56] Pastoralno delovanje z obrobnimi in oddaljenimi kristjani je zelo dobro predstavljeno v knjigi: W. Friedberger, *Pastorala z oddaljenimi. Stanje - teološko razmišljanje - pastoralno delo,* Katehetski center, Ljubljana 1987.

[57] Prim. Die Deutschen Bischöfe, *Zur Spiritualität des Religionslehrers*, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1987, 28-29.

[58] Prim. Die Deutschen Bischöfe, *Zum Berufsbild und Selbstverständnis des Religionslehrers,* Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1983, 20.

jena pričevalsko, tem bolj bo uspešna na katehetskem področju, bolje bodo doraščajoči uvedeni v krščansko vero.

H. Faber v svoji knjigi *Gott in vaterloser Gesellschaft (Bog v brezočetovski družbi)* pravi, da se je v preteklosti vzgajalo v veri na paternalističen način. V moderni in demokratični družbi pa je tak način vzgoje izgubil svojo težo. Katehet mora biti *spremljevalec vzgajanca,* saj je tudi sam na poti poglabljanja vere. Katehet mora živeti v solidarnosti do svojih vzgajancev, z njihovo vero in nevero, z upanji in dvomi. Vzgajancem mora pomagati, da bodo premagali svojo odtujitev do samega sebe, do ljudi in Boga.[59]

Iz tega sledi, da je treba dati nov zagon tako duhovnemu oblikovanju duhovnikov-katehetov kot tudi oblikovanju laiških katehistov/katehistinj. Kakor bogoslovno semenišče pomaga bogoslovcem pri njihovem osebnem in krščanskem dozorevanju, tako bi morale tudi ustrezne ustanove skrbeti za duhovno oblikovanje laiških katehetskih delavcev. Brez tega notranjega oblikovanja oz. vodstva si danes ne moremo zamisliti uspešne katehizacije. Samo poznavanje katehetske didaktike je premalo. Karizma je res Božji dar, ki so je deležni predvsem nekateri izbrani ljudje, vendar pa si je nekatere karizmatične prvine gotovo možno pridobiti tudi z globokih osebnim duhovnim življenjem.

Z opredelitvijo kateheze kot karizme ne smemo negirati, da obstajajo tudi posebna mesta in situacije kateheze, da je možno in potrebno katehezo gojiti kot oblikovalni proces, da oblikovanje učnega procesa vere lahko olajšamo s pomočjo didaktike, metodike in izkušenj, da je treba katehete primerno pripraviti za katehetsko delo, da je treba katehezo izvajati profesionalno s pomočjo profesionalnih sodelavcev (duhovnikov, redovnikov, diakonov in katehistov).

Sklep

Danes katehetska refleksija poudarja, da si mora kateheza prizadevati za *celostni razvoj človeka.* Ker je kateheza posredovanje osvobajajoče Božje besede, se ne sme nikoli omejiti le na religiozni sektor, ampak mora obsegati celotni človekov življenjski načrt in se predstaviti kot »pomoč za življenje s pomočjo vere«.[60] Globalni cilj katehetske in verske vzgoje je pomoč doraščajočemu pri razvoju njegove temeljne religioznosti in pri sposobnosti odločanja za vero, ki spada k razvoju harmonične osebnosti.

Pri katehezi je treba človeku predstaviti, da se v globini samega sebe sooča s skrivnostjo, ki daje smisel človekovemu življenju. Ta skrivnost

[59] Prim. H. Faber, *Gott in vaterloser Gesellschaft,* Kösel, München 1972, 99.
[60] Prim. D. Emeis - K. H. Schmidt, *Handbuch der Gemeindekatechese,* Herder, Freiburg-Basel 1986, 30.

zadeva celotno bivanje, vsebuje hkrati trenutke strahu in sreče, sprejemanja in odklanjanja. Kateheza mora pomagati človeku, da začuti oz. izkusi problematičnost svojega bivanja in da na to izkušnjo v življenju tudi ustrezno odgovarja. Človekov odgovor na to soočanje ni samo v češčenju absolutne skrivnosti, ampak v celotnem življenju tako v individualnem kot družbenem[61]. Zato je treba ovrednotiti različne katehetske oblike, ki spremljajo in spodbujajo celostni razvoj osebe. Med katehetske cilje spadajo tudi splošni cilji vsake človeške vzgoje: razvoj osebnosti, odpiranje družbi, afektivna in psihična zrelost, čut za kritiko, sposobnost sodelovanja in odgovornosti.[62]

Namen kateheze je poglabljanje in dozorevanje osebne vere, da bi človek dosegel človeško in krščansko zrelost. Zato »kateheza ni samo v službi vere, ampak v službi celotnega človeka. Gre bolj za človeka kot za vero. Ker vera obstaja v dobro človeka, gre za vero človeka. Če vera ne bi bila v službi človeka, bi se lahko zdelo, da je sama sebi namen«.[63]

Za versko vzgojo je pomembno, da mlad človek sam *ponotranja* krščanske vrednote oz. naravnanosti[64].

Za versko vzgojo v prihodnosti bi morala biti odločilna katehistova želja, da pomaga mlademu človeku najti samega sebe, da bi doraščajoči našel v veri osrečujoče in osvobajajoče prvine in da mu bo dala temeljno usmeritev.

Mlademu človeku je treba pomagati, da v krščanstvu oz. Cerkvi ne bo gledal le institucije, ampak gibanje, ki se bojuje proti brezupu in grozljivi moči zla.[65]

Kateheza v prihodnje ne sme biti le poučevanje in učenje, ampak predvsem vzgoja osebe v veri, ki pa jo je treba v mnogih primerih še prebuditi. Tudi pri katehezi bo treba uvajati diferenciacijo in si prizadevati za *nivojsko katehezo,* pri kateri se bodo zbirali udeleženci enakega duhovnega razvoja, in to bo pomagalo k boljšemu katehetskemu delu. Zato je treba gojiti eksistencialno katehezo, ki bo odgovarjala na vprašanje smisla v človekovem življenju. Pri tem pa ima posebno vlogo katehet, ki naj bi bil karizmatična oseba, ki bi znal svoje verske izkušnje vključevati tudi v katehetsko delovanje.

---

[61] Prim. A. Exeler, n. d., 91.

[62] Prim. E. Alberich, *Catechesi,* v: J. M. Prelezzo (ur.), C. Nanni, G. Malizia, n. d., 165-166.

[63] A. Exeler, n. d., 66.

[64] Prim. A. Exeler, n.d., 95-96.

[65] Prim. prav tam, 92.

Povzetek: **France Škrabl, Iskanje nove oblike kateheze v sekularizirani družbi**

Kateheza v sekularizirani družbi zelo težko opravlja svoje poslanstvo, ker mnogi doraščajoči niso bili deležni krščanske socializacije ali prve evangelizacije. Zato je prisiljena, da išče nove oblike in vsebine, s katerimi bi lahko nagovorila sekulariziranega človeka. Prenehati mora z doktrinalnim poučevanjem in začeti mora gojiti personalistični pristop. Prilagoditi se mora duhovnemu razvoju »naslovnika« in ga nagovoriti tako, da bo začutil svoje življenje kot eksistencialni problem in da bo začel iskati smisel življenja. Kateheza si mora prizadevati, da bodo katehiziranci deležni bogate verske izkušnje in se bodo odpirali v svet simbolov ter tako iskali pot k transcendenci, k Bogu. Doraščajočemu človeku, ki je izkusil Božjo bližino, človeku, ki se čuti od Boga nagovorjenega, lahko uspešno pomagamo, da bo prišel do osebne odločitve za vero in da bo postal zrel človek in zrel kristjan. Tovrstne oblike kateheze ne more gojiti katehet, ki je le učitelj, ampak katehet, ki je živa priča vere, katehet, ki je vključen v karizmatično delovanje Cerkve.

Ključne besede: župnijska kateheza, eksistencialna kateheza, nivojska kateheza, religiozna izkušnja, vzgoja vere, smisel življenja.

Catechesis in secularized society is very difficult because many adolescents have not participated in Christian socialization or first evangelization. Thus it is forced to look for new forms and contents in order to address the secularized man. Catechesis should stop doctrinal teaching and start to practise a personalistic approach. The endeavour of catechesis should be for the catechised to take part in rich religious experiences and to open themselves to the world of symbols, thus trying to find the way to transcendence and to God. An adolescent who has experienced God's closeness, who feels that God has spoken to him, can be successfully aided to take a personal decision for faith and to become a mature man and a mature Christian. Such forms of catechesis, however, cannot be practised by a catechist who is just a teacher, but only by a catechist who is a living witness of faith and is included in the charismatic activity of the Church.

Key words: parish catechesis, existential catechesis, catechesis at different levels, religious experience, education of faith, meaning of life.

Pregledni znanstveni članek (1.02) UDK 330.822:322:929 Šusteršič, Ivan

Zvonko Bergant

Ivan Šusteršič o liberalizmu in klerikalizmu

1. Uvod

Kot idejni, politični, socialni, gospodarski in kulturni prostor v drugih, zlasti katoliških, evropskih državah je tudi slovenske dežele v 19. stoletju in prvih desetletjih 20. stoletja zaznamovalo soočenje med liberalizmom in političnim katolicizmom oziroma klerikalizmom, kot se je običajno označevalo politično in socialno delovanje katoličanov v tej dobi na »napredni« strani. Organizacijskemu, taktičnemu in idejnemu delovanju je zlasti na Kranjskem (pa tudi v drugih kronovinah, kjer so tedaj v okviru habsburške monarhije živeli Slovenci), in sicer v okviru Katoliške narodne oziroma Slovenske ljudske stranke dal pomemben pečat dolgoletni prvak političnega katolicizma oziroma načelnik stranke Ivan Šusteršič (1863-1925). V ta okvir je spadalo tudi zavzetje stališča do političnih doktrin, ki sta zaznamovali tedanji čas, torej liberalizma in »klerikalizma« oz. političnega nazora, katerega predstavnik in verjetno vodilna osebnost je bil Šusteršič sam. Pomembno pa se nam zdi omeniti, da je bilo tolmačenje in ovrednotenje obeh sistemov, kot bo mogoče razbrati iz razprave, odvisno v veliki meri od Šusteršičevega trenutnega političnega položaja.

2. »Far in kozel jednako smrdita«

Ko je Ivan Šusteršič leta 1901 kandidiral za poslansko mesto v kranjskem deželnem zboru, mu je prvak kranjskih narodnih naprednjakov Ivan Tavčar na shodih očital njegove liberalne nazore iz mladih let. Tako je avgusta tega leta v Višnji Gori o Šusteršiču dejal, da je bil anarhist, ki se je pretepal z ljubljanskimi policaji. Po študiju na Dunaju, kjer je živel pri minoritih, pa naj bi po Notranjskem razširjal svojo teorijo, da »far in kozel jednako smrdita«[1] ter napadal duhovnike, da naj bi bil torej nekakšen predstavnik vulgarnega svobodomiselnega antiklerikalizma. Podobno je o tem, da je bil Šusteršič v mladih letih zagovornik ateističnega liberalizma ter nasprotnik katoliške vere in Cerkve, v svojih spominih zapisal tudi politik Henrik Tuma.[2] Hkrati Tuma omenja pogovor, iz katerega

[1] *Slovenski Narod*, št. 187, 17. avgust 1901.

[2] H. Tuma, *Iz mojega življenja*, Založba Tuma, Ljubljana 1997, 161-62: »Že iz Slovenije, kjer sva bila nasprotnika zaradi narodnih trakov, mi ni bil simpatičen. Takrat se je delal skrajno liberalnega, brezbožnega. /.../ Šusteršič je bil tudi eden največih kvantežev.

je možno razbrati, kakšno je bilo Šusteršičevo razumevanje slovenskih političnih in strankarskih razmer ob koncu osemdesetih letih devetnajstega stoletja in kaj naj bi ga vodilo k delovanju v okviru katoliške stranke: »Šusteršič se je nasmehnil pa odkritosrčno razkril svoje misli. Ko je prišel v Ljubljano, je takoj videl, da je Tavčar absolutni mali kralj. Vse se mu je klanjalo, njegova beseda je bila povelje. Klerikalna stranka je bila po smrti dr. Bleiweisa brez glave in je skoraj razpadla. Manjka ji voditelja. Dr. Papež, ki je pristaš te stranke, ni za voditelja. Prav zato je vstopil v njegovo pisarno, da se približa klerikalni stranki, ki rabi energičnega, delavnega, mladega človeka. Trdno je prepričan, da pride z energijo in delavnostjo kmalu na odločilno mesto. Na to nisem rekel ničesar, spomnil sem se le, da je malo poprej Šusteršič kvantal precej prazne reči in da prejšnje njegovo življenje ni prav nič kazalo, da hoče postati voditelj stranke, v kateri vladajo duhovniki in sveta katoliška cerkev. Tega razgovora pod Krimom sem se često spominjal.«[3] Po Tuminem mnenju je bil torej Šusteršič »praktičen človek, ki si je postavil svoj cilj, šel dosledno proti njemu in ga tudi dosegel«.[4] A hkrati Tuma ni pozabil omeniti, da se je Šusteršič po lastnih besedah zares spreobrnil in postal kristjan.

O začetkih njegovega političnega delovanja, in sicer še v študentskih letih, pričuje tudi dogodek iz leta 1885, katerega omenja v svojih *Spominih* Matija Murko. V času izhajanja *Ljubljanskega Lista*, ki ga je urejal Fran Šuklje, tedaj verjetno vodilni kranjski liberalni politik, in ki je imel nalogo zagovarjati politiko tedanjega kranjskega deželnega predsednika Andreja Winklerja, je odpor proti takšnemu Šukljetovemu delovanju našel odziv tudi v dunajskem dijaškem društvu Slovenija, še posebej po tem, ko je neka skupina študentov na Dunaj prinesla domnevno Šukljetovo izjavo: »Kaj je meni mar praznih žepov slovenskih študentov!« Za tega kranjskega politika, ki je bil eden od ustanoviteljev tega društva in njegov častni član, je majhna skupina zaradi domnevne žalitve študentov predlagala izključitev, ki je bila z navadno večino tudi izglasovana. Ker pa naj bi ta odločitev bila v nasprotju s pravili društva (za izključitev naj bi bila potrebna dvotretjinska večina), je tedanji predsednik društva Matija Murko izjavil, da ta predlog ni sprejet, hkrati pa dodal, da bo odbor društva prosil Šukljeta za pojasnilo. Čeprav naj bi to ne prišlo v javnost, se je to zgodilo, tako da se je Šuklje sam odpovedal častnemu članstvu. Zanimivo pa je ozadje tega predloga, o katerem je Murko v *Spominih* zapisal, da je sicer

Vedel je nešteto povesti iz spolnega življenja dijakov na Dunaju. Preveč je bil zanemarjal študije, pa je zato nekoč sklenil, da gre prebivat v samostan, kjer bo preskrbljen s hrano in streho, hkrati pa se bo lahka mirno učil. Tam je moral zgodaj vstajati in moliti na koru cele ure; a tudi ta čas je uporabljal za študij skript. Ko pa se je pripravil za izpit, je dal slovo minoritom in se norčeval iz njihovih institucij.«

[3] H. Tuma, n. d., 162.

[4] H. Tuma, n. d., 162.

bil njegov predlagatelj medicinec Marolt, toda dejansko je stal za njim Šusteršič, a ker sta kasneje Šusteršič in Šuklje postala politična sodelavca, po njegovem mnenju »ni čudno, da so bili baje ustrezni listi v zapisniku 'Slovenije' iztrgani.«[5] Šusteršič se je namreč skliceval, ko so ga obtoževali, da je bil burš, na to, da je bil član Slovenije in da je izstopil iz tega društva, ker se mu je zdelo premalo narodno radikalno. Narodna radikalnost pa je bila vsaj na zunaj eden temeljnih elementov tedanjih slovenskih svobodomislecev oziroma liberalcev. Naj dodamo, da je Ivan Hribar na enem izmed svojih shodov v času, ko je bil državni poslanec, povedal, da je Šusteršič hotel biti sprejet v takrat novo Narodno-napredno stranko, a ni bil sprejet.[6]

Glede na vsa pričevanja njegovih sodobnikov je možno, da je Šusteršič kot študent bil zagovornik idej liberalizma, tudi antiklerikalizma, toda kakega neposrednega dokaza o tem ni. V prid njegovi domnevni pripadnosti liberalnim idejam govori tudi takratno stanje na dunajski univerzi oziroma v šolstvu sploh. V njem so imeli odločilno besedo ne nazadnje le profesorji oziroma učitelji, ki so stali trdno na liberalni strani in so zanj navduševali tudi svoje učence oziroma študente, tako da bi bilo povsem mogoče, da se je zanj navdušil tudi Šusteršič. Toda dokončnega odgovora na to vprašanje ne moremo dati. Po drugi strani pa ga je morebiti ravno njegovo zanimanje za liberalizem pripeljalo nazaj h katoličtvu oziroma katoliški strani. Nenazadnje se je tudi »edini pravi« slovenski liberalec tistega časa Fran Šuklje vrnil nazaj h katoliški Cerkvi. Ob proučevanju tedanjega družbenega stanja, ki je zahtevalo demokratične spremembe, in prek študija zgodovine Cerkve je spoznal vso revščino tedanjega avstrijskega liberalizma, ki se je pretesno povezal z nemškim nacionalizmom, se izživljal v antiklerikalizmu, ni pa bil zmožen rešiti tedanjega socialnega vprašanja in demokratizirati družbeno-političnega življenja. Spoznal je, da je katoliško gibanje, ki je kasneje dobilo naziv krščanska demokracija, katere načela so se vse močneje uveljavljala tudi v programu slovenske Katoliške narodne stranke, tisto, ki v resnici poskuša reševati pereča vprašanja. Po našem mnenju nadaljnje Šusteršičevo življenje in delovanje ne pričujeta o pragmatičnosti zakritega liberalca, ampak da sta bila izraz njegovega resničnega verskega prepričanja. Seveda mu pragmatičnosti in osebnih ambicij pri delovanju ne moremo odrekati, a te verjetno niso imele svojega izvora v njegovem morebitnem liberalističnem svetovnem naziranju, ampak v njegovi osebnosti in položaju, ki ga je v teku svoje politične kariere dosegel. Ne velja pa tudi prezreti dejstva, da kar zadeva

[5] M. Murko, *Spomini*, Slovenska Matica, Ljubljana 1951, 59; prim. tudi J. Pleterski, *Dr. Ivan Šušteršič, 1863-1925: pot prvaka slovenskega političnega katolicizma*, Založba ZRC, Ljubljana 1998, 28.

[6] Prim. *Jutro, Neodvisen političen dnevnik*, št. 6, 6. januar 1912.

politična sredstva in načela, med liberalizmom in političnim katolicizmom ni nezdružljivega nasprotja, saj so ravno predstavniki slednjega delovali na temelju načel političnega liberalizma ter so bili gledano s tega vidika včasih bolj liberalni kot liberalci oziroma naprednjaki.

3. »Liberalizem je laž!«

Ne glede na njegov morebitni mladostni liberalistični nazor je na Prvem slovenskem katoliškem shodu leta 1892 Šusteršič poudaril pomen organizacije katoličanov v boju proti liberalizmu in njegovim posledicam.[7] Liberalizem je, kot je omenil v svojem govoru, v 19. stoletju nastopil pod masko svobode, napredka in prosvete, dejansko pa je spravil narode v moralni in materialni propad. Če je prej vladala nekakšna slepa zaverovanost vanj, se je to stališče zaradi njegovih negativnih posledic začelo spreminjati: »Nesrečne posledice liberalizma, moralni propad ljudstva, preteči popolni pogin srednjih stanov, zlasti za naš narod toli važnega kmetijstva in rokodelstva, preteča nevarnost, da propadejo narodi v popolno sužnost kapitalističnim mogotcem – vse to in enako odpiralo je marsikateremu zaslepljenemu čestilcu liberalstva oči, katoličani vseh narodov jeli so se zopet zavedati samih sebe, jeli so se zopet zbirati pod starodavno katoliško zastavo, jeli so iskati svojo zaslombo v trdni skali, na katero je zidana cerkev Kristusova. – in pod egido slavno vladajočega papeža Leona XIII. pričelo se je novo živo katoliško gibanje, ki od dné do dné mogočno narašča in kojemu namen je, rešiti človeštvo iz rok pogubnega liberalstva in vrniti krščanske narode zopet same sebi.«[8] Čeprav je bila moč liberalizma tedaj velikanska, saj je ta razpolagal s kapitalom, obvladoval časopisje, na njegovi strani sta bila tudi skoraj vsa svetna znanost in šolstvo, pa je bil po Šusteršičevem mnenju njegov propad neizogiben, saj naj bi imel kal lastnega propada v samem sebi. »Ta kal je njegova notranja neresničnost. Liberalizem je laž!«[9] A zaradi njegovega vplivnosti je kot nujno postavil potrebo po organiziranju oziroma povezovanju katoličanov, prek katerega bi se mu odvzelo njegov vpliv.

Ko je govoril o pomenu liberalizma za slovenski narod, je poudaril, da naj bi ta bil sovražen njegovim verskim, gospodarskih in narodnih težnjam. Negativen pomen za verski in ekonomski položaj Slovencev je utemeljeval z dejstvom, da so njegovi nasprotniki tajili resnice katoliške vere ter da v gmotnem smislu niso delovali v prid ljudstva, ampak le v korist posameznikov. Iz teh dveh negativnih posledic naj bi sledil tudi njegov

---

[7] Prim. *Poročilo pripravljalnega odbora o I. slovenskem katoliškem shodu, kateri se je vršil 1892. leta v Ljubljani* (odslej *Poročilo I.*), Pripravljalni odbor, Ljubljana 1893, 263-272.

[8] *Poročilo I.*, 265.

[9] *Poročilo I.*, 265.

negativni pomen za narodni obstoj, saj naj bi, kdor je zametaval vero in gmotni blagor slovenskega človeka, ne mogel delovati v prid obstanku naroda. Slednji je bil brez versko-nravnega in gmotnega temelja nemogoč. Hkrati je opozoril na nevarnost nemškega in italijanskega (nacionalističnega) liberalizma, ki sta skušala germanizirati in italijanizirati slovenski narod. Poudaril je, da slovenstva ne ogrožata nemški ali italijanski narod, temveč izrecno nemški in italijanski liberalci, pri čemer so ti delovali povsem v skladu z liberalističnimi načeli, zlasti z načelom individualizma. »Liberalna sistema zidana je zgolj na človeški egoizem. Človeška sebičnost je po liberalnih naukih motor in regula, tir vsega zasebnega in javnega življenja. Egoizem zasebnika je regulator zasebno-gospodarskega in socijalnega življenja, egoizem narodov regulator narodnega in mednarodnega življenja. Iz egoizma narodov izcimilo se je popolnoma logično liberalno narodno načelo, ki se znanstveno razvija v knjigah slovečih liberalnih državnopravnikov, in ki veli, da sme vsak narod storiti to, kar mu ukazuje njegova sebičnost, in da pristoja posebno vsakemu narodu tudi pravica, da sme, če zmatra to za svoje sebične namere kot koristno, druge narode podvreči si, ali jih popolnoma ugonobiti.«[10] V svoji oceni je bil Šustersič zaradi takšnega razumevanja »pravic« enega naroda v razmerju do drugih kritičen do liberalističnega pojmovanja narodnosti in menil, da je povsem upravičeno, če ga nekateri označujejo za poganskega. Takšno pojmovanje je bilo v nasprotju s katoliškim razumevanjem naroda, saj katoliška vera nobenemu izmed narodov ne priznava, da bi lahko zatiral druge, ampak zagovarja enakopravnost vseh narodov in brani njihovo pravico do obstanka, saj ga je ustvaril Bog. To je tudi razlog, da katoliška Cerkev vedno in povsod deluje za kulturni napredek vsega človeštva in vsakega naroda posebej.[11] Že iz tega vidika je bil katolicizem tisti, ki je lahko ohranil Slovence kot narod, pri čemer naj bi bilo – kar si je Šusteršič, kot je pokazala kasnejša politična stvarnost, preveč idealistično predstavljal – tudi sodelovanje s katoličani drugih narodov (v monarhiji) pomemben dejavnik na poti, da bi slovenski narod dosegel enakost z drugimi. Katolicizem naj bi bil zato najboljši porok za ohranitev slovenske narodnosti, iz česar je Šusteršič izpeljal sklep: »Oni, ki izpodkopava ali izpodkopati skuša verski čut v našem narodu; oni je sovražnik naše narodnosti, naj tudi nosi slovensko ime, naj tudi govori slovensko besedo, naj se tudi imenuje navdušenega in odločnega narodnjaka. Vedoč ali nevedoč deluje in ruje zoper narodnost našo, ker izpodkopava nje glavno zaslombo!«[12] S pomočjo takšne argumentacije je tudi lahko utemeljil narodno organizacijo; in sicer le na katoliških načelih, saj so bila ta edino

[10] *Poročilo I.*, 267.
[11] Prim. *Poročilo I.*, 266-269.
[12] *Poročilo I.*, 270.

pravo poroštvo narodnega blagostanja in ohranitve njegove individualnosti. V govoru se torej Šusteršič neposredno ni dotaknil slovenskega liberalizma, ampak je govoril na splošno o liberalizmu kot idejno-političnemu sistemu. Tako je, filozofsko gledano, v njem videl predvsem skrajni individualizem, v katerem je posameznikov egoizem temeljno vodilo njegovega samovoljnega ravnanja, ki lahko poseže tudi v pravice in prostor drugega posameznika, kar pomeni, da položaj slednjega zanj nima nikakršnega pomena. Takšna opredelitev individualizma pravzaprav ni več v okviru liberalističnega konteksta, saj so v slednjem posameznikove pravice, svoboda in prostor omejeni s podobnimi pravicami, svobodo in prostorom slehernega posameznika. Tako lahko rečemo, da je tu Šusteršič predstavil liberalizem kot skrajni, zmaličeni individualizem, torej tako, kot ga je bilo mogoče zaznati v konkretnem življenju, kjer je pogosto prišlo do izroditve njegovih prvotnih načel. Kot smo videli, je hkrati poudaril, da so omenjeni filozofski temelji individualizma na politični ravni (zlasti v razmerju med narodi) imeli za posledico kršenje pravic posameznih narodov oziroma nadvlado večjih nad manjšimi, kar naj bi bilo v skladu z načelom egoizma, tj. temeljnim določilom individualizma kot sestavnega dela liberalizma, čeprav je tudi tu dejansko šlo za izroditev njegovih načel na ravni razmerja med narodi. Tudi tu bi namreč moralo dejansko veljati načelo, da so prostor in pravice določenega naroda omejeni s pravicami ostalih narodov.

Omenili smo že, da je Šusteršič s prevelikim idealizmom naglaševal sodelovanje narodov na temelju krščanskih načel, o čemer se je kasneje tudi sam ob njihovem konkretnem ravnanju (na primer ob pretirano nacionalnem delovanju avstrijsko-nemških krščanskih socialcev) lahko prepričal. Če je liberalizem kot idejni sistem pravilno poudaril svobodo in pravice posameznega človeka in naroda, ki se ga je pogosto pretirano podrejalo interesom določene skupnosti, pa naj je bil(a) to narod, država, Cerkev ali katera druga skupnost, so se v praksi njegova načela pogosto izrodila v najhujše izkoriščanje posameznika s strani drugega posameznika (ter podobno na ravni narodov). Enako se je tudi krščanski nauk, po katerem so vsi narodi enakopravni in naj bi bilo zato razmerje med njimi urejeno na temelju pravičnosti in resnice, izkazal v konkretnem življenju, še zlasti v politiki, za neuresničljivega, saj je bil tu interes lastnega naroda običajno postavljen nad oziroma pred enakopravni in enakovredni položaj vseh. Seveda pa ta govor in sploh govore vseh politikov lahko razumemo z vidika, kako določeno politično soočenje funkcionira. Zanj velja, da razmere vselej slika (čeprav včasih povsem neupravičeno) v črno-beli perspektivi ter na izključevanju oziroma demoniziranju nasprotnika in njegovih načel, zato je res objektivno ovrednotenje načel nasprotnega pola nekaj nemogočega, po drugi strani pa je idealiziranje lastnih načel in prakse nekaj samoumevnega. Vse to je tudi jasno našlo svoj izraz v Šusteršičevem razumevanju liberalizma in klerikalizma.

V podobni luči - torej krivega za vse tegobe tedanjega človeka - je predstavil liberalizem tudi na javnem shodu ljubljanskega Katoliškega političnega društva v Vipavi 2. septembra 1894. Tu je opozoril na njegove posledice, ki so pripeljale do kopičenja kapitala v rokah posameznikov, medtem ko je na drugi strani prišlo do propada kmečkega stanu, zlasti naj bi bili temu krivi visoki davki, sproščen uvoz tujega blaga in prekupčevanje z blagom. Kot sredstvo proti temu je videl v povezovanju kmetov v zadruge (za Vipavce bi bila primerna vinarska zadruga) in v njihovem sodelovanju pri Raiffeisnovih posojilnicah ter v sprejetju primerne zakonodaje. »Vse postave in načrti pa ne bodo dosegli vsega, ako se družba ne preustroji in slovo da liberalizmu. Liberalizem ima geslo: 'Vsak zase!', krščanstvo pa: 'Vsi za enega, eden za vse!'«[13] Ta preustroj bi se moral začeti že v šoli, ki bi morala biti postavljena na verski temelj. Hkrati bi krščanstvo ne smelo biti omejeno na zasebno in družinsko življenje, ampak bi moralo dobiti odmev tudi na društveni in politični ravni, kar naj bi se najbolje izrazilo pri volitvah poslancev.

V svojem govoru na Drugem slovenskem katoliškem shodu septembra 1900, njegov predmet je bilo razmerje med katoličtvom in politiko, je o kranjskih naprednjakih in njihovi narodni politiki dejal: »Pod pretvezo radikalne narodnosti so nastopili ti gospodje že pred osmimi leti, in s to pretvezo, s tem plaščem, so marsikaterega poštenega človeka omamili. Koliko je radikalna narodnost liberalcev vredna, nam spričuje slavna sedanjost, ko vidimo voditelje slovenskih liberalcev v tako lepi slogi z nemškimi liberalci, z baronom Schwegelnom na čelu! Tako je slovensko liberalstvo, kakor je Bleiweis prorokoval, privedlo z logično silo do - narodnega izdajstva!«[14] Govoreč o liberalizmu oziroma svobodomiselstvu sploh in njegovem nasprotovanju katolicizmu, je nato v šaljivem tonu nadaljeval: »Toda pustimo naše lastne neznosne razmere, saj se veliki boj, ki se bije med Kristusom in njegovimi sovražniki, saj se ta boj ne bode odločil pri nas na Kranjskem, najmanj pa v Ljubljani. Ta boj se bode odločil v veliko večji areni, seveda, kar pa nikakor ne izključuje, da moramo vsi kakor en mož stati v vrstah in se boriti za svoje svetinje.«[15]

Potem ko je Tavčar na shodu 4. avgusta 1902 v Srednji vasi pri Trati v Poljanski dolini pozval ljubljanskega knezoškofa Antona Bonaventuro Jegliča, da naj posreduje med tremi kranjskimi strankami, da bi se rešile nastale razmere v kranjskem deželnem zboru, se je na takšno Tavčarjevo stališče v govoru v Horjulu 24. avgusta odzval Šusteršič. »Tavčarjev 'Narod' piše, da se škof ne sme utikati v politiko, k večjemu, če hoče liberal-

[13] *Slovenec*, št. 204, 6. september 1894.
[14] *Poročilo o II. slovenskem katol. shodu, ki se je vršil leta 1900 v Ljubljani* (odslej *Poročilo II.*), Pripravljalni odbor, Ljubljana 1901, 202.
[15] *Poročilo II.*, 203.

cem pomagati. Vsak liberalen ničvrednež sme o politiki govoriti, samo duhovnik bi ne smel. Sedaj je pa naenkrat škof dober, da bi jim škof pomagal proti meni, ker sem, kakor trdijo liberalci, jaz vsega kriv.«[16] Izhajajoč iz potrebe demokratiziranja tedaj veljavne deželne volilne zakonodaje je poudaril, da nikakršno posredovanje med strankami ni bilo potrebno in da poslancev KNS niti ni zanimalo, kaj bi jim njihovi politični nasprotniki radi povedali, saj naj bi se umiritve razmer v deželnem zboru ne doseglo s pogajanji, ampak z volilno reformo. »Miru v deželi in dežel. zboru ne bo toliko časa, dokler se bo proti ljudstvu delalo. V tistem hipu, ko pridejo na površje samo ljudske koristi, v tem hipu bo mir v deželnem zboru in v deželi. Toliko časa ne bo miru, dokler se liberalci ne izpreobrnejo, da bodo za ljudstvo delovali, da bo v deželnem zboru kranjskem ljudstvo imelo večino.«[17]

O tem, da so bili tudi Šusteršičevi populistični govori včasih na nizki ravni, nam pričuje tisti ta s shoda v Vipavi 31. avgusta 1902, kjer je o naprednjakih oziroma njihovih pristaših dejal: »Vsak izmed Vas ima več pomena za državo kot vsak tistih nemških baronov z veleposestva. Zato je vsak kmet, ki še z liberalci drži, ali zloben, ali je pa izdajalec svojega stanu. Kdo pa je liberalec? Na kmetih je liberalec navadno eden največjih oderuhov, ali pa kak pijanec. Ali se bo ljudstvo dalo od take bande komandirati?«[18] V običajnem političnem črno-belem slikanju nasprotja med dvema strankama je nato lahko dodal: »Ves pošten živelj je na naši strani. Na naši strani je prava narodna inteligenca, ki je udana svojemu cesarju. Nam prav nič ne imponira liberalna 'inteligenca', kateri je evangelij 'Slovenski Narod'.«[19] Hkrati pa je proti Tavčarju in liberalnemu načelu nevpliva cerkvene avtoritete na politično področje dejal: »Dr. Tavčarju sedaj tudi ni všeč ljudsko gibanje in pričel je prositi škofa posredovanja. Nam je škof veliko prevzvišen, da bi ga vlačili v dnevne politične boje. Brez škofa bomo izvojevali ta boj, kakor smo ga brez škofa pričeli. V postopanju stranke odločuje popolnoma neodvisno katoliško narodna stranka sama. In ta stori vedno to, kar ljudstvo hoče, ker v političnem boju naj odločujejo ljudske koristi.«[20]

4. »Je naša stranka nekdaj bila precej 'klerikalna'.«

Ko je s svojim prispevkom v začetku novembra 1904 sodeloval v anketi o ustanovitvi Slovenske ljudske stranke, je Šusteršič o t. i. nevarnosti klerikalizma v stranki zapisal: »Ne tajim, da je naša stranka nekdaj bila

[16] *Slovenec*, št. 194, 25. avgust 1902.
[17] *Slovenec*, št. 194, 25. avgust 1902.
[18] *Slovenec*, št. 201, 2. september 1902.
[19] *Slovenec*, št. 201, 2. september 1902.
[20] *Slovenec*, št. 201, 2. september 1902.

precej 'klerikalna'. Dandanes pa našo stranko imenovati 'klerikalno', je anahronizem, zmota, ali laž - resnica na noben način! Stranko, ki zastopa strogo demokratična načela, stranko, ki vodi brezoziren boj v smeri splošne in enake volivne pravice, katere pravica, ko se uveljavi, bode dala lajiškemu elementu v državi tako veliko moč, kakršne še nikdar popred ni imel, stranko, ki v doslednem izvajanju svojih načel pobija celo virilne glasove in volivne predpravice škofov in prelatov, - imenovati 'klerikalno', je malo prehud tobak!«[21] Poudaril pa je, da je stranka bila katoliško-narodna, da je odločno nasprotovala vsem oblikam napadov na katoliško vero in je zahtevala od vsakogar svobodo in spoštovanje verskega prepričanja ogromne večine slovenskega naroda. »Svobodo zahtevamo, služiti po svojem prepričanju svojemu Bogu - priznamo pa isto svobodo vsakemu drugemu! Ali je to 'klerikalizem'?«[22] Le, ker jim ta svoboda in pravice niso bile zagotovljene, je vera postajala de dnevne politike, sicer bi tega ne bilo. Zaradi demokratičnih temeljev stranke in njenega doslednega delovanja naj bi bila ta odprta za vsakogar, ki mu je šlo za resnične interese slovenskega naroda. Na takšni osnovi je tudi lahko zapisal naslednjo definicijo kranjskega »klerikalizma«: »'Klerikalizem' je danes pri nas gola fraza in ima ravno toliko realnosti, kakor strah, ki je znotraj votel, zunaj pa ga nič ni.«[23]

V razpravi o volilni reformi za kranjski deželni zbor 7. novembra 1905 je - ker so na prejšnjih sejah, ko se je govorilo o tem vprašanju, naprednjaki zahtevali zaščito pred zlorabo Cerkve v politične oziroma volilne namene - Šusteršič te njihove zahteve zavrnil: »O zlorabi cerkve ste govorili. In o tem govore največ tisti, ki gredo najmanj v cerkev. S stališča svobode je nezmiselno govoriti o zlorabi cerkve, ker ni nihče prisiljen v cerkev hoditi. Če bi država v cerkev silila, potem bi bil na mestu 'kanzelparagraf', dokler pa gre kdo lahko v cerkev ali v gostilno, je brezsmiselno s stališča svobodomiselnosti zahtevati kancelparagrafa.«[24] Hkrati je dejal, da niso bili člani KNS tisti, ki so izrabljali vero v politične in strankarske namene, ampak so bili to ravno naprednjaki. »Vaša stranka«, jim je dejal, »izrablja vero dan za dnem - farška gonja, gonja proti dogmam, proč od Rima itd. Ali hočete cerkvi braniti svobodo, se braniti, če upijete proti nji, če psujete, da so 'farji sami požeruhi'. Potrebujete takega, da bi se cerkev braniti ne mogla, ker gre nazaj z vašo stranko, ker so vam na poti moralne sile katoliške cerkve. A te sile se ne dajo premagati. Mi ne želimo nič drugega, ko svobodo za cerkev, da more izvrševati svoje zvanje. Ako smo postavili na čelo naše stranke konfesionalno ime, ste tega vi krivi.

[21] *Slovenec*, št. 254, 7. november 1904.
[22] *Slovenec*, št. 254, 7. november 1904.
[23] *Slovenec*, št. 254, 7. november 1904.
[24] *Slovenec*, št. 255, 7. november 1905.

Od vas je odvisno, da poneha konfesionalni boj in se razmere izpremene. Ako vztrajate na tej poti, pa ni mogoč med nami modus vivendi.«[25] Zanimiva je tudi njegova izjava o pomenu škofove avtoritete za strankino politično delovanje. Potem ko je poudaril, da KNS ni bila konservativna, ampak radikalno-demokratična in krščanska stranka, je o škofovi vlogi dejal: »Vi vedno trdite, da nam škof ukazuje v polit. oziru. To ni res! Stališče duhovnikovo je že povedal poslanec Arko, jaz pa katoliški lajik pravim, da se škofu klanjam v cerkvenem oziru, v političnem oziru pa ga, če bi kaj ukazoval, ne bom ubogal in ga katoliško narodna stranka ubogala ne bo, ker je popolnoma demokratično organizovana in le njeni organi določujejo njeno taktiko.«[26]

Vloga vere v politiki je bila tudi ena od točk njegovega govora na shodu 27. novembra 1905, ko se je KNS preimenovala v Slovensko ljudsko stranko. »Mi nismo klerikalna stranka,« je dejal, »ampak čisto avtonomna stranka, ki si svobodno voli svoje vodstvo. Onega klerikalizma, katerega nam vedno očitajo, med nami sploh ni. A mi vidimo v duhovnikih služabnike božje in služabnike našega ljudstva. Naj reko nasprotniki, kar hočejo: Duhovnik drži z ljudstvom, in naše ljudstvo stoji na strani duhovščine. Mi vkljub temu nismo klerikalci, a če kdo napada naša verska čuvstva, če kdo blati to, kar je nam najsvetejše, potem pa imamo takega človeka za siroveža in za neizobraženca.«[27] Omenil je tudi Hribarjev predlog za uvedbo »kancelparagrafa« in ocenil, da so politični nasprotniki SLS in duhovnikov z njimi hoteli doseči, »da bi duhovnik bil mutast pes«.[28]

V govoru je tudi poudaril, da se je iz KNS razvila demokratična ljudska stranka, v kateri je mesto lahko našel vsak pošten Slovenec – ne glede na stan, kateri pripada – ki je imel namen delati v mejah poštenosti in dostojnosti za blagor ljudstva. V tem oziru bi se moralo znebiti vseh namišljenih predsodkov o klerikalnem značaju stranke. Prav posebej se je obrnil tudi na slovensko inteligenco: »Boli me srce, ko vidim, da še korakajo med liberalci možje, ki se imenujejo inteligentne. Med njimi so tudi možje, ki so v zasebnem življenju popolnoma krščanski, a vendar ne izpredvidijo, da je njihovo mesto le pri nas, ne pa pri surovežih in bogoskruncih. Odganja jih le strah pred 'klerikalizmom', a to je strah, ki je notri votel, zunaj ga pa nič ni. Tudi oni bodo spoznali, da je treba proti stranki bogokletstva združiti vse sile in napraviti konec sramoti slovenskega naroda! Prišel je torej čas za inteligenco, da si izpraša vest in vrže proč svoje zastarele predsodke, med katere spada stara pošast 'klerikalizem', ki ga v naši strogo demokratični stranki ni.«[29]

---

[25] *Slovenec*, št. 255, 7. november 1905.
[26] *Slovenec*, št. 255, 7. november 1905.
[27] *Slovenec*, št. 273, 29. november 1905.
[28] *Slovenec*, št. 273, 29. november 1905.

Ko je na shodu 13. maja 1906 v Vipavi razpravljal v prvi vrsti o volilni reformi, je ponovno omenjal zahtevo naprednjakov, naj bi se uvedlo tudi »kancelparagraf«. »Slovenska Ljudska Stranka zase ne potrebuje nič prižnic, ljudstvo gre za Slovensko Ljudsko Stranko, ker naša stranka za ljudstvo dela, ne pa za svoje žepe kot liberalci. Ali je cerkev kriva, da se dotika političnih stvari, ako sovražniki cerkve umešavajo politične stvari v cerkvene. Ali so duhovni šli prosit liberalce, da pišejo liberalci tako grdo proti zakonu, da hočejo liberalci razbiti krščansko družino, in duhovnik ne bi smel svetost zakramentov braniti na svojih lastnih tleh, v cerkvi.«[30] Tako naj bi se naprednjaki oziroma liberalci sklicevali pri svojem glasovanju proti demokratični volilni reformi na to, da njihov pogoj za njeno sprejetje, tj. kancelparagraf, ni bil izpolnjen. Pri tem je opozoril na negativne posledice za slovenski narod, ki bi jih imelo morebitno sprejetje kancelparagrafa: »Nemški nacijonalci na Štajerskem in na Koroškem zahtevajo ravno tako 'kancelparagraf' kot naši liberalci, ker vedo, da na Koroškem in Štajerskem duhovščina drži slovensko narodnost po koncu. Ali ni to največje narodno izdajstvo, da naši liberalci sprejmejo za svoje nemških nacijonalcev zahteve, s katerimi hočejo nemški nacijonalci, da se jim izroče na nož štajerski in koroški Slovenci! V tako važnem času, ko se gre za to, ako bodo dobili štajerski in koroški Slovenci dovolj poslancev, si naši liberalci osvoje pogoje najhujših nasprotnikov slovenskega naroda.«[31]

5. »Klerikalizem je laž, katolicizem je resnica.«

Razmerje med katolicizmom in klerikalizmom je bilo predmet Šusteršičevega govora na Tretjem slovenskem katoliškem shodu avgusta 1906. Če je na Prvem shodu leta 1892 označil liberalizem kot laž, je na tem shodu enako označil tudi klerikalizem: »Klerikalizem je laž, katolicizem je resnica. Pravim: Klerikalizem je laž. Kako to? Kjer je laž, tam je tudi lažnik. Lažejo takozvani svobodomisleci, lažejo svobodomiselne stranke, in to bom tudi v kratkem dokazal.«[32] V nadaljevanju govora je res predstavil, kako so svobodomisleci razumeli »klerikalizem«, t. i. »klerikalnega zmaja« in njegove lastnosti. Najbolj značilno zanj naj bi bilo, da sovraži in požre vse, kar se je znašlo pred njim: svobodo, napredek, ljudsko blagostanje, premoženje posameznikov, ljudstva, narode in države. »Samo en stan je izvzet od tega sovraštva, en sam stan 'klerikalni zmaj' ne sovraži, in to so, da govorim še naprej v liberalnem, svobodomiselnem žargonu, to so 'far-

[29] *Slovenec*, št. 273, 29. november 1905.
[30] *Slovenec*, št. 111, 15. maj 1906.
[31] *Slovenec*, št. 111, 15. maj 1906.
[32] *III. slovenski katoliški shod v Ljubljani dne 26., 27. in 28. avg. 1906, Govori, sklepi in posveti* (odslej *Poročilo III.*), ur. E. Lampe, Katoliška bukvarna, Ljubljana 1907, 125.

ji'. Tem pa vse privošči. Ti imajo od 'klerikalnega zmaja' dovoljenje, da delajo, kar hočejo; njim je dal 'klerikalni zmaj' vso oblast na tem svetu, oni smejo delati, kar se jim ljubi, smejo napolnjevati svojo bisago svobodno, smejo krasti, goljufati, lagati, kar hočejo, oni imajo popolno oblast na tem svetu, in sicer, kar je posebno povdariti, tudi v posvetnih stvareh.«[33] je ironično - uporabljajoč izrazje svobodomislecev - o klerikalni nevarnosti dejal Šusteršič. Nato je pojasnil, zakaj je opredelil klerikalizem kot laž; ta izraz naj bi pomenil vse različne laži, ki se jih je oblikovalo v okviru svobodomiselnih struj proti tistim strankam, ki so zahtevale svobodo za Cerkev, svobodo verskega prepričanja in življenja, proti posameznikom, ki so v okviru teh strank zastopali takšna stališča, ter seveda proti Cerkvi sami in njenemu vodstvu.

Hkrati je tudi opredelil pojem svobodomiselstva: »Pod tem imenom se skriva le sovraštvo zoper katoliško cerkev, sovraštvo zoper njene zveste vernike. To je 'svobodomiselstvo', to je politična struja, ki ne trpi svobodnega in vernega ljudstva. To je politična struja, ki ne more trpeti, da bi se ljudstvo svobodno po svojem prepričanju razvijalo na svojih lastnih tleh, to je politična struja, ki skuša ljudstvu vsiljevati tuje nazore, nazore, ki so ljudskim čuvstvom naravnost zoprni. Svobodna misel ne pomenja v resnici nič drugega, kakor boj zoper katolicizem.«[34] V tedanjem kranjskem oziroma slovenskem prostoru naj bi tej struji pripadali dve politični usmeritvi: naprednjaki oziroma liberalci ter socialni demokratje. V nadaljevanju govora se je najprej omejil na predstavitev načel socialne demokracije, saj naj bi ta pomenila edinega resnega političnega tekmeca katolicizmu oziroma krščanski demokraciji, nato pa je podal še svoje videnje tedanjega kranjskega naprednjaštva ter na kratko omenil posledice za Cerkev v Franciji po tem, ko bo tam decembra tega leta stopil v veljavo zakon o ločitvi med Cerkvami in državo, in sicer v okviru kratke kronološke predstavitve nasprotovanja Katoliški cerkvi vse od rimskih časov naprej.[35] Kot v svojem govoru na Drugem shodu je tudi tu postavil kot temelj tega nasprotovanja Kristusovo mesto in vlogo v zasebnem in javnem življenju. »Kristus kot predmet največje ljubezni,« je dejal, »ki je večja kot vsaka druga ljubezen, večja tudi kot vsako sovraštvo, ljubezen, ki je tako močna, da nas sili ljubiti tudi našega najhujšega sovražnika, - ali obenem pa tudi kot predmet sovraštva tistih, ki so boj napovedali sveti katoliški cerkvi.«[36]

Jeseni 1909 je javnost razburjal škandal s knjižico *Ženinom in nevestam* knezoškofa Jegliča. Njemu v podporo je SLS sklicala vrsto shodov po

[33] *Poročilo III.*, 125.
[34] *Poročilo III.*, 126-127.
[35] Prim. *Poročilo III.*, 127-130.
[36] *Poročilo III.*, 130.

deželi, takšen je bil tudi ta 21. novembra v Ljubljani, kjer je kot govornik nastopil tudi Šusteršič. Po njegovem mnenju ni bilo v njegovi pristojnosti o tem razpravljati, če je knezoškof bil upravičen napisati to knjižico ali ne, saj to vprašanje ni bilo zadeva političnih shodov, ampak je bilo povsem v pristojnosti cerkvenega učiteljstva oziroma v službi dušnega pastirstva, ki je bilo zato edino pristojno razpravljati o tem. Ko je omenjal napade svobodomislecev različnih idejnih in političnih pripadnosti, je nakazal njihov pravi namen: »Tem ljudem ni za našega škofa. Oseba našega škofa jim je brez vsakega pomena, zato se jim ne gre, vsaj dobro vedo, če eden škof ni, je pa drugi. Za škofa kot takega se jim gre, ne za osebo, za katoliškega škofa, kot ustave naše cerkve. Oseba jim je manjšega pomena, zoper cerkev se jim gre, zoper cerkev hočejo hujskati in si mislijo po svetopisemskem izreku: Udaril bom pastirja in čreda se bo razkropila.«[37] Nato je naglasil, da so bili takšni nameni (četudi so bili prikriti) neuresničljivi, saj je bil slovenski človek oziroma narod zvest katoliški veri in ga je bilo od te nemogoče odtrgati. »Toda naj bodo prepričani,« je dejal o njihovih namenih, »da zadenejo na odpor, katerega niso pričakovali! Od cerkve se slovensko ljudstvo nikdar in pod nobenim pogojem odtujiti ne da. Zoper cerkev se gre izvestnim hujskačem in pa zoper ljudstvo. Zoper ljudstvo – zakaj? Gre se jim za to, da pokvarijo naše ljudstvo in sicer najprej mladino in potom pokvarjene mladine hočejo potem zastrupiti ljudstvo, naš narod. Zato se jim gre, to je njihov namen. In zakaj? Zaradi tega, ker dobro vedo, da moralno zdravo ljudstvo je zanje, za njihove namene in naklepe nepristopno. Oni rabijo zase in za svoje namene moralično pokvarjeno ljudstvo.«[38]

Na zasedanju kranjskega deželnega zbora v začetku leta 1910 je Šusteršič omenil, koliko je bila strankina politika konservativna in koliko napredna. »Naša stranka je konservativna glede onih načel, ki so temelj vsemu življenju našega naroda – v tem oziru smo in ostanemo konservativni – in to temeljno načelo našega naroda je njegovo globoko versko prepričanje.«[39] Verski moment, bolje obramba verske svobode slovenskega naroda, naj bi bil torej konservativni del njene politike. Hkrati je k temu uvrstil še zaščito in celo izboljšanje pravic osrednjega narodnega stanu, tj. kmetov. A pri delu za dosego teh zastavljenih konservativnih ciljev se ni uporabljalo zastarelih sredstev in metod, ampak takšne, ki so bili času in stanju prebivalstva primerni. Posebej je v tem oziru omenil vzgojo ljudstva k samostojnosti: »Gospodje, vsaj še ni dolgo tega, kakih 20 let komaj, ko naše ljudstvo še ni imelo pravega razuma za svoje lastne pravice, za svojo lastno veljavo. Takrat se je še – rekel bi – z nekim babjeverskim spo-

[37] *Slovenec*, št. 267, 22. november 1909.
[38] *Slovenec*, št. 267, 22. november 1909.
[39] *Slovenec*, št. 28, 5. februar 1910.

štovanjem gledal vsak, ki je prišel med ljudstvo v gosposki suknji, ker so ljudje mislili, da mora tako biti, da človek v gosposki suknji gospoduje ljudstvu. Gospodje, to je nekdaj tudi veljalo kot 'konservativno' načelo. Danes je to stara šara, danes - to morate pripoznati in uvaževati - je ljudstvo samosvoje postalo in vé, da ne rabi kuratorjev, ampak da ima samo gospodariti na svojih tleh. In ponosni smo na to, da smo vzbudili duh ljudske samozavesti, duh demokracije med našim narodom!«[40] Hkrati je omenil očitke, da je stranka postala socialistična, ali kot je sam dejal, raje socialna stranka, kar se mu je zdelo v tedanjih časih temeljna potreba za uspešen politične nastop stranke, saj so imela vprašanja socialne reforme, socializacije in demokratizacije javnega življenja prvo mesto v politični javnosti. »Nekaj individualizma seveda mora ostati in bo zmirom ostalo. Tako daleč mi ne gremo, da bi zavzeli stališče komunizma. Nasprotno: komunistične ideje pobijamo najodločneje. Mi priznavamo opravičenost individualizma, ampak ta individualizem mora biti v pravem razmerju do splošnih, skupnih koristi človeške družbe in tam, kjer se gre za splošno korist, se mora umakniti korist posameznika. To je naše stališče. Če smo zaradi tega 'socialisti', nimamo nič zoper to, pa naj bode, kajti kakor sem že povdarjal, za ime se tukaj ne gre.«[41]

Njegova bodoča življenjska osebna in politična pot ga je po vélikih družbenih prevratih, v katerih kot da se on sam ni znal več orientirati, pripeljala do drugačnega razumevanja političnih konceptov, ki so v bistveni meri določevali tedanji slovenski prostor, zlasti pa do t. i. klerikalizma. »Pod klerikalizmom,« najdemo zapisano v njegovi brošuri iz leta 1922, »razumevam politično stranko, ki se naslanja v prvi vrsti na cerkveno hierarhijo in črpa iz nje svojo politično moč. Cerkvena hierarhija je okostje klerikalne organizacije. Vsi drugi strankini organizmi so le priveski hierarhije in stoje direktno ali indirektno pod njenim vodstvom, četudi se nahajajo dostikrat formalno pod posvetno režijo. Organična zveza stranke s cerkveno hierarhijo ji daje pečat političnega eksponenta Cerkve.«[42] Potem ko je podal to splošno definicijo klerikalizma, se je ustavil ob aplikaciji omenjenega načela v slovenski prostor. Tega je retrospektivno ocenil takole: »Slovenski klerikalizem je imel, po mojem prepričanju, svojo upravičenost v izključno katoliškem narodu in v pretežno katoliški državi, z efektivno gospodujočo katoliško dinastijo. Iz teh okolnosti se da razlagati, da je nekaj časa, v začetni dobi našega narodnega gibanja, vse naše narodnopolitično kretanje imelo klerikalen značaj.«[43] Tako ne samo, da je ohranil narod kot tak, ampak mu je tudi omogočil normalen razvoj. V

[40] *Slovenec*, št. 28, 5. februar 1910.
[41] *Slovenec*, št. 28, 5. februar 1910.
[42] I. Šusteršič, *Moj odgovor*, Samozaložba, Ljubljana 1922, 11.
[43] I. Šusteršič, n. d., 12.

slovenskemu človeku je prebudil politično in socialno zavest, razširil stopnje njegove izobrazbe in omike, mu pomagal k izboljšanju gospodarsko-socialnega položaja. Hkrati naj bi, kolikor je zares bil katoliški, utrdil tudi njegovo versko zavest. A imel naj bi tudi negativne posledice, med katerimi je bila najhujša ta, »da je naredil iz Cerkve, vsaj navidezno, politično stranko in jo tako hočešnočeš omrzil neklerikalnim vernikom, jo potegnil na cesto in avtomatično vpletel v dnevne politične spletke.«[44] V brošuri je tudi jasno omenil, kaj mu je pomenil klerikalizem oziroma klerikalna stranka: »S tem nikakor ne mislim katoliškega klera, t. j. duhovščine ali pa katoliškega laištva v obče, ampak le gotove elemente v vodstvu stranke, ki zlorabljajo Cerkev in duhovščino in so si znali osvojiti katoliški tisk, ki ga zlorabljajo v nelepe namene. Mislim samo tiste zle duhove v stranki, ki sicer lepa načela stranke dejansko niti zdaleka ne izvršujejo – takrat najmanj, ko pridejo do oblasti.«[45]

Če je bil klerikalizem kot politična doktrina v času habsburške monarhije upravičen, pa so z nastankom Kraljevine SHS po Šusteršičevem mnenju nastale drugačne državno-politične in narodnostne razmere, zaradi česar naj bi ta ne bil več času in razmeram primeren. Z vidika konfesionalnosti naj bi zaradi pripadnosti večinskega dela prebivalstva nove države pravoslavju ne bil več državotvoren element, ampak naj bi v tem oziru deloval anahronistično: »Razdvajajoč upliv klerikalizma sega do korenine, ker izključuje in odbija po svojem bistvu vse nekatoliške skupine našega naroda, osobito pa v celoti pravoslavne Srbe. Baš tu leži odločilna točka. Srbstvo mrzi od nekdaj klerikalizem«[46] Temeljni problem z narodnega vidika naj bi torej pomenila njegova omejenost na le določeno pleme v okviru enotnega naroda, kar je seveda pomenilo, da zaradi konfesionalne pripadnosti svojih načel ni mogel uveljaviti v narodu kot celoti; s tem pa je pomenil tudi izvor medplemenske konfliktnosti. Tako naj bi z državnokonstitutivnega in nacionalnega vidika klerikalizem ne imel več pravice do obstoja, hkrati pa naj bi negativno vplival tudi na vlogo Katoliške cerkve med narodom.

Njegova kruta politična usoda ga je ne nazadnje pripeljala na stališče, proti kateremu se je kot politični prvak slovenskih katoličanov desetletja pravzaprav boril: »Ko sem zapustil, sem bil še tako klerikalen, da sem še skušal novi SLS pomagati z dobrim svetom. Nahajal sem se še takrat v temeljni zmoti, da sem zamenjaval klerikalizem s katolicizmom. Ko sem pa v samoti pregnanstva mirno vse premišljeval in natančno analiziral klerikalno olje, sem se zavedel svoje težke zmote. Klerikalizem se razlikuje od katolicizma ravno tako, kakor laž od resnice, sovraštvo od ljubezni itd.

[44] I. Šusteršič, n. d., 13.
[45] I. Šusteršič, n. d., 24.
[46] I. Šusteršič, n. d., 15-16.

itd. Treba se je ločiti od klerikalizma, da pridemo nazaj h krščanstvu.«[47] Da bi to njegovo novo prepričanje res vsi pravilno razumeli, ga je ob koncu brošure ponovno naglasil: »Najtežja zmota pa je, zamenjavati klerikalizem s katolicizmom. To je naravnost nekrščansko, ker je katolicizem kot tak vzvišen nad vsako politično strujo, zlasti pa nad klerikalizmom.«[48] Besede torej, ki jih je na Tretjem slovenskem katoliškem shodu leta 1906 ironično uporabil kot sredstvo za polemiko, pravzaprav diskreditiranje naprednjakov in socialnih demokratov, so po prelomnih zunanjih političnih dogodkih ter notranjih doživetjih postale izraz njegovega osebnega prepričanja.

Povzetek: **Zvonko Bergant, Ivan Šusteršič o liberalizmu in klerikalizmu**

Eden vodilnih predstavnikov slovenskega političnega katolicizma na prehodu iz 19. v 20. stoletje Ivan Šusteršič je bil v ovrednotenju liberalizma in klerikalizma pogojen predvsem od svoje trenutne politične pozicije; kljub temu pa mu ne moremo odrekati iskrenosti njegovih stališč. V Šustersičevem osebnem življenju in na politični poti lahko zasledimo prehod od domnevnega proticerkvenega liberalizma v mladih letih k pristajanju na strogi katoliški politični program (pogojno bi ga lahko imenovali klerikalnega) v osrednjem delu njegove življenjske poti. V zadnji fazi njegovega javnega delovanja sicer najdemo nasprotovanje klerikalizmu, vendar pa ni nikoli zanikal pomena politične razsežnosti katolištva.

Ključne besede: Ivan Šusteršič, katolicizem, klerikalizem, liberalizem.

Summary: **Zvonko Bergant, Ivan Šusteršič about Liberalism and Clericalism**

Ivan Šusteršič was one of the leading representatives of Slovenian political Catholicism at the end of the 19th and the beginning of the 20th centuries. When evaluating liberalism and clericalism he was primarily influenced by his current political position, yet his standpoints were undeniably sincere. In Šusteršič's personal life and political development there can be traced a transition from an allegedly anticlerical liberalism of his youth to the agreement to a strict Catholic political programme (that could - with partial validity - be called a clericalist one) during his middle age. In the last phase of his public activity Šušteršič sometimes opposed clericalism, yet he never denied the political dimension of Catholicism.

Key words: Ivan Šusteršič, Catholicism, clericalism, liberalism.

[47] I. Šusteršič, n. d., 209.
[48] I. Šusteršič, n. d., 211.

Predhodna objava (1.03) UDK 22.06:800.1:929 Luther : 929 Wittgenstein

Fanika Krajnc-Vrečko

Jezik kot meja v Lutrovi teološki hermenevtiki in Wittgensteinovi filozofiji jezika

Uvod

Filozofija jezika Ludvika Wittgensteina je v minulem stoletju odprla nove poglede na jezik, s katerimi skuša opredeliti razmerje med jezikom, izkušnjami in realnostjo. Bistvo človekovega jezika je krog, ki ga ustvarja sodelovanjska dejavnost, iz katere se poraja človeški način življenja.[1] Po Wittgensteinu je temeljna ovira za filozofsko razmišljanje o jeziku kot o pomenu, poimenovanju, razlaganju in razumevanju v tem, da išče razlage za te osnovne fenomene filozofije jezika. Razmišljanju o jeziku nakazuje mejo, ko postavi zapoved o molku. Filozofijo omeji na tisto, o čemer lahko govori, o vsem, kar jezik presega, pa naj filozofija molči. Svet, v katerem živimo, je namreč že dovolj »poveden«, da se izrazi na svoj način in ne potrebuje dodatnega pojasnila v besedah človeške govorice. V tej Wittgensteinovi izjavi se kaže meja neizraznega, ki se že približa meji brezčasnega in zanj mora biti srečno vsako življenje, ki tako doživlja sebe. Življenje zunaj časa je za Wittgensteina edino okolje, ko človek more živeti.[2]

Protestantska hermenevtika Martina Lutra iz 16. stoletja v svojih posebnostih sledi hermenevtičnim načelom o povratku k črki Svetega pisma. Reformatorji so se polemično uprli tradiciji cerkvenega nauka in skorajda v celoti zavračali metodo alegorične razlage Svetega pisma. Protestantska hermenevtika zavrača subjektivno samoljubje v razlagi Svetega pisma in se sklicuje na načelo *sui ipsus interpres*, tj., da Sveto pismo samo sebe razlaga. S tem v biblično hermenevtiko uvaja filološko eksegetsko orodje, ki omogoča prepoznavanje globlje filozofske problematike v obravnavi jezika kot filozofske kategorije.

Če Luther s svojo biblično hermenevtiko sodi v teološko znanost in hkrati predstavlja utemeljitelja nove visoke nemščine, velja Wittgenstein

[1] Prim. D. Ocvirk, *Teologija po Wittgensteinu*, v: BV 56 (1996), 505 s.

[2] Prim. J. Rajhman, Izkustvo Boga in svoboda , v: Vera in svoboda (Teologija za laike, 2),Ljubljana 1978, 60.

za utemeljitelja analitične filozofije jezika. In kadar tudi v teoloških razpravah omenjamo filozofijo jezika, ne moremo mimo filozofije Ludvika Wittgensteina, ki nakazuje nove poglede v pojmovanju medčloveške komunikacijo, ki jo predstavlja jezik kot kategorijo, s katero opredeljujemo naravoslovne znanosti ali kot sredstvo vsakdanjega sporazumevanja. Zato se mi zdi primerjava odnosa do jezika pri obeh avtorjih zelo zanimiva, še posebej, ker gre za govorico o Bogu.

Pri berlinski založbi W. de Gruyter je konec leta 1998 izšlo zanimivo delo Thomasa Wabla,[3] ki ga je sicer kot disertacijo na Heidelberški univerzi predstavil že leta 1996. Wabel je iskal vzporednice med Wittgensteinovo filozofijo jezika in Lutrovo teološko hermenevtiko ter pri tem prišel do zanimivih stičišč in zaključkov, ki jih napoveduje že Hans Georg Gadamer v pregledu klasične in filozofske hermenevtike. Ta namreč nakaže, da se v zgodnji zgodovini protestantske hermenevtike zrcali globlja filozofska problematika, ki je šele v tem stoletju v celoti stopila na plan.[4] Celotna raziskava je razdeljena v dva dela, od katerih je vsak sestavljen iz po šestih poglavij. V prvem (A) delu obravnava temeljna vprašanja filozofije jezika, kakršno je razvil Ludwig Wittgenstein. V drugem (B) delu pa na osnovi protestantske biblične hermenevtike prikaže Lutrova dela, iz katerih je viden odnos tega ovtorja do jezika, ki mu je temeljno orodje za posredovanje božje besede preprostemu človeku. Thomas Wabel raziskuje fenomen *sensus proprius* Svetega pisma in hkrati vpletenost filozofije jezika v iskanje načina za premagovanje lastnega mnenja pri teološki razlagi Svetega pisma.

Sprašuje se, kako znotraj neke podane besedne povezave zaznati sporočila, ki to besedno povezavo zajemajo, za kar pa meni, da bi bilo nujno treba izstopiti iz podane besedne zveze. To zanj pravzaprav ni mogoče, ker podana povezava šele ustvarja možnost za sprejemanje sporočil znotraj sebe same. Wabel se opre na protestantsko interpretacijo Svetega pisma, ki naj bi omogočala, da Božja beseda, ki prihaja do poslušalca v vedno novih zgodovinskih okoliščinah, temu poslušalcu ostane vedno znova živa. Biblični teksti lahko v razlagah in oznanjevanjih bralca ali poslušalca nenadejano uvedejo v druge povezave in mu tako odpirajo nova obzorja in vprašanja. Da človek ne bi mogel poseči v učinkovitost Božje besede, naj bi bilo upravičeno poudarjanje nerazpoložljivosti le-te. Teološka razlaga Svetega pisma lahko učinkovitosti Božje besede kvečjemu širi prostor, ne more je pa porajati. Da bi lahko postala beseda v vsakokratni poslušalčevi situaciji izkustvena, izvirnega besedila ne sme

[3] Th. Wabel, Sprache als Grenze in Luthers theologischer Hermeneutik und Wittgesteins Sprachphilosophie,
Berlin; New York: De Gruyter, 1998 (Theologische Bibliothek Töpelmann; 92).
[4] H. G. Gadamer, Izbrani spisi (Phainomena), Ljubljana 1999, 13.

potvoriti kakršna koli od zunaj vnesena samovolja. Biblični tekst je mogoče razumeti v njegovemu izvirnem duhu šele takrat, ko si bralec ob njem ne zastavlja vprašanj. V prizadevanju za nepotvorjen pristop k Bibliji, brez predpostavk, se lahko zgodi, da se iskani kriteriji za primerno razumevanje Božje besede izkažejo kot subjektivni kriteriji. S tem se *sensus scripturae* izgubi in prevlada interpretov *sensus proprius.*

Wabel ob predstavitvi protestantske hermenevtike problem razumevanja Svetega pisma zoži na Lutrovo pojmovanje razlage, ki na poseben način povzroča določeno notranjo dialektiko. Luther nasprotnikom očita, da skušajo s svojimi razlagalnimi poskusi zatemniti Božjo besedo. Nasproti takšni napačni razlagi Božje besede postavi primerno razumevanje Svetega pisma po reformacijskem principu razlage *sola scriptura* na samointerpretacijski avtoriteti Svetega pisma, ki je *»ipsa per sesse certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans«*[5] Sveto pismo naj bi bilo pravilno razumljeno le tam, kjer je osrednji kriterij za razumevanje Kristus. Ko se neki tekst bere v luči Kristusa kot kriterija njegove razlage, postane v skladu z Lutrovim hermenevtičnim ključem točka kristalizacije osnovnega konteksta opravičenja grešnika in tak kot celota jasen. Ta stvarna jasnost teksta kot celote postane verujočemu bralcu spoznavna, ko je le-ta razsvetljen od Svetega Duha. Če se to ne zgodi, ostane tekst v svoji osnovni teološki razlagi nerazumljen. Ko Luther sprejme Kristusa kot središče Svetega pisma, postavi mejo za razlago le-tega. To mejo precizno določi, ko zanj o Bogu ni mogoče govoriti drugače kot v povezavi s Kristusom. V Lutrovi teologiji se meja, zunaj katere se začenja razlagalčev *sensus proprius*, ujema z mejo, ki je postavljena teološkemu razpravljanju o Bogu, kar se kaže v njegovi opredelitvi o *sensus literaris* Svetega pisma kot *sensus christologicus.*

A. Wittgensteinova filozofija jezika

Wabel primerja jezikovno filozofski problem v okviru teoloških vprašanj s filozofijo jezika Ludwika Wittgensteina. Izpostavi njegovo filozofsko razmišljanje o osnovah jezika kot o pomenu, poimenovanju, razlagi in razumevanju, ki naj bi bilo po Wittgensteinu neustrezno, takoj ko filozof za te temeljne fenomene filozofije jezika išče filozofske razlage. Že samo poskus takšne razlage naj bi temeljil na nesporazumu. Wittgenstein namreč izpostavlja neizpodbitnost (Unhintergehbarkeit) vsakdanje govorice tudi za temeljne refleksije filozofije jezika in s tem postavlja mejo

[5] WA 7; 97,23f (Assertio omnium articulorum, 1520): »Samo po sebi najbolj zanesljivo, najlažje, najbolj odprto, ki samo sebe interpretira, dokazuje, presoja in razsvetljuje vse v vsem.«

razmišljanju o jeziku. Jezik priznava kot samosporočilno soodvisnost, ki s konvencionalnimi sredstvi ne more znova postati predmet razprave. Če pa se filozofija udejanji v gramatičnih opažanjih, si lahko znova pridobi enostavnost in neposrednost vsakdanjega jezika. Na ta način dosežena pregledna predstavitev jezikovnih oblik omogoča izničenje filozofskih problemov. Wabel vidi zgodovinsko povezanost med razmišljanji Lutra in Wittgensteina že v Avguštinovem pojmovanju v zgodovini zahodne hermenevtike. Lutrovo razlikovanju med postavo in evangelijem primerja z avguštinskim razlikovanjem med *signum in res*. Hkrati opozori, da se tudi Witgenstein spoprime z avguštinskim razumevanjem jezika. S pomočjo Avguštinovih *Confessiones* namreč Wittgenstein skicira ob začetku *Filozofskih raziskovanj*[6] neposredno na osnovi *signum in res* zasnovano jezikovno teorijo. Iz raznih Wittgensteinovih zapisov je razvidno, da se je temeljito ukvarjal z deli Kierkegaarda, ki je bil pod vplivom lutrovske tradicije (20). Osrednje teme Wittgensteinove pozne filozofije so temeljni fenomeni jezika, ki jih obravnava v *Filozofskih raziskovanjih* in so povezani s postopki razumevanja. V *Filozofski gramatiki*[7] Wittgenstein formulira: »'Besedo razumeti' lahko pomeni: vedeti, kako se rabi, jo znati uporabljati.«

Wabel zastavi osrednji problem v obravnavi Wittgensteinove filozofije jezika na osnovi Logično filozofskega traktata (1918). Osnovna misel Traktata je, da povezujočega med *podobo* in *dejstvom* ter med *jezikom* in *svetom* jezikovno ni mogoče ponovno izraziti. Logična struktura sveta in jezika pa bi se v neki idealni notaciji lahko vsekakor pokazala. To misel kot izraz Wittgensteinovega vedenja Wabel pojmuje tako, da njegova lastna raziskava, ker je prav tako zasnovana na jeziku, ne more biti izvzeta iz tega, kar je dognal. Stavki Traktata so torej nesmiselni. *Prav tako se iskanje analize jezika, ki bi bila brez predpostavk, izkaže obremenjeno s predpostavkami.*

Wabel posebno poglavje posveti vprašanju *sublimiranja*, ki naj bi se bolj ali manj kazalo v vseh Wittgensteinovih delih. Wittgenstein trdi, da neki izraz v vsakdanjem jeziku izgubi svoj vsakdanji pomen takoj, ko o njem začnemo razmišljati, kaj pravzaprav pomeni. To imenuje tendenco sublimiranja v vsakdanjem jeziku, ki pa je ne kritizira, temveč nakazuje logiko jezika, ki jo je treba obvarovati pred dvoumnostjo (str. 80). Jezikovni filozof naj bi namreč poskušal samovoljno reflektirati na osnove jezika, ne upoštevaje, da le-te njegovo refleksijo sploh omogočajo, ji torej predstavljajo neprestopno mejo.V zahtevi po predpostavk prostem vračanju najbolj samoumevnih osnov govorjenja in ravnanja, prepoznava Wittgenstein neko *dogmatično* stališče. *Notranje protislovje* tega dogmatizma naj

[6] L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen (Schriften , I), Frankfurt/Main 1969.
[7] L. Wittgenstein, Philosophische Grammatik, Frankfurt/Main 1976.

bi bilo v tem, da filozof vsakdanji govorici kot manifestaciji teh osnov ne zaupa. V smislu filozofsko postavljenih vprašanj pa izpostavlja potrebo po prefinjeni idealni govorici. V prizadevanju, da bi preprečil s predsodki obremenjen pogled na jezikovne fenomene, poskuša filozof vsakdanjo govorico transcendirati s sredstvi, ki konec koncev ne morejo prestopiti te soodvisnosti govornega razumevanja. Jezik, ki - nujno jezikovno - sporazumevanje o jeziku omogoča, je hkrati meja tega sporazumevanja. Wabel Wittgensteinu priznava izjemen dosežek v tem, da naj bi le-ta nakazal predsodkovni značaj stremljenja po brezpredsodkovnem.

Tukaj naveže na fenomen *sensus proprius*, s katerim se spoprijema Luther. Tudi ta kaže na podobno *notranjo dialektiko* stremljenja po predpostavk osvobojenem, kakor fenomen, ki ga Wittgenstein označuje kot filozofsko stremljenje po sublimiranju (81). *Sensus proprius* se kaže v tem, da je nemogoče govoriti o Bogu, ne da bi razlagalec samovoljno preverjal primernost nepravilno razumljene biblične ali vsakdanje govorice. Medtem ko Wittgenstein prefinjeno in precizno postavlja vprašanje človeškega razmišljanja o jeziku, ki jezikovno filozofska vprašanja šele poraja, opisuje Luther načelno nepristni značaj človeškega govorjenja o Bogu, ki naj bi bil utemeljen v posebnosti Božjega razodetja *sub contraria specie*.

Wabel je z interpretacijo Wittgensteinove pozne filozofije poskušal pokazati, da njegovih dozdevno protislovnih izjav ni treba pretirano izpostavljati. Wittgensteinovo filozofiranje naj bi se izražalo v razlagalnih opažanjih nasproti nekemu imaginarnemu pogovornemu partnerju. Ko preti možnost, da se bodo ta opažanja utrdila v neki posploševalni teoriji ali enoviti metodi, jih v svoji razlagalni pretenziji takoj omeji. Ta očitek Wittgensteinovemu filozofiranju naveže na Lutrovo kristološko eksegezo Biblije (103). Luther naj bi, medtem ko svojim nasprotnikom vsiljuje preprosto, tekstu ustrezno eksegezo, s kristološkim bibličnim principom (vsaj pri starozaveznih tekstih) v tekste vnašal tuje kriterije razlaganja.

Kot pozitivno oznako Wittgensteinove filozofske metode postavi Wabel njegovo razumevanje filozofije kot gramatične raziskave, ki kaže na radikalno kritično smer Wittgensteinove filozofije: »Cilj filozofije je, da postavi zid tam, kjer jezik tako ali tako preneha« (136). Wittgenstein se odloči za ustvarjanje *gramatičnih opažanj, kar* zadostuje na začetku povzdignjenim zahtevam samonaravnanosti njegovega ravnanja. Gramatična opažanja sama po sebi ne morejo razjasnjevati naših govornih oblik - za to bi morala imeti značaj odkritij, ki pa jih po Wittgensteinovem razumevanju v filozofiji ne more biti. Lahko pa v pravem trenutku služijo za razjasnjevanje napačne problemske analize, ki je bila uporabljena v posameznih govornih oblikah. Rezultat je primerljiv s trditvijo, »sedaj vem, kako dalje«, potem ko je bila situacija pojasnjena s pomočjo dodatne razlage (137). Ko Wittgenstein *sprejme izjave o podani jezikovni soodvisnosti*,

ki te izjave šele omogoča, dosledno izpostavi *jezik kot neprestopno mejo filozofskih refleksij.*

Wabel predpostavlja, da se v Wittgensteinovem *filozofskem razumevanju jezika* in njegove uporabe kaže *stvarno utemeljena dialektika* neke težnje po preverjanju. Wittgenstein namreč pravi, da kdor smatra, da mu je vsakdanja govorica za potrebno razlago premalo točna, si domišlja, da potrebuje preverjanje na lastno pest in gre tako rekoč »z govorico prek govorice same«, ne da bi s tem dosegel zaželjeno preverjanje. Samo v zavedanju o *samozadevnosti vprašanja* o pogojih ustreznega razumevanja se lahko izognemu temu protislovju. Jezik sam se izkaže kot meja. Če predpostavimo, da sluh in sposobnost razumevanja verujočega potekata po pogojih človeškega sluha in sposobnosti razumevanja, potem se ni mogoče ogniti notranji dialektiki nekega jezikovno filozovskega problema z umikom v določene verske vsebine. Problem se lahko še zaostri, če spoznamo Božjo besedo kot osnovo človekovega življenja (145) in s tem tudi človekovega govorjenja o Bogu.

B. Lutrova biblična hermenevtika

Izhodišče drugega dela Wablove raziskave je teza, da se eksegetski problem obrambe *spiritus proprius* lahko opiše analogno nekemu jezikovno filozofskemu problemu glede na podano jezikovno povezavo. Glede na izsledke, ki jih je Wabel zbral v prvem delu, opozarja, da je treba v iskanju teoloških kriterijev za preseganje *sensus proprius* biti pozoren na to, da kriteriji, ki so namenjeni raziskavi ustrezne svetopisemske eksegeze, ponovno ne zajamejo predloženega konteksta biblične govorice o Bogu in se postavijo nad njega. Kot se pri Wittgensteinu jezik izkaže kot meja človeškega spoznanja o govorjenju in razumevanju, je pri Lutru mogoče pričakovati, da je Sveto pismo v primerjavi s primerno razlago vedno v prednosti. Odprtosti Wittgensteinovih metodičnih kriterijev filozofije jezika Wabel vzporedno postavlja razlago Biblije, ki naj bi ji ustrezala neka notranja nezaključenost *vsebinskih* kriterijev svetopisemske eksegeze.

Luther naj bi se namreč izpostavljal nevarnosti, da bi se prav s prizadevanjem za razumevanje Biblije v tekst vnesel *sensus proprius* razlagalca (148). Bog se je razodel v Kristusu in v tem so za Lutra podane osnove teološke gramatike, ob kateri sta človeško govorjenje o Bogu in razlaga bibličnega govora o Bogu potrebna kritičnega preverjanja. Zanj je teologija slovnica besede Bog. Lutrovo razlikovanje med postavo in evangelijem preprečuje avtonomnost razlage napram tekstu, razlagalec pa se po Božji besedi v Bibliji čuti razsvetljen. Luther odklanja cerkveno tradicijo kot avtoriteto v razlaganju, ker vidi v njej samovoljno preverjanje primerne razlage Biblije. V tem vidi Wabel vzporednico z Wittgensteinovo pozno filozofijo, in sicer v njegovi tezi, da *nobeno pravilo za upoštevanje nekega*

pravila ne more biti dokončno. Za Lutrov nauk o Bibliji trdi, da je v bistvu destrukcija *sensus proprius* in hkrati ugotavlja, da se dejavnost razlagalca ujema s strukturalno kritično dejavnostjo Wittgensteinovega filozofa, katerega naloga je, da poruši prividne zgradbe predsodkov, ki jih tradicionalni filozof prinese s seboj v odnos do jezika. S tem se za Lutrovo razlago pojavi težava, ki je opazna tudi pri filozofskih delovanjih v Wittgensteinovem smislu. Če so njegovi stavki bili v nevarnosti, da si pridobijo status filozofskih teorij in tako šele prav pospešijo dogmatizem v filozofiji, ki bi ga bilo treba preprečevati, vidi Luther nevarnost razlagalne dejavnosti v tem, da njegova razlaga stopi na mesto razlage potrebnega spisa.

Wabel opozori na Lutrovo hermenevtično shemo *litera - spiritus, ki* opisuje - drugače kot je bila tradicija - »dva izključujoča se načina razumevanja eksistence, in sicer *coram Deo* ali *coram mundo*«, ki hkrati postaneta označevalca dveh načinov biblične razlage. Da se lahko isto mesto Biblije bere kot *literaliter* in hkrati kot *spiritualiter*, ustreza njegovemu dojemanju človeka kot *simul iustus et pecator.* S tem je povezana tudi Lutrova nova določitev tradicionalne *sensus scripture.* Wabel izpostavlja problem identifikacije *sensus literalis* in *sensus christologicus*, ki pri Lutru lahko privede do polaščanja Stare zaveze po izključno kristološko usmerjenem načinu branja.

Wabel je primerjal Lutrov polemični spis o sporu z Latomusom, kjer so njegove bistvene misli v zvezi z zavrnitvijo *sensus proprius*, da bi na ta način potegnil paralele s primerljivimi vprašanji o prikazovanju neke dane neizpodbitne besedne povezave, ki jih je mogoče najti pri Wittgensteinu. Z namigom na *iudicium interpreta* in na to, da ni nobenih trdnih pravil o obstoju figurativne govorice, kritizira Luther eksegetsko metodo, ki poskuša nedvoumne kriterije za spoznavanje in »prevajanje« (über-setzen) prenesenega govora kazuistično utrditi. Po Lutru je dojemanje bogastva metaforičnega jezika Biblije mogoče le na ta način, da se odpovemo samovoljni izdelavi točno določene pomenske sheme. Šele po temeljitem spoznavanju vseh povezav med *uporabo* in *pomenom* bibličnih pojmov je mogoče *razpravo o Bogu* (ki pa to razpravo šele omogoča) *kot o presegajoči enosti obeh Kristusovih narav* ne izpričevati, pač pa znotraj napotitvenih povezav biblijske govorice vedno znova postaviti v ospredje in jo aktualizirati, posedanjiti. Z enostavnim in preprostim pogledom na jezikovne povezave je mogoče pregledno predstaviti človeško govorico in razumevanje. Jezik se pri Lutru in Wittgensteinu pojavlja kot meja odsevajočih poskusov preverjanja in s tem obenem kot možnost razumevanja. Tako kot je človek pred Bogom grešnik, tako se počuti razlagalec od bibličnega teksta presežen. V raziskovanju Lutrovega razumevanja in razlage Biblije je Wabel izluščil tri osnovne misli, ki jih je primerjal s spoznanji Wittgensteinove pozne filozofije, in sicer:

- *Cirkularnost.* Kot konsekvenca Lutrovega odklanjanja razuma v vprašanjih zveličanja in razlage Biblije naj bi se v njegovih kriterijih razlage pojavila določena cirkularnost. Medtem ko je treba kriterije razlage poiskati v Bibliji sami, se razlagalec čuti kot po Bibliji razsvetljen. Nasproti temu postavlja Wittgenstein spoznanje, da je vse, kar je za razumevanje jezika kot predmeta jezikovno filozofske refleksije potrebno, že v jeziku samem.

- *Kristološka govorica kot meja.* V analizi pisnega spora z Erazmom Wabel odkrije Lutrovo kristološko preciziranje jezika kot meje človeškega stremljenja po spoznanju. Medsebojna povezanost med *revelatio* in *absconditas* Boga omogoča kristološko govorico o Bogu, ob kateri težnja za vnašanje *sensus proprius* v eksegezo naleti na določeno mejo. Človeška odvisnost od skritosti Boga v Kristusu kot njegovi inkarnirani besedi naredi »eno v drugem« božje in človeške narave v Kristusu za paradigmo govorjenja o Bogu (242).

- *Nezaključljivost.* V sporu z Erazmom pokaže Luther na nesposobnost *ratia,* da samostojno dojame biblično govorico. Skladnost neke uspele razlage z Biblijo naj bi bila ravno v tem, da se vsebinski kriterij o Kristusu kot *res* in srediču Biblije v človeškem dojemanju ne da jasno in v popolnosti opisati. Ta *hermenevtična nezaključljivost* je v skladu z Lutrovim spoznanjem, »da je Bog, ki je izvor trdnega prepričanja, končno tudi povod za skušnjavo«, in je naravnost pogoj za primerno razumevanje Božje besede. Tudi na osnovi inkarnacije Kristusa, ki zahteva razlago v človeški besedi, lahko ratiu nedostopen akt odrešitve vendarle postane človeku dostopen in oznanjevan v človeškem jeziku (243). Spornost in nezaključljivost tega oznanjevanja je v tem, da vera lahko v zahtevah o Bogu govori samo v skupni izpovedi o *absconditas* in *revelatio*, o božji in človeški podobi Kristusa, o smrti na križu in poveličanju. V pozni filozofiji Wittgensteina je vidna podobna nezaključljivost. S pojmom *družinske podobnosti* nadomesti poskus, opisno sposobnost jezika razložiti s privzetjem nekega vmesnega sveta in jezika skupne logične oblike.

Glede na to, da ima Lutrov spis *O Kristusovi večerji (Vom Abendmahl Christi Bekenntnis 1528)* za raziskovanje Lutrovih jezikovno filozofskih kriterijev primernega razumevanja Biblije poseben pomen, ga je Wabel posebej izpostavil. Za Lutrovo razumevanje zadnje večerje je gotovo odločilno odpuščanja grehov, ki je odvisno od Božje besede v obliki *postavitvenih besed* (Einsätzungsworte) evharistije: »Besede so bile najprej, kajti brez besed bi bila čaša in kruh nič, brez kruha in čaše ne bi bilo telesa in Kristusove krvi, brez Kristusovega telesa in krvi ne bi bilo Nove zaveze, brez Nove zaveze ne bi bilo odpuščanja grehov, poglej vse to ponujajo in darujejo besede zadnje večerje, in vse to sprejemamo z vero« (WA 26; 478,38-479,8). Sprejetje teh besed se nanaša na stvarno prisotnost Kristusa pri zadnji večerji, ki jo Luther razume podobno kot Kristusovo učlovečenje.

Iz te teološke motivacije (246) odklanja Zwinglijevo razumevanje Kristusovih besed med zadnjo večerjo, katere vrhunec je v tem, da se besedo »est« (je) prevaja s »signifikat« (pomeni).

Po Lutru so Kristusove besede povsem določene in jasne. V nasprotju s svojimi nasprotniki trdi, da ima za razumevanje postavitvenih besed določen tekst in pomen in preproste besede, ki so zapisane v Bibliji. Wabel se sprašuje, v koliko se lahko Luther s svojim *sinekdohičnim* razumevanjem besed pri zadnji večerji, ki ga postavlja nasproti Zwingljevi razlagi, sklicuje na večjo ustreznost Bibliji. Kakor je pri Wittgensteinu mogoče zaznati meje v jezikoslovno filozofski refleksiji, tako se v protestantski hermenevtiki pojavijo izzivi za neko eksegezo, ki se zaveda nerazpoložljivosti oziroma neučinkovitosti svojega predmeta.

Zaključek

Meje jezika, ki jih vsak na svoj način zastavljata oba avtorja, so nedvoumne in kljub časovni odmaknjenosti, v kateri so nastajala njuna dela, so vprašanja o jeziku še vedno aktualna. Wablovo delo je kot raziskava primerljivosti fenomena jezika v bistvu pravo nasprotje obravnavani temi, kar pa pogojuje metodologija obravnave, saj je delo doktorska disertacija in kot tako zelo zapleteno zgrajeno. Avtor se osredini na Wittgensteinova in Lutrova temeljna dela, iz katerih je viden fenomen jezika. Ko se v prvem delu raziskave opredeljuje do Wittgensteinove filozofije jezika, primerja njegovo zgodnje obdobje in tako imenovano filozofijo poznega Wittgensteina. Izpostavi njegove teze o filozofiji molka, o odnosih med stanjem stvari, ki se nanašajo na jezikovne odnose, pa o relacijah med podobo, dejstvom, jezikom in svetom, predvsem pa izpostavi vlogo vsakdanje govorice.

Glede na to, da je delo nastalo na protestantski univerzi in je avtor (Wabel) protestant, se je Lutrove hermenevtike lotil kot protestantski teolog. To bi utegnilo ovirati katoliško pojmovanje biblične hermenevtike, ki se v nekaterih bistvenih vprašanjih (cerkveno učiteljstvo) razlikuje od protestantske. Vendar je ta način obravnave zanimiv, ker je mogoče Wittgensteinova filozofska razmišljanja aplicirati na obravnavo konkretnih vprašanj v Lutrovi hermenevtiki. Sensus proprius kot prvinsko dojemanje oziroma razumevanje Biblije se kot rdeča nit vleče od Wittgensteinovega »jezika v jeziku samem« in Lutrove »biblije v Bibliji sami«. Jezik je zelo zapleten, kar je pravo nasprotje obeh obravnavanih avtorjev, ki sta vsak po svoje postavljala na prvo mesto preprost vsakdanji jezik.

Čeprav je raziskava dokaj zapletena in za bralca zahtevna, je vsekakor vredna poznavanja, predvsem ravno zaradi prikaza vzporednic v pojmovanju jezika dveh tako (vsaj časovno) oddaljenih avtorjev. Hkrati opozarja na Lutrovo biblično hermenevtiko, v kateri se že zaznava glob-

lja filozofska problematika. Za Wittgensteina pa dokazuje, da je njegova filozofija, ki sicer sodi v sodobno filozofijo, bila aktualna oziroma »uporab(lje)na«, še preden je nastala. Knjiga, ki je izšla v znani Töpelmannovi zbirki, je pomembna tudi zaradi obširne in pregledno zbrane bibliografije Wittgensteinovih in Lutrovih del ter uporabljene literature (str. 382-414), v kateri naletimo na vse najpomembnejše avtorje s področja filozofije jezika iz minulega stoletja ter na najtehtnejše avtorje s področja protestantske hermenevtike.

Povzetek

Wabel prikaže sorodnost v teološki in filozofski hermenevtiki Martina Lutra in Ludwika Wittgensteina, ki sta v iskanju jasnega izražanja šla do skrajnih meja jezika, vendar nikoli prek meja dojemljivega. Zanju bralec razume neko snov takrat, ko ni več potrebe po razjasnitvi nove nejasnosti ter postane razlaga sama sebi odveč. Za oba je mogoče trditi, da jima je pri razumevanju nekega besedila najpomembnejše to, da ne prevladajo postopki oziroma dejavnosti, ki pripeljejo do samega razumevanja. Tako v Lutrovi kot Wittgensteinovi obravnavi jezikovno filozofskih vprašanj se pojavlja stvarno utemeljeno problematiziranje tega, kar naj bi veljalo kot *preprosto, enostavno* ali *brez predpostavk*. V obeh primerih izhaja to problematiziranje iz tega, da se refleksija na podano jezikovno soodvisnost dogaja *znotraj* te soodvisnosti. »O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati« (Traktat, 7). Iz tega zapažanja znotraj Wittgensteinove filozofije jezika se je porodila prva zahteva Lutrove teološke hermeneutike (*sola scriptura*). Jezik se kot meja refleksije na jezik izkaže v tem, da s kriteriji ustreznega razumevanja (bibličnega ali vsakdanjega jezika) ni mogoče razpolagati.

Andras Máté-Tóth in Pavel Mikluščák, *Nicht wie Milch und Honig, Unterwegs zu einer Pastoraltheologie Ost(Mittel)Europas*, Schwabenverlag, Ostfildern 2000, 219 str., ISBN 3- 7966-0988-0

Izvedba raziskovalnega projekta Aufbruch, ki ga je v okviru Pastoralnega foruma zasnoval Paul M. Zulehner, profesor pastoralne teologije na dunajski univerzi, je bila že od vsega začetka načrtovana v treh stopnjah. Projekt se je več let izvajal v desetih nekdanjih komunističnih deželah vzhodne in srednje Evrope (Litva, Ukrajina, Poljska, Romunija, Češka, Slovaška, /Vzhodna/Nemčija, Madžarska, Hrvaška in Slovenija).

Prvo stopnjo predstavlja njegov zgodovinski del, ki je s pomočjo podrobne zgodovinske raziskave položaja krajevnih Cerkva v petnajstih tematskih sklopih prikazal kako se je Cerkev znašla v zanjo povsem novih zgodovinskih okoliščinah ob nastopu komunizma in kakšno mesto je našla v sebi sovražno nastrojeni družbi tistega časa. Raziskava se je osredotočila tudi na čas ob zlomu komunizma in po njem tja do konca prejšnjega stoletja.

Drugi korak, ki pa je časovno prehitel prvega, pomeni sociološko raziskavo trenutnega družbenega in verskega stanja v teh deželah. Dal je zanimive rezultate o sedanjem gledanju ljudi na preteklost in sedanjost, na odnos do verskih vprašanj, pa tudi na odnos med Cerkvijo in družbo ter Cerkvijo in državo.

Tretji korak v sklopu celotnega projekta je pomenil teološki razmislek na osnovi vseh zbranih podatkov o položaju Cerkve v nekdanji in sedanji družbi. Odgovoriti je želel na vprašanje kaj vse, kar je Cerkev preživela v desetletjih komunističnega enoumja, pomeni za njen sedanji družbeni položaj in kaj za njeno prihodnost.

Cilj raziskave je bil ambiciozen: ponuditi vodstvu krajevnih Cerkva smernice za pastoralno delo v prihodnjih letih in hkrati povabiti v uresničevanje tega tudi njej naklonjene politike. Hkrati naj bi preko te raziskave pastoralni teologi s tega področja razmislili o svojih dosedanjih izhodiščih za pastoralno teološka razmišljanja in na osnovi večdesetletne skupne izkušnje življenja v komunističnem sistemu oblikovali skupna izhodišča za pastoralno teologijo v zgoraj omenjenih deželah.

V ta namen je bilo organiziranih več simpozijev, na katerih so pastoralni teologi najprej določili seznam tem, ki so v obdobju po padcu berlinskega zidu še posebej aktualna in potrebna ponovnega premisleka in obdelave. Vsak od njih, petindvajset po številu, je prevzel eno ali več poglavij, da jih je doma obdelal in posredoval koordinatorju Andrásu Máté-Tóthu predavatelj pastoralne teologije v Szegedu na Madžarskem. Vsi so imeli možnost s pisnimi pripombami in sugestijami in usklajevanji na simpozijih in v pisni obliki, sooblikovati zaključni dokument. Ta je pod gornjim naslovom lani izšel kot skupno delo vseh sodelujočih pastoralnih teologov, sociologov in psihologov iz naštetih

dežel, med drugim tudi iz Slovenije (Vinko Potočnik, Vinko Škafar, Peter Kvaternik).

Pokazalo se je, da je komunizem tako močno zaznamoval cerkveno življenje v teh državah, da to ni vplivalo samo na način cerkvenega delovanja, ampak tudi na način razmišljanja vernikov. Mimo tega dejstva pastoralna teologija, ki hoče biti občutljiva za čas, v katerem Cerkev trenutno živi in deluje, nikakor ne more iti. Zato so na začetku obravnavanega zbornika zelo sintetično in shematično predstavljene glavne ugotovitve o vplivu dolgoletnega življenja v komunizmu na mišljenje in ravnanje današnjih kristjanov.

Skupna ugotovitev zbranih teologov je bila, da novi čas v demokratičnih družbenih razmerah zahteva novo branje obeh za pastoralno teologijo nosilnih dokumentov zadnjega koncila: pastoralne konstitucije Cerkev v sedanjem svetu in dogmatične konstitucije o Cerkvi.

Skozi prizmo obeh cerkvenih dokumentov so zbrana temeljna pastoralno teološka razmišljanja v drugem in tretjem poglavju zbornika. Cerkev mora najti novo mesto v družbi in biti kljub začetni evforiji družbenih sprememb, ki so prinesle tudi socialno negotovost in nostalgijo po prejšnjih časih, do družbe preroško kritična. To bo mogla biti samo ob vsestranskem vključevanju laikov v pastoralno delo, utrjevanju demokratične zavesti in življenju v solidarnosti z najbolj ubogimi. Cerkev se ne sme zapirati pred svetom, ampak biti s svetom in sredi sveta.

To svojo družbeno vlogo bo Cerkev lahko uveljavila samo ob prenovitvi svoje notranje arhitekture, ki se navzven pokaže tako v njenem javnem delovanju kakor tudi v njenih notranjih odnosih. Njena prava socialna forma je lahko le communio, ki določa na eni strani odnose med hierarhijo in verniki na drugi strani pa med posameznimi skupinami v župnijah, med krajevno in vesoljno Cerkvijo in dialog z drugimi Cerkvami. Zaradi novega razumevanja Cerkve in njenega poslanstva je pomembna naslonitev na zakramentalno življenje, zaradi dolgoletne indoktrinacije pa temeljito delo na področju vzgoje in kateheze.

Zadnje poglavje vse navedene ugotovitve strne v najbolj aktualne pastoralne poudarke, ki naj jih nekaj naštejemo: teologija naj se posveča tudi svetu tukaj in sedaj; novo vino življenja v demokraciji potrebuje nove mehove cerkvenih struktur; Cerkev mora sama stopiti iz geta, v katerega je bila potisnjena; pastoralna teologija naj vzdržuje do cerkvenih struktur kritično lojalnost; v kolikor Cerkev služi celotni družbi, v toliko ji služi tudi (pastoralna) teologija; v sodobnem nenehnem soočanju različnih kultur naj Cerkev podpira izvirnost in izvornost; današnje prepleteno družbeno življenje tudi od teologije zahteva interdisciplinaren pristop k reševanju družbenih vprašanj na vseh ravneh njene dejavnosti.

Peter Kvaternik

Isidor Baumgartner, Christian Friesel, András Máté-Tóth, *Den Himmel offen halten, Ein Plädoyer für Kirchenentwiklung in Europa*, Innsbruck 2000, 342 str.

V počastitev 60-letnice Paula M. Zulehnerja (*20.12.1939) je izšel obsežen zbornik razprav, predvsem iz pastoralno teološkega področja, ki so jih napisali mnogi znani in uveljavljeni avtorji. Med 39 avtorji so znana imena iz cerkvene hierarhije kot npr. kardinala Franz König in Miloslav Vlk ali škofje Franz Kamphaus, Kurt Koch, Fritz Lobinger, ali pa iz političnega življenja, kot npr. Erhard Busek. Med njimi je cela vrsta znanih profesorjev in predavateljev pastoralne teologije, kot so Isidor Baumgartner, Otmar Fuchs, Stefan Knobloch, pisci pastoralno teoloških knjig kot Maria Widl, biblicisti, sociologi ali politologi kot Georg Braulik, Johannes Schasching SJ, Miklos Tomka in Anton Pelinka, pa tudi že uveljavljeni Zulehnerjevi učenci kot Stefan Dinges, Christian Friesel ali András Máté-Tóth, in drugi.

Zbornik, ki so ga uredili Isidor Baumgartner, Christian Friesel in András Máté-Tóth, prispevke najprej razvršča v skupino, ki obravnava socialno vlogo krščanske vere v Evropi, nato v skupino člankov o odnosu krščanstva do osebe in institucije, dalje o Cerkvi prihodnosti, o Cerkvi v vzhodni Evropi in o političnih opcijah za cerkveno delovanje.

Izdajatelji knjige že na začetku povedo, da je knjiga namenjena tistim, ki ljubijo Cerkev, zato želijo prispevati, da bi bilo nebo vedno odprto za vse, ki želijo vanj vstopiti. Naloga Cerkve je prav v tem, da nebeško kraljestvo oznanja na tak način, da ga bo sprejel tudi današnji človek, ki se sam zelo trudi, da bi si ustvaril nebesa že tukaj na zemlji.

Nekaterim raj na zemlji sicer dokaj dobro uspeva, veliko več pa jih je, ki imajo zaradi take ali drugačne revščine le malo od življenja in so po Zulehnerjevih besedah »življenjski zgubaši«. Da bi Cerkev v Evropi lahko uspešno oznanjala evangelij in hkrati po svojih močeh pomagala najbolj zapostavljenim, so potrebne mnoge reforme v njej. Po eni strani je moč zaznati veliko potrebo današnjih ljudi po religiji, kar ponekod predstavlja pravi »mega trend«, po drugi strani pa krščanstvo pri drugih izgublja na pomenu, tako da nekateri vidijo za Cerkev v Evropi »katastrofalno področje« (P. Berger). Če lahko v zvezi s tem govorimo o krizi, potem jo lahko zaznamo predvsem pod tremi vidiki: v posredovanju vere, v verodostojnosti cerkvenih institucij in pri vodenju v Cerkvi!

Ljudje danes več ne sprašujejo, kaj je objektivno res, ampak kaj subjektivno pomaga. »Nova religioznost« je individualnega in zasebnega značaja, biti mora znanstveno verjetna in sekularna, imeti mora gnostične in apokaliptične znake, zavzemati se mora za samoodrešenje, srečo pa mora iskati »tu in sedaj«. Človek naj bi si sam določal religiozne vsebine in si sproti,

iz različnih ver zmešal »religiozni koktail« po svojem okusu. Taka vera je polna emocij in jo lahko označimo kot »hrepenenjsko religijo«, religijo sreče ali doživetja. V novem tisočletju bodo »pridobiteži modernizacije«, potrebovali vero za umiritev od delovnega stresa in za zapolnitev življenjske praznine in osmislitev prostega časa. »Zgubaši civilizacije« pa se bodo približali le tistim, ki jih bodo razumeli v njihovi stiski in jim bodo nudili podporo pri njihovemu protestu zoper nepravičnost.

Za krščanske Cerkve je »nova religioznost« velik izziv in je ne smejo podcenjevati. Pretehtati morajo, kje so vzroki, da ne pride do močnejše inkulturacije evangelija v današnji Evropi. Vse kaže, da je ta možna samo, če Cerkev sprejme ta svet in ljudi, kakršni so, ter če jih kot take vzljubi. To pa bo zmogla le, če bo hkrati pozorna na zelo raznolik položaj današnjega človeka.

Prispevki v zborniku *»Den Himmel offen halten«* se v mnogočem pokrivajo z glavnimi temami, ki jih pri svojih delih obravnava pastoralni teolog Paul M. Zulehner. To je najprej njegovo sociološko raziskovanje religijskega pojava nasploh. Temu blizu je raziskovanje umestitve in razvoja religije v cerkvenem okviru. Njegova kritika cerkvenega ravnanja vedno izvira iz njegove velike ljubezni do Cerkve. (»Nikomur nikakor ne dovoljujem, da bi poskušal izničiti mojo naklonjenost do Cerkve.«) Zato išče najrazličnejše možnosti, da bi našel pota za razvoj Cerkve in ga pri uresničevanju podprl. Goji posebno ljubezen do Cerkve v srednji in vzhodni Evropi, pri čemer se zgleduje pri upokojenem kardinalu Königu. Zahodne teologe opozarja na to, da se od te Cerkve lahko marsičesa naučijo. (Prim. »In die Schule des Ostens gehen«, v: Herder Korrespondenz 55 /2001/, 125–130.) Ob tem ne ostaja samo pri teoretičnih razpravljanjih, ampak nenehno snuje in aktivno usmerja mnoge lokalne in mednarodne projekte, ki skušajo na konkreten način podpreti prizadevanja Cerkve pri notranji prenovi. Nekateri od teh projektov so vsaj na kratko predstavljeni v pričujočem slavnostnem zborniku.

Peter Kvaternik

UDK 371.03.000.2:348.1 (497.4)

SNOJ A. Slavko, doktor teologije, redni profesor, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Cerkveni dokumenti o vlogi verskega pouka v sodobnem šolstvu

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 273-286

Sn. (Sn., En.)

Sinoda Cerkve na Slovenskem je v sklopu oznanjevalnih nalog opredelila tudi vlogo župnijske kateheze in verskega pouka v šoli. Pri nas se je doslej vzorno izoblikoval model župnijske kateheze. Po demokratičnih spremembah pa je aktualno tudi vprašanje uvajanja verskega pouka v šolo kot dopolnjujoče versko-vzgojne dejavnosti. Namen tega prispevka je, da predstavi najprej štiri poglavitne dokumente vesoljne Cerkve, iz katerih izhaja dolžnost vernikov, da si prizadevajo za uvedbo verskega pouka v šole. Nato pa predstavi štiri dosedanje pobude Cerkve na Slovenskem v zadnjem desetletju glede verskega pouka v šoli. Poseben poudarek daje sinodalnemu predlogu (2000), po katerem naj bi verouk, ki ga obiskujejo učenci 7., 8. in 9. razreda osnovne šole, postal zanje nadomestni predmet za nekonfesionalni obvezni izbirni predmet o verstvih in etiki, ki ga predvideva Zakon o osnovni šoli iz leta 1996.

Ključne besede: kateheza, verouk, verski pouk, verski pouk v šoli, verska vzgoja, religijsko-etični pouk.

UDK 371.03.000.2:159.92

GERJOLJ Stanko, doktor teologije in pedagogike/psihologije, docent, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Verski pouk skozi prizmo razvojne psihologije

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 287-298

Sn. (Sn., En.)

Religiozna dimenzija življenja, s tem tudi verska vzgoja, postaja tudi v strokovni psihološki javnosti vse bolj konstitutivni element raziskovanja. Prepletanje med vero in »psihologijo« je v vsakdanjem življenju neizbežno. Tako je »normalno«, da se s tem prepletanjem ukvarja tudi znanost, še zlasti, če je le-ta aplikativne narave in je kot taka namenjena praktični uporabnosti. Med več strokovnjaki, ki povezujejo religiozno in psihološko dozorevanje, v sodobni literaturi izstopata ameriški teolog in psiholog James W. Fowler in švicarski psiholog, teolog in pedagog Fritz Oser. Fowler se ukvarja z različnimi aspekti verovanja, Oser pa postavlja v ospredje vidik religioznega odločanja. Pri tem oba avtorja razkrivata razloge za stalno versko vzgojo, ki traja vse življenje. Sestavni del verske vzgoje je tudi verski pouk, ki zavzema v sklopu siceršnje vloge pouka v osebnostnem razvoju središčno mesto ter kot tak usmerja mnoge druge vzgojne in socializacijske procese.

Ključne besede: verski pouk, vzgoja, socializacija, učenje, vera, razvojna psihologija, osebnost.

UDK 371.03.000.2:37.014.5

ŠVERC Alenka, doktor teologije, asistent, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Legitimnost verskega pouka

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 299-319

Sn. (Sn., En.)

Glede na družbene in kulturne spremembe je potrebno vsak predmet vedno znova preverjati z ozirom na njegovo utemeljenost in mesto v šolskem sistemu, to velja tudi za verski pouk. Pomemben razlog za uvajanje verskega pouka v šole je poznavanje kulture, znotraj katere učenci živijo. Šola ne more mimo dejstva, da je krščanstvo prisotno v preteklosti in sedanjosti. Šola mora ponuditi prostor za sistematično in kritično obravnavanje krščanske vere. Drugi razlog za verski pouk pa izhaja iz usmerjenosti šole in njene pozornosti do učenca, njegovih potreb, interesov in iskanj. Tako imenovani antropološki razlogi temeljijo prav na človekovem nenehnem iskanju smisla bivanja in odgovorov na vprašanja, kdo sem, zakaj sem in kam grem. Tako utemeljeni verski pouk odgovarja na potrebe učenca, družbe, šole in Cerkve.

Ključne besede: kulturni, antropološki, teološki, pedagoški in pravni razlogi za verski pouk, konfesionalnost, laičnost.

UDK 261.8 (5)

OCVIRK Drago CM, doktor teologije, redni profesor, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Nekaj vprašanj glede medverskega dialoga v zvezi z Azijo

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 363-377

Sn. (Sn., En.)

Azijske Cerkve so manjše od gorčičnega zrna med tamkajšnjimi verstvi. Prav zato so posebej pozorni na dialog in sožitje z njimi. Njihova izkušnja in vprašanja so obnovila teološki razmislek o odnosih med krščanstvom in drugimi verstvi v Cerkvi. Zavest o potrebi dialoga se danes povsod krepi, tudi med verstvi. Iz prvih izkušenj so se oblikovale smernice, kako naj poteka, da bo resničen in bo vodil k miru v medsebojnem bogatenju. Za Cerkev je dialog ena od razsežnosti Odrešenikovega poslanstva, ki ga ona nadaljuje. Ta vidik odločno zagovarja Janez Pavel II. v svoji misijonski okrožnici *Odrešenikovo poslanstvo* in v apostolski spodbudi *Ecclesia in Asia*. Osnovno vprašanje je namreč: Kako gojiti hkrati vero v enkratnost Jezusa kot edinega Odrešenika vsega človeštva in dialog s pripadniki drugih verstev?

Pomembni pojmi: medverski dialog, azijske teologije, misijonstvo, Jezus edini Odrešenik, Cerkev odrešenja, *Ecclesia in Asia*, misijoni ad gentes, evangelizacija.

UDK 268:329.36

ŠKRABL France, doktor pedagogike, docent, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Iskanje nove oblike kateheze v sekularizirani družbi

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 379-399

Sn. (Sn., En.)

Kateheza v sekularizirani družbi zelo težko opravlja svoje poslanstvo, ker mnogi doraščajoči niso bili deležni krščanske socializacije ali prve evangelizacije. Zato je prisiljena, da išče nove oblike in vsebine, s katerimi bi lahko nagovorila sekulariziranega človeka. Prenehati mora z doktrinalnim poučevanjem in začeti mora gojiti personalistični pristop. Prilagoditi se mora duhovnemu razvoju "naslovnika" in ga nagovoriti tako, da bo začutil svoje življenje kot eksistencialni problem in da bo začel iskati smisel življenja. Kateheza si mora prizadevati, da bodo katehiziranci deležni bogate religiozne izkušnje in se bodo odpirali v svet simbolov ter tako iskali pot k transcendenci, k Bogu. Doraščajočemu človeku, ki je izkusil Božjo bližino, lahko uspešno pomagamo, da bo prišel do osebne odločitve za vero. Tovrstno obliko kateheze more gojiti le katehet, ki je živa priča vere, katehet, ki je vključen v karizmatično delovanje Cerkve.

Ključne besede: župnijska kateheza, eksistencialna katehezа, nivojska kateheza, religiozna izkušnja, vzgoja vere, smisel življenja.

UDK 330.822:322:929 Šusteršič, Ivan

BERGANT Zvonko, magister teologije, raziskovalec, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Ivan Šusteršič o liberalizmu in klerikalizmu

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 401-416

Sn. (Sn., En.)

Eden vodilnih predstavnikov slovenskega političnega katolicizma na prehodu iz 19. v 20. stoletje Ivan Šusteršič je bil v ovrednotenju liberalizma in klerikalizma pogojen predvsem od svoje trenutne politične pozicije; kljub temu pa mu ne moremo odrekati iskrenosti njegovih stališč. V Šusteršičevem osebnem življenju in na politični poti lahko zasledimo prehod od domnevnega proticerkvenega liberalizma v mladih letih k pristajanju na strogi katoliški politični program (pogojno bi ga lahko imenovali klerikalnega) v osrednjem delu njegove življenjske poti. V zadnji fazi njegovega javnega delovanja sicer najdemo nasprotovanje klerikalizmu, vendar pa ni nikoli zanikal politične razsežnosti katoličtva.

Ključne besede: Ivan Šusteršič, katolicizem, klerikalizem, liberalizem.

UDK 371.03.000.2:159.92

GERJOLJ Stanko, Doctor of Theology and Pedagogy, Assistant Professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Religious Instruction as Seen by Developmental Psychology

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 287-298

Sn. (Sn., En.)

The religious dimension of life - and thereby also religious education - is increasingly becoming a constituent element of psychological research. The interweaving of religion and »psychology« in everyday life is inevitable. Thus, it is quite »normal« that also science, especially an applied one, deals with this interweaving as well. Among several specialists connecting religious and psychological development there should be mentioned American theologist and psychologist James W. Fowler and Swiss psychologist, theologist and educationalist Frith Oser. Fowler deals with different aspects of faith, Oser emphasizes the aspect of taking religious decisions. Both authors uncover the reasons of a permanent religious education lasting the whole life. A constituent part of religious education is also religious instruction that - within the role of instruction in the development of personality - is of a central importance and directs many other educational and socialization processes.

Key words: religious instruction, education, socialization, learning, faith, developmental psychology, personality.

UDK 261.8 (5)

OCVIRK Drago CM, Doctor of Theology, Full Professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Some Issues of Dialogue between Religions in Connection with Asia

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 363-377

Sn. (Sn., En.)

Asian Churches are smaller than a mustard seed among the Asian religions. Therefore they pay special attention to the dialogue and coexistence with them. Their experiences and questions have renewed theological reflection about the relations between Christianity and other religions in the Church. The awareness of the need for dialogue is becoming stronger, also among religions. On the basis of the first experiences some guidelines have been formed how that dialogue should be conducted in order to be real and to lead to peace and mutual enrichment. The Church considers the dialogue as one of the dimensions of the Redeemer's mission continued by the Church. This aspect is supported with determination by John Paul II in his missionary encyclical *Redemptoris Missio* and in the apostolic exhortation *Ecclesia in Asia*. The basic question is: How can one simultaneously believe into the uniqueness of Jesus as the only Redeemer of all men and practise dialogue with members of other religions?

Key words: dialogue between religions, Asian theologies, missionary activity, Jesus as the only Redeamer, Church of redemption, *Ecclesia in Asia*, missions *ad gentes*, evangelization.

UDK 330.822:322:929 Šusteršič, Ivan

BERGANT Zvonko, Master's Degree in Theological Studies, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Ivan Šušteršič about Liberalism and Clericali

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 401-416

Sn. (Sn., En.)

Ivan Šušteršič was one of the leading representatives of Slovenian political Catholicism at the end of the 19th and the beginning of the 20th centuries. When evaluating liberalism and clericalism he was primarily influenced by his current political position, yet his standpoints were undeniably sincere. In Šušteršič's personal life and political development there can be traced a transition from an allegedly anticlerical liberalism of his youth to the agreement to a strict Catholic political programme (that could - with partial validity - be called a clericalist one) during his middle age. In the last phase of his public activity Šušteršič sometimes opposed clericalism, yet he never denied the political dimension of Catholicism.

Key words: Ivan Šušteršič, Catholicism, clericalism, liberalism.

UDK 371.03.000.2:348.1 (497.4)

SNOJ A. Slavko, Doctor of Theology, Full Professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Church Documents about the Role of Religious Instruction in Modern Schools

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 273-286

Sn. (Sn., En.)

When defining the tasks of preaching, Slovenian Church Synod also defined the roles of parish catechesis and of religious instruction in schools. Slovenia has an exemplary model of parish catechesis. The democratic changes, however, have made the introduction of religious instruction to school as a supplementary religious-educational activity a topical issue. The paper first presents four main documents of the universal Church making it a duty of the faithful to work towards the introduction of religious instruction to schools. Then it presents four initiatives on this matter given by the Slovenian Church during the last decade. Special emphasis is given to the proposition of the Synod (2000) that parish catechesis attended by the pupils of the 7th, 8th and 9th classes of elementary school should be considered as a substitute for the non-denominational obligatory optional subject about religions and ethics foreseen by the Elementary School Act of 1996.

Key words: catechesis, religious instruction, religious education, religious-ethical instruction.

UDK 371.03.000.2:37.014.5

ŠVERC Alenka, Doctor of Theology, Assistant, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Legitimacy of Religious Instruction

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 299-319

Sn. (Sn., En.)

Due to social and cultural changes, each school subject has to be constantly reviewed with regard to its justification and position in the school system, which also applies to religious instruction. An important reason for introducing religious instruction to schools is to give pupils some knowledge about the culture in which they live. The school cannot overlook the fact that Christianity was present in the past and still is nowadays. The school must make available some room for a systematic and critical treatment of Christian faith. The second reason for religious instruction is based on the orientation of the school and on its attention to the pupil, his needs, interests and searchings. The so-called anthropological reasons are based just on man's constant search for the meaning of his existence and for answers to questions: Who am I? Why do I exist? Where am I going? Religious instruction with such foundations satisfies the needs of the pupil, the society, the school and the Church.

Key words: cultural, anthropological, theological, educational and legal reasons for religious instruction, denominationality, laicism.

UDK 268:329.36

ŠKRABL France, Doctor of Pedagogy, Assistant Professor, University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana

Looking for New Forms of Catechesis in Secularized Society

Bogoslovni vestnik 61 (2001), 379-399

Sn. (Sn., En.)

Catechesis in secularized society is very difficult because many adolescents have not participated in Christian socialization or first evangelization. Thus it is forced to look for new forms and contents in order to address the secularized man. Catechesis should stop doctrinal teaching and start to practise a personalistic approach. The endeavour of catechesis should be for the catechised to take part in rich religious experiences and to open themselves to the world of symbols, thus trying to find the way to transcendence and to God. An adolescent who has experienced God's closeness, who feels that God has spoken to him, can be successfully aided to take a personal decision for faith and to become a mature man and a mature Christian. Such forms of catechesis, however, cannot be practised by a catechist who is just a teacher, but only by a catechist who is a living witness of faith and is included in the charismatic activity of the Church.

Key words: parish catechesis, existential catechesis, catechesis at different levels, religious experience, education of faith, meaning of life.

Vsebina *Contents*

Razprave *Articles*

269 **Slavko Krajnc**, Teološki simpozij 2001 – Verski pouk v šoli

Referati

273 **A. Slavko Snoj**, Cerkveni dokumenti o vlogi verskega pouka v sodobnem šolstvu
Church Documents about the Role of Religious Instruction in Modern Schools

287 **Stanko Gerjolj**, Verski pouk skozi prizmo razvojne psihologije
Religious Instruction as Seen by Developmental Psychology

299 **Alenka Šverc**, Legitimnost verskega pouka
Legitimacy of Religious Instruction

Koreferati

321 **Tomaž Simčič**, Navzočnost verskega pouka v italijanskem šolskem sistemu

331 **Jože Andolšek**, Navzočnost verskega pouka v avstrijskem šolskem sistemu

337 **Peter Kvaternik**, Župnijska kateheza v prenovi župnijskega občestva

349 **Jože Mlakar**, Verouk v katoliški šoli

353 **Ivan Albreht**, Verska vzgoja v zasebnih šolah

359 **Franci Zorec – Alenka Šverc**, Nekaj praktičnih vidikov šolske pastorale na Škofijski gimnaziji A. M. Slomška

Razprave *Articles*

363 **Drago Ocvirk cm**, Nekaj vprašanj glede medverskega dialoga v zvezi z Azijo
Some Issues of Dialogue between Religions in Connection with Asia

379 **France Škrabl**, Iskanje nove oblike kateheze v sekularizirani družbi
Looking for New Forms of Catechesis in Secularized Society

401 **Zvonko Bergant**, Ivan Šusteršič o liberalizmu in klerikalizmu
Ivan Šusteršič about Liberalism and Clericalism

Pregledi *Reviews*

417 **Fanika Krajnc-Vrečko**, Jezik kot meja v Lutrovi teološki hermenevtiki in Wittgensteinovi filozofiji jezika

Ocene *Book Reviews*

427 **Peter Kvaternik**, Andras Máté-Tóth in Pavel Mikluščák, *Nicht wie Milch und Honig, Unterwegs zu einer Pastoraltheologie Ost(Mittel)Europas*

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:
Prof. Ivan Albreht, **Grabrijanova 19, 5271 Vipava**
Prof. mag. **Jože Andolšek**, Št. Primož 65, A-9123
Doc. dr. Stanko Gerjolj, **Maistrova 2, 1000 Ljubljana**
Prof. Fanika Krajnc-Vrečko, **Sokolska 38, 2000 Maribor**
Doc. dr. Slavko Krajnc, **Slovenski trg 10, 2250 Ptuj**
Dr. **Peter Kvaternik**, Stoženska 9, 1000 Ljubljana
Prof. Jože Mlakar, **Štula 23, 1210 Ljubljana**
Prof. dr. Drago Ocvirk cm, **Šentjakob 33, 1231 Ljubljana**
Prof. dr. Tomaž Simčič, **Ul. Romagna 12, I-34134 Trst**
Prof. dr. A. Slavko Snoj, **Rakovniška 6, 1108 Ljubljana**
Doc. dr. France Škrabl, **Rudnik I/9a, 1108 Ljubljana**
Asistentka dr. Alenka Šverc, **Ul. bratov Greif 14, 2000 Ljubljana**
Mag. **Franc Zorec**, Slovenska 17, 2000 Maribor

R1 B 10

UDK 2(5) ISSN 0006 - 5722

Letnik 61 leto 2001

4

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Adam Seigfried **Človekova sreča in odrešenje edinole v Jezusu Kristusu in njegovi Cerkvi**

Rafko Valenčič **Lex gradualitatis v človekovem moralnem življenju**

Janez Juhant **Globalizacija, krščanstvo in demokracija**

Drago Ocvirk, Božidar Ogrinc **Dejanje iz vere: Razlaganje človeške plati religije**

Mateja Pevec Rozman **Življenje kot vrednota?**

In memoriam

Maksimilijan Matjaž **Prof. dr. Francè Rozman (1931 - 2001)**

Bogoslovni vestnik
Theological Quarterly

Izdajatelj / *Publisher:* Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Glavni in odgovorni urednik/ *Editor in Chief:* Ciril Sorč

Pomočnika glavnega urednika/ *Editorial Assistants:* Edvard Kovač OFM in Vinko Potočnik

Uredniški svet/ *Scientific Council:* Metod Benedik OFMCap, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM (Rim), Jože Plevnik SI (Toronto), Jure Rode (Buenos Aires), Francè Rozman, Anton Stres CM, Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)

Uredniški odbor/ *Editorial Board:* Bogdan Dolenc, Borut Košir, Drago Ocvirk CM, A. Slavko Snoj SDB, Marijan Peklaj, Vinko Škafar OFMCap, Anton Štrukelj, Ivan Štuhec

Prevodi: Vera Lamut
Lektoriranje: Jože Kurinčič
Oprema: Lucijan Bratuš
Priprava: Družina
Tisk: Tiskarna Ljubljana d. d.

Založnik: Družina, Ljubljana
Za založbo: Janez Gril

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Naslov uprave: Družina d.o.o., Krekov trg 1, 1000 Ljubljana

ISSN: 0006-5722

Izid Bogoslovnega vestnika je finančno podprlo Ministrstvo za znanost in tehnologijo RS

Letna naročnina: 4200 SIT, za tujino 38 USD, posamezna številka 1050 SIT
ŽR za SIT: 50101-601-271482;
za tujo valuto: 50100-620-133 014-7100-1189115

Poštnina: plačana pri pošti 1102, Ljubljana

UDK 2(5) ISSN 0006 - 5722

Letnik 61 leto 2001

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

BOGOSLOVNI VESTNIK
Letnik 61 (2001)

Vsebina - *Contents*
Razprave *Articles*

Alenka Arko SL, Razsežnost zemlje v *Življenju sv. Makrine* sv. Gregorja iz Nise.
Dimension of Earth in the Life of St. Makrina by Gregory of Nissa ... 42
Zvonko Bergant, Ivan Šusteršič o liberalizmu in klerikalizmu
Ivan Šušteršič about Liberalism and Clericalism 401
Janez Juhant, Globalizacija, krščanstvo in demokracija
Globalisation, Christianity and Democracy 471
Ivan Jurkovič, Dejavnost Svetega sedeža za mir v Srednji in Vzhodni Evropi
Peace Activity of the Holy See in Central and Eastern Europe 221
Slavko Krajnc, Liturgist Karel Jaš (1901-1999) - pionir liturgičnega gibanja na Slovenskem
Liturgist Karel Jaš (1901-1999) – Pioneer of Liturgical Movement in Slovenia 203
Jože Krašovec, Načelni in izkustveni razlogi za etiko v znanosti
Reasons of Principle and Experience for Ethics in Science 3
Maksimilijan Matjaž, Strah kot slutnja presežnega. Kristološki pomen motiva strahu v Markovem evangeliju
Fear as Presentiment of Transcendence. Christological Meaning of the Motive of Fear in Mark's Gospel 153
Anton Mlinar, *Konvencija o bioetiki* in pomen etičnih komisij
Bioethics Convention and the Importance of Ethics Commissions 63
Anton Mlinar, Teleologija in etika. Znana in neznana sorodnost med moralno filozofijo in življenjem
Teleology and Ethics. Known and Unknown Affinity between Moral Philosophy and Life 179
Drago Ocvirk cm, Nekaj vprašanj glede medverskega dialoga v zvezi z Azijo
Some Issues of Dialogue between Religions in Connection with Asia 363
Drago Ocvirk - Božidar Ogrinc, Dejanje iz vere: Razlaganje človeške plati religije
Acts of Faith: Explanation of the Human Side of Religion 489
Mateja Pevec Rozman, Življenje kot vrednota?
Is Life a Value? 505
Adam Seigfried, Človekova sreča in odrešenje edinole v Jezusu Kristusu in njegovi Cerkvi
Man's Happiness and Salvation only in Jesus Christ and His Church 433

Ciril Sorč, Troedini Bog kot odgovor in izziv za postmoderno
The Triune God as Answer and Challenge to Postmodernism 23
Anton Stres, Moralna moč in nemoč ideje človekovega dostojanstva
Moral Strength and Impotence of the Idea of Human Dignity 129
Vinko Škafar, Izzivi za katoliško Cerkev in teologijo na Slovenskem ob začetku novega tisočletja
Challenges to Catholic Church and Theology in Slovenia at the Beginning of the New Millennium 167
France Škrabl, Iskanje nove oblike kateheze v sekularizirani družbi
Looking for New Forms of Catechesis in Secularized Society 379
Rafko Valenčič, Lex gradualitatis v človekovem moralnem življenju
Lex gradualitatis in Man's Moral Life 455
Referati
Stanko Gerjolj, Verski pouk skozi prizmo razvojne psihologije
Religious Instruction as Seen by Developmental Psychology 287
A. Slavko Snoj, Cerkveni dokumenti o vlogi verskega pouka v sodobnem šolstvu
Church Documents about the Role of Religious Instruction in Modern Schools 273
Alenka Šverc, Legitimnost verskega pouka
Legitimacy of Religious Instruction 299

Koreferati
Ivan Albreht, Verska vzgoja v zasebnih šolah 353
Jože Andolšek, Navzočnost verskega pouka v avstrijskem šolskem sistemu 331
Peter Kvaternik, Župnijska kateheza v prenovi župnijskega občestva 337
Jože Mlakar, Verouk v katoliški šoli 349
Tomaž Simčič, Navzočnost verskega pouka v italijanskem šolskem sistemu 321
Franci Zorec – Alenka Šverc, Nekaj praktičnih vidikov šolske pastorale na Škofijski gimnaziji A. M. Slomška 359

In memoriam
Maksimilijan Matjaž, Prof. dr. Francè Rozman (1931–2001) 523

Pregledi *Reviews*
Anton Drašček, Modernost - blagoslov za krščanstvo 89
Janez Juhant, Doktorska disertacija Zvonka Berganta 541
Slavko Krajnc, Teološki simpozij 2001 – Verski pouk v šoli 269
Fanika Krajnc-Vrečko, Jezik kot meja v Lutrovi teološki hermenevtiki in Wittgensteinovi filozofiji jezika 417

Jože Krašovec, Razsežnosti upanja. Predlog za izvolitev K. M. Woschitza za dopisnega člana SAZU-ja 531
Jože Krašovec, Poročilo o tiskovni konferenci ob izidu osnovne izdaje Svetega pisma in knjige *Med krivdo in spravo* akademika Jožeta Krašovca 79
Franc Rode, Nagovor na Tomaževi proslavi Teološke fakultete 245
A. Slavko Snoj, Dejavnosti Teološke fakultete v študijskem letu 1999/2000 249
France Škrabl, Oznanjevanje krščanskega odrešenja danes 535

Ocene *Book Reviews*
Bogdan Dolenc, Jožica Zupančič, *La famiglia cristiana - Chiesa domestica - secondo Giovanni Paolo II. Una sfida per la nuova evangelizzazione* 105
Janez Juhant, Lenart Škof, Vloga sočutja v filozofskih besedilih Vzhoda in Zahoda 548
Bogdan Kolar, Stanislaw Zimniak (ur.), *Il Cardinale August J. Hlond, primate di Polonia (1881-1948). Note sul suo operato apostolico* 265
Peter Kvaternik, Andras Máté-Tóth in Pavel Mikluščák, *Nicht wie Milch und Honig, Unterwegs zu einer Pastoraltheologie Ost(Mittel) Europas* 427
Anton Mlinar, Marcus Düwell, *Ästhetische Erfahrung und Moral. Zur Bedeutung des Ästhetischen für die Handlungsspielräume des Menschen* 107
Anton Mlinar, Franz Hinkelammert, *Kultur der Hoffnung. Für eine Gesellschaft ohne Ausgrenzung und Naturzerstörung* 110
Anton Mlinar, Dietmar Mieth, *Moral und Erfahrung* 115
Stanislav Slatinek, Joseph Listl und Heribert Schmitz (Hrsg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts* 118
Stanislav Slatinek, New Commentary of the Code of Cannon Law 554
Alojzij S. Snoj, Ljudmila Kokalj, L'attualità della missione di Friderik Baraga (1797-1869) tra gli Indiani del Nord America 550
Vinko Škafar, Theodor Hari, *Johannes Kepler in začetki reformacije v Prekmurju* 262
Lenart Škof, Heinz Bechert u. a., *Der Buddhismus I (Die Religionen der Menschheit; Bd. 24)* 122
France Škrabl, Karl Heinz Schmitt, Erfolgreiche Katechese. Ermutigungen für die Praxis 557
Anton Štrukelj, Alenka Arko, L'uomo interiore secondo san Gregorio di Nissa 545
Snežna Večko, Jože Krašovec, *Med krivdo in spravo* 257

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 61 leto 2001

4

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2001

Razprava (1.01) UDK 262.136.12:232.3 (045)

Adam Seigfried

Človekova sreča in odrešenje edinole v Jezusu Kristusu in njegovi Cerkvi

Izjava »Gospod Jezus« in edinstvenost Božjega odrešenjskega reda po Jezusu Kristusu, ki je prazakrament, v njegovi Cerkvi, ki je osnovni zakrament za človeštvo[1]

I. Vznemirjenja ob izjavi »Gospod Jezus« (5. 9. 2000; podpisana 6. 8. 2000)

1. www.oek-mail.de (Christof N. Schroeder, Heidelberg), 2000, št.13 (21.11.2000):

Gospod Jezus: »Mali evangeličanski priročnik za orientacijo«:

»Vatikanska kongregacija za vero (pravzaprav se rimski urad imenuje *kongregacija za verski nauk*!) je s svojo izjavo 'Gospod Jezus' dne 5. 9. 2000 poskrbela za vznemirjenje, slabo voljo in razočaranje: v zvezi z medverskim dialogom nas z dvignjenjim prstom poučuje, da se je 'vesoljna odrešenjska Božja volja' razodela edinole v Jezusu Kristusu, tako da mimo *priznavanja* Kristusa - *v rimsko-katoliškem pomenu te besede*! - ni mogoče voditi *nikakršnega dialoga* z drugimi verstvi. A ne samo to: omenjena izjava tudi glede znotrajkrščanskega dialoga poudarja, da *edina* krščanska Cerkev obstoji v rimski Cerkvi, ki ima za poglavarja papeža. 'Cerkvene skupnosti' - tudi protestantizem - 'niso Cerkve v pravem smislu', ker njihovi nosilci služb niso v občestvu s papežem na temelju t.i. 'apostolskega nasledstva'; v skladu s tem v evangeličanski Cerkvi 'skrivnost evharistije ni ohranjena'. Kongregacija za vero potemtakem izključuje, da bi mogli *z evangeličanskimi Cerkvami* govoriti kot enak z enakimi - čeprav bi mo-

[1] Osnova za to razpravo je referat na Evangeličanski akademiji v Bad Bollu (3. 3. 2001) z naslovom »Gospod Jezus in zakramenti«. Podan je bil znotraj okvirnega programa prireditve te akademije ob sodelovanju z Nemško Paul-Tillich-Gesellschaft e.V. Tema prireditve je bila »Prenova zakramentalnih opravil«. Pod naslovom »Zveličanje edinole v Jezusu Kristusu in njegovi Cerkvi. Dialog z verstvi in veroizpovedmi po izjavi 'Gospod Jezus'« je avtor svoje teološke razmisleke predstavil 15. 3. 2001 na enotedenskem teološkem tečaju za duhovnike škofije Regensburg. Pričujoča različica je bila podlaga za predavanji v Ljubljani in Mariboru v okviru sporazuma o partnerskem sodelovanju med univerzama v Ljubljani in v Regensburgu oktobra 2001.

ralo v skladu s skupno izjavo (glede nauka o opravičenju) za vsak dialog biti odločilno to, da kristjani obeh veroizpovedi kot grešniki skupaj stopajo pred Boga in smejo proslavljati/oznanjati čudež opravičenja po milosti ...«

2. Deželni škof evangeličansko-luteranske Cerkve na Bavarskem, dr. Johannes Friedrich, piše v pismu evangeličanskim župnijam, da »*evangeličanska cerkvenost (Kirchesein)* ni odvisna od tega, kaj kdo reče ali misli v Rimu, saj evangeličansko-luteranski kristjani v enaki meri so ali pa niso *udje* 2000 let obstoječe Cerkve Jezusa Kristusa kot vsi drugi kristjani.« Poleg tega poudarja, da njegove »izkušnje z rimskokatoliškimi sokristjani« kažejo, »da so hvaležni, če jih ne istovetimo z izjavami dokumenta 'Gospod Jezus'.« Deželni škof poziva evangeličanske kristjane, naj premagajo slabo voljo in razočaranje ter se ne pustijo zaustaviti v ekumenskem sodelovanju, ampak naj sedaj tem bolj vneto nadaljujejo delo. Končuje s prošnjo: »Želimo delovati v smeri takšne prihodnje *edinosti, znotraj katere bodo različnosti med seboj spravljene*« (»*Einheit in versöhnter Verschiedenheit*«).

3. Rimski »*ponovni premisleki*« (»*retractationes*«)?

Potem ko se je bil veliki cerkveni učitelj sv. Avguštin umaknil iz škofovske službe, je proti koncu svojega življenja spisal t.i. »*Retractationes*«. V tem spisu še enkrat pregleduje vse svoje spise, *popravlja*, kar se je po njegovem medtem izkazalo kot napačno ali sporno, *brani*, kar je pravilno, in *razlaga*, kar je ostalo jasno.

Spričo stališč, ki jih je v zadnjih mesecih zavzemal Rim glede »Gospod Jezus«, nam prihaja na misel ravno sv. Avguštin. Svoje mnenje sta povedala predsednik papeškega sveta za edinost, kardinal Cassidy, in njegov tajnik, kardinal Kasper; pri obeh vidimo pripravljenost, da se omeji škoda spričo številnih kritičnih odzivov iz *ekumenskih* (katoliških in evangeličanskih) krogov. Kardinal Ratzinger je izjavo pojasnil v obširnem pogovoru (Frankfurter Allgemeine Zeitung, 22. 9. 2000), Janez Pavel II. pa je 1. oktobra nekaj pojasnil podal v nagovoru ob angelovem češčenju.

Papež poudarja, da dokument *ni* želel izraziti *podcenjevanja* drugih *Cerkva* in cerkvenih skupnosti. Po njegovih besedah katoliška Cerkev *trpi zaradi tega*, ker so od nje ločene nekatere *prave delne Cerkve* kot tudi cerkvene skupnosti, ki imajo dragocene prvine odrešenja. Poleg tega naj bi izjava vnovič izražala prav isto *ekumensko gorečnost*, ki je podlaga njegove okrožnice o ekumenizmu (»Da bi bili eno«) iz leta 1994. Vendar pa Janez Pavel II. ne jemlje nazaj nobenega stavka iz izjave »Gospod Jezus«, temveč jo brani proti »napačnim interpretacijam«, rekoč, da je njena vloga »prinašati jasnost in odpirati pogled«. Javna beseda o tem s strani Rima kaže, da mora tudi Vatikan rad ali nerad upoštevati mehanizme *javnega mnenja*.

Dejstvo, da se je prav to v zadnjem času že večkrat zgodilo, vzbuja pri vseh ekumensko navdihnjenih ljudeh upanje v moč javnega mnenja tako znotraj katoliške Cerkve kot v krščanstvu in v odprtih družbah nasploh. To javno mnenje očitno more prispevati k temu, da postanejo vrzeli, neujemanja in enostranskosti v dokumentih rimske kurije opazne, in pomaga vsaj prek miselnega razpoloženja izsiliti določene »retractationes«.

4. Kardinal Karl Lehmann, *predsednik Nemške škofovske konference,* je že 5. septembra 2000 razposlal tiskano sporočilo, v katerem stvari pojasnjuje in tonu izjave Gospod Jezus jemlje nekaj ostrine: »... Kot je le eden in edini Jezus Kristus, tako je le eno in edino *Kristusovo telo.* V veri se trdno oklepamo tega, da ta Cerkev obstaja v *katoliški Cerkvi* (prim. »subsitit in ...«: C 8). *Obenem* nedvoumno zatrjujemo, da je »zunaj njene vidne zgradbe mogoče najti več prvin posvečenja in resnice« (C 8, prim. C 16; E 3). Drugi vatikanski zbor diferencirano priznava različne nekatoliške verske skupnosti kot *Cerkve* in *cerkvene skupnosti.* Z njimi se čuti katoliška Cerkev *različno tesno* povezana, toda *polna edinost* z njimi (še) *ni* vzpostavljena. *Apostolsko nasledstvo* in *polna resničnost evharistije* sta brezpogojni predpostavki in trajna kriterija za takšno edinost. Ravno zato je prefekt kongregacije za vero, kardinal Joseph Ratzinger, v »Opozorilu glede izraza 'sestrske Cerkve'« z dne 30. 6. 2000 spomnil na to, da se izraz »sestrske Cerkve« v *strogo teološko pomenu* nanaša na odnos med rimsko in pravoslavnimi Cerkvami. Izraz »sestrske Cerkve« se lahko rabi za delne Cerkve, v množini pa se ne sme uporabljati, *kadar imamo v mislih eno, sveto, katoliško in apostolsko Cerkev, o kateri govori veroizpoved.* Obstaja samo *ena in edina* Cerkev (prim. C 8).«

Lehmann nadalje jemlje debati ostrino tudi s tem, da govori - sklicujoč se na odlok o ekumenizmu - tudi o popačenem obrazu *ene* Cerkve v rimski Cerkvi: »Manjkajoča edinost je *rana za vse.* To velja tudi za katoliško Cerkev. Čeprav je Bog namreč *katoliško Cerkev* obogatil z vso razodeto resnico in z vsemi sredstvi milosti, vendar *njeni udje ne živijo iz teh darov z vso gorečnostjo,* kakršna bi se spodobila. Zato se *obraz Cerkve* pred očmi bratov (in sester), ki so ločeni od nas, in pred očmi vsega sveta manj sveti in ovirana je rast Božjega kraljestva. Zato si morajo vsi katoličani prizadevati za krščansko popolnost ... Tako bodo vedno popolneje razodevali *resnično katoličstvo in apostolstvo* Cerkve. – Z druge strani je potrebno, da katoličani z veseljem priznavajo in cenijo resnično krščanske vrednote, ki izvirajo iz skupne dediščine in ki jih najdemo pri bratih (in sestrah), ločenih od nas ... Toda razcepljenost kristjanov Cerkev ovira, da ne more uresničiti polnosti njej lastnega katoličstva v tistih sinovih, ki so ji sicer po krstu prideljeni, vendar pa so ločeni od popolnega občestva z njo. Še več. Zato Cerkev v stvarnosti življenja še težje izraža popolno vesoljnost« (E 4). Iz te večplastne koncilske trditve razberemo, *za kakšen*

ton si je treba prizadevati, kadar govorimo o tem težkem vprašanju. Teološko raziskovanje se mora *zato še bolj vneto posvečati nadaljnjemu razjasnjevanju* tega osrednjega vprašanja, saj je ozko povezano z vprašanjem kriterijev, ki veljajo glede *edinosti Cerkve.*

5. Ko je *kardinal Franz Köönig* v začetku oktobra 2000 predaval na zasedanju svetovalcev ustanove Pro Oriente na Dunaju, je tudi o evangeličanskih skupnostih prostodušno govoril kot o *Cerkvah.* Tudi sicer ni bil zaradi izjave »Gospod Jezus« nihče od navzočih teologov pripravljen opustiti izražanja, ki je po 2. vatikanskem koncilu *postalo običajno.* W. Kasper, ki je bil medtem imenovan za kardinala in predsednika sveta za edinost kristjanov, v predavanju na univerzi v Tübingenu, ki ga je FAZ objavil 24. 1. 2001, zatrjuje - v nasprotju z Ratzingerjevo izbiro besed v izjavi »Gospod Jezus« - naslednje: »V teku reformacije in poznejšega oblikovanja konfesij je dejansko nastal *nov tip Cerkva.* Zavestno pravim: *nov tip* Cerkva, in tej formulaciji, ki sem jo prevzel od prejšnjega predsednika sveta za edinost kristjanov, kardinala Jana Willebrandsa, dajem prednost pred tisto, ki pravi, da Cerkve, ki so izšle iz reformacije, niso Cerkve v pravem pomenu besede.«[2]

II. Izjava 'Dominus Jesus' in verski relativizem

Dokument se odločno in v ostrem tonu obrača proti nastavkom določene teologije religij, ki naj bi bili *»pluralistični«* ali pa jih drugi tako označujejo. Kar šestkrat je uporabljen obrazec, ki je postal običajen v koncilskih oziroma papeških doktrinalnih dokumentih od srednjega veka dalje: »Trdno je treba verovati« (firmiter credendum). Poleg tega papež potruje in podčrtuje izjavo z naslednjimi besedami: *»Z gotovo vernostjo in v moči svoje apostolske avtoritete ...«*[3]

»Trdno je treba verovati« naslednjih *šest verskih resnic, ki so skupne mnogim kristjanom*: razodetja Jezusa Kristusa je *dokončno in celovito*; Jezusa iz Nazareta je *edini* Božji Sin; Bog si je zamislil *en sam in edinstven* red odrešenja; Jezus Kristus je *edini Odrešenik,* ki »je s svojim učlovečenjem, svojo smrtjo in svojim vstajenjem dovršil odrešenjsko zgodovino« (št. 13); *vesoljna* odrešenjska Božja volja v skrivnosti učlovečenja, smrti

---

[2] Prim. W. Kasper, *Kircheneinheit und Kirchengemeinschaft in katholischer Perspektive*, v: *Glaube und Gemeinschaft* (Festschrift P. W. Scheele), Würzburg 2000, 100-117. *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von J. Kard. Ratzinger*, v: StZ 12 (2000), 796-803; prim. isti, *Situation und Zukunft der Ökumene*, v: FAZ (24. 1. 2001).

[3] Izjava *Gospod Jezus* v slovenskem prevodu Antona Štruklja je objavljena v Communio 10 (2000), 193-221.

in vstajenja Božjega Sina je nekaj *enkratnega (edinstvenega)*; Kristusova Cerkev je *ena sama* in *potrebna za zveličanje.*

Dokument se ne bojuje proti mlinom na veter, ampak proti domnevno resničnim nevarnostim za krščansko vero, npr. proti azijskim teologom, ki gredo zelo daleč, ko jim gre za interpretacijo lastnega izročila v kontekstu budizma in hinduizma.[4]

V *zahodnem svetu* smo priče precej razširjeni *nenaklonjenosti* do vsakega verstva, ki si *lasti resnico in se razglaša za absolutno.* Te nenaklonjenosti je deležno ravno krščanstvo kot tisto verstvo, ki je bilo dolgo časa vodilno in se je neredko uveljavljalo tudi s silo. V nadaljevanju bom razpravljanje posvetil osrednji trditvi dokumenta.

III. Edinstvenost in univerzalnost Božjega odrešenjskega reda (= mysterion = pozneje sacramentum)

V navezavi na Staro in Novo zavezo odgovarja krščanska veroizpoved na prastaro človeško vprašanje o edinosti v raznoličnosti s pojmom *mysterion v Jezusu Kristusu*: Troedini Bog se kot stvarnik, odrešenik in dopolnitelj svobodno *izroča* človeškemu in svetovnemu dogajanju, da bi se to dogajanje *srečno izteklo:* Gloria Dei vivens homo = Slava in poveličanje troedinega Boga je v tem, da človek poseduje *resnično, osrečujoče življenje.* V Jezusu Kristusu se ta mysterion na edinstven način razodene: On je edini prazakrament v odrešenje sveta.[5]

---

[4] Značilen je primer belgijskega teologa Jacquesa Dupuisa in njegove knjige *Toward a Theology of Religious Pluralism.*

[5] *Oče* je tisti, *od* katerega in *iz* katerega je vse (1 Kor 8,6). On je *Začetek (Izvir)*, ki sam nima začetka. To velja znotrajtrinitarično kot tudi v teologiji stvarjenja.
Logos je tisti, *po* katerem je (obstaja) vse in so (obstajajo) vsi: ta izjava velja glede stvarjenja in glede odrešenja. Če je vse po njem, je on *edini* medij (medium) in *univerzalni* srednik (mediator). Vse tisto, kar Logos je, prihaja od Očeta. *Ničesar, kar on sam je*, nima od kod drugod ali iz sebe. »Meso« (človeškost!) si *dodatno* privzame k lastnemu bitju. Jezus Kristus je torej tako *glede bivanja* kot tudi *v delovanju* povsem od Očeta. Sin je docela pro-eksistenten v razmerju do Očeta, kakor je tudi Oče pro-eksistenten v razmerju do Sina. Ta *pro-eksistenca* velja za Očeta in Sina *vzajemno*, vendar tako, da je Oče Začetek brez začetka. Sin ima vse od Očeta in *ne obratno.*
Tudi vse ustvarjene reči so (obstajajo) *po* Sinu in so naravnane *na Očeta.* Ker je *človek* ustvarjen *po Besedi*, je tudi on *bitje-za-Boga* (ein *Auf-Gott-Sein*). Kar je (obstaja) *po Sinu*, hkrati obstaja za Očeta. *Tu* je utemeljena krščanska *sočlovečnost* (*Mitmenschlichkeit).* Za kristjane ni globljega temelja sočlovečnosti, kot je ta, da smo Kristusovi *bratje in sestre in da smo naravnani na Očeta.*
Duh je tisti, *v* katerem Oče *in* Sin ostajata in sta *v medsebojnem odnosu.* Je tisti »*Med*« (das »*Zwischen*«) Očeta in Sina: Bog je to, kar je, takole: *od Očeta, po* Sinu, *v* Duhu. *Izhajanje* Duha si moramo zamišljati bistveno kot nekaj, kar se dogaja *od* Očeta *po* Sinu. Najkrajši biblično-teološki obrazec za Trojico je zato naslednji: *iz Očeta - po Sinu - v Svetem Duhu - po Sinu - k Očetu.*

V *janezovskem poslovilnem govoru* označi Jezus *uro*, ki povzema Božje odrešenjsko delovanje po njem, ki je prazakrament, kot *poveličanje* Boga. Poudarja, da je *večno veličastvo Boga v tem*, da Oče *poveliča* Sina, Sin pa Očeta. V to veličastvo pa so pritegnjeni tudi *verujoči*: »Kajti dal si (= Oče) mu (= Sinu) *oblast nad vsem človeštvom*, da bi dal *večno življenje vsem*, ki si mu jih dal. Večno življenje pa je v tem, *da spoznajo tebe, edinega resničnega Boga in njega, ki si ga poslal, Jezusa Kristusa*« (Jn 17,2-3). Ko ljudje *priznajo* božje samopriobčenje Očeta po Sinu in Sina po Očetu, je Sin *poveličan* »tudi v njih« (v. 10). To uresniči *Tolažnik* (= *Sveti Duh*), ki verujoče uvaja v resnico in jih povezuje v občestvo (= communio) »ene Kristusove Cerkve«.

Duh, ki udejanja *konkretno odrešenjskozgodovinsko ponavzočenje* večnega poveličanja Očeta in Sina, je obenem eshatološko uresničenje božjega veličastva v *zgodovini sveta in človeštva. On sam* izhaja *od* Očeta (15,26) in je kot Božja oseba *sijaj* večnega veličastva.

Janezov evangelij tu in še na drugih mestih povsem jasno pove: *Prvi cilj* trinitarične veroizpovedi ni *teo-logija* (= nauk o Bogu), ampak *doksologija*, (eshatološko) *poveličanje* Boga. V tem smislu je krščanstvo živa mistika. Nauk o Sveti Trojici je potemtakem le *gramatika* doksologije. Trinitarična *veroizpoved* pa je »Slava Očetu *po* Sinu *v* Svetem Duhu«. *Liturgična hvalnica* je na eshatološko-dokončen način razodeto večno veličastvo Boga, Očeta, Sina in Svetega Duha v zgodovini.

Poleg poslovilnega govora izpoveduje že *Janezov prolog odrešenje edinole v Jezusu Kristusu*: *Vse* je nastalo po *Besedi*; ta je življenje in luč, ki razsvetljuje vsakega človeka (Jn 1,3-5.9). »Oče je poslal Sina za odrešenika sveta« (1 Jn 4,14). *Pismo Kološanom* izpričuje, da je bilo *vse* ustvarjeno *v* Jezusu Kristusu, *po* njem in *zanj* (Kol 1,15-16). Če Bog hoče, da bi se rešili vsi ljudje, kot pravi Prvo pismo Timoteju (2,4), potem je pravilno domnevati, da pozna konkretne *poti odrešenja* kot *deležnost* pri Kristusovem sredništvu (C 62; okrožnica *Redemptoris missio,* 5) tudi za tiste, ki Kristusa brez svoje krivde ne poznajo, vendar po milosti skušajo izpoljnjevati njegovo voljo, ki jo spoznajo *v svoji vesti.* Vsi pa so rešeni po Jezusu Kristusu, kajti »v nikomer drugem ni odrešenja« (Apd 4,12).

V navezavi na ta nauk Nove zaveze pravijo *zgodnji cerkveni očetje*, da se najdejo v *vsaki stvarnosti*, torej tudi v *nekrščanskih verstvih, prvine* tiste resnice (λόγοι σπερματικοί), ki je v *polnosti in enkrat za vselej* zasijala *v Jezusu Kristusu.* Ob nekem znotrajcerkvenem razpravljanju *Ciprijan iz Kartagine* (+258) skuje znameniti aksiom: »*Extra ecclesiam nulla salus.*« Veliko pozneje zaide ta aksiom prek Avguštinovega učenca Fulgencija iz Ruspe (+532) v *izključujočem pomenu* v zahodno izročilo in celo na *4. lateranski koncil* (1215). Prebivalci današnje »svetovne vasi« (»global village«) si komaj še lahko predstavljajo, da naj bi bili vsi, ki *ne poznajo* in *ne izpovedujejo* krščanske vere, za vedno pogubljeni. Poleg tega se zdi taka

misel nezdružljiva tako z Božjo *pravičnostjo* in *usmiljenjem* kot tudi z *vsesplošno* odrešenjsko voljo in človeško *solidarnostjo.*

Proti tej *ekskluzivistični* teoriji se je že v času pred koncilom in še bolj po njem uveljavila *inkluzivna teorija*, ki se pojavlja v veliko oblikah. Ta teorija pojmuje pričevanje Svetega pisma in izročila o *edinstvenosti Jezusa Kristusa in njegove Cerkve tako univerzalno*, da vključuje *vse*, kar je v drugih verstvih in v človeštvu resničnega in dobrega, kot »deležnost pri Kristusovem sredništvu« (prim. Janez Pavel II., okrožnica *Redemptoris missio*, 5).

Dokument »Gospod Jezus« ne nasprotuje tej teoriji, ko vztraja pri trditvi, da Jezus iz Nazareta ni samo *eden izmed mnogih zgodovinskih likov*, ki razodevajo to, kar je božjega. Poudarja pa naslednje: Božje odrešenjsko delovanje po Jezusu ne potrebuje dopolnjevanja s strani *drugih odrešenjskih likov.* Jezus Kristus je marveč srednik in zveličar za vse, saj je *edina* Božja Beseda, ki je postala človek. Odrešenjskozveličavni red *enega in troedinega Boga* je samo *eden* in je ljudem priobčen enkrat za vselej v skrivnosti učlovečenja, smrti in vstajenja edinega *Božjega Sina* (prim. št. 9).

Prav to pa izraža tudi osrednja resnica krščanske vere, da Bog *po* Jezusu Kristusu, svojem *prazakramentu*, *v* Svetem Duhu deluje v srečo in odrešenje *ljudi vseh časov.* K *najbolj notranjemu bistvu* troedinega Boga sodi njegovo odrešenjsko delovanje. Po njem razodeva lastno transcendentno troedino bistvo kot *ljubeče naklanjanje deležnosti* ljudem. Če je *poveličanje* Boga *obenem* osrečujoče življenje in odrešenje ljudi, potem pomenijo besede »*Ustvarjen v božjo slavo!*« tole: *Bog si jemlje v čast, ko človeka in njegov svet vodi k odrešenju. Troedino* Božje samopriobčenje (Selbstmitteilung) je torej razodetje *najglobljega, svetu prikritega bistva edinosti in enosti* Boga, ki utemeljuje *edinost Cerkve* Jezusa Kristusa in po njej kot zakramentalni resničnosti edinost človeštva in sveta. Obstaja le ta *edini* univerzalni odrešenjski red.

IV. Od *prazakramenta* Jezusa Kristusa k *osnovnemu zakramentu* ene Kristusove Cerkve (vzajemno prešinjanje)

1. Jezus Kristus – prazakrament *Boga*

Krščanska misel se od vsega začetka ukvarja z edinstvenim Božjim odrešenjskim redom v Jezusu Kristusu. Tu gre pač za biti ali ne biti sveta in ljudi. Od 3. carigrajskega koncila (od 7. 11. 680 do 16. 9. 681) naprej Cerkev ni predložila več nobenih obvezujočih *definicij* o Jezusu Kristusu. Seveda se je odtlej nauk razvijal naprej, a to se je vedno dogajalo pod *kriterijem definicij Cerkve prvih stoletij.*[6] *V Niceji* je bilo leta *325* proti

[6] Prim. G. L. Müller, *Christologische Modelle*, v: Lexikon der katholischen Dogmatik, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1987, 71-75.

arijancem nujno poudariti, da je *odrešenik Jezus Kristus* ukoreninjen ne le na stani ljudi, ampak tudi v celoti *na strani Boga*. Enako - a brez filozofske terminologije - je bilo leta 382 potrebno izreči, da Svetega Duha *molimo in slavimo* skupaj z Očetom in Sinom, ker je božji darovalec življenja. Če pa je Jezus Kristus Bog, v kakšni meri je potem človek? Kako naj razumemo enost božjega in človeškega v Jezusu Kristusu, uči leta 451 kalcedonski koncil: *nepomešano* in *neločeno*! Tretji carigrajski koncil (680) poleg tega definira, da *ena Božja oseba* poseduje dve volji in dejavni moči (človeško in božjo). Človeški prvini torej ni treba odložiti ničesar od človeškosti, da je pobožanstvena. Ignacij Antiohijski pravi: »... tam bom v polnosti in v celoti človek.«

Ob takšnem razlaganju bibličnega sporočila se je razvilo tudi *novo človekovo razumevanje samega sebe*, ki se prek srednjega in novega veka razvija naprej vse do danes. Danes osebe ne moremo opredeljevati kot *grešni sarx,* ne kot »naturae rationalis *individua* substantia«, nedeljivo substanco umne narave (Boetij), niti kot »incommunicabilis subsistentia«, kot nekomunikabilno v-sebi-stat z *nadnaravnim ciljem* zunaj ostale *narave* (Tomaž, Suarez in Rihard od sv. Viktorja). Novi vek marveč pojmuje človeka kot *biti-pri-drugem*, kot bivajoče, ki svojo lastno samostat doseže le v občestvu z drugimi.[7] To človeško razumevanje samega sebe pa svoj ob-

[7] Po Heideggerju (človeška) tu-bit (Da-Sein) izstopa po tem, da se *v* svoji neposrednosti vzpostavlja *po* svojem *biti-pri-drugem*. Človek nima statičnega in večno sebi enakega bistva (= essentia), ampak se uveljavlja kot *samostojno* sebstvo ravno s tem, da svojo neposredno samostat vedno znova ustvarja v občestvu (skupnosti) z drugimi. Novoveški človek se dojema kot *zgodovinsko* bitje. V čas, spremenljivost in zgodovino ni vpleten *le po zunaje*, ampak vse to sodi k njegovemu *najbolj notranjemu bistvu*. Uresničuje se s tem, da si svojo samostat v biti-pri-drugem *ustvarja vedno znova* in se tako v svobodi spreminja. Ko stoji v toku časa, *zori* (*zeitigt* er sich) - postaja zrel. *Iz-sebe-k-drugemu-gredoč* in prek *vrnitve* k sebi se snuje *tudi v smeri prihodnosti* in tako vanjo rešuje svojo *preteklost*. V svoji konkretni neposrednosti ni nikoli že ves, celovit (heil) in izpolnjen. Zaradi svoje vpetosti v čas se ne more nikoli povsem dohiteti (zaobjeti). *Območje človeka*, ki je *samobit v sobivanju z drugimi*, je *biti-v-svetu* (Heidegger) in je s tem tudi *območje absolutnega*: Človek se namreč ne more nikoli zadovoljiti z *dano* neposrednostjo. *Prestopa jo* in *dozoreva* v svojih raznoterih povezanostih s svetom in z drugimi ljudi. Ko tako udejanja svojo samostat, se srečuje tudi z zahtevami tega, kar je *povsem* resnično in *absolutno* dobro. Brez te absolutne zahteve bi v odnosu do drugih in do sveta naposled ne bil *svoboden*. *Resnično svoboden* je le zato, ker se postavlja pod merilo (kriterij) absolutnega. Šele *pritrditev* absolutnemu, ki je *notranje določilo bistva* človeškega uma, sprosti človeka v *pravo svobodo* sobivanja z drugimi in s svetom. Zapiranje vase nasproti tej absolutnosti povzroča skrčenje vase in strah pred vsako stvarnostjo. Le *odprtost* popolni resnici in *izročitev absolutnemu dobremu* napravita človeka zares svobodnega od drugih ljudi in od sveta. Tako *pridobi* samega sebe in svojo samo-stojnost. Kdor človeku odvzame njegovo določenost od absolutnega *in* za absolutno, okrni njegovo stvarnost, ga napravi nesvobodnega in priklepa njegova dejanja na to, kar je relativno. Le kot zgodovinsko dozorevajoče (porajajoče se) bitje v odprtem območju absolutnega je človek *zares* človek: je bitje svobodnega prešinjanja.

stoj skoraj v celoti dolguje pre-misleku o Božjem odrešenjskem dogodku v Jezusu Kristusu.[8]

Danes dojemamo človeka kot bitje, ki pridobi svojo samo-stojnost ravno v *biti-pri-drugem* in *teološko* naposled *iz predhodnega* Božjega odrešenjskega delovanja. Bog je tisti, ki poraja *presegajočega se* človeka v njegovi *samobiti*. Ustrezneje si danes *Božjega samopriobčenja* ne moremo predstavljati. Le če človeka jemljemo kot bitje (Sein), ki samo sebe udejanja v *svobodi*, lahko *pravilno dojamemo* Božje samopriobčenje, ki prihaja do človeka. Če sledimo misli velikih novoveških filozofov, ki človeka pojmujejo kot *svobodno samobit*, ki je odprta v smeri absolutnega, je mogoče *Božje samopriobčenje* predstaviti ravno kot *odgovor na to odprtost*. Le tako si je mogoče misliti *nepomešan* odnos Kristusa do človeštva in človeštva do Kristusa.[9] Človeška svoboda se razodene kot resnična svoboda namreč šele, ko je to svoboda *od-Boga-prešinjene-biti* in s tem samobit, ki je naravnana na *biti-pri-drugem*.

Konkretno to pomeni: Jezusovo življenje, smrt na križu in povišanje bi se *brez* pričevanja apostolov, brez *ustanovitve ene Kristusove Cerkve* v *velikonočnem dogodku* sploh ne razodeli kot *odrešenjski dogodek*. Če *Jezus Kristus* in konkretni ljudje od začetka sodijo skupaj, potem mora tudi današnja teologija Kristusa in človeško zgodovino svobode, ki se je z njim začela, jemati skupaj. *Človeška zgodovina svobode,* ki jo je začel Kristus, omogoča, da ljudje v zgodovinskem poteku *resnično pridejo k sebi*.[10]

---

[8] Ko danes premišljujemo o božjem edinstvenem odrešenjsem delovanju, se moramo soočiti s *pojmovnimi opredelitvami* novoveške antropologije, ne da bi pri tem pozabili na patristično kristologijo. Vsakršno *razumevanje Kristusa* vključuje neko *razumevanje človeka*. Antični razmislek je privedel do *nauka o perihorezi*, ki opredeljuje odnos med božjo in človeško naravo v Jezusu Kristusu kot *vzajemno prešinjanje (Durchdringen), ne* kot pomešanost ene v drugi. Ta nauk o perihorezi je treba danes zaradi spremenjenega razumevanja človeka razvijati naprej. Odnos *med Kristusom in ljudmi* moremo danes še vedno opredeljevati kot *vzajemno prešinjanje*. Pri tem moramo imeti znotrajtrinitarično perihorezo Očeta in Sina za *nosilni* temelj, ki utemeljuje človeško *dogajanje svobode*.

[9] Tu se kaže tudi notranja povezanost kristologije in antropologije.

[10] Za perihorezo uporablja današnja filozofska antropologija pogosto pojma dialog in dialektika. Ker pa se ta pojma s pojmom perihoreza ne pokrivata povsem, bi morali ostati pri njem in ga vpeljati v področje teološke antropologije. Tako bi nam uspel zasnutek *teološke antropologije* znotraj obzorja kristologije. Bubrova dialoška misel pri vzpostavitvi *avtentične človeške samobiti* premalo upošteva realno človekovo pot v resnično istovetnost z njegovo svobodo. V mislih ima *samo* srečevanje znotraj *ustvarjenega*. Ker se tudi *dialektika* ukvarja le s posredništvom, ki ostaja znotraj sveta (imanentno), ima prav tako prekratek domet. Dialektično dogajanje se brez izjeme odvija v območju *človeškega* uma. Za dialektiko je *človeška družba zadnja totaliteta. Človeški* um in družba sta postavljena kot nekaj absolutnega. Prim. P. Hünermann, *Gottes Sohn in der Zeit. Entwürfe eines Begriffes*, v: L. Scheffczyk, Hg., *Grundfragen der Christologie heute*, (QD 72) Freiburg 1975, 114-140.

Kaj *biti-pri-drugem* pravzaprav pomeni, pove že antični krščanski nauk o vzajemnem prešinjanju treh Božjih oseb: uči, da Oče *vse brez pridržka* podarja Sinu. Oče *se raz-daja, iz-roča (ent-äußert sich)* v Sina. Oče se od Sina razlikuje *ravno po tem*, da Sin docela prihaja od Očeta in je kot tak *vse* prejel *od Očeta*. Enako velja za *Duha*. Tri osebe se docela in povsem *prešinjajo*, vsaka se iz-roča (ent-äußert sich) drugima dvema in vendarle ostajajo *nepomešane*. Svetopisemske besede »*Bog je ljubezen*« (1 Jn 4,8.17) pomenijo, da *eden in edini* Bog ni *osamljeni* Bog, ampak od vekomaj *iz-ročujoča se, razdajajoča se* ljubezen, v kateri se priobčujeta (mitteilen) Oče Sinu in Sin Očetu v Svetem Duhu. Vsaka od treh oseb je povsem Bog, povsem neskončna, in vendar daje vsaka drugi prostor *s tem*, da se priobčuje.[11]

Ker je Bog *od vekomaj* podarjajoča se in *izročujoča se* ljubezen med Očetom, Sinom in Duhom, se more v *Jezusu Kristusu docela* priobčiti svetu in ljudem, ne da bi se pri tem *izgubil*. *Božanskost* Jezusa Kristusa se kaže *ravno v tem*, da samega sebe brez pridržka *izprazni* ali *izniči* (Flp 2,7). *Absolutna* ljubezen *ne potrebuje samopotrjevanja*, mareveč se *more* totalno izročiti, in prav v tem izpraznjujočem predajanju obstaja *kot biti-pri-drugem*. Taka *kenoza* je *resnična in pristna* le tedaj, če Jezusovo božanstvo *človeškosti ne vskrka vase*, ampak jo potrjuje in *sprejema* v njenem lastnem bistvu in jo s tem *osvobaja za samostojnost (Eigenstand);* pusti ji priti k sebi. Ko torej kalcedonski koncil (451) izpoveduje, da sta v Jezusu Kristusu božanskost in človeškost *nepomešano in neločeno* (DH 302) eno, se v tem zrcali temeljno prepričanje izročila prve Cerkve, da se je eden in *edini Bog* v Jezusu Kristusu *priobčil* zgodovinsko *enkratno*, vendar docela, *dokončno in brez pridržka*: On je to, kar je znotrajtrinitarično od vekomaj: *biti-pri-drugem*, ljubezen. V njem prebiva *polnost božanstva* (Kol 1,19; 2,9) in z njegovim prihodom je nastopila polnost časa (Mk 1,15; Gal 4,4). On je prazakrament odrešenja za človeštvo in svet. Ta zgodovinski prihod Boga v čas je *znotraj odrešenjskega reda edina uresničitev* večne skrivnosti Boga (Rim 16,25; Ef 1,9; Kol 1,26).

V povelikonočni zgodovini pa je Jezus Kristus kot *križani* in *povišani* Gospod zares nenehno dojemljiv kot biti-pri-drugem le tedaj, ko vzamejo ljudje *absolutno* resnico in *brezpogojno* dobroto za kriterij svoje samobiti in tako v moči Kristusovega Duha in resnično osvobojeni pričnejo *v svobodi* biti *z drugimi, biti-pri-drugem*. Kot eno Kristusovo občestvo (communio) tvorijo *Cerkev, ki je osnovni zakrament* za svet. Njihovo biti-pri-drugem ne sme nikogar izključevati. Oni so *zakramentalna stvarnost* za vse ljudi. V teku celotne odrešenjske zgodovine delujejo kot trajno in vidno orodje Božjega prešinjanja človeštva, ki prinaša srečo in odrešenje.

---

[11] Prim. med drugim C. Sorč, *Die perichoretischen Beziehungen im Leben der Trinität und der Gemeinschaft der Menschen*, v: Evangelische Theologie 58 (1998), 100-119.

2. Trije momenti tega vzajemnega prešinjanja

a) Jezus Kristus in zgodovina človekove svobode

Novozavezna antropologija opredeljuje človeško bitje tako izrazito kot *samostat* in kot *biti-pri-drugem*, da se včasih zdi, kakor da je *samostat* omogočena ravno prek *biti-pri-drugem*: šele podarjena ljubezen človeka napravi takega, kakršen naj bi bil, namreč, celoviti (heiles) Jaz.[12] Človek je zares človek šele takrat, ko ga Božja ljubezen tako močno prešinja, da z njega prehaja še na druge.

Sledeč krščanski tradiciji, novoveška *teologija* prepoznava *Božje odrešenjsko delovanje* v človeški zgodovini *povsod* tam, *kjer ljudje v hvaležnosti* napravljajo za temelj svojega bivanja in za merilo svoje svobode t.j. *svojega biti-pri-drugem brezpogojno* dobroto in absolutno resnico. Po takem razumevanju Božje odrešenjsko delovanje v Jezusu Kristusu dviga ljudi k njihovi od vedno lastni in *resnični avtonomni* samostati, napravi jih za pristne ljudi.[13]

Tudi *novoveška antropologija* poudarja, da k človeškemu razumu in svobodi spadata absolutna resnica in brezpogojna dobrota. *Teolog* prepoznava v tem filozofskem uvidu sad stoletnega razmišljanja o Božjem odrešenjskem dogodku v Jezusu Kristusu. Lahko postavimo nekoliko provokativno trditev: vsi tisti ljudje, ki se *uresničujejo* v območju *absolutne* resnice in dobrote, četudi Kristusa dejansko ne poznajo in o njem niso ničesar slišali, so *v območju Svetega Duha* in s tem *opravičeni*. Spadajo v *občestvo Duha*, kot bi po mojem mnenju dejal *Paul Tillich*,[14] in so po K. Rahnerju »*anonimni kristjani*«.[15] Ko *teologi* pojma *občestvo Duha* in *anonimni kristjani* enačijo s človeško svobodo v smislu novoveške filozofije, se nikakor ne želijo polaščati vseh dobrih ljudi proti njihovi volji v smislu kakšnega cerkvenega triumfalizma.[16]

---

[12] Tudi antropološki zasnutki pomembnih mislecev opozarjajo na momenta samostati in biti-pri-drugem. Najgloblji zasnutki ju pojmujejo celo kot brezpogojno povezana: Kantov *kategorični* imperativ in Heglova *absolutna* svoboda (samo)zavesti.

[13] Ker Božje odrešenjsko delovanje *ljudi* dviga v *komunikacijo z Bogom*, lahko opazujemo vzajemno prešinjanje tudi *s strani človeka*. Kjer ljudje brezpogojno dobroto in absolutno resnico hvaležno napravijo za temelj svojega bivanja in samostati ter pustijo, da absolutnost postane merilo njihove svobode, njihovega biti-pri-drugem, tam postane božje *odrešenjsko delovanje* v Jezusu Kristusu konkretno *navzoče*.

[14] Prim. P. Tillich, Syth. III,191.

[15] K. Rahner, *Die anonymen Christen*, v: K. Rahner, *Schriften zur Theologie* VI, Einsiedeln-Zürich-Köln 1965; *Atheismus und implizites Christentum*, v: *Schriften VIII*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 187-212.

[16] Z drugačnimi izrazi povedo isto, kar papež Janez Pavel II. v svoji nastopni okrožnici »Redemptor hominis« takole izrazi: »Prav zaradi tega šele Kristus Odrešenik ... v polnosti *človeka* razodeva *človeku* ... Človek torej, ki se hoče poznati *v globinah*, ... se mora ... s svojim življenjem in smrtjo napotiti h Kristusu. Z vsem, kar je, mora tako re-

b) Jezus Kristus in njegova edina Cerkev

Vzajemnemu prešinjanju Jezusa Kristusa in *človeštva* sta predhodni prešinjanje *božjega in človeškega* v samem učlovečenem Božjem Sinu *in* iz tega *izhajajoče prešinjanje Jezusa Kristusa in Cerkve*. Z drugimi besedami: moderno razumevanje uma in svobode je možno na temelju dejstva, da Kristusov Duh vstopa v njegovo Cerkev in v njej živi naprej. *Nova zaveza* opisuje *binkoštni dogodek* kot *dogajanje Duha*, ki vodi k *rojstvu ene Cerkve* Jezusa Kristusa. Božji odrešenjski red, ki se uresničuje po prazakramentu Jezusu Kristusu, v tem dogodku zares zajame ljudi. Za tiste, ki se vnovič rodijo iz *Duha Jezusa Kristusa*, postane *povišani Gospod* ter njegova brezpogojna dobrota in absolutna resnica temelj bivanja; on tako močno prešinja njihovo srce, da prekipeva. Božje odrešenjsko delovanje doseže pri njih svoj cilj: kot ljudje, ki so prerojeni v Kristusu, se znebijo vsakega strahu pred ljudmi, postanejo popolnoma svobodni in začno ljubiti celo svoje sovražnike.[17]

Poslanstvo *ene Cerkve Jezusa Kristusa* je v tem, da vse od velike noči naprej predstavlja *zakramentalni lik (Gestalt)* absolutne resnice in brez-

---

koč *preiti vanj*; mora si prisvojiti in privzeti vso resnico o učlovečenju in odrešenju, *da spet najde sebe*« (št. 10). Ker Jezus Kristus *človeka* razodeva *človeku* in se na *brezpogojen* način poveže z *vsakim* človekom brez izjeme, zato velja v smislu nauka o perihorezi, da za Janeza Pavla II. *pot Cerkve ni le* Jezus Kristus: »*Ta človek* (mišljen je konkretni, zgodovinski človek, s katerim se je povezal Jezus Kristus) *je pot Cerkve* ...« Mišljen je človek, ki je ogrožen na raznovrstne načine, ki lahko zaide s prave poti in celo zgreši svoj cilj. Ta *konkretni* človek je pot Cerkve.

Perihoretična misel dospe v Rahnerjevi transcendentalni kristologiji do najvišje pojmovne jasnosti: za Rahnerja je Kristus tisti, ki privede do izpolnitve vse tisto, kar je kot osnutek položeno najgloblje v *vsakega človeka*. V svojem delu »Grundkurs des Glaubens« opisuje človeka z vidika *absolutne skrivnosti*, ki se kaže ravno v njegovem spoznavanju in njegovi svobodi. Izhaja iz novoveškega *filozofskega* razumevanja človeka in na tem ozadju nato obravnava Kristusa kot zadnjo izpolnitev človeškosti. Kristus je tako rekoč hermenevtična predpostavka novoveške antropologije. Rahner sicer ne razmišlja o tem, *zakaj* in *kako* pride ravno do te kristologije, *zakaj* naj se biblično sporočilo danes razlaga ravno *tako*. Razmislek o dogodku Božjega samopriobčenja v Jezusu Kristusu vodi Rahnerja do spoznanja, da se novoveški človek ravno zaradi *svoje zakoreninjenosti v krščansko tradicijo* dojema kot povezan z absolutnim.

[17] To teološko spoznanje se danes skriva celo za najbolj profanim pojmovanjem človeka. Novoveška antropologija umnega človeka namreč večinoma obravnava znotraj obzorja *absolutne resnice* in *brezpogojne dobrote*. Um in svobodo vedno razlagajo na temelju *človekove pripadnosti* absolutnemu. Po mojem mnenju je do takšnega razumevanja prišlo po zaslugi *soočenja z dogodkom Božjega samopriobčenja v Jezusu Kristusu* in po zaslugi ukvarjanja s Svetim pismom. Moderno razumevanje uma in svobode je »*po*krščansko« v tem smislu, da krščanstvo v zgodovini poraja neko človeško značilnost, ki je *postchristum*. Le zato, *ker Bog* v Jezusu Kristusu razodeva samega sebe, ker se torej napoti k človeku, se sproži neki nov človeški *proces samonastajanja*. Božje samopriobčenje je tako obenem dogodek sprožitve in utemeljitve *novih možnosti komunikacije* med ljudmi.

pogojne Božje dobrote do človeštva. Kot *osnovni zakrament* naj bi omogočala, da ostajata *ponižanje* in *izničenje učlovečenega* Božjega Sina vse do smrti na križu navzoči *skozi zgodovino. Izpričevati* mora, da se nam prek dogodka *kenotičnega Božjega* izpraznjenja *naklanja delež pri absolutni resnici in brezpogojni dobroti.* Smisel in cilj Cerkve je *izpričevanje* in orodno-*zakramentalno posredovanje* Božjega odrešenjskega delovanja v prid človeštvu. Tega naj bi se vedno zavedali vsi teologi, ki delujejo v pastorali: Cerkev Jezusa Kristusa ni v prvi vrsti *teoretična refleksija*, ampak *življenjska praksa* služenja ljudem in *poveličevanja* (doksologije) Boga. *Predanost* brezpogojni resnici in dobroti *se udejanja* le tedaj, ko samoodpovedujoče se *biti-pri-drugem* zajema tudi *telesno plat* (Leiblichkeit) in zgodovino povsem konkretnih ljudi. Povedano drugače: *osnovna struktura Kristusove Cerkve* izvira iz dejstva, da je prešinjena od Kristusa. Cerkev *je osnovni zakrament* Božje ljubezni in dobrote ter uresničuje *navzočnost* povišanega Ponižanega samo tam, kjer se v času in zgodovini *absolutno* in *brezpogojno* posveča *konkretnim* ljudem in stoji *ob njih* v njihovih stiskah. Le prek takšne *samoodpovedi* njen *biti-pri-drugem* postane *hkrati biti-pri-povišanem Gospodu in v njem.* Kakor velja, da je novozavezni Kristus Gospod (=κύριος) samo *tam*, kjer ljudje *brez pridržka pripadajo njemu*, tako subsistira *Kristusova Cerkev* samo tam, kjer v moči njegovega Duha docela uresničuje ljubezen. Če pa posreduje samo informacije *o* Kristusu in ga samo pojmovno razlaga v skladu z Nicejo, Kalcedonom in Carigradom, tedaj napak razume svoje od nekdaj lastno bistvo in se mu izneverja. Še enkrat: *Kristusova Cerkev je neločljiva od živete verske prakse.*

Ker Božji odrešenjski red v Jezusu Kristusu poleg tega vključuje tudi popolno ponižanje in *izničenje* vse do smrti na križu *zaradi greha*, mora tudi biti-pri-drugem Cerkve postati neskončno *več* kot *le* socialno angažiranje. Cerkev Jezusa Kristusa je poslana *predvsem h grešnikom, ki potrebuejo odrešenja*; njihovo breme mora *nositi skupaj z njimi.*[18]

[18] *H. U. v. Balthasar* (Mysterium Salutis III, 2, Einsiedeln-Zürich-Köln 1969, 133-326) obravnava kristologijo kot »*razlago Kristusove sinovske pokorščine*« (prim. A. Schilson, Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe, Freiburg-Basel-Wien [4]1980, 63 sl.). Pri tem igra odločilno vlogo ravno konkretna svoboda *grešnega* človeka. Le-ta dobi obliko svobodne pokorščine »do smrti, smrti na križu« (Flp 2,8). Balthasarjevi kristologiji zato ne gre za človeštvo, ampak za *Cerkev*. Cerkev je *Cerkev grešnikov*, ker je sama *nezasluženo (grundlos)* opravičena. Ko je privzeta v dogajanje Kristusovega izničenja (Entäußerung), je ravno v svojem *izničenju in ponižanju* deležna Kristusovega veličastva. Taka ekleziologija ne prenese nikakršnega cerkvenega *triumfalizma*. Kakor Rahner tudi H. U. v. Balthasar ne reflektira vprašanja, *zakaj* danes uči tako kristologijo. Ne vidi, da je zgodovinsko posredovana. Sveto pismo in zgodovino teologije pogosto interpretira *nenavadno nezgodovinsko*, ker meni, da lahko današnje strukture najde v prejšnjih fazah kristologije kot že povsem izoblikovane. Vzrok je tudi v tem, ker pojmovnih struktur zgodovinskih etap nikoli natančno ne razdela. Razvoja struktur uma in svobode v teku zgodovine teologije ne vključi v svojo refleksijo odrešenjskega reda.

c) Cerkev – človeštvo

Po krščanskem gledanju je človeška zgodovina svobode *neločljiva* od Jezusa Kristusa, ker se Kristus kot prazakrament ter človeštvo na edinstven način vzajemno prešinjata. *Novoveški* človek se zaveda, da je postavljen pred zahteve absolutne resnice in brezpogojne dobrote. Če naj bo to, kar je, mora priznavati absolutnost kot *vodilo (maksimo)* svoje svobode. Vzajemno prešinjanje božjega in človeškega, ki se je začelo z Božjim učlovečenjem, dobiva svojo *konkretno podobo* v rojstvu Kristusove Cerkve in naprej vse do novoveške filozofske *določitve* človeške svobode. V tem smislu je *danes Jezus Kristus v človeštvu in človeštvo v Jezusu Kristusu.*[19]

Na vzajemno prešinjanje *človeštva in Cerkve* lahko gledamo z dveh strani:

d) Prešinjanje človeštva s strani Cerkve

Kristus je v Cerkvi zakramentalno *navzoč* le tedaj, če ta zares živi kot Kristusova Cerkev, če ga *izpričuje* in je z njim povezana v svoji *živi praksi*, ali drugače: če je Kristus kot prazakrament konkretno navzoč v njej, ki je njegov osnovni zakrament. Še bolj oprijemljivo povedano: Cerkev postane *osnovni zakrament* Kristusove navzočnosti v *svetu* prvenstveno tedaj, ko temeljnemu človeškemu samorazumevanju, po katerem sta resnica in dobrota nekaj absolutnega, *pritrdi* na ta način, da se v hoji za Kristusom v ljubezni *posveča* ubogim in obrobnim. Cerkev dobi vlogo *zakramentalne* stvarnosti za *človeštvo* tedaj, če priznava *človeško dostojanstvo* vseh ljudi in pred *svetom* pričuje, da je treba *ljubiti celo sovražnike* in da je dobrote vreden tudi *grešnik*. Kristusova Cerkev je poklicana k takemu *samoodpovedujočemu* (kenotičnemu) služenju, ne zaradi kakršnih koli *utopij*, ampak *ravno* zaradi stuktur razuma in svobode, ki izvirajo iz *odrešenjskega procesa v Jezusu Kristusu*. K tem strukturam sodijo vse javne zadeve, družbene ureditve, pravo, gospodarstvo itd.

Za novi vek človeški razum in svoboda nista dve togi in nepremični danosti, temveč se v zgodovinskem procesu nenehno *spreminjata*. Razum in svoboda imata tudi sama *zgodovinski značaj*. Če naj se človeštvo in Cerkev vzajemno prešinjata, potem je *poslanstvo Cerkve* v tem, da Kristusovo *sinovsko pokorščino* in njegovo *ponižanje* v mesu izpričuje s pomočjo teh skozi zgodovino nenehno se spreminjajočih se struktur razuma

[19] Vzajemno prešinjanje Kristusa in Cerkve *vnaša* Kristusovo sinovsko pokorščino v vsako konkretno *zgodovinsko* situacijo. Od Kristusa prešinjena sta *človeštvo in Cerkev* tudi bistveno naravnana *drug na drugega:* to je *človeštvo*, ki se *dojema* v povezavi z absolutnim, ter *Cerkev*, ki ima svojo eksistenčno osnovo v konkretni in živi soudeležbi pri sinovski pokorščini. Njuno vzajemno prešinjanje po Kristusu zahteva od Cerkve in človeštva, da se tako udejanjata, da je njun lasten odnos konstitutiven moment njunih lastnih uresničenj. Za oba, za Cerkev in za človeštvo velja: biti morata ona sama ter hkrati v *biti-pri-drugem*.

in svobode. Cerkvena praksa *si mora prizadevati*, da *absolutno resnico in brezpogojno dobroto* vnaša v najbolj skrajne človeške situacije, saj se je tudi *Jezus Kristus* daroval *za vse* in se z vsemi povezal. Ta kenotično *darovanjska pripravljenost služiti* vsem ljudem je pravo bistvo cerkvenega oznanjevanja, ki vključuje tudi zahtevo, da se cerkvena praksa nikoli ne sme nepolitično omejevati na zakristijo.[20]

e) Prešinjanje Cerkve s strani človeštva

Če *novoveška antropologija* priznava, da zahteve *absolutne resnice* in *brezpogojne dobrote* veljajo tudi za najbolj zavožene situacije – če torej npr. kategorični imperativ velja vedno in povsod –, tedaj dojema, kaj pravzaprav sta človeški razum in svoboda. Opraviti imata z absolutnim. S tega vidika se mora potem tudi *človeštvo* kot tako *konkretizirati* tudi v najbolj skrajnih situacijah. Stoji pod zahtevo absolutnega. Cerkev, ki sebe samo dojema v luči *ponižanega Kristusa*, mu je pri tem lahko v pomoč.[21]

Ali lahko najdemo teologijo, ki izhaja iz novoveške zavesti o svobodi, tudi v *cerkvenih dokumentih*?

---

[20] Cerkev je bistveno tudi *politična* sila: je »sol zemlje« (Ratzinger) in kvas sveta. Na žalost pa Cerkev večinoma zaostaja za svetom in brani privilegije, ki se izročajo naprej. V prvi bojni vrsti bi morala stati ne le takrat, ko gre za nerojeno življenje, ampak tudi v boju proti vsaki obliki tiranije, sovraštva do tujcev, zatiranja in izkoriščanja. Ko gre za spreminjanje tistih struktur, ki povzročajo prepad med Severom in Jugom, lakoto in izkoriščanje celih ljudstev, tedaj se cerkveni glasniki neredko znajdejo v zadnjih vrstah.

[21] Ali se za takim razmišljanjem ne skriva že spet teološka hybris in cerkveni triumfalizem? Ne! Opisano prešinjanje človeštva in Cerkve je sicer *teološko* utemeljeno, vendar se ga da v določeni meri tudi *empirično* dokazati: tako npr. *Hegel* izpeljuje vso stvarnost sveta iz notranjega procesa samonastajanja *zavesti*. Človeštvo se brez *zunanjega* kriterija dviguje kvišku proti absolutni resnici in dobroti. *Pojmovni kriterij* najde človeštvo *preprosto samo v sebi*. Zato lahko Hegel tedanjo raven človeškega ozaveščanja postavi za *najvišjo*. Pruska država mu velja za božje kraljestvo ne le glede na *nalogo*, ampak *tudi glede uresničenja*. Ta identifikacija je možna samo zato, ker Hegel ne priznava nobenega *kriterija »extra nos«*. Zanj božansko in človeško *nista nepomešani*, ampak nekakšna mešanica: *božje je notranji princip človeškega*. Naša teološka zasnova pa priznava *zunanji kriterij* božjega samopriobčenja v Kristusu. Cerkev in človeštvo razumevamo na ozadju tega samopriobčenja. Njuno lastno samouresničenje stoji vedno pod kriterijem »poslušnosti Sina«.

Ali morejo postati tudi nekrščanska verstva, kot so budizem, hinduizem in islam, zakramentalni *posredniki absolutne* človekove zgodovine svobode? Ne na enak način! Sicer je tudi pri njih *absolutni Bog zadnje določilo*! Ker pa niti islam, niti budizem in niti hinduizem začetka absolutne človekove zgodovine svobode *ne prepoznavajo* v Bogu, nimajo *nobenega kriterija* za njen potek.

V. Vzajemno prešinjanje in Cerkev kot osnovni zakrament na 2. vatikanskem koncilu

Čeprav koncilski očetje o tem niso sestavili nobene *miselno do konca dognane formulacije*, je iz koncilskih dokumentov razvidno, da se Cerkev na 2. vatikanskem koncilu dojema v medsebojnem prešinjanju s Kristusom in s svetom.

1. Cerkev kot osnovni zakrament ter križani in od mrtvih vstali Jezus Kristus

Dogmatična konstitucija o Cerkvi govori v prvih dveh poglavjih z naslovom »*Skrivnost* Cerkve« in »*Božje* ljudstvo« o *medsebojnem prešinjanju ali prežemanju*: »*Kristus* je *luč narodov*. Zato ta cerkveni zbor goreče želi, da bi s to *Kristusovo* svetlobo, ki odseva *na obrazu Cerkve*, razsvetlil *vse ljudi* in da bi v ta namen oznanil evangelij *vsemu stvarstvu* (prim. Mr 16,15). *Saj je Cerkev v Kristusu nekak zakrament, to je znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu*« (C 1). *Na obličju Cerkve* naj bi odsevalo *Gospodovo veličastvo*, da bi ga videli vsi »*narodi*«. Medsebojni odnos med Kristusom in Cerkvijo se po Cerkvi podaljšuje in razširja na vse človeštvo.[22]

Dogmatična konstitucija o Cerkvi izraža perihorezo *Kristusa in Cerkve v vsej jasnosti* le na enem mestu: »Ko se [verniki] udeležujejo *evharistične daritve*, ki je vir in *višek vsega krščanskega življenja*, darujejo Bogu božjo žrtev in z njo *sami sebe*« (C 11). To vendar pomeni, da je ta, *povsem konkretno zgodovinsko obstoječa* Cerkev v svojem evharističnem udejanjanju pritegnjena v daritev Jezusa Kristusa. *Cerkev jo opravlja* in *obenem tudi samo sebe prinaša v dar Očetu*. Ker pa je zakramnetalno evharistično dogajanje »višek« krščanskega življenja (tako koncil!), moramo tudi *celotno krščansko življenje* jemati kot prešinjanje Kristusa in Cerkve.

---

[22] Veliki duhovnik Jezus Kristus napravi »*novo ljudstvo* 'za kraljestvo in *duhovnike*' Bogu in svojemu Očetu« in jih pošilja, naj »dajejo sebe v živo, sveto, Bogu *prijetno daritev*« (C 10). To se po katoliškem razumevanju dogaja na poseben način po *službenem duhovniku*, ki »opravlja kot Kristusov namestnik *evharistično daritev* ... v imenu *vsega ljudstva*, ... *verniki* pa v moči svojega *kraljevega duhovništva sodelujejo* pri darovanju evharistije in to duhovništvo uveljavljajo v prejemanju zakramentov, v molitvi in zahvaljevanju, s pričevanje svetega življenja, z zatajevanjem samega sebe in z dejavno ljubeznijo« (C 10). »*Sveto božje ljudstvo* je deležno tudi Kristusove *preroške* službe, in sicer s tem, da *razširja* živo pričevanje za Kristusa predvsem *z življenjem vere in ljubezni* ter prinaša Bogu hvalno daritev ...« (C 12). Nato koncil sicer razlikuje med poslanstvom in duhovniško-preroškim delovanjem *nosilcev služb* in *laikov*, vendar obenem poudarja, da je *vsa Cerkev kot celota* (božje ljudstvo) deležna *Kristusove službe*. Deležnosti pri Kristusovi kraljevski službi je namenjeno le malo pozornosti.

2. Cerkev kot osnovni zakrament in človeštvo (= svet)

Že v prvih stavkih dogmatične konstitucije o Cerkvi beremo, da je naloga *ene Cerkve* v tem, da na svojem *obličju* prinaša ljudem *Kristusovo luč* in s tem kot *zakramentalno orodje* služi *zedinjenju sveta* z Bogom. V tej zvezi koncil še ne govori izrečno o *vzajemnem prešinjanju* Cerkve in človeštva, čeprav *Kristusa že tu označuje kot »luč narodov«*. Šele *pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu* (1965) se po dolgem pretehtavanju vrača k tej razmeroma novi misli:

»Ob predpostavljanju vsega, kar je ta koncil že izrekel, ... pride na vrsto razmišljanje o tej Cerkvi, *kolikor biva v tem svetu in skupaj z njim živi in deluje*« (CS 40). *Temelj za vzajemni odnos* med Cerkvijo in svetom je potemtakem vse, kar je bilo povedano o človekovem dostojanstvu, o občestvu in o človeški dejavnosti. Z drugimi besedami to pomeni: *sedanji zgodovinski* položaj človeštva je *temelj za dialog* med Cerkvijo in svetom. *Cerkev* torej samo sebe razumeva na ozadju teh *zgodovinskih stvarnosti.*

Kristusova Cerkev *po Svetem Duhu* prejema svojo življenjsko moč *od Boga* in potuje skupaj *s človeštvom* po poti zgodovine. Ljudem posreduje *božje življenje* in s tem »ozdravlja in dviga dostojanstvo človeške osebe«, »utrjuje povezanost človeške družbe« in »vsakdanjo dejavnost ljudi prepaja z globljim smislom in pomenom« (CS 40-43). Najbolj izrazito to počne takrat, ko *služi evangeliju* in ko razgrinja svoje *zakramentalno bistvo v sedmerih zakramentih.*

A tudi Kristusovi Cerkvi sami »more *svet*, naj bodo to posamezniki ali pa človeška družba, ... *pri pripravi* evangelija mnogo in na različne načine pomagati« (CS 40). Za tisto poslanstvo, ki ji je *od vedno najbolj lastno*, *prejema Cerkev tudi od človeškega občestva* pomoč, izkušnje ter dosežke znanosti in kulture, ki odpirajo »nova pota do resnice« (CS 44) in Cerkvi koristijo pri posredovanju Jezusovega oznanila *vsem ljudem.* Cerkev torej *priznava*, da je celoten *kulturni razvoj v prid (»prihaja naproti«)* njenemu oznanjevanju. Sama pa ima nalogo, da v ta svet, ki ji *prihaja naproti*, nekako prevaja in vnaša to, kar je prejela od Gospoda. *Iz območja sveta prejema marsikaj, kar koristi njenemu poslanstvu; tudi v teh stvareh more priti do svojega primernega izraza Božja beseda, ki ji je zaupana* (= zgodovina svobode).[23]

Ob sklepu pastoralna konstitucija vnovič poudarja *edinstvenost in enkratnost* odrešenjskega reda v Jezusu Kristusu: »Božja Beseda sama, po kateri je *vse* ustvarjeno, se je namreč *učlovečila*, da bi tako *kot popolni*

[23] Cerkev poleg tega potrebuje »pomoč tistih, *ki žive v svetu* in ki se dobro spoznajo v raznih ustanovah in strokah, ... *naj gre za verne ali za neverne*« (CS 44). Koncil jo torej vabi, da se obrača na strokovno usposobljene ljudi, od katerih se lahko s pomočjo Svetega Duha veliko nauči.

človek vse ljudi odrešila in povzela v sebi vse stvari. Gospod je *cilj človeške zgodovine*, točka, v katero se *stekajo* vsa hrepenenja zgodovine in kulture, *središče človeškega rodu*, veselje *vseh* src in izpolnitev vseh njihovih teženj« (CS 45). Obstaja torej en sam odrešenjski red (ekonomija), ki izhaja od Očeta po Jezusu Kristusu in se odvija v Cerkvi, v skupnosti, ki jo oživlja Sveti Duh.

VI. Nove možnosti za »spravo med različnostmi« znotraj ene in edine Cerkve Jezusa Kristusa

Ob srečanju papeža Janeza Pavla II. z evangeličani med njegovim prvim obiskom v Nemčiji je deželni škof *Eduard Lohse*, tedanji predsednik Sveta *evangeličanske* Cerkve v Nemčiji, 17. 11. 1980 v Mainzu opozoril na nujnost, da pride do boljšega ekumenskega sodelovanja, kar zadeva *nedeljsko bogoslužje, skupno udeležbo pri evharistiji* in *mešane zakone*.[24] Na pobudo ne nazadnje tudi kardinala Ratzingerja je bila kmalu zatem ustanovljena »Skupna ekumenska komisija« (GÖK) med Nemško evangeličansko Cerkvijo (EKD) in Nemško škofovsko konferenco. Ta komisija naj bi najprej preverila, ali doktrinalne obsodbe iz 16. stoletja še veljajo za današnje sogovornike v ekumenskem dialogu. Komisija je to nalogo, ki je sama ni mogla opraviti, prepustila najstarejši ekumenski delovni skupini v Nemčiji, *Delovni skupnosti evangeličanskih in katoliških teologov*. Ta je v svoji študiji z naslovom »Ali so doktrinalne obsodbe še razlog za ločitev Cerkva?« podala *diferenciran odgovor*, ki se glasi: nekatere obsodbe *že od vsega začetka* niso bile utemeljene, druge se ne morejo nanašati na *današnjega* sogovornika, za tretje pa velja, da *potrebujejo dodatno razjasnjevanje*. Na žalost Rim glede teh izsledkov do danes ni zavzel *uradnega* stališča, je pa naročil Möhlerjevemu inštitutu v Paderbornu, naj izdela študijski dokument, ki ni namenjen javnosti.

Pustimo odprto, ali je mogoče iz tega sklepati, da obstajata na najvišji ravni v rimsko-katoliški Cerkvi predvsem dva načina odzivanja na ekumenske procese: ali *ne* zavzemajo stališč (ali pa le zelo zaupno) ali pa dvigujejo *drog pri ekumenskih skokih v višino* vsakič malo više, po načelu: tako, teologi, preskočili ste te ovire, zdaj preskočite, prosim, še naslednje!«[25]

Da gre tudi drugače, dokazujejo ravno zadnji tedni: vodstvo *papeškega sveta za edinost kristjanov* se trudi bolj odločno kot do sedaj, da bi ekumenski proces na temelju diferenciranega soglasja premaknilo naprej v

---

[24] Prim. Papst Johannes Paul II. in Deutschland (Verlautbarungen des apostolischen Stuhls 25, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn o.J. 78.

[25] B. J. Hilberath, *Ökumenische Bewegung im Rückwärtsgang? Versuch einer differenzierten Bestandsaufnahme*, v: Anzeiger für die Seelsorge (2/2001), 5-9, tu: 6.

smeri zagovarjanja ene in edine Cerkve, v kateri bi bile *različnosti med seboj spravljene in usklajene.* Sam *papež Janez Pavel II.* nakazuje z nekaterimi simbolnimi dejanji in ekumenskimi potezami (nedavno tudi v Armeniji), da zastopa glede ekumenskih gibanj in srečanj neko *drugačno videnje* kot nekateri člani kongregacije za verski nauk. To velja kljub najnovejšemu papeškemu »modremu pismu«, naslovljenemu nemškim kardinalom.[26] Ne smemo zapraviti vsega, kar so dognali tisti ekumensko navdihnjeni teologi, ki se ravno v zadnjih letih z veliko angažiranostjo posvečajo ekumenizmu. Razjasnili so marsikaj, kar bi že sedaj lahko prinašalo sadove v ekumenizmu na ravni krajevnih Cerkva. Komaj nekaj desetletij je minilo od tega, da so »kot v stari *kontroverzni teologiji* preprosto vzporejali nauke drugega z drugim oziroma jih postavljali drugega proti drugemu... Medtem se je uveljavil drugačen *ekumenski pristop. Gre za to, da s tujega stališča obravnavamo svoje lastno stališče, skupaj iščemo, kar nas povezuje in v luči tega, kar nam je skupno, osvetlimo, kar čutimo, da nas razlikuje.*«[27] Ne prizadevamo si za ekumenizem enotnosti v smislu *uniformnega nauka*, ampak za *strinjanje* »glede vprašanja, kaj je *legitimna katoliška raznolikost* znotraj *ene Cerkve Jezusa Kristusa.*«[28]

Da je na ravni delovanja krajevnih občestev možno že zelo veliko stvari, kaže predvsem *Skupna izjava glede nauka o opravičenju*: tu gre za strinjanje glede enega od odločilnih in osnovnih vprašanj reformacije. Obe strani ugotavljata, da se tudi katoliški *kristjani zavedajo*, da iz lastnih moči ne morejo uresničiti svojega zveličanja, ampak so vse svoje življenje odvisni od Božje milosti, s katero ne moremo sami razpolagati.

Mnenja o tem, kako naj se v Cerkvi ohranja zavest, da se *z milostjo ne da razpolagati* in *kaj* to pomeni za konkretno obliko služb in cerkvenega življenja, so zelo različna, vendar vrnitev v čas pred Skupno izjavo ni več možna. Uveljavlja se tudi spoznanje, da *teološki nauk o evharistiji* ne more biti ovira, da bi se odprla pot celo do *skupne udeležbe pri Gospodovi večerji*, po čemer mnogi kristjani hrepenijo. »Strinjanje je mogoče tako glede vprašanja o *resnični navzočnosti* kot tudi glede *daritvenega značaja* (vsaj študija omenjene ekumenske delovne skupine uči tako).«[29]

Zakaj pa ne bi mogli tega, kar *skupaj verujemo*, že sedaj tudi *skupaj obhajati*? Gotovo igra tu določeno vlogo tudi različno razumevanje cerkvenih služb, čeprav ne v tistem smislu, kot je večinoma slišati, nam-

---

[26] Pri imenovanju novih kardinalov je papež Janez Pavel II. na nemške kardinale naslovil poziv, naj ukrepajo proti vsem napačnim interpretacijam, naj se v ekumenskem dialogu strogo držijo pravil v izjavi 'Gospod Jezus', naj poudarjajo superiornost rimske Cerkve in prepovedujejo interkomunijo med katoličani in luterani. V nobenem primeru se ne sme ločenih pripustiti k vnovični poroki ali zabrisati razlik med laiki in duhovniki.

[27] B. J. Hilberath, *Ökumenische Bewegung im Rückwärtsgang?*, 8.

[28] N.d. 8.

[29] N.d. 8.

reč, naj bi bila evangeličanska Gospodova večerja neveljavna ali ne polnovredna, ker je ne vodijo *posvečeni nosilci službe*! Glede vprašanja cerkvenih služb se namreč že danes nakazuje *skupno mnenje*, »*da spada k Cerkvi - ko gre za službo besede in zakramenta - posvečeno službeno duhovništvo*. Razlika ostaja v tem, da po uveljavljenem rimskokatoliškem pojmovanju evangeličanske cerkvene službe ne stojijo v *apostolskem nasledstvu*, vsaj ne v *škofovskem*.«[30] Vendar je *tudi glede tega* v ekumenskem dialogu že marsikaj razjasnjeno: »[Tudi] *Cerkve reformacije* cenijo *škofovsko ureditev*, vsekakor pa *si pripisujejo nasledstvo v službah. Tako bo navsezadnje odločilno, ali se bodo Cerkve medsebojno priznavale, ali bodo druga v drugi gledale legitimno in pristno obliko (izraz) ene Cerkve Jezusa Kristusa*. Potem bo potrebno formulo 2. vatikanskega koncila, da ima Cerkev Jezusa Kristusa svojo *konkretno pojavno obliko* v rimskokatoliški Cerkvi (to namreč pomeni precej diskutirani »subsistit in«), v *uradni* interpretaciji in recepciji razširiti v tem smislu, da je mogoče *tudi v drugih Cerkvah* najti *neko obliko njene uresničitve*.«[31] Na ravni *eksistencialne* razsežnosti vere so namreč to v resnici Cerkve, čeprav obstajajo razlike na ravni *zakramentalno-institucionalne* razsežnosti.[32]

To seveda ne pomeni, da so vse Cerkve *enake* in da je *vseeno*, kako oblikujemo cerkveno življenje. »*Dobili* pa bi s tem neko *osnovo*, ki bi morda zadostovala za premostitev razklanosti krščanstva *v tolikšni meri*, da bi postalo možno *medsebojno priznavanje* in s tem tudi *skupno pričevanje* pred svetom.«[33]

Drugi vatikanski koncil uči, da se *Cerkev Jezusa Kristusa* kot osnovni zakrament nahaja (subsistira!) povsod *tam*, kjer se *oznanja Božja beseda*, se obhajajo *zakramenti* in se udejanja *krščanska diakonija*. S tem koncil legitimira vsaj *delno skupnost* pri evharistiji s *pravoslavnimi* Cerkvami. *Splošno* evharistično občestvo med vsemi *krščanskimi* Cerkvami pa s tem seveda še ni mogoče. In vendar tudi katoliška Cerkev ne prepoveduje vseh oblik in vsakega posamičnega dejanja *interkomunije* (skupne udeležbe pri obredih). Mogoče je, da obstajajo situacije, v katerih je *po molitvi in krščanski zavzetosti* zrasla neka *eklezialna edinost*. Zaradi te eklezialne kakovosti je ravno »po *katoliškem* razumevanju *Cerkve in njene edinosti* neobhodno, da se ta edinost *izrazi* tudi v znamenju *Gospodove gostije* ... Neko takšno vsaj *delno cerkveno občestvo* se uresničuje po katoliškem (in pravoslavnem) nauku *v mešanem zakonu*. V njem sta zaobjeti dve *različni veroizpovedi* v skupnosti enega *zakramentalnega dejanja*. Po *katoliškem*

[30] N.d. 8.
[31] N.d. 8.
[32] Prim. M. Kehl, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, v: StZ 219 (2001), 3-16, tu: 9-11.
[33] B. J. Hilberath, *Ökumenische Bewegung im Rückwärtsgang?*, 8.

razumevanju je zakon *zakrament*, *vsak* veljaven *zakon med kristjanoma* je *zakramentalen*, nezakramentalen zakon bi *ne bil veljaven*. To velja neodvisno od *veroizpovedi* udeležencev. Tudi *mešan* zakon je [torej] *zakrament*, če je le veljavno sklenjen. Kristjani *različnih* veroizpovedi lahko po *katoliškem razumevanju* sklenejo le *zakramentalno veljaven zakon*. Ker [pa] je zakon *zakrament, se v njem uresničuje Cerkev*, saj *se Cerkev [kot osnovni zakrament] realizira v vsakem zakramentalnem dejanju*. 2. vatikanski koncil govori o zakonu in družini kot o '*domači Cerkvi*', kot o *najmanjši celici Cerkve*. To razumevanje zakona kot domače Cerkve sloni izključno na dejstvu, da je *zakon zakrament, ni pa odvisno* od konfesionalne pripadnosti zakoncev. Tudi mešan zakon je *zakrament*; v njem *se [torej] uresničuje Cerkev*, ne *cerkvena razdvojenost*. Če pa *evharistično občestvo* in *cerkveno občestvo sodita skupaj*, kot to zelo poudarja katoliška stran, *terja* mešani zakon občestvo pri Gospodovi gostiji, saj ta udejanja *Cerkev. Za Cerkev pa je po katoliškem prepričanju evharistija neobhodna in konstitutivna.* Različnost veroizpovedi sicer *ostaja*, a je *zaobjeta* od *zakramentalnosti zakona* med dvema krščenima osebama, ki živita domačo Cerkev. Domača Cerkev [pa] *kliče* po tem, da najde svoj *vidni izraz* tudi v znamenju Gospodove gostije, kajti brez evharistije ni Cerkve. V krščansko življenjem mešanem zakonu vstopi vsak zakonec v *duhovno občestvo s Cerkvijo* svojega *sozakonca*, to dejstvo pa govori v prid temu, da *izključevanje od Gospodove gostije ne bi bilo več opravičljivo.*«[34]

Tak razmislek zadeva seveda le *tiste* mešane zakone, v katerih *oba zakonca zavestno živita svoje krščansko in cerkveno življenje*. Četudi to velja za manjšino, se tu *dejansko* uresničuje *Cerkev*, če more zakonec, ki prihaja iz druge veroizpovedi, v opravilu (bogoslužju) prepoznati *spomin Jezusa Kristusa* in ob dejstvu, da kontroverze o Gospodovi večerji iz 16. stoletja obeh Cerkva ne razdvajajo več. Poleg tega tudi vprašanje cerkvenih služb ne sme biti več nepremagljiva ločilna stena med Cerkvama.

Ta premislek o mešanem zakonu seveda ne pomeni, da skupnost pri evharistiji ne bi bila legitimna tudi v drugih konkretnih situacijah. Cerkev zmore storiti pač več, kot je počela doslej. Tudi na druge načine je mogoče *cerkveno občestvo* udejanjati v tolikšni meri, da bo *evharistično občestvo* postalo nekaj zakonitega. Smo na najboljši poti do sprave med različnostmi znotraj ene in edine Cerkve Jezusa Kristusa.

Iz nemščine prevedel Tomaž Maras

---

[34] P. Neuner, *Kirchengemeinschaft und Herrenmahl. Perspektiven für ein neues Verständnis*, v: Anzeiger für die Seelsorge (2/2001), 15-19, tu: 18.

Povzetek: **Adam Seigfried, Človekova sreča in odrešenje edinole v Jezusu Kristusu in njegovi Cerkvi**

Izjava kongregacije za verski nauk »Gospod Jezus« je povzročila veliko vznemirjenje v ekumenskih krogih. V bran izjavi se je kmalu postavil sam papež Janez Pavel II. Izjava svari pred nevarnostjo verskega relativizma in pojasnjuje verske resnice o Jezusu Kristusu in Cerkvi. Članek obravnava edinstvenost in vesoljnost Božjega odrešenjskega reda v Jezusu Kristusu. Tri Božje osebe se vzajemno prešinjajo (perihoreza) in se podarjajo druga drugi, vendar ostajajo nepomešane. Bog se je ljudem edinstveno podaril v Jezusu Kristusu (kenoza), kar Kristusova Cerkev v zgodovini ohranja navzoče. Jezus Kristus je prazakrament, Cerkev pa osnovni zakrament za človeštvo. Na 2. vatikanskem koncilu se Cerkev dojema v medsebojnem prešinjanju s Kristusom in s svetom. Članek sklepa razmislek o novih možnostih za ekumenski dialog na poti do sprave med različnostmi v eni Kristusovi Cerkvi.

Ključne besede: Odrešenje, Bog, Jezus Kristus, perihoreza, kenoza, Cerkev, krščanstvo, ekumenizem, zakrament.

Summary: **Adam Seigfried, Man's Happiness and Salvation only in Jesus Christ and His Church**

The Declaration of the Congregation for the Doctrine of the Faith »Dominus Iesus« caused a great stir in ecumenical circles. Soon pope John Paul II himself defended the Declaration. The Declaration warns against the danger of religious relativism and explains religious truths about Jesus Christ and the Church. The article deals with the unicity and universality of the Divine salvific order in Jesus Christ. Three Divine persons reciprocally exist in one another (perichoresis) and give themselves to one another, yet remain separate. God gave Himself to people in a unique way in Jesus Christ (kenosis), which has remained present in the Church throughout the history. Jesus Christ is the original sacrament, the Church is the basic sacrament for the mankind. At the Second Vatican Council the Church understood itself in reciprocal existence with Jesus Christ and with the world. The concluding part of the article reflects about new possibilities of ecumenical dialogue on the way towards a reconciliation of the differences within one Church of Jesus Christ.

Key words: salvation, God, Jesus Christ, perichoresis, kenosis, Church, christianity, ecumenism, sacrament.

Razprava (1.01) UDK 37.034:24 (045)

Rafko Valenčič

Lex gradualitatis v človekovem moralnem življenju

Uvod

Med vprašanji, ki so danes v ospredju moralno-teološkega in pedagoško-pastoralnega razmišljanja, zavzema »zakon postopnosti« (lex gradualitatis) pomembno mesto. Omenjajo ga nekateri novejši dokumenti Cerkve, ko presojajo človekova subjektivna dejanja v odnosu do objektivne moralne norme.[1] V večini primerov gre za omembo v zvezi s spolnim in zakonskim življenjem. Klasična navedba so besede Janeza Pavla II. ob sklepu škofovske sinode, ki je obravnavala zakon in družino v sedanjem času. Sinodalne misli prinaša Apostolsko pismo o družini, ki pravi: »Toda človek, ki je poklican, da modri in ljubeči božji načrt živi v svobodni odgovornosti, je zgodovinsko bitje, ki dan za dnem s številnimi svobodnimi odločitvami sam sebe oblikuje; zato spoznava, ljubi in izpolnjuje nravno dobro v postopni rasti«.[2] V nadaljevanju opozarja na zahteve zakona postopnosti in na napačno pojmovanje, ki se lahko prikrade, ko pravi, da »tako imenovane postave postopnosti ali postopne poti ne moremo enačiti s postopnostjo postave same, kakor da bi v božji postavi obstajale različne stopnje in vrste zapovedi glede na različne ljudi in razmere. Vsi zakonci so po božjem načrtu v zakonu poklicani k svetosti; in ta vzvišena poklicanost se uresničuje v tisti meri, v kateri je človeška oseba sposobna odgovoriti božji zapovedi z vedrim duhom, zaupajoč v božjo milost in lastno voljo«.[3]

Gre za občutljivo področje, ki se dotika človekove duhovne strukture, razvoja osebnosti, osebne odgovornosti, njene družbene in zgodovinske dimenzije ter življenjskih razmer. Nič manj ni pomembna moralno-teološka dimenzija tega vprašanja, ki združuje področje moralnih načel (prin-

[1] Prim. Janez Pavel II., *Apostolsko pismo o družini*, Cerkveni dokumenti 16, Ljubljana 1981, 34; Papeški svet za družino, Priročnik za spovednike o nekaterih vprašanjih zakonske morale, v: Janez Pavel II. – Papeški svet za družino, *Zakrament pokore*, Cerkveni dokumenti 70, Ljubljana 1997, 59-83; Janez Pavel II., Okrožnica *Sijaj resnice*, Cerkveni dokumenti 52, Ljubljana 1994.

[2] Janez Pavel II., *Apostolsko pismo o družini*, 34.

cipov) in življenje konkretne osebe. Nekateri avtorji obravnavajo zakon postopnosti izrecno,[4] drugi ga omenjajo le mimogrede.[5]

Zakon postopnosti je v tesni zvezi tudi z nekaterimi klasičnimi in sodobnimi moralnimi vprašanji, kot so: temeljna odločitev (optio fundamentalis), ki daje podobo celotnemu človekovemu življenju, dalje premagljiva in nepremagljiva nevednost (ignorantia vincibilis, ignorantia invincibilis) ter materialni in formalni greh (peccatum materiale, peccatum formale), česar se bomo v razpravi bežno dotaknili.

1. Psihološka in družbena dimenzija zakona postopnosti

Zakon postopnosti, ki ga v našem primeru obravnavamo pod vidikom moralnega načela, je položen v človeka že v zibelko. Podobno kot temeljna odločitev je tudi zakon postopnosti povezan s človekovim osebnim dozorevanjem. Ne gre za enkratno ali trenutno dejanje, ki bi ga kot takega zaznali, in bi bilo neodvisno od drugih človekovih (moralnih) dejanj, marveč gre za dogajanje, ki ga zaznavamo kot nenehno težnjo k dobremu in popolnejšemu. Pri temeljni odločitvi in zakonu postopnosti gre za vključitev »moralne odločitve v kompleksno zgodovino rasti v kreposti in postopne vzgoje lastnih sposobnosti, ki jih moralni subjekt uresničuje v času svojega človeškega bivanja, in ki ustvarjajo pravo vsebino njegovega moralnega življenja«.[6] Oseba namreč duhovno raste tako iz milostnega delovanja kot iz lastnega duhovnega (moralnega) izkustva, ki je postalo del nje same, iz spoznanja in vrednotenja neke stvarnosti, v tem primeru moralnega zakona, ki je temelj za graditev osebnosti, ter integracije zakona rasti v vsakdanje življenje. Temeljna dimenzija v zvezi z zakonom postopnosti je sposobnost spoznanja, ki vključuje tako intelektualni vidik kot tudi osebno izkustvo.

Ko naglašamo pomen spoznanja, nočemo kakor koli prezreti vloge, ki jo ima pri človekovi rasti svoboda. Človek deluje skladno in se razvija samo

---

[3] Janez Pavel II., *Apostolsko pismo o družini*, 34; navaja Homilijo ob sklepu škofovske sinode v Rimu, 25. 10. 1980, besedilo v: AAS 72 (1980) 1083. Ista misel je navedena v dokumentu Papeške sveta za družino, Priročnik za spovednike o nekaterih vprašanjih zakonske morale, 3. Pastoralne smernice, 9.

[4] Prim. Guido Gatti, *Confessare oggi. Un manuale per i confessori*, Ed. EDC, Torino 1999, 96-105; Giancarlo Grandis, *Ignoranza invincibile e male morale*, v: Pontificio consiglio per la famiglia, Morale coniugale e sacramento della penitenza, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, 49-64.

[5] Prim. Eva Ilc Fornezza, *Andate! Catechesi battesimali ai genitori nelle case. Sussidio per catechisti battesimali*, Ed. Educazione e catechesi in dialogo, Milano 2000, 27. Avtorica pravi, da mora odgovor staršev na oznanilo vere biti svoboden in ga ne smemo pričakovati že na prvem srečanju, kajti »oznanilo, ki je zastonjski dar, zahteva postopnost v odgovoru vere.«

[6] G. Gatti, *Confessare oggi*, 47.

tedaj, ko so udejanjene vse njegove sposobnosti - umske in čustvene. V primeru zakona postopnosti je svoboda na videz manj udejanjena. Zdi se, kakor bi bila postopna rast nekaj samo po sebi umevnega, kar je vezano na biološko-psihološki razvoj in zgodovinske okoliščine. V resnici ni nihče kakor koli prisiljen, ne od znotraj ne od zunaj, sprejeti kakršnokoli spoznanje, ki je pomembno za njegovo duhovno rast in dozorevanje osebe. Oboje je sad osebnega prizadevanja.

Brez dvoma je naloga vsakega moralnega prizadevanja idealna podoba človeka in kristjana. V ta proces je vključen tudi zakon postopnosti, ki človeku pomaga doseči postavljene cilje v kar se da najvišji meri. Nekateri, ki so imeli 'boljše pogoje', jih dosežejo, drugi pa v zelo skromni meri ali sploh ne. Za ene je uresničitev vzgojno-moralnega ideala postala stvarnost, drugi tega niso dosegli. Pred očmi imamo ne samo tiste, ki so na poti prizadevanja omagali ali odstopili, tudi ne samo tiste, ki so zadovoljni s skromnimi dosežki in se tako rekoč odpovedo nadaljnjemu prizadevanju. Mnogi kljub prizadevanjem ne dosežejo želenega. S seboj nosijo osebne, družinske in druge obremenitve, kot so negativne značajske poteze, pomanjkanje (samo)vzgoje, vplive okolja in razmer, ki jim onemogočajo doseči večjo popolnost. G. Gatti se sprašuje, ali niso ti ljudje podobni ubogi vdovi, ki je vrgla v tempeljsko zakladnico skromen dar – samo dva novčiča, toda to je bilo vse, kar je imela (prim. Mr 12, 42-43).[7] Niso pomembni zgolj zunanji dosežki, kaj je kdo storil in kaj je s tem dosegel, marveč je pomembna oseba, ki je s prizadevanji, ki jih je bila sposobna narediti, izpolnila svojo nalogo.

Na dejstvo različnosti in postopnosti opozarja tudi koncil, ki sicer govori o bistveni enakosti vseh ljudi, vendar opozarja tudi na različnosti, ko pravi, da «zaradi različnih telesnih sposobnosti in zaradi različnosti umskih in nravnih sil niso vsi ljudje enaki« (CS 29). Poudariti hoče različnost darov ter umskih in čustvenih sposobnosti, tudi na različno stopnjo uresničenja ideala, ne pa na različnost dostojanstva.

Zakon postopnosti pripada strukturi same osebnosti. To velja za vsa področja človeškega bivanja: za biološko rast od spočetja in rojstva do smrti; za vzgojni proces, v katerem imajo v začetku primarno mesto starši in vzgojitelji, oseba sama pa postopoma sprejema vedno večjo vlogo glede (samo)oblikovanja; na področju intelektualnega spoznanja in čustvenega dozorevanja, pri čemer oseba dosega gospostvo nad zunanjim svetom in nad samim seboj. Otroka in mladostnika ne moremo enačiti z odraslim človekom, njegovim spoznanjem in zavestjo moralne odgovornosti. Na poseben način velja zakon postopnosti za rast v nravnosti in veri. Na principu postopnosti je utemeljena celotna moralna in verska vzgoja. Splošni pravilnik za katehezo sprejema zakon postopnosti, ko pravi, naj

[7] Prav tam, 50.

vzgojni proces upošteva zakonitosti in stopnje človekovega razvoja od otroških preko mladostnih in zrelih let do starosti.[8] V tem smislu govorimo o otroštvu in mladosti kot prehodnih obdobjih ter o zrelih letih, v katerih proces kaže neko stalnico ali konstanto v oblikovanja človekove podobe, čemur nasprotuje zastoj ali samozadostnost glede doseženega. Starost je med drugim sinonim za modrost, ki jo prinaša življenjsko izkustvo in odprtost osebe za resnico in dobro. Do tega človeka pripelje iskanje in razmišljanje ter izkustvo, ki ga je znal vgraditi v svojo osebnost, kar velja za vse kategorije ljudi.[9] V vseh obdobjih je človeku dana možnost dozorevanja, z drugimi besedami rasti v odgovornosti, ki se uresničuje korak za korakom prek mnogih svobodnih odločitev.[10] Tega razvoja ni mogoče razumeti zgolj kot samo po sebi umevnega. Človekovo svobodno in načrtno prizadevanje je bistveni dejavnik človekovega razvoja in razvoja sveta.

2. Biblično-teološka dimenzija

Teološki vidik zakona postopnosti je prepoznaven že v svetopisemskem izročilu. Kot vzorec navajamo nekaj primerov iz Nove zaveze. Apostoli, ki jih je Kristus izbral izmed preprostih ljudi, ribičev in cestninarjev, v začetku niso razumeli njegovega nauka. Govoril jim je v prilikah (prim. Mt 16, 9; Mr 9, 32; Jn 10, 6; 12, 16) in jim tudi posebej razlagal zakonitosti Božjega kraljestva (prim. Mr 4, 3-4). Kristus pravi, da bi jim »rad še veliko povedal, a zdaj ne morete nositi« (Jn 16, 12). Obljubil jim je Svetega Duha, ki jih bo »poučil, kaj je treba reči« pred nasprotniki (Lk 12, 12); On, Duh resnice, »bo prepričal svet, kako se moti glede greha, pravičnosti in sodbe«, On jih bo tudi »uvedel v vso resnico« (Jn 16, 8. 13). Po prihodu Svetega Duha so apostoli v njegovi moči oznanjali evangelij in pričevali s svojim življenjem (prim. Apd 1-4). Apostol Pavel govori o lastnem izkustvu, ko pravi: »Ko sem bil otrok, sem govoril kakor otrok, mislil kakor otrok, sodil kakor otrok. Ko pa sem postal mož, sem dal slovo temu, kar je otroškega« (1 Kor 13, 11). Ob drugi priložnosti govori, da je svojim poslušalcem »dal piti mleka« (1 Kor 3, 2) in ne močne hrane (prim. Heb 5, 12). Darovi, ki so dani posameznim ljudem, naj služijo temu, da vsak

---

[8] Prim. Kongregacija za duhovništvo, *Splošni pravilnik za katehezo* (Cerkveni dokumenti 75, Ljubljana 1998), 163-188.

[9] Prim. Janez Pavel II. v Apostolskem pismu Dal vam bom pastirjev (Cerkveni dokumenti 48, Ljubljana 1992, 77) spodbuja, naj bodo duhovniki tudi v starosti in bolezni »dejavni člani pri graditvi Cerkve«, naj drugim posredujejo svoje »življenjske izkušnje«. V Pismu starejšim (Cerkveni dokumenti 84, Ljubljana 1999, 9) pa pravi, naj bodo sebi in drugim »varuhi skupnega spomina«.

[10] Prim. Janez Pavel II., *Apostolsko pismo o družini*, 34; G. Grandis, *Ignoranza invincibile e male morale*, 56.

pride »do popolnega človeka, do svoje polne doraslosti v Kristusu« (Ef 4, 13). Sprejem vere je le prvi korak na poti k vedno popolnejšemu spoznanju resnice in življenju iz nje.

Svetopisemski primeri so podoba življenja, ki ga živi človek v vseh časih. Ti primeri imajo univerzalno sporočilo, ki ga človek prepoznava tako v sebi kot v zunanjih dogajanjih. Božji klic je vedno individualen in neposreden. Človeku se razodene v njemu razumljivi obliki. Ta klic je milost, ki ga bo spremljala vse življenje. Človekov odgovor pa je znamenje, da je milostni trenutek spoznal in ga sprejel. Čeprav ne ve, kakšna bo pot, na katero se je podal, je cilj znan: to je osebna sreča v občestvu z Bogom že tu na zemlji, dokončno in v polnosti pa v večnosti. Vsak človek hodi svojo pot, drugačno od poti drugih ljudi. Tistemu, ki se zaradi osebnih slabosti le s težavo prebija skozi življenje v iskanju popolnosti, so drugi, ki hodijo pred njim z večjo vnemo in gotovostjo, spodbuda in zgled; tistemu, ki je v svojih prizadevanjih glede popolnosti na videz bolj uspešen, pa slabotni ne smejo biti v spotiko, da bi se zaustavili na poti iskanja popolnosti. Zavest, da je njegova vztrajnost v dobrem spodbuda in opora drugim, je hkrati tudi zanj spodbuda. Vsak človek je prejel talente, s katerimi mora obogatiti svoje življenje in življenje drugih (prim. Mt 25, 14-30), vsak »ima svoj milostni dar od Boga« (1 Kor 7, 7), vsakemu je »bila dana milost po meri, s kakršno nas je obdaroval Kristus« (Ef 4, 7). Sveto pismo hvali tiste, ki so »zvesti v malem«, ker bodo deležni povišanja (prim. Mt 25, 21). Vse navedke smemo razumeti kot sporočilo, da iz malega raste veliko, da je seme Božjega kraljestva, bodisi v posamezniku bodisi v občestvu, majhno in skromno, vendar se razraste v mogočno drevo (prim. Mt 13, 1-58).

Svetopisemsko sporočilo govori tudi o tem, da je greh človeku odpuščen takoj, ko se svojega greha kesa (prim. Lk 7, 48). Odpuščanje pa v človeku učinkuje tako, da mu pomaga k nadaljnjemu spreobrnjenju in poboljšanju.[11] Medtem ko je odpuščanje trenutno dejanje, je spreobrnjenje trajna in dejavna naloga, ki jo grešnik sprejema. V tem smislu tridentiski cerkveni zbor ponavlja s sv. Gregorjem Nacijanškim, da je pokora »truda polni krst« (»laboriosus quidam baptismus«),[12] ki zahteva naše napore in solze.

3. Temeljna usmeritev in zakon postopnosti

Obe moralno-teološki načeli, temeljna usmeritev (optio fundamentalis) in zakon postopnosti (lex gradualitatis), sta v tesni medsebojni po-

[11] Prim. Zoltan Alszeghy, *Sara abolita la confessione?*, v : La Civilta Cattolica, 1970, 256. Navaja: Antonio dal Covolo, *La confessione oggi*, Citta Nuova Editrice, Roma 1978, 134-135.

[12] Prim. DS, 1672.; glej Anton Strle, *Vera Cerkve*, MD, Celje 1977, 646.

vezavi. Prvo načelo označuje človekovo moralno usmeritev, kakor se kaže v konkretnem življenju. K uveljavljanju temeljne usmeritve sta veliko prispevali sodobna psihologija in filozofija. Psihologija je pozorna predvsem na notranje motive, ne zgolj na zunanja dejanja, ki vplivajo na človekovo ravnanje. Filozofija pa poudarja človekovo bivanjsko enkratnost, ki se uresničuje v osebni odločitvi.[13] Prav tako pa je svoj delež prispevala sodobna moralna teologija, ki posveča večjo pozornost osebi in njenim držam kot pa posameznim dejanjem, subjektivnim dejavnikom kot pa objektivnim dogajanjem, pozitivnim kot pa negativnim vidikom.[14] Temeljna usmeritev izraža človekovo individualno spoznanje ter moralno ravnanje. Kaže se v začetni stopnji, ko človek prihaja do bolj jasnega spoznanja glede moralnega zakona, ko se to spoznanje utrjuje v posameznih odločitvah, le-te pa imajo v temeljni usmeritvi ne samo svoj začetek, ampak tudi stalno izhodiščno in oporno točko.[15] Temeljna usmeritev ni nepričakovano dejanje, pač pa v času dozorevajoče spoznanje. Izraža se ne le v posameznem dejanju ali kaki časovno zaznavni odločitvi, marveč v vsakdanjih dejanjih in odločitvah, ki skupno ustvarjajo pogoje za takšno odločitev.[16] Ne gre torej le za dejanje (dejanja), marveč za način bivanja, ki ima bodisi pozitiven bodisi negativen moralni predznak. Dobro, za katerega se človek odloči in ga tudi uresničuje, podpira nadaljnjo rast v dobrem. Greh pa je »tista temna sila v človeku, ki je v njem izvor vsega moralnega zla.«[17] V tem duhu je potrebno razumeti Pavlovo razmišljanje o dvojni postavi, postavi dobrega in postavi zla, ki ju odkriva v svoji notranjosti (prim. Rim 7, 20-24). Temeljne usmeritve človek ne doseže s posameznim dejanjem, kajti le-ta ni le »posamezno moralno dejanje, čeprav še tako pomembno in globoko, marveč se v njej izraža temeljni dejavni razvoj v oblikovanju celostne osebe«.[18]

Temeljne usmeritve si kljub temu ne smemo predstavljati kot etično nepreklicno dejanje, pač pa kot dogajanje, v katerem se izraža vsa dinamika in dramatičnost človeške eksistence. Tudi za temeljno usmeritev velja zakon postopnosti. Njene razsežnosti in dinamiko najbolje ponazarjata dve nasprotujoči si možnosti: prva, da človek lahko prekliče dosedanjo negativno usmeritev in se poda na pot spreobrnjenja, druga, da je kdo nezvest

---

[13] Prim. Dionigi Tettamanzi, *Verita e liberta. Temi e prospettive di morale cristiana*, Ed. Piemme, Casale Moferrato 1993, 420; isti, *Temi di morale fondamentale*, Ed. OR, Milano 1975, 184-186.

[14] Prim. D. Tettamanzi, *Temi di morale fondamentale*, 183.

[15] Prim. Janez Pavel II., Okrožnica *Sijaj resnice* (Cerkveni dokumenti 52, Ljubljana 1994).

[16] Prim. D. Tettamanzi, *Verita e liberta*, 430.

[17] Ivan Fuček, *Il peccato oggi. Riflessione teologico-morale*, Ed. Pontificia Universita Gregoriana, Roma 1991, 175.

[18] I. Fuček, prav tam, 180.

dosedanji pozitivni usmeritvi in jo zavrže. V obeh primerih se človek tako rekoč distancira od dosedanjega načina miselnosti in načina življenja ter se obrne v nasprotno smer, v prvem primeru v pozitivno, v drugem pa v negativno.

Drugo načelo, zakon postopnosti - lex gradualitatis, označuje zakonitost in stopnje dozorevanja, skozi katere gre človek v času svojega zemeljskega bivanja. Označujejo stopnje človekovega moralnega prizadevanja, ki je zaznamovano z uspehi in porazi. Zakon postopnosti govori o tem, da človek težko v polnosti doseže želeni cilj, da se tudi nikoli ne sme ustaviti na doseženi stopnji moralnega delovanja (spoznanja in prizadevanja). Človeka spodbuja, da si ob pomoči Božje milosti prizadeva za vedno večjo popolnost, da prerašča meje, ki ovirajo njegovo spoznanje in svobodo delovanja.

V danem trenutku in okoliščinah pa človek (subjektivno) ni zmožen uresničiti, ali vsaj ne v celoti tega, kar od njega zahteva objektivni moralni zakon. V nekaterih primerih je okrnjeno njegovo spoznanje, v drugih pa svoboda. Tedaj je njegova moralna krivda delno ali bistveno zmanjšana. Dejanje je sicer storjeno, zato v tem primeru govorimo o materialnem grehu ali o objektivnem neredu. »Čeprav se takšni grehi ne prištevajo, ne nehajo biti zlo in nered.«[19] Dejavniki vpliva so lahko zelo različni, tudi glede na razmere in miselnost našega časa, tako npr. nezmožnost samokontrole zaradi pomanjkanja vzgoje, vpliv negativnih navad in podzavestnih psihičnih sil, pomanjkanje globljega prepričanja glede moralne (ne)dopustnosti raznih dejanj ipd.[20] Naštevanje ovir nas lahko zavede v nevarnost, da pojmujemo moralno teologijo predvsem pod vidikom boja proti grehu in zlu, ne pa kot prizadevanje za dobro. Tudi zakon postopnosti ni nikakršno opravičilo za človeške zmote in grehe, marveč je najprej spodbuda k vedno večji popolnosti. Umetnik in znanstvenik se ne bosta ustavila na doseženem, marveč si bosta še z večjo vnemo prizadevala za dosego višje stopnje popolnosti in znanja.

Pomemben vidik zakona postopnosti je njegova obveznost od trenutka, ko ga človek kot takega spozna. Dokler ne pride do tega spoznanja, ne ve, kaj je moralno dobro in zato se zanj ne odloča. Takšnemu prepričanju nasprotuje tako imenovana postopnost zakona (gradualitas legis), »ki hoče zmanjšati zahteve samega zakona« in »pod izgovorom lastne slabosti iz nje narediti merilo moralne resnice«.[21] Gre za subjektivno interpretacijo, da kak moralni zakon v določenih okoliščinah, začasno ali stalno, za določeno osebo ali skupino ljudi ne velja ali ne velja za vse ljudi enako. Tako bi si krojili zakon po lastni meri in volji. Zakon postopnosti tudi nima

[19] Papeški svet za družino, *Priročnik za spovednike*, 3. *Pastoralne smernice*, 7.
[20] Prim. G. Gatti, *Confessare oggi*, 97.
[21] Prim. Papeški svet za družino, *Priročnik za spovednike*, 3. *Pastoralne smernice*, 9-10.

nič opraviti s tako imenovano 'epikijo', torej prepričanjem, da zakonodajalec v nekem primeru ni hotel obvezati k brezpogojnem spoštovanju samega zakona.

Zakon postopnosti je znan iz civilnega prava, ki določa, da začne zakon veljati šele v določenem roku po sprejetju in objavi. Pri moralnem zakonu ni tako. Obvezuje vsakega človeka, vedno in povsod. Postopnost zakona je izražena tudi v prepričanju, da določen zakon za konkretnega človeka in v konkretnih razmerah ne velja ali velja le delno (parcialno).

Nasprotno pa je zakon postopnosti pozoren na osebo, na stopnjo njenega moralnega spoznanja in iz tega izhajajočega ravnanja. Ko Cerkev uči, da »Bog ne zapoveduje nič nemogočega, marveč ko zapoveduje, te opominja, da storiš, kar moreš, in da prosiš, česar ne moreš, in ti pomaga, da zmoreš«,[22] ne zagovarja prepričanja, da so vsi sposobni izpolniti vse in na enak način kot drugi, marveč da mora vsak glede na svoje sposobnosti in ob pomoči Božje milosti storiti to, kar zmore. V tem smislu je zakon postopnosti za človeka spodbuda, da stori vse, kar je glede na svoje sposobnosti v danih razmerah sposoben storiti.

4. Nepremagljiva nevednost in zakon postopnosti

Klasična in današnja moralna teologija obravnavata tako imenovano »nepremagljivo nevednost« (ignorantia invincibilis), ki delujočemu subjektu ne pripisuje moralne odgovornosti za neko dejanje, storjeno v takem stanju. Napačno bi bilo, če bi to razumeli tako, da človek sme ponavljati ista dejanja, saj je prost odgovornosti. V tem primeru bi ga podpirali v njegovem ravnanju, ne bi pa upoštevali dejstva, da je človeku vedno dana možnost, da spremeni svoje ravnanje. Da bi vprašanje nepremagljive nevednosti in njene posledice pravilno razumeli, ga moramo obravnavati z različnih zornih kotov.

Nepremagljivo nevednost opredeljujemo kot objektivno zmoto, ki jo človek subjektivno ne prepoznava kot takšno in je v tem trenutku tudi ni sposoben premagati. V skladu s tem tudi ravna, kajti sodba vesti je neposredno merilo ravnanja. Človek je odgovoren za dejanja, ki jih prepoznava kot slaba in jih kot takšna tudi stori, ne glede na to, ali ima pri tem verske razloge ali ne.[23] »Karkoli ni iz prepričanja, je greh« (Rim 14, 23). Toda s tem resnica in zmota nista izenačeni. Čeprav »se vest zaradi nepremagljive nevednosti moti, ne da bi s tem izgubila svoje dostojanstvo« (CS 16), je človekova dolžnost iskati objektivno resnico in po njej uravnavati svo-

[22] DS 1536: »Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis et adiuvat ut possis«; prim. Anton Strle, *Vera Cerkve*, Mohorjeva družba, Celje 1977, str. 434.

[23] Prim. Rim 1-2; Janez Pavel II., Okrožnica *Sijaj resnice*, 59.

ja dejanja. V večini primerov je nemogoče pričakovati iniciativo s strani tistega, ki greši. Če pa ta kakor koli izrazi svojo negotovost ali izrecno sprašuje, kaj mu je storiti, je duhovnik (spovednik, svetovalec) dolžan pojasniti moralni nauk. Posebno mesto pri oznanilu moralnega nauka imajo kateheza, osebna srečanja v spovednici ali ob drugih priložnostih, tečaji priprave na zakon ipd. Glede možnosti, da človek, ki greši, pride do globljega spoznanja resnice in svojega stanja, smemo upravičeno gojiti pozitivno mnenje. Človek je namreč obdarjen z razumom za spoznanje resnice, z voljo, ki hrepeni po dobrem, s svobodno voljo, ki se za resnico in dobrino tudi odloča.[24]

Tudi v primeru nepremagljive nevednosti gre za dejanja, ki so objektivno zlo in so moralni nered,[25] to pomeni, da so človeku v vsakem primeru v škodo. Na različne načine se to odraža v osebnem življenju in v javnosti. Podoba je, kakor da je zlo izenačeno z dobrim. Zlo na ta način dobiva domovinsko pravico v javnosti, zato se nad tem ljudje več ne pohujšujejo. Dejanje, ki izgubi moralno kvalifikacijo, postane nekaj vsakdanjega, razlika med moralno dopustnim in nedopustnim izgine. V tem primeru pridobi značilnosti družbenega greha oziroma grešnih struktur, ki vedno močneje vplivajo na zavest ljudi, zlasti slabotnih v veri in omahljivih v nravnosti.[26]

V primeru nepremagljive nevednosti ter nevarnosti, da bi iz materialnega grešnika kdo postal formalni grešnik, to je v primeru, da bi kdo, čeprav opozorjen, ne nehal grešiti, pač pa bi dejanje ponavljal v zavesti, da dela nekaj nedopustnega, česar pa ne bi razumel zakaj, je potrebno opozorilo opustiti ali odložiti na primernejši trenutek. Tako je treba ravnati tudi v primeru, ko med dvema dejanjema izbiramo manjše zlo. Primer: spokornika, ki ni sposoben (ne noče!) razumeti, v čem je nedopustnost kontracepcije, bi ravnanje spovednika, ki bi poudarjal zgolj moralno zapoved oziroma prepoved kontracepcije, odvrnilo od prejemanja zakramentov. Spovednik bo v tem primeru (ali tedaj) opusti opozorilo, ki bi za gotovo ali zelo verjetno imelo nasproten učinek.

V vsakem primeru pa gre za zahteve, in so tudi dane možnosti, da človek naredi korak naprej v spoznanju resnice in moralno dobrega, za kar si mora tudi prizadevati. To je najprej pripravljenost, da pred Bogom in lastno vestjo presoja svoja dejanja; je molitev, v kateri prosi za razsvetljenje in spoznanje Božje volje; je posvet z drugimi (duhovnikom, svetovalcem, vernikom ali strokovnjakom), da bi tako dobil izhodišča za razmiš-

---

[24] Prim. Janez Pavel II., Okrožnica *Vera in razum* (Cerkveni dokumenti 80, Ljubljana 1999).

[25] Prim. *Priročnik za spovednike*, 3. *Pastoralne smernice*, 3, 7.

[26] Prim. Janez Pavel II., *Apostolska spodbuda o spravi in pokori* (Cerkveni dokumenti 25, Ljubljana 1985), 17; prim. Ivan Fuček, *Il peccato oggi*, 224-228.

ljanje in ravnanje. Česar ni bilo mogoče razumeti ali storiti do sedaj, bo mogoče v prihodnje. Ne sebi ne drugemu ne smemo zapirati poti za globlje spoznanje in drugačno, popolnejše ravnanje.

5. Načelo zakona postopnosti v pastoralni praksi

Z zakonom postopnosti se srečujemo pri verski in moralni vzgoji, predvsem pri zakramentu pokore. Pod tem vidikom ga navadno cerkveni dokumenti tudi obravnavajo. Prvi, ki se ga to načelo tiče, je posameznik (spovedanec, penitent), ko presoja svoja dejanja. Če je tega sposoben na lastno iniciativo, je že na poti dozorevanja; pomembno je, da na tej poti vztraja. Če pa tega dejanja sam ni sposoben, je naloga duhovnika (spovednika, duhovnega voditelja, pastoralnega svetovalca), da mu nudi pomoč pri spoznanju njegovega stanja in v postopnem dozorevanju.

»Aplikacija načela postopnosti prinaša nov način presojanja subjektivne odgovornosti in pripravljenosti (dispozicije) penitenta. Tako prvega kot drugega ne presojamo le po objektivnem merilu (po stopnji objektivnega zla in moralnega nereda ali trdnega sklepa glede takojšnjega spoštovanja celotnega moralnega reda), ampak glede na dejanske subjektivne možnosti subjekta«.[27] Te možnosti so zelo različne, odvisne so od človekovih duševnih in telesnih danosti (značaja, zdravja, okolja in razmer), dopolnjujejo se preko (samo)vzgoje ter razvoja drugih duhovnih zmožnosti.

Čeprav zakon postopnosti zajema celotno človekovo moralno delovanje, obstajajo področja, kjer je njegova aplikacija bolj zaznavna. Dotikajo se človekovega intelektualnega in čustvenega, zlasti podzavestnega življenja. Dejstvo, da cerkveni dokumenti in razni avtorji zakon postopnosti v mnogih primerih povezujejo s področjem spolnosti, ne preseneča. Gre za področje, ki je podvrženo močnim osebnim psihološkim in čustvenim, pa tudi družbenim in biološkim zakonitostim. Na tem področju mnogo ljudi težko dosega gospostvo nad samim seboj in svojimi impulsi. Razlog je bodisi v človekovi podzavesti bodisi v družbeni klimi, ki podpira permisivistično in liberalistično pojmovanje spolnosti.[28]

Katekizem katoliške Cerkve opredeljuje čistost kot »uspelo integracijo spolnosti v osebo in s tem tudi v notranjo enoto človeka v njegovem telesnem in duhovnem bitju«.[29] Na več mestih poudarja, da čistost pozna »zakone rasti«.[30] Pri vzgoji za čistost gre za integracijo spolnosti v osebo, za »vajo v obvladovanju samega sebe«, ki je »dolgotrajno delo« in napor

[27] G. Gatti, *Confessare oggi*, 98.
[28] Prim. G. Gatti, *Confessare oggi*, 98.
[29] KKC 2337.
[30] KKC 2343.

v vseh obdobjih življenja, zlasti »v dobi otroštva in odraščanja«.[31] Samoobvladovanje kot vzgoja in vaja stori, da mlad človek doseže gospostvo nad samim seboj ter harmonijo človeških danosti. Namen »gospostva nad samim seboj« je, da (mlad) človek postane sposoben resničnega darovanja.[32] V mladostniku se spolnost prebuja kot duhovni in biološki proces, ki daje možnost za dozorevanje ljubezni v medsebojni komunikaciji in podaritvi. V času priprave na zakon, ki je za zaročenca tudi čas preizkušnje, drug drugemu pomagata rasti v čistosti.[33] Izkušnje mnogih potrjujejo, da je to mogoče doseči prek zaupnega pogovora, osebnega in skupnega prizadevanja ter premagovanja, molitve za Božjo pomoč, pa tudi prek priznanja morebitnih napak in nepopolnosti, kar v človeku podpira željo po popolnosti. Obvladovanje samega sebe ni prvenstveno zatajevanje, marveč je gospostvo nad samim seboj, ki človeka osvobaja, osrečuje in mu daje gotovost v samega sebe.

Pot, na katero sta zakonca poklicana, je pot svetosti. Na tej poti doživljata tudi slabosti in grehe, ki ju ne smejo odvrniti od nenehnega prizadevanja za dobro.[34] Na vseh področjih zakonskega in družinskega življenja, tako tudi na spolnem, je potrebno medsebojno spoznavanje, usklajevanje in dopolnjevanje. Zakonca sta začela nov stil življenja. Nič nenavadnega ni, da pride do napetosti, pomanjkanja pozornosti, da se pokažejo znamenja sebičnosti. Zavest, da Kristus s svojo milostjo ozdravlja, spopolnjuje in dviga,[35] zakoncema pomaga, da zmoreta nepopolnosti premagovati in skupno rasti v medsebojni ljubezni. Drug drugemu odpuščata, ker sta tudi sama deležna Božjega usmiljenja. Prek človeškega razumevanja doživljata tudi izkustvo Božjega razumevanja. Zakoncem so na voljo zakramenti, ki utrjujejo vezi z Bogom in med njima (evharistija) ter obnavljajo zvezo, če jo je greh ranil (zakrament pokore).[36] Tako v okrožnici »O posredovanju človeškega življenja« Pavel VI. govori o dolžnosti zakoncev, da si prizadevata za svetost v celoti zakonskega in družinskega življenja. Spodbuja jih, naj razvijajo svojo osebnost, se učijo krotiti slaba nagnjenja, če pa jih greh premaga, imajo v zakramentih, zlasti v evharistiji in spovedi, oporo za nadaljnje prizadevanje.[37] Ko govori o odgovornem starševstvu, to nalogo predstavi kot razumno in svobodno

---

[31] Prim. KKC 2337; 2339 in 2342. Prim. tudi Papeški svet za družino, *Človeška spolnost. Resnica in pomen* (Cerkveni dokumenti 66, Ljubljana 1996), 16, 18, 58.

[32] Papeški svet za družino in dr., *Priprava na zakrament zakona*, v: *Priprava na zakon* (Cerkveni dokumenti 71, Ljubljana 1997), 24.

[33] Prim. KKC 2350.

[34] Papeški svet za družino, *Priročnik za spovednike*, 1. *Zakonska svetost* 1, 4.

[35] Prim. CS 49.

[36] Prim. Papeški svet za družino, *Priročnik za spovednike*, *Uvod*, 1.

[37] Prim. Pavel VI., *Okrožnica o posredovanju človeškega življenja*, 21; prim. tudi 19-20, 25.

spolnjevanje moralnega zakona.[38] Na odgovorno starševstvo in dinamičnost krščanskega življenja, posebej zakonskega, je opozoril že koncil v Pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu, ko pravi, da zakonca »v moči zakramenta (zakona) spolnjujeta svojo nalogo v zakonu in družini... (ter) bolj in bolj dosegata svojo popolnost in medsebojno posvečenje«.[39] Tako se njuna ljubezen »ravno s svojim velikodušnim izvrševanjem spopolnjuje in raste«.[40] Gre za dvojno dogajanje: najprej za moč samega zakramenta, ki na njemu lasten način deluje v zakoncih, ter za sodelovanje zakoncev z zakramentalno milostjo, ki se izraža v njihovem osebnem premisleku in ustreznem ravnanju. Odgovornost raste od znotraj, to je iz spoznanja, ki rodi prepričanje, prepričanje pa prehaja v življenje.

»Priročnik za spovednike« prinaša številne indikacije glede zakona postopnosti. Zakoncem naroča, naj si prizadevajo za svetost, ki je »v poklicanosti hoditi za Kristusom« in »v vaji v krščanskih krepostih«.[41] Spodbuja jih, naj »v duhu vere razmislijo o številčnosti svoje družine«[42] in tako spolnjujejo odgovorno starševstvo, s pogostno in vztrajno molitvijo, prejemanjem obhajila ter zakramenta sprave pa bodo dosegli ne samo odpuščanje grehov in pomoč za nadaljnje prizadevanje, marveč tudi »gospostvo nad samim seboj«.[43] Zakonci se dobro zavedajo, da je ideal krščanskega življenja eno in stvarnost drugo, da je pot težavna in naporna. Sprejemati morajo tudi lastno nepopolnost in grešnost kot stvarnost, s katero je zaznamovano človeško življenje. Klic k popolnosti in svetosti (prim. Mt 5, 48) s tem ne izgublja na svoji resničnosti in privlačnosti. Kristus blagoslavlja zvezo zakoncev s posebnim znamenjem (zakramentom), njuno življenje dviga na višjo raven (zakon kot podoba Svete Trojice, kot podoba zveze med Kristusom in Cerkvijo) ter ozdravlja in očiščuje njuno ljubezen človeške sebičnosti (prim. CS 48-49).

Zakon postopnosti morajo upoštevati tudi tisti (duhovniki, svetovalci), ki zakonce spremljajo v njihovih moralnih prizadevanjih. Kakor zakonci sami so tudi ti, ki imajo nalogo svetovati drugim in jih spremljati v njihovih prizadevanjih, obdarjeni z zakramentalno milostjo in karizmo, ki jo morajo postaviti v službo bližnjega. Dejstvo je, da se mnogi zakonci ne zavedajo lastne poklicanosti in obdarjenosti, ker jih ni nihče na to opozoril ali doslej niso bili sposobni tega razumeti. Družbene in cerkvene ustanove (svetovalnice, spovednice) so pred isto nevarnostjo: prve zaradi neupoštevanja milosti kot učinkovitega dejavnika rasti osebe, druge

[38] Pavel VI., prav tam, 10.
[39] CS 48
[40] CS 59.
[41] *Priročnik za spovednike*, 1. *Zakonska svetost*, 1, 4.
[42] Prav tam, 2. *Nauk Cerkve*, 3.
[43] *Priročnik za spovednike*, 3. *Pastoralne smernice*, 15.

zaradi neupoštevanja naravnih zakonitosti, na katerih temelji nadnaravno delovanje. Priročnik za spovednike vsebuje misli in navodila za zakramentalno in svetovalno prakso na tem področju. Zakon postopnosti je potrebno upoštevati tako, da ne pričakujemo vsega naenkrat ali od vseh enako, marveč »na postopen način«, korak za korakom spodbujamo in vodimo k popolnosti; da na osnovi pogovora in splošnih vprašanj najprej spoznamo duhovne zmožnosti sogovornika glede spoznanja Božjega načrta in lastnega stanja; da v primeru vprašanj, ki jih sogovornik (spovedanec) postavlja, spovednik ravna modro in preudarno; da zaradi nepremagljive nevednosti pusti spovedanca v dobri veri, če obstaja nevarnost formalnega greha; da ne ponavlja opozoril in nasvetov vedno in ob vsaki priložnosti, če vidi, da ni primeren čas za to. Slednje velja tudi za zakonca, ki v danem primeru opusti opozorilo sozakoncu glede moralne nedovoljenosti kakega dejanja.[44] Dejstvo, da v zakonu živita dva človeka, ki sta si lahko zelo različna po značaju, verskem, etičnem ali drugem prepričanju, zahteva, da si tudi sama v medsebojnih odnosih prizadevata drug drugega razumeti in sprejemati. Drugemu ni mogoče vsiliti še tako dobrega in pravilnega etičnega prepričanja.

Bolj kot kazuistično reševanje primerov je pomemben nasvet in vzorec, kako naj spovedanec znova premisli svoje življenje in ravnanje v luči Božje besede. Bog namreč s svojo besedo nagovarja vsakega človeka od znotraj, po njegovi vesti (prim. CS 13). Ni torej človek, posrednik, nenadomestljiv, marveč je nenadomestljiva Božja beseda. Človek, ki se iskreno kesa svojih grehov, kolikor se jih zaveda, s tem izraža tudi pripravljenost, storiti vse, kar Bog od njega pričakuje. S tem je storil korak, ki ga je bil sposoben ta trenutek storiti. Jutrišnji dan bo prinesel nova spoznanja in nove naloge. »Zadosti je dnevu njegova lastna teža« (Mt 6, 34).

6. Sklepne misli

Področje, ki ga razprava obravnava, je v ospredju sodobne moralne teologije. Dotika se mnogih ravni krščanskega življenja, ki so zaradi duhovnega stanja človeštva ogrožena. V sklepnih mislih želimo poudariti glavna spoznanja, da bi tako prišla v našo zavest in pastoralno prakso.

1. »Zakon postopnosti je v resnici princip moralne pedagogije«.[45] Človeka ne odvezuje, marveč uči odgovornosti: Stori to, kar moreš (sedaj) storiti! Poudarja, da je človek kljub osebnim pomanjkljivostim poklican k popolnejšemu spoznanju in ravnanju. Oboje je mogoče doseči glede na mero darov in možnosti, ki so mu dane, zlasti pa z vztrajnim prizadevanjem.

---

[44] *Priročnik za spovednike*, 3. *Pastoralen smernice*, 13.
[45] G. Gatti, *Confessare oggi*, 103.

Napačno je torej prepričanje, da zakon postopnosti opravičuje človekovo ravnanje in zmanjšuje njegovo odgovornost. Ravno nasprotno: človeku daje vzgojno in moralno spodbudo, naj doseže tisto, kar je možno doseči v prizadevanjih za popolnost in svetost, h kateri so vsi ljudje brez izjeme poklicani (prim. Mt 5, 48).

2. Vzgoja vesti je pri današnjem človeku zanemarjeno področje, zato ostaja človek vedno bolj odvisen (manipuliran!) od javnega mnenja in okolja. Potrebna je vzgoja vesti, pri kateri ima vera nenadomestljivo vlogo prek kateheze (odraščajočih, zaročencev, zakoncev, odraslih na splošno), osebnega pogovora in pastoralnega dialoga, zlasti pa zakramenta spovedi. Čeprav verniki pogosto niti ne vedo, kaj jim primanjkuje, morajo odgovorni prepoznavati njihove potrebe in jim nuditi odgovor. Analiza ravnanja današnjega človeka pove, da pogosto ne ve, kaj išče in kaj potrebuje. Zato pogosto podvomi nad seboj in življenjem, nad družbo in njeno prihodnostjo. Tudi to so 'znamenja časa', ki govore o presežni naravi človeka.

3. Zakon postopnosti je potrebno upoštevati predvsem v tako osebnem človekovem dejanju, kot je to priznanje grešnosti pred Bogom in Cerkvijo v zakramentu pokore. V tej zvezi ga cerkveni dokumenti tudi obravnavajo. Upoštevanje zakona postopnosti je v pomoč bodisi samemu spokorniku, ki je v nevarnosti, da začne opuščati spoved, češ, saj spoved nima pomena, ko se nič ne spremeni, bodisi duhovniku spovedniku, ki ne samo presoja spokornikovo pripravljenost (dispozicijo) in je kdaj v zadregi, ali sme povratniku (recidivu) podeliti odvezo, marveč je poklican, da spokornika poučuje in mu pomaga na poti k svetosti. Merilo, ki je prvemu in drugemu v pomoč, je, ali in v kakšni meri je prizadevanje za spreobrnjenje resnično. Ponovitev greha je za oba znamenje človeške nestanovitnosti in posledic greha, ni pa samo po sebi razlog za odklonitev odveze.[46] Kazuistično presojanje merila, kaj je še veljavno in dopustno in kaj ne, ne more biti ustrezen odgovor na človekova pričakovanja, ki so nedvomno veliko večja in globlja, kot se jih sam zaveda.

4. Zakon postopnosti, kakor smo ga predstavili, je pomemben za pastoralno in moralno vzgojo. V preteklosti so ljudje sprejemali nauk Cerkve brez večjih pridržkov, medtem ko danes zaradi vplivov javnega mnenja in uveljavljenih modelov ravnanja teže razumejo in sprejemajo moralni nauk Cerkve, npr. glede kontracepcije, umetne oploditve ipd. Demagoški vplivi (mediji, javno mnenje) zakrivajo resnico o človeku, o tem, kaj je človeku v resnično dobro in kaj v škodo. Tako je človek prepuščen raznim negativnim vplivom. Zato je vzgoja vesti, ki si prizadeva za osebno zrelost in modrost v presojanju lastnih dejanj in stanja v družbi (moralna

[46] Prim. *Priročnik za spovednike*, 3. *Pastoralne smernice*, 3, 11; G. Gatti, *Confessare oggi*, 100.

indiferentnost, kultura smrti), pomembna naloga, če se hočemo ubraniti teh vplivov, pa tudi ozke kazuistike, ki hoče priti vsemu do kraja.

5. Iz teh razlogov je potrebno upoštevati, da zakon postopnosti velja ne samo za posamezno osebo, marveč tudi za posamezno cerkveno občestvo (družino, skupino, gibanje, župnijo), ki živi v zmotnem prepričanju (v nevednosti) in tako tudi ravna. Spremembo je mogoče doseči le postopoma: z posredovanjem in razlago cerkvenega moralnega nauka, z oblikovanjem javnega mnenja, z odgovori na zmotne razlage današnje liberalistične in porabniške družbe ipd. Priložnosti za to so: priprava na zakon, duhovne vaje za zakonska občestva, čas misijona, konference in predavanja, okrogle mize, verski tisk in drugi mediji. Ker gre za dejstva, ki so ljudem zaradi medijskega vpliva razmeroma znana, je umestno o tem tudi javno govoriti, kot je to bilo v primeru referendumskega vprašanja o umetni oploditvi na pomlad l. 2001.

6. Razprava je v duhu Priročnika za spovednike[47] namenjena predvsem pastoralnim delavcem (duhovnikom, spovednikom, svetovalcem in svetovalnim ustanovam, predavateljem v pripravi na zakon ipd.), ki opravljajo službo oznanjevanja verskega in moralnega nauka. Ti imajo pomembno vlogo vzgajati in ozaveščati vernike, da so poklicani k nenehni rasti v resnici in dobrem, v svetosti in popolnosti, da je od tega odvisna njihova osebna sreča in korist skupnosti (naroda, Cerkve. Oznanjevalci pogosto tožijo nad nevednostjo ljudi, nad zmotnim prepričanjem in ravnanjem. Vprašanje bi se moralo glasiti, ali, kdo in kako je ljudem razlagal resnico glede zakona postopnosti? Ko cerkveni dokumenti spodbujajo duhovnike k zvestobi cerkvenemu učiteljstvu, k odstranitvi pohujšanja zaradi neenotnosti v učenja in ravnanju,[48] jih hkrati spodbujajo, da je služba resnici in človeku znamenje resnične pastoralne ljubezni.

Povzetek: **Rafko Valenčič, Lex gradualitatis v človekovem moralnem življenju**

Novejši cerkveni dokumenti in teološki avtorji izrecno omenjajo tako imenovani zakon postopnosti - lex gradualitatis (prim. Familiaris consortio 34; Vademecum per i confessori III, 9). V razpravi najprej obravnavamo psihološko in družbeno, nato pa biblično-teološko dimenzijo tega vprašanja. Zakon postopnosti primerjamo v odnosu do temeljne človekove usmeritve ter nepremagljive nevednosti. Osnovni namen razprave pa je prikazati, kako zakon postopnosti aplicirati v moralni vzgoji človeka in pastoralnem delu. Gre za prizadevanje, da bi človek uresničil popolnost in sveto-

[47] Prim. tudi G. Grandis, *Ignoranza invincibile e male morale*, 51.
[48] Prim. Papeški svet za družino, *Priročnik za spovednike*, 3. *Pastoralne smernice*, 16.

st glede na osebne zmožnosti in danosti ter objektivne življenjske danosti. Načelo zakona postopnosti ni torej v iskanju opravičil za nepopolnosti in napake, katerim je vsak človek podvržen, marveč v iskanju popolnosti in svetosti, kakor razodeva Božji načrt s človekom.

Ključne besede: zakon postopnosti (lex gradualitatis), temeljna usmeritev, nepremagljiva nevednost, moralna vzgoja, zakrament pokore, pastoralne aplikacije.

Summary: **Rafko Valenčič, *Lex gradualitatis* in Man's Moral Life**

Recent church documents and theology writers expressly mention the so-called *lex gradualitatis* -- law of gradualness (cf. *Familiaris consortio* 34; *Vademecum per i confessori* III, 9). The treatise deals with the psychological, social and biblical-thological dimensions of this question. The law of gradualness is associated with man's fundamental option and his insuperable ignorance. The basic aim of the treatise is to show how the law of gradualness is to be applied in moral education and in pastoral work. It is about man's endeavours to realize perfection and sanctity in view of his personal abilities and conditions and of objective facts of life. Thus the principle of the law of gradualness is not to look for excuses for imperfections and mistakes by which every man is affected but to look for perfection and sanctity as revealed in the Divine plan.

Key words: law of gradualness *(lex gradualitatis)*, fundamental option, insuperable ingorance, moral education, sacrament of reconciliation, pastoral applications.

Razprava (1.01) UDK 282:316.7:321.7 (045)

Janez Juhant

Globalizacija, krščanstvo in demokracija*

Uvod: Problem globalizacije

Neka redovniška skupnost je nameravala poslati del sester v tujino za pomoč tamkajšnjemu samostanu, ki ima samo stare sestre. Krajevni škof ni bil navdušen nad njihovo odločitvijo in je menil, da je treba poskrbeti predvsem za svoj dom.

Spričo sodobne globalizacije se takšna presoja sliši čudno, saj naj bi Cerkev kot globalizacijska ustanova podpirala in spodbujala mednarodne povezovalne procese. Ne glede na omenjeno stališče se vendar danes tudi v katoliški Cerkvi na tej ravni odpirajo vedno bolj zapletene dileme o vlogi in pomenu posameznih enot (nacionalnih cerkva) nasproti globalizacijski celoti (univerzalni Cerkvi). Konkretno se pojavljajo problemi predvsem v zvezi z odnosom krajevnih cerkva do osrednjih ustanov vesoljne Cerkve in v odnosu škofov do teh ustanov Cerkve in posebno v razmerju teologov do cerkvenega vodstva.

Odpirajo se problemi in vidiki krščanstva kot »odprte pripovedi«[1] in vsiljuje se nujnost natančnejših in poglobljenih refleksij krščanske teologije, kot pravi Franz Schupp.[2] Neprestani kritični vpogled v zgodovino teologije in pozornost do poudarkov negativne teologije nam lahko pomagajo razrešiti dileme teologije in krščanstva tudi v sodobni družbi. Takšno refleksijo zahteva *prudentia*, praktični uvid v zadeve življenje v luči vere, kot pravi znani angleški filozof in teolog Henrik Newman.[3]

Globalizacijo sodobnega sveta zaenkrat določajo predvsem ekonomski kriteriji, kljub temu pa ima tudi vedno bolj očitne kulturne, medijske in socialno-politične učinke. Svet se namreč vedno bolj povezuje v skupno, morda zaenkrat še brezoblično, vendar vsaj ekonomsko zelo dosledno strukturirano celoto. Pomemben del te celote je tudi evropska zveza,

---

* Obdelano in dopolnjeno predavanje na mednarodni znanstveni konferenci o globalizaciji in Cerkvi v Djakovu (HR) 8. 6. 2001.

[1] Prim. L. Boeve, *The Interruption of Tradition, Christian Faith in a Postmodern Context*, Ljubljana 2001, 60 sl.

[2] F. Schupp, *Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie*, Innsbruck 1974, 27-42.

[3] Prav tam, 33.

ki pa ima važno vlogo posebno za države s komunistično preteklostjo, saj naj bi te s pomočjo povezovalnih procesov lažje in uspešneje preoblikovale in uresničile svojo družbeno-politično podobo po evropskih demokratičnih standardih. Sodobni sicer pretežno ekonomsko naravnani globalizacijski procesi vedno bolj izzivajo različnost in partikulranost narodov in kultur, kar povečuje nacionalizme, ksenofobijo in ustvarja nove delitve. Vzemimo samo težave okrog pretoka ljudi v evropski skupnosti, kjer se vodilne države kljub staranju prebivalstva upirajo dotoku nove delovne sile iz držav potencialnih kandidatk, posebno Poljske. Vse to potrjuje, da skušajo gospodarski lobiji povezovalne procese poenostaviti in podrediti predvsem ekonomskih učinkom.

Verjetno pa je ravno naloga teologije, da na osnovi svojega zgodovinskega poslanstva tudi danes razvija in utrjuje idejno pluralnost, ki temelji na človeku kot osebi, ki je osnovni dejavnik in temelj vseh družbeno-političnih integracij. Zato je treba sodobnega človeka pripraviti, usposobiti in mu omogočiti ustrezno organizacijsko podlago, da bo razpoložljiv za povezovalne procese, ki pa ne morejo in ne smejo ukiniti nedotakljivosti človeka kot osebe. V poenostavljeni ekonomski globalizaciji so zato poleg človeka kot osebe vedno bolj ogrožena tudi družina in tudi druga (mala) občestva (npr. verske skupnosti), ki skušajo ohranjati medosebni model kot temelj družbenih odnosov, negotova pa ostaja v teh procesih tudi vloga naroda.

Razkol ali različnost - problem moderne

Keneth Gergen pravi v svoji razpravi o postmodernizmu z naslovom *Prenasičeni jaz (Saturated Self)*: »Mišljenje, ki totalizira, ima odločilno pomanjkljivost. Taki sistemi ne le razrežejo, podjarmljajo in uničujejo alternativne oblike družbenega življenja, pač pa pripravljajo tudi podlago za razkol. Kdor je slepo prepričan o 'resnici' neke razlage, ima alternative za neumne ali za nepotrebne - torej hoče zunanji svet bodisi zasmehovati ali ga utišati. Tako se razvijajo borbeni položaji v družbi, v katerih govorijo ljudje le z enako mislečimi svoje skupine in iščejo sredstva, kako verodostojnost in vpliv (in življenje) drugih skupin uničiti. Vse to se dogaja z rastočo pravičniško zavestjo. Ko je modernizem dobil hegemonijo, so npr. religijo izrinili iz univerzitetnih programov in jo nadomestili z znanostjo, govorno sposobne so zamenjali pridni, šolsko molitev šolski svetovalci, organizacijsko lojalnost pa so nadomestile sistemske analize, psihoanalizo je zamenjala kognitivna terapija.«[4]

Problem totalitarnega mišljenja se je krepil z novoveško absolutizacijo različnih partikularizmov, posebno pa se je razbohotil v idejnem, gospodarskem socialnem in političnem liberalizmu, pa tudi v kolektivnem dialektičnem komunizmu in nacionalizmih (npr. nacizmu, fašizmu). Seveda

pa se je uveljavljal totalitarizem mišljenja v različicah tudi drugod po svetu. Značilnost totalitarnega mišljenja, kot ga najbolje poznamo iz izkušnje s komunizmom, je izključevanje alternativ in postavljanje absolutnih stališč, ki naj bi bile utemeljene celo na tako imenovani znanstveni paradigmi. Mnogi sicer retrogradno napačno sklepajo, da je taka totalitarnost mišljenja zaznavna že v srednjeveškem krščanskem idejnem in socialnopolitičnem redu. Vedno številnejše in natančnejše študije srednjeveškega mišljenja pa potrjujejo že znano resnico o pluralnosti srednjeveške misli, ki pa se je začela zapirati z novoveškim partikularizmom. Svoje je k temu pripomogel tudi ekskluzivni katoliški tomistični partikularizem, ki je prevladal v katoliški Cerkvi v zadnjih stoletij kot antipod in konkurenca partikularnim novoveškim miselnim tokovom.

Tako imenovane stare družbe (npr. grška ali srednjeveška) se niso srečevale s problemom totalitarnega mišljenja, tudi zato ne, ker je bil njihov družbeni okvir zaključen in so se idejne, gospodarske, socialne, moralne, politične in civilizacijske alternative ohranjale in vzdrževale na skupnih, predvsem kozmoloških oziroma teoloških temeljih. Družba je imela skupne okvire, v katerih je bila določena vloga posameznika, ki se je znal in tudi moral vključevati v celoto. Seveda sužnji niso bili del te celote, pač pa so bili izven tega okvira, čeprav so tudi oni omogočali kulturno snovanje družbe.

Zato za vsestransko človekovo dejavnost znotraj teh družb ni bilo nobene potrebe po posebni utemeljitvi.[5] Do razkola mišljenja torej ni moglo prihajati, ker je obstojalo splošno soglasje in pripravljenost za sobivanje, kar pa je omogočalo in zagotavljalo tudi skupne idejne, jezikovne in kulturne podlage.

Določen nemir in izziv je sicer povzročil že helenizem, vendar je s tem grški filozofski okvir dobil ustrezno širšo idejno podlago, ki jo je potem še bolj izrazito dopolnjevalo in dograjevalo krščanstvo. Atene (filozofija), Jeruzalem (judovstvo in krščanstvo) in Rim [6] (pravni red) so kot stebri medsebojnega vplivanja in dopolnjevanja, ki je v krščanskem cesarstvu (nemške narodnosti) dobilo tudi svoj politični okvir.[7] V tem okviru so se oblikovali in razvijali tudi vsi drugi in nadaljnji procesi. Predvsem organizacijsko-politični okvir je poglabljal razloge za kasnejše idejne razkole, kot potrjuje že shizma v 11. st.[8]

---

[4] J.K. Gergen, *Das Übersätigte Selbst,* Heidelberg 1996, 397.

[5] Prim. D. Horster, *Postchristliche Moral. Eine sozialphilosophische Begründung,* Hamburg (Juniius) 1999, 22. Zato npr. tudi Tomaž Akvinski, zaključuje svoje poti k Bogu (Sth. I,q.2,a.3) s preprostim zaključkom splošnega verskega konsenza: »čemur **vsi** (podč. J.J.) pravijo Bog«.

[6] K.-M. Woschitz, *De homine,* Gradec 1984, 16-45.

[7] Prim. O. Kallscheuer, *Gotteswort und Volksstimme,* Fankfurt (Fischer) 1994, 46-49.

[8] Prim. F. Dvornik, *Morgenländische Schisma,* v: LThK VII, 634.

Krščanska teologija v teh procesih sicer ohranja pluralnost in teološko razglabljanje goji plodno napetost in povezavo med različnostmi. Tudi družba ostaja globalna celota, znotraj katere potekajo raznoliki procesi ne da bi porušili njeno ravnovesje, kot je zapisal Novalis: »Bili so lepi, lesketajoči se časi, ko je bila Evropa krščanska dežela, ko je eno krščanstvo imelo domovinskost na tem človeško oblikovanem delu sveta, en sam velik skupnostni interes je povezoval najbolj oddaljene province tega prostranega krščanskega kraljestva.«[9]

To kraljestvo je dobilo politične, gospodarsko-socialne in kulturne okvire z idejnim svetom krščanstva, ki so ga še bolj zaznamovale idejno-družbene zasnove Platonove države, Aristotelove Logike, Metafizike, Etike in Politike ter Avguštinove Božje države. Končni okvir je temu dal Tomaž Akvinski s sholastično obdelavo in sintezo krščanstva z aristotelizmom, ki pa je šele pri naslednikih Akvinskega (tomistih) dobival vedno bolj sistemsko zaprti in izključujoči okvir.

Peter Sloterdijk v svojem delu Sphären II. prepričljivo utemeljuje to človekovo prapotrebo po globalnih celotah,[10] ko navaja Hansa Blumenberga, ki pravi, da je mesto (*polis*) »ponovitev votline samo z drugimi sredstvi.«[11] Človek hoče imeti vedno zaključen prostor, znotraj katerega lahko prebiva. Osnova človekovega bivanja je namreč krogla (gr. *sfaíra*), ki se genetsko začne z materinco, zato Sloterdijk da svoji prvi knjigi (Sphären I) podnaslov Mehurji (Blasen): Človek, ki je prišel iz materince, išče tudi na svetu materničino prvobitnost in torej gnezdo, ki bo zavarovalo njegovo bivanje. Zato Freud označuje človeka kot bitje, ki želi vse življenje »čepeti v gnezdu«, biti 'snop v gnezdu'. Novi vek je po Sloterdijku tej celostnosti in zavarovanosti življenja človeka naznanil konec, ko je sprožil globalne razkolniške procese: Nastane problem, kako naj človek ohrani svojo identiteto oziroma svojo zavarovanost v krogli, ne da bi prekinil stik z drugimi.

Po Christophu Menkeju je Hegel s svojo filozofijo prekinil dotedanjo univerzalno podobo stvarnosti z dvojno razgraditvijo: 1. z razpoko med posameznikom in polisno (politično urejeno) skupnostjo in 2. z razpoko znotraj samega posameznika, ki človeka raz-deli v bitje samouresničevanja in v zunanje pravno-politično bitje.[12] S tem Menke opozarja na pomembno, a često spregledano razsežnost Heglove misli. Hegel je kot filozof identitete in diference pomemben znanilec novoveške razdvojenosti, ki predstavlja človeka v njegovi razcepljenosti med individualno srečo posameznika in med zunanjo kolektivno pravičnostjo politične skupno-

---

[9] Novalis, *Monolog. Die Lerhlinge zu Sais. Die Christenheit oder Europa. Hymnen an die Nacht. Geistliche Lieder. Heinrich von Ofterdingen,* Reinbeck 1963. Navaja Horster, n.d. 23.

[10] Prim. P. Sloterdijk, *Sphären II. Globen*, Frankfurt 1999, posebno 251-326.

sti. To razsežnost so še bolj izpostavili Nietzsche, Heidegger in drugi eksistencialisti.

Nova oziroma novoveška organizacija sveta in življenja pod vplivom znanosti in tehnike vnaša razcepljenost v stari enotni 'objektivni svet' človeka in sveta, ko razdeli človeka na individualno doživljanje in dojemanje ter na objektivni svet znanosti in tehnike ter družbeno-sociološkega funkcioniranja, ki se ne zanima za doživljanje ampak le za tehnično-racionalno fukcioniranje družbeno-ekonomskih procesov. Zaključek in vrh tega procesa je moderna, ki se kaže kot zmaga tehničnega razuma ter njegovega analitičnega raz-kolniškega, deli-vnega procesa in strategije, ki razceplja človeka kot osebo in ga spravlja v svoje procesualne okvire in poteke.

Moderni in postmoderni okviri in temelji družbe

V že omenjeni knjigi *Prenasičeni jaz* ugotavlja Keneth Gergen, da se romantični ideal notranjega človeka ni posrečil, čeprav je dal podlago za večino sodobnih osebnostnih pojmov: (moralni) občutek, strasti, trpljenje, ljubezen (amor), doživeta vera itd. Kljub temu poudarjanju človekovih občutij pa se romantična predstava in podoba človeka ni mogla uveljaviti. Zelo hitro jo je spet zasenčila nova razsvetljensko-racionalistična podoba človeka znanosti in tehnike ter potlačila in zavrgla romantične predstave o človeku.

Že Freud si je preučevanje človekovih 'nagonskih' prvin zamislil na podlagi razumskega razčlenjevanja (analize) osebnosti. Njegova racionalna podoba človeka je plod psihoanalitične metode.[13] Človekov svet naj bi obvladovali in določali analitični koncepti znanosti, tehnike, napredka, stroja, produkcije, medijske obdelave in računalnika. Po Carlu Rogersu je človek samoustvarjanje, analitično načrtovani, proizvedeni človek. Ustvarjajo ga pomagala tehnično-procesne (načrtovane) podobe človeka. To je v prvi fazi določa nizka (Low Tech) tehnologija: železnice, pošta, avto, telefon, radio, film in masovna produkcija tiskanih knjig (v osemdesetih letih pet večjih držav skupaj: ZDA, BRD, VB, Kanada in SZ od 50 do 80 tisoč naslovov)[14]. V drugi fazi moderne, ki napoveduje že postmoderno dobo, pa človeka in družbo obvladuje visoka tehnologija: letalsko prevozništvo, televizija, video in druga fina medijska tehnologija, elektronske obdelave in povezave. Ta sredstva neizmerno povečajo človekove komunikacijske zmožnosti. Medsebojni odnosi postajajo teh-

[11] Prav tam, 251.

[12] Prim. C.Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt/M.,1996, 239

[13] Prim. Gergen, n. d. 50-60.

[14] Prim. prav tam, 94 -103.

nično in medijsko načrtovani ter stimulirani. Tako vemo danes često več o ljudeh, ki jih vidimo na TV, npr. o Schumacherju, Zahoviću itd. kot o svojih sosedih[15] ali celo o svojih najbližjih. Povečuje se možnost števila odnosov, predstavljamo si preteklost in prihodnost (na filmu ali internetu) prihodnost je vedno bližja. Odnosi se množijo in uravnavajo na tehnično-instrumentalni ravni. Tako pa se povečujejo tudi možnosti in celo intenzivnost (tudi intimnih) medsebojnih odnosov, vendar dobiva nove, stereotipne, neobvezne in poljubne okvire.[16]

Takšno poslovanje pa stopnjuje možnosti in povečuje napetost. Med akademiki je tako v preteklosti obstojalo razmeroma enostavno polje medsebojnega komuniciranja na univerzi oziroma fakulteti. Danes poteka ta komunikacija v neomejenih oblikah prek elektronskih povezav, ki jih omejuje samo čas. Človek pa ravno prek teh procesov dobiva občutek vedno večje nepomembnosti in nezmožnosti nasproti neomejenim podatkom, različicam in samim sredstvom, ki mu vse to posredujejo. Zato se zmanjšuje tudi možnost racionalnega presojanja, vse ostaja zadeva prepričevanja in sprejemanja, pri katerem um ne more dajati kakih dokončnih določenih in preverjenih odgovorov. Tako nastaja paradoks, da je racionalni človek ustvaril pogoje, v katerih umsko odločanje postaja nepomembno.[17] Svet se zato po besedah Blaisa Pascala maje v svojih temeljih in zemlja se odpira breztemeljnemu. Kaj je torej potem še sploh resnica? Ali je relativnostna teorija s svojo absolutno hitrostjo zajela tudi človekovo vsakdanjost in zdaj določa poslovanje v sodobnem svetu? Ali res ni več objektivnih temeljev? Kako je z absolutno vrednostjo človeka in s stanjem njegove svobode, kot bi dejal Kant? Ali pomeni to, da je vse brez temelja, tudi svoboda in z njo njene nosilec, človek kot moralno bitje?

Problem svobode

Z uveljavljanjem posameznika kot subjekta se v novoveški družbi vedno bolj odpira vprašanje svobode in odnosa človeka kot svobodnega bitja do skupnosti. Že *klasični liberalizem* (J. Lock, A. Smith) je nasprotoval samovoljni in neomejeni vladavini posameznika, zagovarjal podrejenost zakonu (postavi), težave pa je imel z vzpostavljanjem mehanizmov, ki naj omejujejo absolutno oblast. Zato Adam Smith v svojih ekonomskih spisih vnaša teološke razsežnosti, in sicer, da bo Bog kaznoval kapitaliste in vladarje, ki ne spoštujejo pravičnosti v gospodarskem poslovanju. Taki omejevalno-urejevalni mehanizmi oziroma take teološke utemeljitve so v nadaljnjem razvoju *liberalizma* s sekularizacijo izgubljale svoj vpliv. Prag-

[15] Prim. prav tam, 111.
[16] Prim. prav tam, 130.
[17] Prim. prav tam, 135-140.

matični *moderni liberalizem* zagotavlja predvsem gospodarsko svobodo in uveljavljanje posameznika ne zanima ga pravičnost, torej tudi ne delovanje celotne družbe.[18] Brez nekih urejevalnih mehanizmov celotne demokratične države in torej brez etičnih ali teoloških prvin pa je to delovanje problematično ali skoraj nemogoče. Kdo naj sicer posamezniku prepreči, da bi omejil svoje delovanje, če ima vse možnosti, da se neomejeno gospodarsko uveljavlja?

Tu se postavlja vprašanje svobode in osebnih vrednot in njihove vpetosti v celovit družbeni prostor oziroma vprašanje lestvice vrednot celotne skupnosti torej njihove splošne sprejemljivosti. Gre za medsebojno soglasje, kot ga zahteva John Rawls[19] ter filozofi tako imenovane komunitrane družbene teorije[20]. Posebno Charles Taylor govori v istoimenskem delu o bolehnosti moderne, ki je po Thomasu Hobbesu (1588-1679) izraz sprevrženega individualizma. Taylor našteva tri lastnosti tega individualizma: Prestavitev vira morale iz kozmičnega reda v notranjost individualnega subjekta, absolutno prestavitev odgovornosti na posameznika, ki osebno odgovornost izvršuje tudi navzven v dogovoru z drugimi, saj posameznik nazadnje ostaja izključni nosilec moralnega delovanja. Iz tako imenovanega avtentičnega subjekta današnji človek prek že omenjenega tehnično-industrijskega razvoja moderne tako postaja nova funkcija (moralna) v teh procesih. Osebkova svoboda in moralnost sta le še proceduralna, določena le z okviri delovanja, kar pa Taylor ostro kritizira in zaključuje: »Scientizem, vera v znanost, je povsem požrla moralo.«[21] Če se to po Taylorju dogaja v zahodnih demokratičnih družbah, je to še toliko bolj pereč problem vseh postkomunističnih družb.

Problem svobode se je zaostril ravno v marksističnih družbah zaradi tako imenovane znanstveno-scientistične zasnove družbe, ki je človeka postavila na glavo in ga skušala antropološko napeti na sociološke kopito 'znanstvene kolektivistične družbe'. Posledice tega nosijo tudi postmarksistične družbe. Josef Tischner kar z naslovom knjige *Nesrečni dar svobode*[22] izraža te posledice in težave postmarksitičnega človeka. Ekonomski-proceduralni učinki globalizacije so se zaradi ekonomsko-materialne podobe marksističnega človeka izrazito in nečloveško lahko uveljavili ravno v postmarskističnih družbah. Po padcu komunizma tako ves svet še bolj tone v novo enoumje tehnično-gospodarske, torej proceduralne globalizacije. Tudi ta je antropološko sporna, ker »postavlja človeka v

[18] Prim. A., Jamnik, *Liberalizem in vprašanje etike*, Ljubljana (Nova revija) 1998, 34.
[19] Prim. J. Rywls, *A Theory of Justice*, Cambridge (Ma-HU Press) 1971.
[20] Prim. A. MacIntyre, *Kratka zgodovina etike*. Ljubljana 1993. C. Taylor, *Sources of the Self, Making of the Modern Identity*, Cambridge (UP), 1989.; isti, *The Malaise of Modernity*, Anansi (Ontario) 1991.
[21] C. Taylor, *Sources of the Self, 406.*
[22] Prim. R. Biel, *Lebens- und Todeszeichen der Kirche in Polen*, Innsbruck 1996, 171.

antikvariat«, kot je že na začetku 20 stoletja zapisal nemško-ameriški družbeni kritik Günther Anders.[23]

Francois Furet je v knjigi *Konec neke iluzije* zapisal, da družbeni modeli fašizma, nacizma in komunizma služijo predvsem tehniki in vladanju množic.[24] Marksistična družba je le prefinjena oblika organizacijske, politične in idejno-antropološke globalizacije človeka in družbe. Ključno vprašanje teh procesov je torej, kako z »uvidom in hotenjem« (Fichte), ne pa z revolucionarno silo in nasiljem povezati posameznike v celoto. Nikolaj Berdjajev je že leta 1905 zapisal da *homo sovieticus* - ni več »oni mili, dobrovoljni, sproščeni, bradati, širokosrčni ruski človek, pač pa da je to obriti, srepi, agresivni in aktivni človek.«[25] Zato tudi ni čudno, kot ugotavlja Herwig Büchele[26], da je izkoriščanje človeka v sodobnem postkomunističnem liberalizmu najbolj brutalno. Čudno je le, da se je dresurni kolektivizem tako hitro sprevrgel v izkoriščevalski proceduralni liberalizem in tako skrajni individualizem.

Vzrok je tudi v marksističnem nasilju, ki ni dopuščalo nobenega dialoga. Podobno skušajo zdaj tudi ekonomsko naravnani globalizacijski procesi poenostaviti družbene alternativne procese v monolog, čeprav se dialogu vsaj načelno ne morejo izogniti. Zato pa naraščajo težave v dialogu v okviru evropskih integracij, OPECA ali Svetovne trgovinske unije. Demonstracije nezadovoljnih oziroma njih, ki se ne strinjajo s takimi procesi kot jih načrtujejo srečanja industrijsko najbolj razvitih (G8: v Seatlu, v Benetkah in v New Yorku), nakazujejo nujnost širitve dialoga v teh procesih, da svet ne bi postal svet tretjine bogatih in dveh tretjin vedno bolj revnih. Te razsežnosti sodobne družbe so botrovale tudi tragičnim dogodkom 11. septembra v ZDA. Post-moderni človek se vse bolj zaveda težavnosti demokracije in razume K. Popperja, ki trdi, da je pri vladanju vedno prisotna skušnjava nasilja, zato je zanj umetnost demokracije, kako brez prelivanja krvi odstraniti vladajoče z oblasti.[27] Kako trdo in sistemsko so oblast zavarovali komunisti in jo varujejo tudi drugi vlastodržci nekoč in danes!

Demokracija je torej človeško varovalo svobode in tudi danes ni samoumevna, krizni časi demokracij pa ponavadi pokažejo njene razpoke in če ljudje niso pripravljeni demokracije zavarovati, potem jo lahko tudi izgubijo in se ta hitro sprevrže v diktaturo, kot potrjujejo nacizem, komunizem in drugi totalitarni sistemi, ki so izkoristili demokratične vzvode za svoj pohod k absolutni oblasti.

---

[23] Prim. G. Anders, *Antiquiertheit des Menschen*, I,II, München 1992.

[24] Prim. F. Furet, Izgubljene iluzije (franc. *La passé d'une illusion* , Paris ;Laffont S. A. 1995), Ljubljana 1998, 254 sl.

[25] N., Berdjajew, *Selbsterkenntnis*, Darmstadt und Genf, 1953, 257.

[26] Vergl. H. Büchele, *Eine Welt*, Innsbruck usw. 1996.

[27] Prim. K. Popper, *Alles Leben ist Problemlösen*, München 2000, 208.

Taylor ima zato za osnovo demokratičnega oziroma antropološko sprejemljivega poslovanja dialog kot pot svobode do drugih in je prepričan, da smo prek dialoga zavezani drug drugemu in prek drugih kot ljudje sploh obsojamo. Človek je od drugega spočet, prek drugega pride na svet in začne živeti kot človeško bitje. Šele človeški okvir odpira človeku možnosti za življenje in zato je drugi temelj identitete in obenem odprtosti za razvoj posameznika in tako celotne skupnosti.[28] To je tudi vodilo postmoderne identitete kot upora modernim enosmernim tehnično-produktivnim globalizacijskim trendom. Postmoderna kultura zato zahteva dialog različnih partnerjev, pri čemer nihče nima prednosti, ampak smo vsi vnaprej omejeni s svojimi postavkami in tako načelno postavljeni v položaj dialoga. Preden orišemo njegove postmoderne značilnosti, na kratko poglejmo še na položaj katoliške Cerkve in verstev sploh v teh postmodernih in globalizacijskih povezavah.

Skupnost: krščanstvo in cerkve

Po Aristotelu je temeljni namen človekovega delovanja človekova sreča,[29] ne pa uspehi ali proizvodnja, zato je Aristotel razlikoval etiko kot spretnost teoretičnega in praktičnega uma (*práxis*) od proizvodne dejavnosti (*póesis*), ki ima za cilj pridobivanje. Aristotel poudarja tudi, da moremo to doseči le s prizadevanjem cele skupnosti (*polisa*), kar postavlja etiko v okvir politike.[30]

Poslanstvo kristjanov in drugih v vseh časih, danes še posebno, je ohranjanje življenja človeka in ostalih živih bitij. Danes je človek ogrožen predvsem od proizvodnih procesov, ki jih je ustvaril sam. Krščanstvo pa tudi budizem in džainizem ter še nekatera verstva zato zahtevajo večje spoštovanje življenja, kar utemeljujejo v presežnosti življenja, v njegovi utemeljitvi v Bogu oziroma v Absolutnem. V tem smislu se danes celo mnogi naravoslovci zavzemajo za »komunitarizem narave«.[31]

Krščanska podoba družbe temelji na človeku kot osebi. Ta evangelijski nauk je krščanstvo v stiku s helenizmom in rimsko pravno kulturo le še poglabljalo. Potrjujejo jo tudi sodobni dokumenti katoliške Cerkve o socialnih vprašanjih, posebno *Človekov odrešenik* (*Redemtor hominis*, 1979), *O človeškem delu* (*Laborem exercens*, 1981), ki ne temelji le na personalističnih stališčih sedanjega papeža pač pa na dolgoletnem krščanskem nauku o človeku. Prek judovskega izvora se je v njem oblikoval

[28] Prim. Taylor, *The Malaise of Modernity, 33.*
[29] Prim. *Nik. Etika* X. knjiga.
[30] Prav tam.
[31] Prim. K. M. Meyer-Abich, *Praktische Naturphilosophie des menschlichen Handelns im Ganzen der Natur,* v: H. -P. Dürr (in drugi), *Gott, der Mensch und die Wissenschaft,* Augsburg 1997, 175.

pojem osebe, posebno v razpravah o Sveti Trojici v prvih krščanskih stoletjih pod vplivom grške filozofije in rimske pravne kulture.

Pomembno vprašanje postmoderne globalizacije in znotraj nje tudi verske oziroma krščanske teorije in prakse je, koliko se v teh procesih ohranja človek kot oseba. To so zahtevali že moderni misleci, ki so zaznali moderno tehnizacijo človeka (posebno Nietzsche in Heidegger), da bi po besedah Vanje Sutlića premagali »nihilizem moderne prakse znanosti«.[32]

Gre torej za uveljavitev človeka kot osebnosti, ki naj se zave svojih moralnih temeljev, kar je že od Sokrata dalje problem, saj je že ta pri preučevanju etične pristojnosti v svojem času ugotavljal, da so ljudje glede etike nevedni.[33] Etična zavest se kaže v odgovoru na vprašanje, koliko nam človek kot bitje, in sicer vsak človek, posebno pa zapostavljeni, prikrajšani, odrinjeni pomeni, ali je morda le še funkcija v sodobnih sistemih in procesih.

Da bi Cerkev preverila, kako in v kolikem smislu je človek pot Cerkve, kot pravi II. vatikanski cerkveni zbor,[34] je potrebno preveriti, ali je cerkvena govorica sposobna upoštevati in vključiti v dialog sodobnega človeka in ali ga je pripravljena sprejeti tudi v njegovi omejenosti in nemoči. Po besedah Michela Foucaulta danes znanje posameznika napravi za jaz,[35] ter ima zato moč, vpliv in pomen v sodobnih procesih le človek znanja in znanstveno-tehnične spretnosti. Cerkve pa ne smejo in ne morejo pristajati na enako logiko moči. Zanje človek ne sme postati le funkcija sistema moči, ampak ostaja človek oseba ne glede na to, ali je njegov jaz del te strukturne moči. Skratka, prednosti nima tisti, ki ima znanje, moč, uspeh, popularnost in torej oblast. Naloga Cerkve je skupaj s postmodernimi kulturnimi in drugimi ustanovami gojiti kulturo dialoga, posebno do družbeno obrobnih ter kritično preverjati prevladujoče znanstvene in druge predsodke, ki oblikujejo napačne vzorce in podobe človeka, npr. ideal popolnega človeka kot ga slikajo javna občila: najlepši, najmočnejši, najuspešnejši.

Moderna civilizaicja in kultura je torej védenje o človeku stopnjevala v sredstvo (pre)moči določenga tipa človeka nad drugim, iz česar izvira znanstveno-tehnični, socialni in politični imperializem. To je oblikovalo določeno antropologijo oziroma določeni tip modernega človeka. Ta človek je vedno manj pripravljen priznati omejenosti svojega védenja. Tako znanstveno tehnično védenje je temelj moderne samozavesti in tehnično-produktivne obvladljivosti sveta, ki je iz antropološkega jedra izri-

---

[32] Navaja I. Urbančič, *Zaratustrovo izročilo II.*, Ljubljana 1996, 262.
[33] K.M. Woschitz, *De homine.Existenzweisen*, Graz 1984, 92.
[34] Drugi Vatikanski cerkveni zbor, *Cerkev v sedanjem svetu, št. I.*
[35] Navaja Gergen, n.d. 162.

nilo tudi podlago svobode in pravičnosti ter ustvarilo globalizacijski ekonomsko-tržni imperializem, kot pravi Siegfried Katerle.[36]

Te moderne novoveške tekmovalne procese, utemeljene na obvladovalnem znanju je skušala ujeti tudi Cerkev, ko je s tomistično znanstveno-filozofsko paradigmo začela tudi sama tekmovati z njimi. Izrazito se ta proces stopnjuje in zaostri v 19. stoletju, ko se Cerkev bori za emancipacijo v tekmi z liberalističnimi, kolektivističnimi in drugimi modernimi tokovi. Značilen odraz te tekme sta *Syllabus* in *Vatikanum* I. [37]

Zdi se pa, da je katoliška Cerkev kot moderna organizacijska tvorba svojo enakopravno vlogo v teh procesih mogla uveljaviti šele z drugim vatikanskim koncilom in papeži 20. stoletja ter dosegla vrhunec ravno s sedanjim pontifikatom, in sicer s tem, da je univerzalistično na obvladovalnem znanju utemeljeno paradigmo nadomestila z antropološko, da bi kljubovala tehnično-produkcijskim modelom človeka. V sprejemanju emancipiranega novoveškega človeka pa ima Cerkev še vedno problem sistemske, kolektivne zavesti: Človeku ne dopušča da bi se uveljavljal kot samostojno bitje.[38] Kljub prizadevanjem Leona XIII. in naslednikov za delavstvo in tako za zatirane in prizadete, Janeza XXIII. za dialog z vsemi ljudmi dobre volje in sedanjega papeža Janeza Pavla za ubogega in zatiranega človeka, katoliška Cerkev torej ne more preseči moderne antropološke paradigme in zato zaostaja za postmodernimi trendi. V tem smislu je po mnenju poznavalcev šele v sedanjem pontifikatu Janeza Pavla II. uresničila postavke I. vatikanskega cerkvenega zbora. V tem oziru se mnoga njena prizadevanja za sodobnega človeka ujemajo s prizadevanji islamske kulture. Delovanje evangeličanskih Cerkva pa kaže na določeno kompromisnost: po eni strani je protestanski duh po Maxu Webru dal temelje kapitalizmu in torej podprl moderno uveljavljanje individuuma moči, po drugi strani pa evangeličanske Cerkve predstavljajo individualnega človeka kot človeka milosti in njegove enkratnosti pred Bogom ter ga razvezujejo modernih sistemskih vezi, a obenem puščajo nemočnega v tekmi s kapitalističnim duhom časa, medtem ko ga katoliška Cerkev skuša sistemsko (kolektivno) zavarovati pred njimi.

Ali morajo torej sistemi umreti, da bi (pre)živel človek?[39] Hans Georg Gadamer pravi, da se ravno »na poti prek končnosti, prek delnosti naše biti, ki je razvidna tudi prek različnosti jezikov, odpira neskončni pogovor v smer resnice, **kar smo mi.**«[40] Pripovedovanje, govorica herme-

[36] W. Jakob, *Die Religion des Kapitalismus*, Luzern 1996, 74.
[37] Prim. DS 2919 sl.; DS 3050 sl (Dogmatična konstitucija I: *Pastor Aeternus).*
[38] Prim. J. Markeš, *Princip neliberalnosti in vrednostne podlage slovenske nacije,* Ljubljana 2000.
[39] Prim. E. Birkenstock, *Heißt Philosophieren sterben lernen?,* München 1995, 256.
[40] Prim. H.G. Gadamer, *Die Unversalität des hermeneutischen Problems,* v: *Warhrheit und Methode,* Tübingien 1993, 230.

nevtično (v dialogu) šele odpira samozavedanje in tako skrivnostno védenje o človeku, a odpira to védenje kot omejeno, v čemer postmoderni misleci vidijo dosledno izpeljavo hermenevtične metode, ki kot pripoved ohranja neizrekljivost dogodka. V tem smislu postmoderna zavestno gradi na negativni teologiji. G. Vatimo trdi, da pa Gadamer v svoji hermenevtiki le ni bil dovolj dosleden, da bi izpeljal neizrekljivost vsakokratnega diskurza in tako dosledno nakazal postmoderni problem.[41]

Krščanski model - prekinitev tradicije in 'nova zgodba'

Postmoderna kultura izpostavlja enkratnost dogodka, nič več ji ne pomenijo »velike in večne zgodbe«. Kot relativnostna teorija postmoderna zgodba izpostavlja neprestano dogajanje. Človek je odnosno bitje in je že prek govorice - kot razodeva njena zgradba v jezikih nekaterih prvotnih kultur - določen z relacionalnostjo in »skupinskim spominjanjem«, ki pa je odvisen od tega, koliko in kako se hoče skupnost spominjati. Prav tako je pomemben skupnostni čut, ki pove, da naša čustva niso predvsem v posameznikih, ampak med nami, so naša skupna vez. Irene Heise v svoji Teologiji empatije v tem smislu poudarja, da je vživljanje v svoj in položaj svojega bližnjega (za kar je potreben ta čut) tudi podlaga za mir, odvisno od tega, ali skupnost omogoča, da res čutimo drug z drugim.[42] Postmoderna kultura izpostavlja vlogo intersubjektivnega prostora, ki je podlaga individualne svobode in okvir individualne morale ter nas določa kot končna, omejena, smrtna bitja. Zato je lojalnost le skupnostna[43] in temelji na tem, da vsak reliativizem zahteva priznanje skupnih temeljev: npr. govorice, medsebojnega priznanja partnerjev in njihovih stališč, skratka, našega »skupnostnega prostora«.

Krščanstvo je vera skupnosti, ki gradi na osebi. Sveta Trojica je temelj krščanskih odnosov.[44] Ecclesía - skupnost verujočih kot temelj Cerkve primarno deluje v zagotavljanju dialoškega procesa, kjer so vsa stališča dovoljena, razen tistih, ki si oblastno lastijo absolutno veljavo, kot potrjuje Jezus v evangeliju (prim. Mt 20, 20 sl; Lk 9,46 sl.). V tem je polnost življenja. Življenjska sreča je v srečanju, pravi Anton Trstenjak, ki tako povzame Aristotelovo ugotovitev, da je srečnost uresničena v polisnem delovanju - v dialogu vseh strani. Tudi po nauku II. vatikanskega koncila so »ponižnost in svoboda kot osnova medsebojnega soglasja in avtonom-

[41] Prim. H.Cowar & T. Foshay, *Deriada and Negative Theology,* Albany 1992; navaja Boeve, L, n. d. 79. Vattimo je to misel izrekal na predavanju na Univerzi v Ljubljani maja 2001.

[42] Prim. I. Heise. *Theologie der Emphatie,* Wien 1999/2000, 185/6.

[43] Prim Gergen, n. d., 261- 277.

[44] Prim. C. Sorč, *Fides christianorum in Trinitate consistit,* v: *Teologija na prelomu časov,* Ljubljana (TEOF UL) 2000, Zbornik Teološke fakultete ob 80 letnici, 80-92.

ija osebe pri preučevanju klerikov in laikov *(iusta libertas inquirnrendi, cogitandi)*«, torej pri delovanju članov Cerkve podlaga pravega občestva.[45]

Cerkev se zato tudi danes zaveda, da je njen temelj »nedoumljivi Bog«, kar na osnovi postmodernih mislecev izpostavlja v svoji teologiji David Tracy. Ta teologija pa je teologija skritega in odsotnega Boga, ki je navzoč predvsem v trpljenju sodobnega človeka. Zato pa je postmoderna teologija narativna teologija. Njena naloga je pripovedovati Jezusovo zgodbo in v dialogu[46] to zgodbo posredovati posebno sodobnemu trpečemu, prizadetemu in odrinjenemu človeku. [47] Naloga teologije ni le preverjati ta stališča v krščanskem izročilu, pač pa odkrivati tudi pozabljena ali odrinjena stališča teološke zgodovine, ki bi nam pomagala razreševati sodobne dileme teologije v smislu Jezusove zgodbe: npr. zanemarjanje kritičnih stališč teologije v zgodovini Cerkve.

Problemi Cerkve in teologije

Katoliška Cerkev deluje torej še vedno kot dobro organizirana, hierarhična, *mutatis mutandis* torej kot klasično-moderna družba z natančnim sistemom teoretičnih resnic in praktičnih smernic. To ji je dobro služilo pri poslovanju v modernih industrijsko-tehnoloških procesih. V času globalizacije Cerkev seveda ne more enakovredno tekmovati kot gospodarski ali politični partner, pač pa lahko deluje le kot etično-moralni in predvsem verski temelj postmodernemu človeka. Seveda ne more delovati v smislu postmoderne nič več za človeka kot kolektivno bitje, pač le za človeka kot osebo, ki mora svojo identiteto iskati v neprestanih in zapletenih dialogih sodobnega sveta, za kar nima zagotovljene nobene vnaprejšnje sistemske, kolektivne identitete. Zato so npr. problematični poskusi kristjanov v postmarksističnih družbah, da bi znova vzpostavljali korporativno (bodisi krščansko ali pa celo nacionalno) - krščansko družbo. To ne pomeni zanikanja preteklih modelov delovanja katoličanov, npr. delovanje Kreka in sodelavcev pri Slovencih in ostalih južnih Slovanih ali vlogo škofov Strossmajerja ali Stepinca pri Hrvatih, pač pa moramo danes v ospredje postaviti človeka kot osebo, ki išče svojo identiteto v dialogu vere in poslušnosti Bogu ter drug drugemu. Le tako se lahko dogovorimo, kaj je resnična sreča za človeka, kot pravi italijanski sociolog Sabino Aquaviva.[48] Le medosebni dialog preprečuje izgubljanje v sistemskih rešitvah, ki spet podrejajo človeka procesno-tehničnim modelom. Tak dialog je

[45] Drugi vatikanski cerkveni zbor, *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu*, št. 63.
[46] Prim. H. Fries, *Fundamentaltheologie*, Graz 1985, 184-188.
[47] Prim. L. Boeve, n. d. 80-85.
[48] Vergl. S. Aquaviva, *Das Glück*, Bonn 1998.

podlaga za ustrezno prakso, utemeljeno na krščanskem izročilu. Le taka dosledna hermenevtika vere lahko nagovori tudi sodobnega postmodernega človeka.

Sistemsko je danes v tem smislu najbrž ključni problem Cerkve duhovnik, ki ostaja v tem postmodernem konglomeratu izven sistema. Cerkev kot predmoderna ureditev ga ima za temelj in izvršitelja njenih sistemskih hierarhičnih zasnov, v postmodernih družbenih tokovih pa ostaja na robu sistema, ker nima ustreznih partnerjev in tudi ne pravega feedbacka. Težko namreč dialog vodi sam brez ustreznih dialoških procesov v skupnosti. Zato je preživetje kristjana in duhovnika v sodobnem svetu odvisno od osebnih povezav na ravni alternativnih skupnosti in seveda s tem tudi od reorganizacije *ecclesíe* kot skupnosti odrešenih. Perspektiva so lahko le medosebne povezave, ki nudijo stalno preverjanje in utemeljevanje verske izkušnje na medosebni ravni znotraj in izven cerkvene skupnosti, ne da bi zato te skupnosti postale nove sekte.

Prav tako katoliška Cerkev in ostale cerkve ter religije ne morejo tega postmodernega in globalizacijskega sveta doseči in mu slediti s kulturnimi vzorci kot je islamski, ker ta spet temelji na skupnem kulturno-organizacijskem okviru, kljub temu da ima taka 'muslimanska globalizacijska paradigma' načelno enakopravno mesto in torej tudi možnost, da se uveljavi v sodobnem svetu podobno kot kaka druga (npr. ameriška) 'paradigma'. Problem ostaja le, ali bo med njima in ostalimi lahko prišlo do ustreznega dialoga. Teroristični napad na ameriški Pentagon in Svetovni trgovinski center so takšne možnosti dialoga še zmanjšale, kar je resen izziv za dosedanjo pot globalizacije.

Postmoderna globalna strategija

Sodobna globalna strategija ima sicer za cilj predvsem poenotenje svetovnih gospodarskih procesov, kar pa vključuje tudi politične in kulturne povezave, čeprav jih ne narekujejo ekonomski interesi. Gospodarsko globalizacijo usmerjajo in podpirajo medijsko-reklamna sredstva, ki gledajo najprej na ekonomsko učinkovitost, potrošništvo in profit. To ustvarja enotretinjsko družbo bogatih in dve tretjini vedno bolj revnih.[49] Zato pa globalizacija sama pogojuje in pospešuje postmoderno težnjo relativiranja vseh paradigem oziroma trendov in vzpostavlja osnovo za relativiranje socialno-gospodarskih, političnih in kulturnih podlag človekovega življenja in delovanja. S tem se omejujejo oziroma relativirajo tudi noslici oziroma skupine, ki morajo delovati za pravičnejšo - ker morajo vključevati več (vse) partnerjev, zato pa bolj dialoško strategijo družbe. Tudi katoliška Cerkev in ostale cerkve ter religije so zaradi postmodernega

[49] Prim. E. Natter & A. Riedlsperger, *Zweidritelgesellschaft*, Wien (Europa) 1988.

človeka sestavnih del teh procesov in še posebej za cerkvene skupnosti velja, da si morajo izdelati ustrezne 'strategije' poslovanja v teh novih svetovnih postmodernih prostorih.

Postmoderna kultura nas znova opozarja na to, da je človekov svet pogojen in utemeljenost s simbolično razsežnostjo, prek katere je svet svet simbolov oziroma v Kantovem smislu[50] našega projektiranja sveta ali vmesni svet med dejstvi in jazom, kot poudarjajo fenomenologi. Ne dejstev ne jaza zato ne moremo postaviti absolutno. Ker pa ima vsaka oseba ali skupine oseb svoj svet, si morajo osebe in skupine prizadevati, da izmenjajo oziroma posredujejo svoje svetove v **dialogu** tudi **drugim.** Paziti morajo na pristnost svojega sveta, kjer imajo izjemno pomembno vlogo človekova čustva. Zato danes tudi psihologi bolj poudarjajo emocionalno kot zgolj razumsko inteligenco, kot so to počeli v razumarski moderni. Vse to stopnjuje pomen osebe kot nosilca vsega dogajanja in doživljanja sveta. Dalje to zahteva ponotranjenje človekove govorice in kulture sploh, kar je ravno v prid človekovemu verskemu čutu.

Postmoderna kultura odpravlja mit napredka in postavlja v ospredje trajnejše vrednote človeka kot osebe in spodbuja medsebojno sodelovanje. Od individualizma prehaja h kulturi odnosov in tako spodbuja pristno sodelovanje. Ne vzpostavlja absolutnih sistemov, ampak nas usposablja za stalen dialog in korekcijo ter iskanje pristnosti našega govorjenja in delovanja. Zato je postmoderna kultura spodbuda demokratičnim procesom in kulturi dialoga. V sodobni svet vnaša pomembne korekcije poskusov enostranske imperialistične globalizacije. V tem smislu tudi alternativna gibanja izražajo svoje nasprotje ozkosrčni ekonomski globalizaciji kakor jo skušajo izsiliti Svetovna banka ali najbolj razviti (G8) in katastrofalne posledice teh procesov so verjetno pomemben sovzrok tragedije v ZDA.

S poudarjanjem osebnih stališč prihajajo do izraza tudi različnosti, s čimer postmoderna kultura znova odpira razsežnosti, lastne krščanstvu, ki zagovarja človeka kot osebo. Čeprav je svetovni etos[51] kot neke vrste konglomerat različnih religioznih idej in sistemov utopija, pa je vendar nek človeški etos, ki bo omogočil življenje vseh ljudi na podlagi različnih verstev in kultur nujnost in zanj se moramo ljudje dogovoriti zaradi našega skupnega preživetja na tem svetu ter ga potrjevati s svojimi življenjskimi stališči in držami. Tak etos je tudi nujno dialoški in je ravno zato, ker upošteva različne partnerje možnost za izmenjavo in poglabljanje različnih idejnih in religioznih stališč v dialogu in tako za iskanje skupnih poti pri oblikovanju okvirov, ki bi zagotavljali preživetje posebno izgubljenemu in zapostavljenemu človeku tudi na podlagi preverjenih verskih temeljev.

---

[50] Prim. I. Kant, B XVI; F.Veber, *Sistem filozofije*, Ljubljana 1921, 4 sl.

[51] Prim. H. Küng, *Project Welthethos* , München 1990.

Krščanstvo ima v teh procesih neprecenljivo vlogo, zaradi česar imajo kristjani odgovornost za globalno vzpostavljanje okvirov, v katerih bo človek mogel preživeti. V tem smislu je danes bolj kot kdajkoli prej nujno ekumensko sodelovanje krščanskih Cerkva. S tega vidika se zdi nesmiselno prepiranje o razlikah med nami. Verjetno jih ne bo mogoče popolnoma ukiniti, pač se je treba dialoško dogovoriti za strategijo, kako se bomo bolje razumevali in sodelovali v teh postmodernih tokovih.

Že sholastiki so vedeli, da se resnica dogaja v stavku. Resnica je zato v dialogu, ker se prek njega odkriva skrivnost človeka kot dialoškega in tako tudi Bogu odprtega bitja. To je skrivnost Svete Trojice in ravno v nauku o Sveti Trojici kristjani najdemo najboljšo spodbudo za razumevanje postmodernih trendov.

Različne postmoderne identitete so torej podlaga za procese osebne in občestvene identifikacije. Njihova različnost danes bolj kot kdajkoli terja veliko mero posluha in pripravljenosti za dogovor. Šele v dialogu se bomo ljudje v smislu Petra Sloterdijka lahko postavili povezali v globi (krogli) tega sveta. Krščanstvo ima za to idealne pogoje, saj je tudi prostorsko razširjeno po vsem svetu. Vprašanje je, če cerkve, posebno katoliška Cerkev dovolj upoštevajo razpetost in celo izgubljenost človeka v teh globalnih strategijah, da bi mogle dojeti njegov položaj in mu stati ob strani. Krščanska vera sicer usmerja in oživlja dialog na osebni oziroma občestveni ravni in človeka v tem dialogu opozarja, naj si ne dela malikov in tako tudi ne ustvarja struktur zla.[52] To pa je mogoče, če veren človek kot oseba ostaja tudi v dialogu z Bogom. V smislu postmoderne je treba zato svoja lastna stališča omejiti s stališči drugih in torej graditi čim širša občestva, do svetovnega občestva, ne pa stabilizirati sisteme in ustanove, čeprav brez le-teh tudi ni občestev. Zato je v luči vere ta dialog celosten in pristen le če vanj vključimo tudi Boga. Pomembno pa se je spričo modernih globalizacijskih tokov na medosebni ravni ustrezno organizairati, da bi skupnost verujočih ravno v moči vere in v popolnem zaupanju, da je Bog njeno končno upanje, mogla tudi v medsebojni ljubezni graditi to postmoderno novo stvarstvo in kljubovati vsaki globalizacijski unifikaciji sveta in tako novemu zasužnjevanju človeka.

Povzetek: **Janez Juhant, Globalizacija, krščanstvo in demokracija**

Razprava je obravnava sodobne probleme globalizacije in preučuje vlogo teologije in Cerkve v postmodernih procesih. Če je globalizacija predvsem gospodarski proces poenotenja svetovnih finančno-gospodarskih tokov, so postmoderni tokovi izziv posebej za krščanstvo in katoliško Cerkev kot globalno ustanovo, ki spoštuje človeka kot osebno bitje in

[52] Prim. Janez Pavel II., *Skrb za socialno vprašanje*, št. 29-39.

podpira njegovo integracijo v mednarodne povezave po načelu solidarnosti, subsidiarnosti in obenem ob popolnem spoštovanju vsakega človeka naroda ali drugih manjših skupin. Mnogi menijo, da Cerkev s svojo infrastrukturo in po svojem poslanstvu ter svetovni razsežnosti lahko to nalogo opravi v dobro sodobnega človeka ter tako pospešuje sodelovanje in dialog ter krpi pripravljenost za oblikovanje svetovnega občestva. Seveda pa bo morala tudi katoliška Cerkev v ta namen stalno preverjati svoje poslanstvu v luči evangelija in posebno skrbeti za distanco do moči in oblasti, ki sta značilni za gospodarsko-finančne globalizacijske tokove. Distanca do teh tokov je izziv postmodernizma in obenem je to zahteva življenja človeka kot osebe in s tem problem njegove prihodnosti.

Ključne besede: človek, družba, globalizacija, totalitarizem, postmodernizem, krščanstvo, Cerkev, demokracija, dialog, svoboda.

Summary: **Janez Juhant, Globalisation, Christianity and Democracy**

The treatise deals with the present problems of globalisation and studies the role of theology and of the Church in postmodern processes. While globalisation is primarily an economic process to unify the world and its financial and economic streams, postmodern trends represent a special challenge to christianity and to the Catholic Church as a global institution respecting man as a personal being and supporting his integration into international associations in accordance with the principles of solidarity and subsidiarity and with complete respect of every man, nation and other smaller groups. It is a widespread opinion that the Church with her infrastructure, her mission and her global dimensions can carry out this task for the benefit of the contemporary man and thus further co-operation and dialogue as well as strengthen the willingness to form a global community. For this purpose the Church will have to continuously review her mission in the light of the Gospel and especially be sufficiently detached from the power that is characteristic of economic and financial globalisation trends. Keeping one's distance to these trends is a postmodern challenge and at the same time it is necessary for man if he wants to live as a person and to have a future.

Key words: man, society, globalisation, totalitarianism, postmodernism, christianity, Church, democracy, dialogue, freedom.

Pregledni članek (1.02) UDK 316:2 (045)

Drago Ocvirk - Božidar Ogrinc

Dejanje iz vere: Razlaganje človeške plati religije

Glede na to, da religija uspeva v deželah z verskim pluralizmom, sta ameriška sociologa Rodney Stark in Roger Finke prepričana, da jo je moč razložiti z modelom racionalne izbire. Ta model temelji na zbliževanju ekonomije in sociologije in se uporablja pri obravnavi številnih tradicionalnih sociooloških vprašanj. Pomemben prispevek za razumevanje religije kot družbenega pojava je njuno delo *Acts of Faith.*[1] V njem na osnovi številnih empiričnih raziskav zavračata staro paradigmo, ki ima religijo za iracionalno psihološko stanje. Ne le da z novo paradigmo zavračata staro, marveč tudi empirično ovržeta njene posamezne trditve.

V uvodu avtor (odslej naprej bom govoril o avtorju) pokaže na ozadja, motive, predsodke in namere, ki so tri stoletja določali družbene vede.[2] Kot otrok razsvetljenstva so vede o religiji služile za napad na religijo, ki so jo ateistični misleci razglašali za zmotno in škodljivo, zaradi česar se je je treba, kar se le da hitro znebiti in jo nadomestiti. Tako je bilo do nedavnega v družbenih vedah o religiji le malo znanstvenega, čeprav njihov namen naj ne bi bil niti diskreditacija niti pospeševanje religije, ampak proučevanje, kako vpliva na odnose med ljudmi odnos z nečim presežnim. Znanost lahko namreč raziskuje človeške in družbene vidike odnosa do nečesa presežnega, ne more pa govoriti niti o njegovi ne/pristnosti niti o ne/resničnosti nečesa presežnega.

1. Značilnosti stare paradigme in pojav nove

Religija je bila že od nekdaj v središču zanimanja družboslovcev. Adam Smith, David Hume, Auguste Comte, Karl Marx, Friedrich Engels, Herbert Spencer, Edward Tyler, Max Weber, Ernest Troeltsch, Emile Durkheim, William James, Lucien Levy-Bruhl, Carl Jung in Sigmund

[1] R. Stark and R. Finke, *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Relgion*, University of California Press, Berkley, Los Angeles, London 2000, 343.

[2] Uvod lahko vzamemo kot samostojno študijo idejnih in političnih izhodišč družboslovnih ved o religiji. Kot tak je že preveden in ga bo predvidoma izdala revija *Tretji dan*, marca 2002, v številki, ki bo posvečena religioloških vedam in njihovi obravnavi religije.

Freud so se na široko razpisali o njej. Čeprav se ti v marsičem razhajajo, pa je presenetljiva njihova soglasnost v ključnih vprašanjih glede religije.

Vsi so namreč trdili, da je religija lažniva in škodljiva. Religija škodi posameznikom, ker preprečuje racionalno mišljenje, in družbi, ker podpira tirane. Stara paradigma trdi, da je religija iracionalna in da služi vladajoči eliti in pospešuje izkoriščanje množic. Marx in Engels pravita, da gresta duhovnik in posestnik vedno z roko v roki. Religije so nazadnjaški odgovor na razsvetljenstvo in napredek ter zdravilo za frustracije, prikrajšanja in trpljenje. Georg Simmel je trdil, da je religija pomirjevalno sredstvo za duševni nemir, Marx pa jo je označil za opij. Engels je trdil, da se je krščanstvo pojavilo kot religija sužnjev in osvobojenih sužnjev, kot religija revnih ljudi brez pravic in ljudi, ki so bili podjarmljeni Rimljanom. Zato religija najmočneje apelira na nižje razrede.

Drugi ključni element stare paradigme je trditev, da je religija obsojena na propad. Po sekularizacijski tezi bodo religijske institucije, dejanja in zavest izgubili svoj družbeni pomen zaradi modernizacije. Antropolog A. Wallace piše, da bo religija postala samo zanimiv zgodovinski spomin. Vera v nadnaravno bo odmrla po vsem svetu, kar bo rezultat naraščajočega znanstvenega znanja.

Tretja osnovna trditev, ki jo zagovarjajo ustanovitelji družbenih ved, je predpostavka, da je religija epifenomen, površinski pojav, brez lastnih temeljev. Čeprav religijo krivijo za toliko škodljivih posledic, menijo, da je le odsev osnovnih družbenih pojavov.

Del zagovornikov stare paradigme ima religijo za psihološki pojav. Čeprav pogosto govorijo o religiji s sociološkimi kategorijami, jo na koncu zvedejo na mentalna stanja. Celo takrat, ko je predmet proučevanja skupina (npr. specifična sekta), običajno primanjkuje sistematične primerjave z drugimi skupinami. Tudi Marxovo in Engelsovo pisanje o religiji je zelo psihološko, kljub sicer obveznemu omenjanju načinov produkcije in družbenega razvoja. Dokončna verzija Marxovega opazovanja je trditev, da je religija vzdihljaj zatiranega bitja, srce v brezsrčnem svetu; je opij za ljudstvo. Končno pa, kolikor so se začetniki družbenih ved o religiji zanimali za religijo kot del družbenega sistema, je bila njihova prvotna skrb obsoditi škodljive posledice religijskega pluralizma in poudariti premoč monopolnih verstev. Samo monopoli lahko vzdržujejo nesporno avtoriteto, od katere so odvisne religije. To je samo varianta starega ateističnega principa, da »religije spodbijajo druga drugo«. S. Bruce je zapisal, da pluralizem ogroža verodostojnost religijskih sistemov, ker kaže na njihov človeški izvor.

Že leta 1973 sta C. Glock in P. Hammond spoznala, da napetost med priznano teoretično učenostjo in znanstvenimi ugotovitvami zahteva novo paradigmo. Nova paradigma je ustvarila veliko literature, ki kaže, da je vera vir boljšega psihičnega in celo fizičnega zdravja, in ki zavrača apriorno trditev, da je vera škodljiva na individualni ravni. Tudi trditev, da je vera

škodljiva na družbeni ravni, je politična, ne znanstvena. Medtem ko ima stara paradigma religijo za opij, nova paradigma opazi, da je religija pogosto tudi »stimulator«. Vera je namreč spodbudila mnogo srednjeveških kmečkih in rokodelskih uporov, povzročila je ponavljajoče upore med domorodci v Afriki in Severni Ameriki proti evropskim posegom in nedavno je služila kot glavni katalizator upora proti tiranom v vzhodni Evropi.

Engels je trdil, da je bilo zgodnje krščansko gibanje zakoreninjeno v trpljenju proletariata. Dejstva pa nas bolj silijo k sklepu, da je krščanstvo najprej nagovarjalo privilegirane sloje. V podobni obliki je mnogo raziskovalcev poskušalo povezati religijo z družbenim razredom, toda njihove ugotovitve so šibke in protislovne.

Sekularizacijska teza je pokopana pod goro nasprotnih dejstev. Prvič, ni trdne zveze med religijskim deležem in modernizacijo. Drugič, celo pri narodih, kjer je verska udeležba nizka, npr. v Evropi, ogromna večina ljudi izraža stalno prepričanje v osnovna verska načela in se ima za verne. Sprevrženo je pisati o močno sekulariziranem narodu, če dve tretjini ali več ljudi trdi, da so religiozni, in se manj kot pet odstotkov ljudi izreka za ateiste. Tretjič, razširjenost znanosti ne more slediti iz sekularizacije, ker znanost in religija nista povezani.

Čeprav zagovorniki stare paradigme trdijo, da je religija epifenomen, predpostavljajo njene posledice, ki pa niso vse slabe (npr. religija krepi moralni red). Nova paradigma je popolnoma združljiva z mislijo, da ima religija mnogo učinkov. Veliko empirične literature ugotavlja, da se verni bolj držijo zakonov in norm in da imajo mesta z večjim odstotkom vernih manjši odstotek deviantnih in kriminalnih obnašanj.

Stara paradigma usmerja družboslovce v odkrivanje »resničnih« vzrokov religijskih pojavov (npr. vojna, finančni padec ali nenadni napredek, preobljudenost ł). Čeprav nova paradigma odobrava trditev, da lahko svetne stiske povzročajo religijske pojave, pa zanika, da so svetni družbeni dejavniki osnova religijskih pojavov. Zagovorniki nove paradigme niti ne zahtevajo, da so vzroki za vero »materialni«, v nasprotju z idejami in prepričanji. Zavedajo se vpliva in posledic, ki ga imajo verski nauki *per se* (npr., da lahko doktrine neposredno povzročajo neučinkovitost vodstva, je zelo očitno v sodobnih novodobskih in »metafizičnih« skupinah).

Najpomembnejša odlika nove paradigme je poudarek na družbenem v nasprotju s psihološkim. Poudarjanje družbenega vidika je znamenje nove paradigme, njena največja teoretična odlika pa je identificiranje religije kot podsistema znotraj družbenega sistema: religijska ekonomija.

2. Religijska ekonomija

Religijske organizacije ne obstajajo v vakuumu in jih zato ne moremo proučevati izolirano od njihovega družbenega in kulturnega okolja. Stark

proučuje religijsko življenje znotraj celotnega koncepta in teoretičnega modela religijske ekonomije. Ta je podsistem velikih družbenih sistemov. Religijski podsistem vsake družbe je podoben podsistemu svetne komercialne ekonomije, kajti oba vključujeta medsebojno delovanje oskrbe in povpraševanja po izdelkih. Religijske ekonomije so sestavljene iz (1) tržišča sedanjih privržencev (povpraševanje), iz (2) niza organizacij (oskrbovalec, dobavitelj), ki skušajo služiti temu trgu, in iz (3) verskih naukov in praks (izdelki), ki jih ponujajo različne organizacije. Uporaba ekonomskega jezika za stvari, ki veljajo za svete, noče biti žaljiva niti zgolj metaforična. Stark hoče pokazati veliko pojasnjevalno moč, ki se lahko pridobi z uporabo osnovnih načel ekonomije za verske pojave na skupinski ali družbeni ravni. S to uporabo je že pred dvesto leti začel Adam Smith, ki je ugotovil, da je najbolj pomenljiva poteza religijske ekonomije stopnja nereguliranosti v nasprotju z državnim reguliranjem v korist monopola. Tu leži ključ za razlago različnosti družbene religije. Ustanovitelji družbenih ved so se v celoti zmotili, ko so govorili o škodljivih učinkih pluralizma in religijske konkurence.

2.1 O racionalnosti

Vsi pomembni poskusi sociološke teorije kažejo, da skušajo ljudje ob soočanju z izbiro izbrati najbolj racionalno oz. razumno možnost. Nekateri zagovorniki teorije o razumnem izboru, še posebej ekonomisti, trdijo, da skušajo ljudje dobiti največ za najmanjšo ceno. Znotraj meja svojih informacij, omejeni z razpoložljivim izborom in vodeni s svojimi prednostmi in okusi, skušajo ljudje izbirati racionalno.

Kaj pa taki kot npr. mati Terezija, ki se odrečejo udobnemu življenju in pomagajo bolnim in revnim? Ali ti tudi ravnajo racionalno? Angleški sociolog A. Heath pravi, da ti ljudje ne delujejo v okviru racionalne izbire. Toda racionalnost nima nič opraviti s cilji, za katere si ljudje prizadevajo, ampak zgolj s sredstvi, ki jih uporabljajo za dosego teh ciljev. Ko se vprašamo, ali ravna kdo racionalno, se ne sprašujemo, ali je ta oseba izbrala pravi cilj. Ljudje, kot je mati Terezija, prelamljajo načelo racionalnosti samo, če ga razumemo zelo ozko, materialistično in popolnoma egocentrično in ignoriramo veliko različnost prednosti in okusov. Mati, ki plane v gorečo hišo, da reši svojega otroka, ne deluje iracionalno. Da je človek sposoben imeti preživetje otroka za koristnejše od svojega lastnega preživetja, je zasluga človeškega duha in sposobnost ljubezni. Če trdimo, da je plemenito obnašanje v nasprotju z racionalnostjo, potem ga zvedemo na norost, na iracionalno delovanje. Večina svetovnih religij obljublja nagrado, ne samo za češčenje in vero v Boga, ampak tudi za dobro, ki ga človek stori drugemu človeku.

2.2. Racionalnost in »religijska misel«

Osnovno stališče v sodobni sociološki znanosti je trditev, da so ljudje bistveno razumska bitja razen v primeru, ko je predmet proučevanja religija. Veliko družboslovcev se še vedno drži doktrine, ki izhaja od ustanoviteljev družboslovnih ved, da je »religijska misel« v bistvu iracionalna in da igra »izbira« v religijskem delovanju majhno ali pa sploh nobene vloge. Ljudje niso sposobni pretehtati cene zahtev vere nasproti njenim koristim.

Več kot tri stoletja je veljalo v družbenih vedah prepričanje, da je versko obnašanje iracionalno predvsem zato, ker se ljudje odrekajo in žrtvujejo na račun vere. Jasno je, da nobena razumna oseba ne bi storila česa takšnega. Seveda teh stvari ne bi počel noben razumen ateist, gotovo pa je tako obnašanje popolnoma razumno za vsakogar, ki veruje, da Bog nagradi tistega, ki se žrtvuje. Trditve o iracionalnosti verskega žrtvovanja niso omejene na velika žrtvovanja (kot npr. mučeništvo), ampak sodijo sem čisto vsakdanje stvari, kot so molitev, izpolnjevanje moralnih obveznosti, prispevek časa in denarja.

Mnenje, da je vera iracionalna, bi lahko najbolje imenovali »teorija nevednosti in nezadostnega nerazumevanja« verskega prepričanja. Ta pogled je bil posebej popularen med družboslovci z liberalnimi verskimi pogledi. Tako je npr. E. Brunner opisal neko evngeličansko zborovanje kot shod ubogih, duševno zaostalih ljudi. Kljub pogostim trditvam, da je vernost zakoreninjena v psihopatologiji, kažejo empirični podatki drugače. A. Bergin je odkril pozitiven odnos med vernostjo in duševnim zdravjem. G. Ellison je dokazal, da versko življenje poveča samospoštovanje, življenjsko zadovoljstvo in sposobnost upreti se velikim družbenim pritiskom in ima pozitiven učinek celo na fizično zdravje. M. Pollner pa je pokazal, da ima molitev zelo močne učinke na življenjsko zadovoljstvo in srečo.

Stark je napravil raziskavo med člani nekaterih zelo strogih verskih skupin, med katere sodijo tudi Jehove priče. Člani te skupnosti so bil vprašani, zakaj se po njihovem mnenju nekdo, ki resno razmišlja za vstop v to skupnost, zelo težko odloči, da bi se jim pridružil. Jehove priče so prepričane, da je največkrat razlog čas, ki ga je treba žrtvovati, kajti biti Jehova priča ne pomeni pojaviti se v nedeljo za uro ali dve, ampak je resnična obveza. Druga ovira je sramotni madež, s katerim so zaznamovani člani te skupnosti. Jehove priče ne plačujejo visoke cene pripadnosti tej skupini v tihi nevednosti ali pod pritiskom fanatične vere. Zavedajo se, da je cena pripadnosti tej skupnosti zelo visoka. O tem se odkrito pogovarjajo tako med seboj kakor tudi z drugimi, ki niso člani njihove skupnosti. Zato ostajajo v njej samo tako dolgo, dokler menijo, da imajo dobre razloge za plačevanje tako visoke cene. Po razočaranju, ker leta 1975 ni bilo napovedanega konca sveta, je veliko članov zapustilo skupnost Jehovih prič, povprečna stopnja obveze pri tistih, ki so ostali, pa je strmo padla.

Nedavno je anonimni časopisni kritik obsodil trditve o racionalnih religijskih izbirah na osnovi prepričanja, da pripadniki zelo zahtevnih verskih skupnosti ne cenijo stvari enako, kakor jih cenijo drugi. Ko npr. »fundamentalisti« darujejo veliko časa ali denarja svoji skupnosti, storijo to brez kakšnega posebnega občutka, da so nekaj žrtvovali, ker imajo drugačno osnovo za vrednotenje stvari. Raziskava je pokazala, da ameriški »fundamentalisti« celo nekoliko bolj kot drugi Američani vrednotijo čas, denar, kariero in udobno življenje kot nekaj, kar je zelo pomembno.

Po podatkih raziskav so člani nekaterih veroizpovedi mnogo bolj radodarni kot drugi. Katoličani in liberalni protestanti prispevajo za svojo Cerkev mnogo manj kakor pa konzervativni protestanti in mormoni. Raziskava je tudi pokazala, da katoličani in liberalni protestanti zelo nizko rangirajo svojo Cerkev, medtem ko jo konzervativni protestanti in mormoni zelo visoko. Koleracija med stopnjo darovanja in stopnjo vrednotenja je zelo visoka.

Čeprav je bilo versko obnašanje dolgo edino področje v sociologiji, kjer je bil racionalni element izključen, pa raziskave kažejo, da je to obnašanje osnovano na preračunavanju cene in koristi in je zato racionalno obnašanje v istem smislu, kot so racionalna druga obnašanja.

3. Religijske izbire in spreobrnjenje

Že v majhnih, predpismenih družbah so ljudje imeli versko izbiro. Ne samo, da so lahko izbirali med vernostjo in nevernostjo, ampak so lahko izbirali med več načini verskega izražanja, ki so jim bili na voljo. S tem, ko nastajajo nova verska gibanja, se morajo ljudje odločiti, ali bodo zamenjali svojo vero ali pa se bodo še naprej držali starega verskega izročila.

Večina ljudi ostane znotraj iste verske organizacije, v kateri so se rodili. Kadar pa že izberejo drugo vero, se pogosteje priključijo novi skupini znotraj istega verskega izročila. Denimo katoličan prej postane protestant in obratno, kakor pa kdo od njiju hindujc. Glede na družbeni kapital – družbeni kapital pomeni tu vse tiste odnose in vezi z drugimi, ki jih gojimo v kakšni skupnosti - ima prestop znotraj istega verskega izročila veliko nižjo ceno kot prestop k bolj tuji veri. Ljudje se tako nagibajo k izbiri, ki bi čim bolj ohranila njihov verski družbeni kapital. Zastavlja se vprašanje, zakaj se nekateri ljudje odločijo za novo vero.

Do nedavnega je tako v sociološki kot v religiološki znanosti veljala predpostavka, da se ljudje spreobračajo zaradi privlačnosti kake nove doktrine. Nesoglasje med sociologi in religiologi pa se je nanašalo na vlogo racionalnosti v tej privlačnosti. Medtem ko so sociologi poudarjali iracionalni element, pa so religiologi poudarjali, da je razlog za prestop v spoznanju teoloških prednosti enega nauka pred drugim. V podobni ob-

liki so se tako sociologi kot religiologi zanašali na doktrinalno privlačnost tudi v primeru, ko so razlagali nepričakovane množične prestope. Nesoglasje med njimi pa se je zopet nanašalo na element racionalnosti. Sociologi so poudarjali iracionalnost takega kolektivnega obnašanja (»čredni nagon«, »nalezljiva množična psihologija«, »kolektivna zavest«, »kolektivna nezavest«), religiologi pa so množične prestope pripisovali prerokom ali pridigarjem, ki so ljudem odkrili luč resnice.

V zgodnjih šestdesetih letih sta bila John Lofland in Rodney Stark prva sociologa, ki sta med ljudi in opazovala ljudi, ki so prestopili v nova verska gibanja. Do takrat je večina sociologov razlagala spreobrnjenje v povezavi z izgubo ideološke ali teološke privlačnosti. Lofland in Stark pa sta ugotovila, da ima pri spreobrnjenju bistveno vlogo povezanost med ljudmi. Ljudje se vključijo v drugo versko skupnost, kadar se močneje povežejo z ljudmi, ki izpovedujejo drugo vero.

Mormonska skupnost se od svojega začetka leta 1830 širi na osnovi sorodstvenih in prijateljskih povezav. Tudi danes, ko je mormonov v svetu že čez deset milijonov, poteka njihovo misijonarjenje na osnovi sklepanja toplih odnosov in prijateljstev. Kadar mormoni trkajo na vrata tujcev, od tisoč ljudi eden pristopi k njim, a ne takoj, ampak po mnogih srečanjih, ko se med njimi splete prijateljstvo. Pri osebah, s katerimi misijonarji vzpostavijo osebni stik na domu, je rezultat spreobrnjenja petdesetodstoten. Ta vzorec ni posebnost mormonskega misijonarjenja; vsa uspešna verska gibanja se širijo tako.

Nekateri učenjaki, še posebej sociologi, ki poudarjajo versko iracionalnost, hočejo interpretirati osrednjost mrežnih povezav pri spreobrnjenju kot dokaz, da spreobrnjenje ni osnovano na racionalni izbiri. Za večino ljudi spreobrnjenje ni konec poti iskanja primerne vere, pri čemer bi previdno preračunavali koristi potencialne alternative. Spreobrnjenje je bolj stvar ponovne socializacije kot izbire, in v tem smislu so spreobrnjenci bolj ali manj pasivne žrtve družbenega procesa onstran njihovega razumevanja in nadzora.

Toda zakaj pa bi naj bilo bolj racionalno, če se človek spreobrne zaradi privlačnosti nauka, kot pa če sprejme drugo vero zaradi pričevanja družine ali prijateljev? Ali je bolj racionalno, če se ljudje odločijo za nakup avtomobila zaradi reklam ali zaradi izkušnje prijateljev ali družine? Seveda Stark ne trdi, da nauk ni pomemben, ampak dokazuje, da ima ta običajno drugotno vlogo pri začetnem izboru, medtem ko kasneje pogosto postane osrednji vidik odločitve za vero.

4. Verska skupinska dinamika

Verske skupnosti lahko namestimo vzdolž osi, ki kaže napetost med versko skupnostjo in njenim družbenim in kulturnim okoljem. Napetost

se nanaša na stopnjo posebnosti, ločevanja in nasprotovanja med skupnostjo in »zunanjim« svetom. Cerkve so verske skupnosti s sorazmerno nizko stopnjo napetosti z okoljem, saj ne nalagajo bistveno več moralnih zahtev, kot jih nalaga v družbi prevladujoči moralni kodeks, medtem ko sekte bolj nasprotujejo svojemu okolju. Čim večja je stopnja napetosti z okoljem, tem večja je cena pripadnosti verski skupnosti.

4.1. Zakaj pripadnost sektam?

Zastavlja se vprašanje, zakaj ljudje sploh pripadajo sektam, če je cena pripadnosti tako visoka. Odgovor najdemo v osnovah ekonomije. Cena je namreč samo en dejavnik v izmenjavi, drugi dejavnik je kvaliteta, kombinacija obeh pa daje oceno vrednosti.

Ne samo da verske skupnosti z višjo ceno nudijo vrednejše pridobitve, ampak ustvarjajo stopnjo zahtevnosti, ki je potrebna za maksimiranje individualnega zaupanja vanjo: (1) v resničnost njenega temeljnega nauka, (2) v učinkovitost njenih običajev in (3) v gotovost njenih onstranskih nagrad. To se dogaja na dva načina: s primerom in izključevanjem.

S primerom: če ljudje pokažejo visoko stopnjo pripadnosti in izrazijo zaupanje, da je njihova vera resnična in učinkovita, potem se jim ljudje okrog njih pridružijo. Z izključevanjem: Mancur Olson je opazil, da se racionalne osebe izogibajo prispevkov za ustvarjanje javnih dobrin. Te sicer poskušajo v kar največji meri uživati, ne da bi zato kar koli sami storili ali dali. Olson imenuje te ljudi »prosti jezdeci« in pojasni, zakaj morajo družbe ščititi same sebe pred izkoriščanjem v tej obliki, in zakaj morajo vlade siliti državljane, da plačujejo ustrezen delež, davke.

Malo zahtevno občestvo je žrtev »prostega jezdenja«, ker so skupne dobrine (verski obredi, poroke, pogrebi) ena najpomembnejših verskih značilnosti in jih je težko odreči. To pa seveda pospešuje število »prostih jezdecev«. L. Iannaccone ugotavlja, da bi lahko v verskih skupnostih preprečili »proste jezdece« z visokimi zahtevami za vsakogar. Tako bi se potencialni člani morali odločiti, ali bodo polno pripadali skupini ali pa sploh ne. V tem primeru bi bili »prosti jezdeci« izključeni.

Resničen primer posledic izključevanja »prostih jezdecev« iz občestva so Jehove priče, ki so z njim preprečili, da bi bili »prosti jezdeci« zgled slabih vernikov njihovega občestva. Z izključevanjem se je okrepila identifikacija s skupnostjo, narasla je pogostnost molitve, znižalo se je kajenje, zahajanje v gostilne itd. Podobni rezultati so se pokazali tudi, ko so se aktivni mormoni primerjali z drugimi, ki so bili mormoni le po imenu. Veliko aktivnost povprečnega občestva obeh ver lahko pojasnimo z visoko vrednostjo verskih nagrad in zavarovanjem pred »prostimi jezdeci«. V zelo zahtevnih občestvih je tudi veliko razvedrila in zabave, pripadnikom pa nudijo precejšnjo emocionalno in materialno varnost.

Raziskave kažejo, da rastejo visoko zahtevne verske skupnosti, medtem ko nizko zahtevne doživljajo osip. Mormoni in Jehove priče, ki spadajo med svetovno najhitreje rastoča verska gibanja, načrtno omejujejo število članov krajevnega občestva, ker se z večanjem občestva redči družbena mreža. Manjša ko je gostota družbene mreže v skupnosti, nižja je povprečna stopnja prakticiranja in manj učinkovito je nadzorovanje pripadnikovega obnašanja. Večje ko je občestvo, večji je odstotek »prostih jezdecev«. Tako se Jehove priče nagibajo k temu, da se občestvo razdeli, ko njegovo število prekorači dvesto članov, mormonsko občestvo pa se razdeli, ko presega tristo članov. Voditelji občestev pravijo, da so majhne skupine (približno deset članov) osnovna enota skupinskega življenja, ker lahko poskrbijo za odgovornost, izobrazbo, spodbudo in podporo slehernemu svojemu članu.

4.2. Katoliški duhovni poklici

V zadnjih treh desetletjih je v Ameriki in v večjem delu zahodne Evrope prišlo do naglega osipa katoliških duhovnih poklicev, kar je med sociologi zbudilo veliko zanimanje. Pojavilo se je več razlag tega pojava. Najbolj razširjena je odgovornost za osip duhovnih poklicev pripisala cerkveni hierarhiji. Nove generacije katoličanov naj ne bi bile pripravljene na žrtve in odpovedi, kot so obljuba celibata, pokorščine in za redovnike še uboštva, ki jih Cerkev zahteva za duhovni poklic. Po tej razlagi je osip duhovnih poklicev povezan z nepopustljivostjo škofov, ki da zavračajo bolj liberalne reforme. V podporo tej razlagi je veliko študij, ki so bile narejene v šestdesetih in sedemdesetih letih, potrdilo, da je celibat najbolj pogost vzrok duhovniških izstopov.

Nekatere druge študije o redovnicah pa odgovornosti za osip duhovnih poklicev niso pripisale Cerkvi, ampak so poudarile, kako so družbene spremembe zmanjšale privlačnost redovnega poklica med katoliškimi dekleti. Nagel osip ženskih redovnih poklicev je treba pripisati hitrim družbenim spremembam, s čimer so ženske pridobile več posvetnih možnosti za uspešno življenje. Še posebej v ekonomsko razvitih državah se ženske manj nagibajo temu, da bi delale kariero v okviru redovnih zaobljub. Empirične raziskave so res potrdile, da je v deželah, kjer imajo ženske več posvetnih možnosti, manj redovnih poklicev. Večji ko je delež žensk na vodstvenih položajih in med intelektualci, večji je osip duhovnih poklicev med katoliškimi ženskami.

Drugi spet dokazujejo, da je osip duhovnih poklicev povezan z radikalnimi spremembami drugega vatikanskega koncila. Z odpravo nekaterih najbolj vzvišenih vidikov redovništva se je zmanjšalo tudi zadovoljstvo v tem poklicu. Tako je koncil npr. odpravil nauk, da je redovno življenje duhovno najbolj vzvišeno, ko je utemeljil poklicanost k svetosti vseh ka-

toličanov – laikov, duhovnikov in redovnikov - v skupni krstni poklicanosti in poslanstvu. S tem, ko so številni redovniki opustili svoja posebna redovna oblačila zaradi koncilske posodobitve, se niso več razlikovali od drugih in v javnosti niso bili več deležni posebnega spoštovanja.

Študija, ki se nanaša na število ameriških redovnic v letih 1948-1995, kaže, da je število redovnic naraščalo vse do sredine šestdesetih let, ko se je začel nagel osip redovnih poklicev. Ta študija jasno kaže, da ni povezave med deležem zaposlenih žensk in osipom duhovnih poklicev, kajti posvetne možnosti za ženske predstavljajo dolg in postopen proces, medtem ko je bil osip duhovnih poklicev skrajno nenaden in hiter. Nezadostnost teze o posvetnih možnostih se kaže tudi v naglem upadu moških duhovnih poklicev v sredini šestdesetih let. Krivulja, ki kaže število moških redovnikov in bogoslovcev v letih 1948-1995, je zelo podobna krivulji, ki kaže število redovnic v tem obdobju, le da je bil osip moških duhovnih poklicev nekoliko hitrejši.

4.3. Drugi vatikanski koncil in duhovni poklici

Trije dokumenti drugega vatikanskega koncila so spodbudili nagle spremembe v redovnem življenju. *Konstitucija o Cerkvi* razglasi, da so vsi kristjani poklicani k svetosti; tako izenači svetost duhovnikov in redovnikov s svetostjo laikov. S tem je odpravljena tradicionalna miselnost, da lahko samo posvečeni dosežejo resnično duhovno popolnost. *Konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu* prekliče prednost umika iz »grešnega sveta« in poziva k polni udeležbi v svetu. Ta dokument poudarja posodobitev celotnega načina redovnega življenja. Tretji dokument, *Odlok o času primerni prenovi redovnega življenja*, pa poudarja, naj način življenja, molitve in dela ustreza sedanjim telesnim in duševnim okoliščinam članov. Tako so kmalu celotni redovi zapustili svoje samostane, redovniki so začeli živeti razpršeno po stanovanjih, mnogokrat brez sostanovalcev, oblečeni kakor drugi ljudje. Take spremembe, skupaj z zanikanjem posebne svetosti, ki bi bila pridobljena z duhovnim poklicem, so spremenile redovno žrtev v zastonjski strošek, brez posebnega ugleda in pomena. Zakaj biti poleg učiteljskega poklica še nuna? Kaj dobi ženska v zameno za obljubo čistosti, pokorščine in uboštva, če živi sama v stanovanju, kjer njeno duhovno življenje ni povezano s skupnostjo in ji njeno redovno življenje ne prinaša posebne svetosti?

V ZDA, Kanadi, Franciji in Nizozemski je število redovnic padlo leta 1966, v Nemčiji in Veliki Britaniji leta 1967. Padec števila ženskih redovnih poklicev je bil v vseh šestih deželah zelo velik. Zanimivo pa je, da je število redovnih poklicev v Španiji in na Portugalskem naraščalo vse do konca šestdesetih let. Zastavlja se vprašanje, zakaj. Skrajno konzervativna Cerkev v teh državah je zavlačevala z objavo nekaterih koncilskih dokumentov,

posebej tistih, ki se tičejo redovništva. V obeh primerih je bila izolacija krajevne Cerkve večja tudi zaradi avtoritarne vlade, ki je imela pravico veta pri imenovanju škofov. V sedemdesetih letih novi demokratični vladi nista več nadzorovali imenovanje škofov in obe Cerkvi sta postali daleč bolj liberalni. V teh novih okoliščinah pa je v obeh državah prišlo do naglega upada števila redovnih poklicev.

Te ugotovitve kažejo na obratno sorazmerje med modernizacijo in duhovnimi poklici. Tako lahko zaključimo, da more Katoliška cerkev poživiti rast duhovnih poklicev na dva načina: ali z znižanjem cen in s sprejetjem nižje stopnje zahtevnosti ali pa z vzpostavitvijo tradicionalnih koristi redovniškega življenja. Papež Janez Pavel II. skuša poživiti rast duhovnih poklicev s to drugo strategijo. Tako so bili nekateri redovi »demodernizirani«, nastale pa so tudi številne nove skupnosti posvečenega življenja, ki so po večini bistveno bolj tradicionalne. Raziskava, ki je zajela nekatere ameriške škofije, je pokazala, da se v tradicionalnih škofijah kar štirikrat več mladih odloči za duhovništvo kakor pa v naprednih.

D. Hoge je v raziskavi spraševal duhovnike, ali nameravajo zapustiti duhovništvo ali ne in ali menijo, da jim je posvečenje dalo nov status, po katerem se bistveno razlikujejo od laikov. Za škofijske duhovnike je največja cena, ki jo morajo plačati za duhovništvo, celibat, osamljenost in težave s cerkvenimi oblastmi, kar največkrat tudi napoveduje zapustitev duhovniškega poklica. Toda duhovniki, ki so prepričani, da jim duhovništvo daje nekaj več, kakor imajo laiki, ne mislijo zapustiti duhovniškega poklica. Duhovniki, ki v skladu z dokumenti drugega vatikanskega koncila ne mislijo, da so deležni kakšnega posebnega statusa, imajo mnogo manj razlogov, da vztrajajo v duhovniškem poklicu. Pri redovnikih pa se, za razliko od škofijskih duhovnikov, težave stekajo okrog vloge, ki naj bi jo imel redovni duhovnik, in okrog nezadostnega skupnega življenja. Pri redovnikih ima torej odločilno vlogo močna skupnost in jasno poslanstvo.

Osip duhovnih poklicev je nastopil takoj po zaključku drugega vatikanskega koncila, kar kaže, da so k osipu prispevale koncilske reforme. Raziskava je pokazala, da so ženski redovi, v katerih so redovnice zamenjale svoje uniforme za posvetna oblačila, imeli znatno manj novink.

Zakaj novince bolj privlačijo skupnosti, ki več zahtevajo od svojih članov? Odgovor je v vzajemni povezavi med ceno članstva in vrednostjo nagrad. S tem, ko je drugi vatikanski koncil napravil članstvo v redovnih skupnostih bolj poceni, so se zelo zmanjšale nagrade, ki so jih deležni člani redovnih ustanov. Zdi se, da je treba za poživitev duhovnih poklicev vzpostaviti prvotne verske nagrade. Žrtvovanje in nagrajevanje sta namreč zapleteno povezana; samo tisti redovi, ki veliko zahtevajo od svojih članov, so sposobni tudi veliko dati. Novinci sprejemajo visoke cene, ker jih privlači bogastvo družbenih in verskih nagrad, ki jih nudijo trdne skupnosti redovnega življenja.

Podpora tradicionalno visokim zahtevam ne pomeni, da je najbolj učinkovita strategija vrnitev k redovnemu življenju, kakršno je bilo pred drugim vatikanskim koncilom, kajti redovi lahko postanejo preveč strogi in togi, da bi še bili privlačni za nove člane. Zdi se, da se nova generacija redovnih skupnosti zaveda nujnosti uravnoteženja tradicije in prilagoditve drugačnim časom, nujnosti inovativnega obrata k tradiciji!

5. Verska ekonomija

Verska ekonomija je sestavljena iz vseh verskih aktivnosti, ki nastopajo v kaki družbi: iz (1) »tržišča« sedanjih in potencialnih pripadnikov, iz (2) skupine ljudi ene ali več organizacij, ki skušajo pritegniti ali obdržati pripadnike, in iz (3) verske kulture, ki jo nudijo te organizacije. Vse verske ekonomije vsebujejo niz sorazmerno stalnih tržnih niš. Niše so tržni segmenti potencialnih pripadnikov, ki so jim skupne posebne verske preference (potrebe, okusi in pričakovanja). Veliko laže je opisati razpored tržnih niš, kakor razložiti, zakaj tržne niše obstajajo. Sociologi večinoma pripisujejo različnost verskega okusa različnim družbenim razredom. Družbeni razredi imajo pri tem gotovo neko vlogo, saj je dokazano, da se privilegirani razredi nagibajo k manj zahtevnim in bolj poceni religijam kakor manj privilegirani razredi. Kot pravi Adam Smith, nudijo verske skupnosti dva različna sistema moralnosti: strogega oz. resnega in liberalnega oz. ohlapnega. Strogi sistem se obrača na povprečne ljudi, medtem ko se liberalni na »ljudi z okusom«.

Čeprav so družbeni razredi osnova za niše, pa gotovo niso edina osnova, niti ne najpomembnejša. Dokazano je, da se ženske veliko bolj kot moški nagibajo k zahtevnejšim religijam. Podobno prednost visoko zahtevnih religij zasledimo tudi pri etničnih manjšinah. Prezreti ne smemo niti eksistencialnih dejavnikov, ki izvirajo iz posameznih življenjskih dogodkov (npr. nekaterim ljudem se verski čut okrepi preko stisk in težav, ki jih prebrodijo, in kasneje svoji veri pripišejo mnogo koristi).

Visoko zahtevne religije so za bolj privilegirane ljudi »predrage«. Toda kljub dejstvu, da se privilegirani ljudje navadno nagibajo k manj zahtevnim religijam, pa so ti ljudje pogosto med vodilnimi pri oblikovanju novih verskih skupnosti ali sekt.

Preoblikovanje sekt v cerkve je postopno, kajti verska »podjetja« ne skačejo od ene niše do druge, ampak počasi znižujejo zahtevnost. Vendar pa večina sekt ne uspe preiti v cerkve, ampak ostajajo majhne skupnosti, ki počasi propadejo. Razlogov, zakaj večina sekt ne uspe, je veliko. Pogosto ne uspejo zaradi želje po zelo atraktivnih in posebnih »produktih«. Druge ne uspejo zaradi neučinkovitega marketinga. Spet druge ne uspejo zaradi notranjih strankarskih bojev ali zaradi neučinkovitega vodstva. Včasih sekte začnejo s stopnjo, ki dejansko preprečuje večjo okre-

pitev. Mnogo sekt se oblikuje okrog ene same osebe z izjemnimi talenti, tako da je voditelj preveč obdan z odnosi znotraj skupnosti in ni zmožen oblikovati novih povezav z drugimi ljudmi. Neuspeh mnogih sekt izvira iz pomanjkanja ustreznega tržnega odpiranja.

6. Verska konkurenca in zahtevnost

Dolgo je veljala teza, da pluralizem škoduje religiji, ker konkurenčne religije druga drugi spodbijajo verodostojnost. Ta pogled o razkrojevalnem učinku pluralizma je v popolnem nasprotju z ameriško izkušnjo. Leta 1776 je Cerkvi pripadalo okrog 17 odstotkov Američanov. Toda kakor so se razvijali svobodni tržni pogoji in so se pojavljale nove veroizpovedi, tako se je večal tudi obisk in pripadnost cerkvam. Leta 1850 je cerkvam pripadalo okrog 34 odstotkov Američanov, kar dvakrat več kot Angležev. Leta 1900 je cerkvam pripadala že polovica Američanov, danes pa je skoraj dve tretjini Američanov vključenih v kako krajevno občestvo.

Nereguliranost verske ekonomije teži k pluralnosti. Ko so verske ekonomije neregulirane in konkurenčne, je celotna raven udeležbe v verskem življenju zelo visoka. In obratno: če ni konkurence, prevladujoče podjetje ni zmožno oskrbovati celotnega tržišča, zato je rezultat nizka raven udeležbe. Vendar pa tudi tam, kjer je konkurenca omejena, lahko religijska podjetja povzročijo visoko stopnjo udeležbe, če služijo kot primarno organizacijsko sredstvo v družbenih konfliktih. Tako npr. visoka stopnja katoliške obveze na Irskem in v Quebecu simbolizira in vzdržuje odpor proti angleški vladajoči eliti v teh družbah. Katoliška pobožnost je neločljivi del irskega in francosko-kanadskega nacionalizma.

Pluralizem postane nad določeno stopnjo odvečen. Obstaja zgornja meja, onkraj katere je tržišče zasičeno, in dodatna konkurenca in raznolikost ne povečujeta udeležbe v verskem življenju.

Vsi protestantski narodi razen Angleži imajo uradne državne cerkve s cerkvenimi davki in drugimi državnimi dohodki. V nekaterih zahodnoevropskih katoliških deželah vzdržuje Katoliško cerkev država ali pa uživa katoličtvo kakšne posebne prednosti, tako da gre za nekakšno »državno« cerkev. Vendar te podružbene religijske ekonomije oslabijo verske skupnosti na več načinov. Prvič, država pogosto vsili svoje poglede cerkvenemu učenju in delovanju, vedno tako, da napravi cerkev manj zahtevno. Politiki, ki podpirajo državne cerkve, pogosto trdijo, da imajo pravico nadzorovati cerkvena imenovanja in jo pogosto uporabljajo za izbiro na osnovi doktrinalnih pogledov. Drugič, kot je že poudaril Adam Smith, podržavljene religije podpirajo duhovniško brezdelje. Tretjič, državne cerkve ne podpirajo samo brezdelja duhovnikov, ampak tudi lenobo laikov, ker ljudje vrednotijo stvari glede na njihovo ceno. Če cerkvena skupnost ni odvisna od prostovoljnih prispevkov, potem nima veliko ugleda. Zato je posledi-

ca brezplačne religije mala aktivnost njenih članov. In četrtič, kljub trditvam o verski svobodi, pri vseh teh ljudstvih države neposredno ovirajo in omejujejo potencialne konkurente državnim cerkvam.

V primerjavi s protestantskimi državnimi Cerkvami je v zahodni Evropi bistveno višji obisk pri katoliških ljudstvih. Katoliška cerkev je aktivnejša od protestantskih. Adam Smith pravi, da je vzrok za to v odvisnosti nižje duhovščine od prostovoljnega darovanja ljudi. Katoliška cerkev tudi ni dovolila direktnega vladnega posredovanja v svoje verske zadeve, čeprav so ponekod vlade imele določen vpliv pri imenovanju škofov. Toda Katoliška cerkev ni bila nikjer resnična veja vlade, kot je to pri protestantskih državnih cerkvah v Skandinaviji. V Katoliški cerkvi je tudi mnogo redov, ki nudijo različice doktrinalnih poudarkov in različne načine čaščenja. Naslednji pomembni dejavnik pa je nedvomno celibat duhovnikov in redovnikov.

Presenetljivo je, da je pri ljudstvih, kjer se imajo skoraj vsi ljudje za katoličane, veliko pomanjkanje duhovnikov. V Hondurasu, kjer je 96 odstotkov katoličanov, je povprečno 0,6 duhovnika na 10.000 katoličanov; veliko pomanjkanje duhovnikov je po vsej Latinski Ameriki. Zanimivo, da je prav tam, kjer je približno devetdeset odstotkov katoličanov, zelo veliko kanadskih in ameriških protestantskih misijonarjev: v Boliviji pride 0,3 katoliškega duhovnika na enega protestantskega misijonarja, v Hondurasu 0,2, v Panami in Guatemali 0,5 katoliškega duhovnika na protestantskega misijonarja. Raziskava, ki je zajela 45 narodov, v katerih je aktivna Katoliška cerkev, je pokazala, da manjši ko je odstotek katoličanov, več je duhovnikov na tisoč katoličanov. Angažiranje katoličanov je večje - mašniško posvečenje je barometer angažiranja - kjer se mora Cerkev soočiti z nekatoliško večino.

In kakšno je stanje v Vzhodni Evropi? Po padcu komunizma je prišlo do verskega preporoda. Vprašanje pa je, kakšna bo prihodnost vere po tem preporodu. To bo seveda predmet proučevanja v naslednjih desetletjih. Kljub temu pa lahko rečemo, da bo stopnja vernosti pri teh narodih odvisna od stopnje svobodne tržne verske ekonomije (verski pluralizem) oziroma od vrnitve k visoko reguliranemu in podružbenemu verskemu tržišču (državna privilegirana Cerkev).

7. Kritičen pogled na Starkovo ekonomsko teorijo religije

Starkova in Finkejeva teorija je vsekakor vredna pozornosti, vprašanje pa je, če jo je mogoče posplošiti in jo imeti za zadnji ključ verske pripadnosti, izbiro te pripadnosti ali menjavo. Nedvomno, da se ljudje obnašajo glede na večje ali manjše vložke in temu ustrezne dobitke. Vendar tržna ali ekonomska logika še zdaleč ne more razložiti vseh oblik človekovega delovanja, ker je človek veliko več kakor le kupec ali prodajalec. Tu

naša avtorja preveč poenostavljata, ko odmislita požrtvovalnost in poklic, zastonjskost in milostnost, hrepenenje po drugem in drugačnem: jazu, sočloveku, svetu ... Bogu.

Ko Stark in Finke npr. dokazujeta, da tekmovalnost poglablja religioznost pri paru, kjer je eden takšne, drug drugačne vere, to gotovo drži v nekaterih primerih, v drugih pa ne. Če se katoličan v Sloveniji poroči z nekatoličanom, se skoraj redno tudi sam odtuji svoji veri. Muslimanke npr. ne smejo poročiti nemuslimana, če pa nemuslimanka poroči muslimana, mora sprejeti njegovo vero. To je eden glavnih vzrokov, da se je islam ohranil na Kitajskem vse od 8. stoletja dalje, medtem ko je krščanstvo tam kar trikrat poniknilo. Kakor se more verska pripadnost okrepiti zaradi pluralizma, tako se lahko zrelativizira in se ljudje zaradi velike ponudbe ne znajdejo več in zdrsnejo v versko brezbrižnost. In te ni malo prav tam, kjer je verski pluralizem, medtem ko je v enoverskih družbah – vzemimo islam v arabskih deželah - brezbrižnosti manj. Nenazadnje so sociologi dolgo govorili o »sociološki veri«, se pravi o veri, ki jo človek prakticira zaradi družbenega okolja. Še zlasti tam, kjer so bili sociologi vključeni v državno represijo proti katolištvu kot npr. pri nas, so poskušali takšno vero povsem diskreditirati, ker so vedeli, da bodo tako načeli povezanost in solidarnost med vernimi.

Kljub tem in še drugim lepotnim napakam je Starkovo in Finkejevo delo vredno pozornosti, ker da misliti in odpira nova obzorja predvsem tistim, ki se ukvarjajo s pastoralnim delom. Je pa dobrodošlo tudi zaradi tega, ker v sociologijo religije vnaša neke nove ideje in kot konkurenčna teorija relativizira sekularistično in marksistično teorijo, ki sta si pri nas lastile monopol na tem področju in pridno prilivali gorivo protiverski propagandi.

Povzetek: **Drago Ocvirk - Božidar Ogrinc, Dejanje iz vere: Razlaganje človeške plati religije**

Rodney Stark in Roger Finke sta v delu Acts of Faith uporabila ekonomsko teorijo, ki jo je razvila Chicaška šola, na verskem delovanju človeka. Človeka naj bi tako tudi na tem področju delovanja vodila želja po čim večjem dobičku s čim manjšimi vložki. Teorija racionalnega obnašanja odkriva nekatere nove vidike, zanimive predvsem za človeka v pastoralnem delu, kar ta pregledni članek tudi pokaže. Vendar pa kritično ovrednotenje te teorije pokaže, da ni moč v celoti zvesti vernika in vere v ta okvir. Pomanjkljivostim navkljub je delo koristno in vredno branja.

Ključne besede: Sociologija religije, racionalna teorija izbire, Rodney Stark, Katoliška cerkev, duhovni poklici, sekte.

Summary: **Božidar Ogrinc - Drago Ocvirk CM, Acts of Faith: Explanation of the Human Side of Religion**

Rodney Stark and Roger Finke in their work Acts of Faith used the economic theory developed by the Chicago school to explain man's religious activity. Thus, also in this area of activity man is supposed to be led by the wish to achieve the largest possible profit by the smallest possible investments. The theory of rational behaviour shows some new aspects that can be of interest for anybody employed in pastoral work. The present article gives a survey of this theory and ends with a critical evaluation thereof. Namely, the theory falls short of being able to completely put man down to these causes. In spite of its shortcomings the book is useful and worth reading.

Key words: sociology of religion, rational theory of choice, Stark, Catholic Church, spiritual vocations, sects.

Pregledni znanstveni članek (1.02) UDK 342.7:618.39 (045)

Mateja Pevec Rozman

Življenje kot vrednota?

Pogled na življenje s posebnim ozirom na katoliško in protestantsko stališče ter razvoj slovenske zakonodaje o umetni prekinitvi nosečnosti

Uvod

Populacijska politika posamezne države je lahko rešilna bilka ali rabelj narodove prihodnosti. Njen vpliv ne zadeva samo odnosov med spoloma, v družini, temveč cel narod, celo druge narode in končno, celotno svetovno prebivalstvo. Naloga politike je, da opozarja tudi na ekološke probleme, kot so vprašanje pitne vode, zdrave hrane, izkoriščanje naravnih virov (surovine, rudnine), onesnaževanje zraka itn. Tudi pregosta poseljenost določenih področij lahko pomeni ekološko katastrofo.

Predvsem v drugi polovici dvajsetega stoletja se je veliko govorilo o posledicah prenaseljenosti zemeljske oble (na problem prenaseljenosti je opozarjal t.i. Rimski klub), vendar so se prerokovanja v zvezi s tem kmalu izkazala za prenagljena in zgrešena. Rast prebivalstva se je predvsem v razvitem svetu zmanjšala, v nekaterih državah je enaka ali celo nižja od smrtnosti.[1] Danes bi se morali spraševati o problemu nesorazmerne naseljenosti (prenasičenost mest, izumiranje podeželja, predvsem visokogorskih kmetij). Sodobni pojav je tudi vedno večje število samskih moških in žensk, med katerimi se nekateri zaradi lagodja in neodgovornosti ne spustijo v resno zvezo. Pehanje za uspeh in kariero mnogokrat ne dopušča časa za osebno življenje, preokupiranost z delom nadomešča potrebo po stalnem partnerju. Zahodna Evropa postaja civilizacija samcev, individualistov in ostarelih ljudi.[2] Nagon po maksimalni zadovoljitvi lastnih potreb postaja gonilna sila zahodnega človeka.

Prenaseljenost prebivalstva ni več največji populacijski problem. Vedno bolj so zaskrbljujoči novi suženjsko-lastniški odnosi (novi imperializem v iskanju poceni delovne sile), ko bogate države oz. multinaciona-

[1] Glej npr. L. Gosar, *Število splavov raste, rojstev pa je vse manj- za Slovence evtanazija ne bo potrebna*, v: *Delo*, 12.12.1989.

[2] Prim. A. Mlinar, *Bioetika*, Skripta za predmet Posebna moralna teologija, Teološka fakulteta, Ljubljana, 1999, 82.

lna podjetja gradijo svoje tovarne v nižje razvitih deželah in tam zaposlujejo poceni delovno silo. To sicer za promile dviguje življenjski standard v nerazvitih državah (mnogokrat žal tudi na račun izkoriščanja otroške delovne sile, npr. v Indiji, na Kitajskem, v Afriki), hkrati pa povzroča socialne nemire v razvitih deželah zaradi vedno številnejših množičnih odpustov z delovnih mest (npr. Francija - Danone, Švedska - Ericsson).

Med grobe in nedopustne posege tehnološke kulture v populacijsko problematiko lahko štejemo tudi promocijo splava kot sredstva za uravnavanje rojstev, prav tako sterilizacijo, umetno oplojevanje z biomedicinsko pomočjo in evtanazijo, ki v zadnjem času dobivata vedno širše razsežnosti. Nerazumljivo je, da politika, ki se čuti pristojna za uravnavanje rasti prebivalstva in je zaskrbljena nad upadom natalitete, kot sredstvo za urejanje rojstev dopušča umetno prekinitev nosečnosti. Nerazumljivo je, da jo skrbi za prihodnost naroda, da pa se ne zmeni za prihodnost družine, ki je osnovna celica vsake družbe. Moderna država, kjer prevladuje individualistični liberalizem, je v resnici najbolj zaskrbljena sama zase. To pomeni, da je nacionalni interes lahko pretveza za uresničevanje interesov posameznikov oz. manjšine. Tudi pri presojanju znanstvenosti, moralnosti ali strokovnosti ni pomemben argument, stroka, temveč politični interes oz. politična pripadnost. Slabo je, kadar v perečih problemih, ki se pojavijo v kaki družbi, prevladajo spolitizirani argumenti moči nad strokovno močjo argumentov.

Kakšno populacijsko politiko vodi naša država, si bomo pogledali skozi pojmovanje življenja iz vidika slovenske ustave.

Slovenska zakonodaja in njen razvoj na področju pojmovanja splava

V petem členu nove slovenske ustave (december 1991) so državljanom republike Slovenije zagotovljene človekove pravice in temeljne svoboščine. O človekovih pravicah in temeljnih svoboščinah vsebinsko govori 52 členov (od 14. do 65. člena), odkar je nekaj spodaj naštetih členov tesno vezanih na pojmovanje človekovega življenja. Tako govori 14. člen o enakosti pred zakonom, kar pomeni, da so v Sloveniji vsakomur zagotovljene enake človekove pravice in temeljne svoboščine, ne glede na narodnost, raso, spol, jezik, vero, politično ali drugo prepričanje, gmotno stanje, rojstvo, izobrazbo, družbeni položaj ali katerokoli drugo osebno okoliščino. Vsi so pred zakonom enaki. Za našo razpravo je pomenljiv tudi 17. člen ustave, ki govori o nedotakljivosti človekovega življenja. O pravici do osebnega dostojanstva in varnosti govori 34. člen, 35. člen pa o nedotakljivosti človekove telesne in duševne celovitosti, njegove osebnosti ter osebnostnih pravic. Po 53. členu ustave država varuje družino, materinstvo, očetovstvo, otroke in mladino ter ustvarja za to varstvo primerne razmere. Upošteva-

joč naštete člene ustave, bi veljalo zaključiti, da je slovenska ustava varuhinja človekovih pravic in da je človekovo življenje pojmovano kot vrednota, ki jo je potrebno zaščiti. Toda tukaj pridemo do spornega 55. člena, v katerem človeško življenje ni več absolutna vrednota, temveč zgolj pravica, ki je omejena s pravico drugega (močnejšega). Omenjeni člen, ki je povzročal polarizacijo tako stroke kot širše javnosti, se glasi: »Odločanje o rojstvih svojih otrok je svobodno. Država zagotavlja možnosti za uresničevanje te svoboščine in ustvarja razmere, ki omogočajo staršem, da se odločajo za rojstva svojih otrok« (55. člen ustave RS).

S sprejetjem tega člena je po ustavi republike Slovenije ženskam (staršem) omogočena pravica, da se lahko »brez slabe vesti« odločijo za prekinitev nosečnosti, saj je to dejanje dovoljeno z zakonom. Dejanje, ki je z zakonom dovoljeno, odpravlja vidik lastne odgovornosti in v končni fazi odloča namesto posameznika. Četudi bi notranji čut govoril proti odločitvi za umor otroka, se v krizni situaciji notranjih bojev matere lahko za dejanje ali proti njemu odloči kdo drug. Ko je človek v stiski, pričakuje pomoč in nasvete drugih, se nemalokrat odloči za ali proti ravno po nasvetu (ali dovoljenju) drugega. Tako ne prevzema odgovornosti nase, temveč se čuti zaščitenega od »svetovalca«. Ko je žena torej v dilemi, ali naj obdrži otroka ali ne, na končno odločitev, poleg vseh drugih okoliščin, vplivajo tudi splošno sprejete vrednote v družbi. Če je pravica do splava (ki je umor živega, še nerojenega bitja) uzakonjena, če je torej umor nedolžnega dovoljen, potem življenje v taki družbi nima prave vrednosti oz. ni več pojmovano kot vrednota.

Ta zakon je proti vsem medicinskim in etičnim stališčem, ki govorijo o človeškem življenju od spočetja dalje. Povsem nesprejemljivo je stališče ustavne komisije, »ker je dejanje, ki velja po vseh merilih za moralno sporno, naredila za predmet ustavno zajamčene človekove pravice, s čimer je to dejanje izenačila z dejanji, kot so: življenje, izobraževanje, delo, družinsko življenje itd.«[3] Nemajhna težava je v tem, da zakon »uzakonja« splav kot dobrino, kar je popolnoma nesprejemljivo iz vidika človekovega dostojanstva. Splav je ne samo za mater kot tudi za zdravnika biološko, medicinsko, etično, psihološko škodljiv in je označen kot zlo. Zlo po nobenih kriterij ne more biti dobrina. To lahko priča samo o sprevrženosti vrednostnega sistema neke družbe. Smrt postane dobrina (tukaj nastopi tudi problem evtanazije), življenje je le še stvar odločitve. Večina tistih, ki soglašajo z zakonodajo in jih splav direktno ne zadene, vedo, da gre pri splavu za popredmetenje človeškega življenja. Splav je problematičen tudi zato, ker je hoten (je hoteno zlo) in ker zdravnik z njim zavestno in namerno uničuje življenje. Tisti, ki je poklican, da ščiti in rešuje življenje, se odloči in ravna proti bistvu svoje poklicanosti. Da gre pri sprejetju 55. člena za

[3] A. Stres, *Splav: pravica?* v: CSS 26 (1992)1-2, 12.

prevlado določene misli nad prepričanjem drugih, govori močno tudi dejstvo, da se ni upoštevalo niti stališč stroke oz. da se je le-ta morala podrediti vodilni ideologiji neke družbe. »Take usmeritve, kot jih 'zagotavlja' 55. člen ustave, pomenijo tudi postopno uvajanje tehnokratskega gledanja na medicino in zdravnikovo poslanstvo, kar se v končni obliki lahko izrodi v medicino brez človečnosti, če bomo tako dosledno vztrajali na ostankih komunistične ideologije in zakonodaje.«[4]

Poleg ostalih mednarodno sprejetih dokumentov, ki z medicinsko-etičnega vidika govorijo o zaščiti še nerojenega otroka, obstaja tudi v slovenskem prostoru Kodeks medicinske deontologije, ki jasno opredeljuje pravice in dolžnosti zdravnikovega delovanja. Tako lahko v 38. členu omenjenega kodeksa zasledimo, da je zdravnik zavezan spoštovanju človekovega življenja od samega spočetja dalje. Zdravnik si zavestno prizadeva, da bi bila resnična humana pravica do materinstva nad pravico do splava. Zato zavrača splav kot sredstvo za načrtovanje družine zaradi slabih socialnih razmer in ga ocenjuje kot zlo.[5]

V slovenski zakonodaji gre za očitno ignoriranje stroke in tudi etike. Problem je v liberaliziciji splava, ki daje ženski pravico, da odloča o rojstvu svojega otroka, zdravstvena ustanova pa ji mora po zakonu to pravico omogočiti. Težava je tudi v tem, da se zaradi sprejete zakonodaje mnogi zdravniki niti ne sprašujejo, ali gre pri splavu za umor človeškega bitja ali zgolj za odstranitev nezaželenega skupka celic iz materinega telesa. Tako kot materi je lahko tudi zdravniku omenjeni 55. člen ustave RS »rešilna bilka«, ki prevzame nase težo odgovornosti za storjeno dejanje. Pravica do splava zamegljuje pomen zaščite in spoštovanja nedotakljivosti človeškega življenja.

Pomisleki glede nove zakonodaje

Ali gre v 55. členu ustave res za legalizacijo splava in njegovo liberalizacijo? In če je tako, ali ni omenjeni člen v nasprotju s 17. členom, ki razglaša, da je človekovo življenje nedotakljivo in prav tako s 35. členom, ki zagovarja nedotakljivost človekove telesne in duševne celovitosti? Zadnji argument proti tako interpretiranemu zakonu najdemo v 14. členu ustave, ki med drugim govori, da so vsakomur zagotovljene enake človekove pravice tudi ne glede na rojstvo. To pomeni, da ima še nerojen otrok, ki je živo bitje v materinem telesu, enake pravice kot že rojen otrok. Enake

[4] A. Dolenc, *Današnji pogled na zdravnikovo poslanstvo doma in po svetu in zdravnikova pravica do ugovora vesti,* CSS 26 (1992)1-2, 17.

[5] Prim. *Kodeks medicinske deontologije Slovenije,* v: *Profesionalna etika pri delu z ljudmi,* Univerza v Mariboru, Institut Antona Trstenjaka za psihologijo, logoterapijo in antropohigieno, Maribor, 1996, 400.

pravice ne glede na rojstvo pomenijo, da ima pravico do življenja ne samo že rojeno človeško bitje, temveč tudi že spočeto, a še ne rojeno človeško bitje.

Interpretacija 55. člena v smislu legalizacije splava bi bila v nasprotju z omenjenimi členi ustave, torej bi bila ustava sama v sebi kontradiktorna. V prid prenagljene in najbrž zgrešene interpretacije 55. člena je razmišljanje pravnika Božidarja Finka,[6] v katerem opozarja na pomembno razlikovanje med edninsko in množinsko obliko besede »rojstvo«, kar je bistvenega pomena za razlago. 55. člen namreč ne govori, da je svobodno odločanje o rojstvu, temveč o »rojstvih« svojih otrok. Razlika je pomembna za razlago pravnega pomena ustavnega določila. Če bi bila v ustavnem določilu sprejeta edninska oblika, kot je bila v osnutku, bi jo bilo mogoče razumeti v smislu roditve, torej da gre za svobodno odločanje o tem, ali naj se pričakovani otrok rodi ali ne. Množinska oblika pa navaja na razlago, da ima vsak človek pravico do svobodnega načrtovanja družine in ne do odvzema življenja spočetih otrok. Fink meni, da bi moralo ustavno sodišče izreči, da stara zakonodaja o prekinitvi nosečnosti in o zadevnih zdravstvenih ukrepih nimata podlage v veljavni slovenski ustavi.

Kakšna je bila torej pravna ureditev umetne prekinitve nosečnosti v prejšnji, jugoslovanski ustavi?

Razvoj zakonodaje o umetni prekinitvi nosečnosti v Jugoslaviji[7]

V stari Jugoslaviji je bil splav prepovedan in kazniv. Kazensko je bila odgovorna oseba, ki je nosečnici opravila splav, kot tudi nosečnica, ki je splav zahtevala. Splav ni pomenil kaznivega dejanja, kadar je bil storjen iz zdravstvenih razlogov (varovanje življenja in zdravja nosečnice). Za poseg v tem primeru se je zahtevalo dovoljenje zdravniške komisije. Tako je veljalo tudi v prvih povojnih letih. Po kazenskem zakonu iz leta 1951 splav ni bil kazniv, če je bil z odobritvijo komisije napravljen iz zdravstvenih ali iz drugih upravičenih razlogov (če se je lahko upravičeno pričakovalo, da se bo rodil otrok s hudimi prirojenimi napakami, če je do nosečnosti prišlo v zvezi z določenimi kaznivimi dejanji, zlasti s posilstvom). Socialne razloge se je upoštevalo samo, če so bili povezani z zdravstvenimi razlogi (če naj bi se z rojstvom otroka tako poslabšali življenjski pogoji nosečnice, da bi bilo ogroženo njeno zdravje).

Nadalje je zvezna zakonodaja odpravila zdravstveni pogoj pri socialni indikaciji in zavezala vse, ki imajo opraviti z nosečnicami in mladino, da opozarjajo na nevarnosti prekinitve nosečnosti in na prednost kontra-

[6] Prim. B. Fink, *Boj za nedeljo* v: *Delo, sobotna priloga*, 27. januar 2001, 31.

[7] Prim. K. Zupančič, *Pravica ženske do umetne prekinitve nosečnosti*, v: *Abortus- pravica do izbire?!*, Skupina »Ženske za politiko«, Ljubljana, 1991, 129-147.

cepcije. Leta 1969 je bila sprejeta zvezna resolucija o načrtovanju družine, ki je zavzela stališče, da je svobodno odločanje o rojstvih otrok (ki vključuje tudi odločitev o umetni prekinitvi nosečnosti) ena temeljnih človekovih pravic. Posebej je bilo naglašeno, da je osnovni način uravnavanja rojstev kontracepcija in da je prekinitev nosečnosti najmanj zaželeno sredstvo za uravnavanje rostev.

Po uveljavitvi ustave iz leta 1974 je postalo odločanje o rojstvih otrok človekova pravica vključujoč pravico do umetne prekinive nosečnosti. Ta pravica se je lahko omejila le iz zdravstvenih razlogov. V Sloveniji je bil sprejet zakon o zdravstvenih ukrepih pri uresničevanju pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok (Ur.l.SRS, 11/77, v veljavo je stopil 1. julija 1979). Zakon v prvem členu omogoča človeku pravico, da svobodno odloča o rojstvu otrok. Ženski in moškemu morajo biti dostopne vse možnosti, s katerimi se jima v okviru zdravstvenega varstva pomaga uresničiti to pravico. Med zdravstvene ukrepe, s katerimi se po tem zakonu uravnava rojstvo otrok, so preprečevanje zanositve, umetna prekinitev nosečnosti in ugotavljanje ter zdravljenje zmanjšane plodnosti. Umetna prekinitev nosečnosti je v 17. členu starega zakona opredeljena kot medicinski poseg, ki se opravi na zahtevo nosečnice, če nosečnost ne traja več kot deset tednov. Po desetem tednu nosečnosti pa se lahko umetna prekinitev opravi na zahtevno nosečnice le, če je nevarnost posega za življenje in zdravje nosečnice ter za njena bodoča materinstva manjša od nevarnosti, ki grozi nosečnici ali otroku zaradi nadaljevanja nosečnosti in zaradi poroda. Postopek mora v tem primeru potekati pred komisijo (18. in 19. člen, Ur.l. SRS 11/77, 571).

Odločitev o umetni prekinitvi nosečnosti je v Sloveniji z ustavo zagotovljena pravica noseče žene, ki ne želi roditi. Zakon ji daje to pravico, čeprav je umetna prekinitev nosečnosti zdravstveno in socialno nezaželen ukrep oz. izhod v sili.

Interpretacija 55. člena slovenske ustave

Ali je nova slovenska zakonodaja res le povzela stari zakon o pravici do umetne prekinitve nosečnosti in je s tem legaliziran splav tudi v novi slovenski zakonodaji? Ali pa so morda interpretacije napačne in je smisel omenjenega ustavnega člena v tem, da ima vsakdo pravico do naravnega potomstva, to je, da se nikomur ne sme odrekati pravica, da bi imel svoje otroke in ne predpisovati njihovega števila ter tudi ne diskriminirati tistih, ki svojih otrok ne bi imeli.[8] Slednje mnenje zagovarja pravnik Božidar Fink in ga utemeljuje v enovitosti pravnega reda. To pomeni, da si pravna določila med seboj ne smejo nasprotovati. Kot smo že omenili, tudi

[8] Prim. B. Fink, Boj za nedeljo, v; Delo, Sobotna priloga, 10.1.2001, 31.

Fink opozarja, da ustava v 17. in 35. členu varuje nedotakljivost človekovega življenja in njegove celovitosi. V človeškem plodu (zarodku) je že človeško življenje (kar medicina brezpogojno tudi priznava), saj mu lastno bitnost in celo pravno sposobnost priznava zakon o dedovanju, ki ga glede njegove dedne pravice šteje za že rojenega. Usmrtitev nerojenega je po pravu torej usmrtitev človeka z obstoječimi, ne šele pričakovanimi pravicami. Tako izrek 55. člena ustave tudi ne more biti specialno določilo, ki bi dajalo ženskam pravico moriti svoje otroke, sicer še nerojene, kar bi bilo mimo splošnega varovanja življenja v vseh fazah človekovega razvoja. Ustava se namreč sama odpoveduje odstopanju od načela nedotakljivosti človekovega življenja (v 16. členu to izrecno prepoveduje tudi v izrednih primerih). S 55. členom ustave je vzpostavljeno načelo o človekovi pravici, da svobodno in odgovorno odloča o rojstvih otrok, to pomeni o številu in o času rojstva svojih otrok po možnostih, ki jih ima za zagotovitev pogojev za njihovo vzrejo in vzgojo. Šlo naj bi torej samo za svobodno načrtovanje družine in nič drugega. Potem tudi ni v neskladju s stališčem do nedotakljivosti nerojenega človekovega življenja. Nemogoče bi namreč bilo, da bi pravica, ki bi prizadevala najbolj temeljno človekovo pravico, to je pravico do življenja, ne bila z zakonom zavarovana.

Uradna interpetacija člena o svobodnem odločanju o rojstvu otrok je nekoliko drugačna.[9] Odločanje o rojstvih svojih otrok je po 55. členu slovenske ustave svobodno. Ustava omogoča človeku (ženski in moškemu v rodnem obdobju), da uveljavi svojo voljo o tem, ali bo imel otroke, koliko jih bo imel in kdaj jih bo imel. Država mora zagotavljati možnosti za uresničevanje te svoboščine. Gre za ustvarjanje pogojev, ki človeku omogočajo svobodno odločanje, in za odpravljanje razmer, ki ga omejujejo v svobodi odločanja na raznih področjih: npr. na področju vzgoje in izobraževanja, družinskih razmerij, otroškega varstva, zaposlovanja, delovnopravnega varstva, socialne varnosti, stanovanjskih razmer. Zahteve prebivalstvene politike ne smejo biti ovira za svobodno odločanje.

Po zakonu o zdravstvenih ukrepih za uresničevanje pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok (Ur.l. SRS, 11/77) mora zdravstvo zagotavljati načine in metode, s katerimi se lahko človeku po njegovi volji bodisi prepreči, bodisi omogoči spočetje in rojstvo otroka. Slednje se omogoča z načini in sredstvi za ugotavljanje in zdravljenje zmanjšane plodnosti, zlasti tudi z umeto inseminacijo in z zunanjotelesno oploditvijo (in vitro fertilizacijo). Med ukrepi za preprečevanje rojstva mora imeti prednost prevencija: načini in sredstva za preprečevanje zanositve, zlasti sodobna zanesljiva kontracepcijska sredstva. Splav (umetna prekinitev nosečnosti)

[9] Prim. K. Zupančič, *Svobodno odločanje o rojstvu otrok (komentarji ustavnih določb o človekovih pravicah in temeljnih svoboščinah*, v: *Nova ustavna ureditev Slovenije*, Zbornik razprav, Ljubljana 1992, 92-93.

je zdravstveno in socialno nezaželen ukrep za uravnavanje rojstev, ki pa je s pravom priznan in zagotovljen izhod v sili.

V 55. členu ustava zagotavlja ustvarjanje razmer, ki omogočajo staršem, da se odločajo za rojstva svojih otrok. S tem ustava zavezuje državo, naj spodbuja rojevanje. Besedilo te določbe naj ne bi bilo ustrezno; gotovo ni mišljeno, da je potrebno spodbujati k rojevanju samo starše, ki že imajo otroke, temveč tudi in zlasti tiste, ki jih še nimajo in so potencialni starši.

Katera interpretacija je pravilna oz. kako ju uskladiti? Pravno formalno je razlaga pravnika Finka povsem točna in se 55. členu z vidika varstva človekovih pravic ne more oporekati, saj govori zgolj o svobodnem odločanju o rojstvih otrok (kar ne vljučuje pravice o možnosti odločanja proti življenju že spočetega bitja; opredelitev je zgolj časovna in kvantitativna). Prav tako je tudi uradna interpretacija (K. Zupančič) in aplikacija zakona v praksi povsem legalna, saj le ta upošteva in vključuje zakonske določbe iz leta 1977 (zakon o zdravstvenih ukrepih za uresničevanje pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok, Ur.l. SRS, 11/77), ki med drugimi sredstvi, upoštevajo tudi splav kot sredstvo za preprečevanje rojstva. Pravilnosti ene ali druge nterpretacije ne moremo ovreči, prav tako pa ju je nemogoče uskladiti. Če sta si interpretaciji nasprotujoči, kako sta lahko potem obe pravilni? Kot smo omenili, nova slovenska zakonodaja upošteva tudi stari zakon o zdravstvenih ukrepih, ker ga ne preklicuje. Zato ima splav, čeprav škodljiv zdravstveno in socialno, pravno in legalno podlago v novi ustavi, to je v 55. členu, kajti nova zakonodaja zaenkrat nikjer še ne preklicuje starega zakona o zdravstvenih ukrepih za uresničevanje pravice do svobodnega odločanja o rojstvih otrok. 55. člen nove slovenske ustave torej ne nasprotuje drugim členom, ki govorijo o zaščiti in dostojanstvu človekovega življenja, hkrati pa služi zagovornikom splava kot argument za njihova stališča. Če bi slovenska ustava želela dosledno govoriti v prid varovanja človekovega življenja, bi bilo potrebno stara določila preklicati in tako preprečiti možnosti špekulacije.

Katoliški pogled na življenje in problematiko splava

Dostojanstvo človeške osebe temelji v njeni ustvarjenosti po Božji podobi in sličnosti (KKC 1700). V spoštovanju človeške osebe je vključeno spoštovanje pravic, ki pritekajo iz njenega ustvarjenega dostojanstva. Vsako človeško življenje je potrebno spoštovati in mu omogočiti pogoje za dostojen razvoj.

Sveto pismo govori o temeljnih vrednotah, na katerih lahko gradimo argumente proti splavu: dostojanstvo človeka, zaščita nedolžnega bitja, koncept starševstva, zapoved ljubezni. To preprosto govori o tem, da mora biti človeško življenje zaščiteno in obvarovano pred vsakršno vrsto zlo-

rabe. Cerkev se zaveda, da je poklicana braniti človeško življenje pred vsem, kar bi ga lahko ogrožalo. Človeško življenje je namreč ena izmed najvišjih vrednot, je »dar, ki nam je dan po Jezusu Kristusu, po katerem je vse ustvarjeno«.[10] Če je vsaka oblika življenja Božji dar, velja to še posebno za človekovo življenje. Bog je ustvaril človeka po svoji podobi in sličnosti, zato ga tudi vabi, naj bo deležen njegove narave in sodeležen njegovega življenja, da tako pride do svoje polnosti in uresničenja.[11] Človek je tudi edini od vsega stvarstva, ki je »božja podoba« (1 Mz 1, 27), zato je še toliko bolj upravičeno dejati, da je življenje nezaslužen dar, ki ga je potrebno skrbno varovati.

Cerkev je že od prvega stoletja dalje trdila, da je vsak namerni splav nravno zlo. O tem govori prvi krščanski spis Didache: »Ne ubijaj z abortusom telesnega sadu in ne dopusti smrti že rojenega otroka« (Didache Apostolorum, V, 2). Katekizem katoliške cerkve je glede splava jasen in kratek: »Direktni splav, se pravi hoten kot cilj ali kot sredstvo, je v globokem nasprotju z nravno postavo«.[12] V pastoralni konstituciji Cerkev v sedanjem svetu lahko beremo, da je »Bog, gospodar življenja zaupal ljudem vzvišeno nalogo ohranjevati življenje, nalogo, ki naj jo spolnjujejo na človeka vreden način. Zato je treba življenje takoj od spočetja naprej varovati z največjo skrbjo; splav in usmrtitev otroka sta gnusna zločina.«[13] Cerkev se v Navodilu o daru življenja (Donum vitae, 36) posebej zavzema za spoštovanje in pravice človeškega bitja od trenutka spočetja dalje. »Gre za novo bitje, ki ima od tega trenutka (spočetja) dalje že določen program razvoja in je deležno posebne božje ljubezni in poklicanosti. Ker je to bitje samo nezmožno braniti svoje pravice, med katerimi je pravica do življenja prva, je dolžnost posameznikov, verskih in družbenih ustanov, da se zanje zavzemajo.«[14] Ker je človeško bitje »zedinjena celota«[15] telesne in duhovne narave, ne moremo pojmovati človeškega telesa, četudi še nerojenega, kot splet tkiv, organov in funkcij, zato se poseg v človekovo telo ne tiče samo materije in njenih funkcij, marveč ima na različnih ravneh opraviti z osebo. Cerkveno učiteljstvo uči, da moramo od trenutka spočetja »absolutno spoštovati vsako človeško bitje, kajti človek je na zemlji edina stvar, ki jo je Bog hotel zaradi nje same. Samo Bog je Gospod življenja od njegovega začetka do njegovega konca: nihče in v nobenih okoliščinah si ne sme prilastiti pravice, da bi neposredno uničil nedolžno človeško

[10] Prim. *Veselje in veličina življenja*, Pastirsko pismo jugoslovanskih škofov o zaščiti nerojenih otrok (Cerkveni dokumenti 4, Ljubljana 1980), 3.
[11] Prim. *Veselje in veličina življenja*, 2.
[12] *Katekizem katoliške Cerkve*, SŠK, Ljubljana 1993, 2271.
[13] *CS* 51, 3.
[14] *DV* 10.
[15] Prim *DV* 16.
[16] Prim *DV* 18.

bitje.[16]

Nauk cerkvenega učiteljstva je torej popolnoma jasen: vsako človeško bitje je kot osebo potrebno spoštovati že od prvega trenutka njegovega bivanja. Oseba je temelj za vsa bistvena razlikovanja in določitve človekovega osebnega življenja, ki jih zajemajo pojmi: individuum, subjekt, osebnost. Človeška oseba se preko različnih odnosov in kulturnih vplivov uresničuje in razvija v osebnost postopoma, kar potrjuje dejstvo, »da z bivanjskega vidika človeški individuum že vse od začetka poseduje to, kar omogoča embriju razvoj njegove osebnosti in ga moramo zato vse od začetka spoštovati kot osebo«.[17] Z bivanjskega vidika moramo priznati dostojanstvo osebe vsakemu človeškemu individuumu vse od spočetja dalje. Ni mogoče, da bi obstajalo kakšno človeško bitje, ki ne bi bilo tudi oseba.

Človek osebe ne more narediti, oseba je človeku podarjena od Boga kot dar in hkrati obveza. Papež Janez Pavel II. poudarja, da je splav najgloblja rana na človeštvu sodobnega časa. Med temeljnimi razlogi za splav vidi zmote, ki so antropološkega značaja. Človeka se ne pojmuje kot osebo, temveč vse bolj kot objekt, s katerim je mogoče manipulirati. V okrožnici *Evangelium vitae* se Cerkev brezpogojno zavzema za temeljno pravico do življenja vsakega človeka. Sprejemanje splava je znamenje globokega moralnega nereda in nesposobnosti razlikovanja med dobrim in zlim. V besedilu zasledimo poziv, da je potrebno stvari poimenovati z njihovim pravim imenom. Nameren splav je premišljen in neposreden umor človeškega bitja v začetni dobi njegovega obstoja med spočetjem in rojstvom.

V okrožnici Evangelij življenja je poudarjena nezamenljiva vrednost človekove osebe, ki se kaže v tem, da je človek poklican k nadnaravnemu življenju. Življenje v času je temeljni predpogoj in sestavni del integralnega, celovitega in poenotenega procesa človekovega življenja (EV 2). Nadnaravnost življenja pa hkrati kaže na relativnost in končnost življenja. Vsak človek, ki je iskreno odprt za resnico in za dobro, lahko v še tako težki in negotovi situaciji spozna sveto vrednost življenja od začetka do konca, v moči razuma in ne brez skrivnostne moči milosti spozna naravni zakon, ki je zapisan v človekovo srce (prim. Rim 2, 14-15), in tako spoštuje pravico vsakega človeka do življenja, da je ta njegova temeljna in najpomembnejša dobrina v največji meri spoštovana (EV 2). Napade in zločine proti človeškemu življenju je močno obžaloval 2. vatikanski cerkveni zbor, ko pravi, da »vse, kar nasprotuje življenju, kakor raznovrstni uboji, rodomori, splavi evtanazija in tudi radovoljni samomor; vse, kar rani neokrnjenost človeške osebe, kakor pohabljenje, telesno ali duševno

[17] *Identity and Status of The Human Embryo*, v: Medicina e morale, Universita Cattolica del Sacro Cuore, Faculta di Medicina e Chirurgia »A. Gamelli«, Rim 1996, 46.

mučenje, psihično prisiljevanje; vse, kar ponižuje človeško dostojanstvo ... je v resnici sramota; in ko okužuje človeško kulturo, omadežuje bolj tiste, ki se tako vedejo, kakor tiste, ki trpe krivico; hkrati pa najhuje nasprotuje Stvarnikovi časti.«[18] Katoliško stališče je torej jasno in nedvoumno. Neodtuljiva pravica vsakega nedolžnega človeškega posameznika do življenja je konstitutivna prvina civilne družbe in njene zakonodaje: »V trenutku, ko kaka pozitivna postava oropa to ali ono kategorijo človeških bitij zaščite, katero jim civilna zakonodaja mora nuditi, zanika država enakost vseh pred postavo. Če država ne postavlja svoje moči v službo pravic vseh državljanov, zlasti tistih, ki so najslabotnejši, so ogroženi sami temelji pravne države ... Kot posledico spoštovanja in zaščite, ki jo je treba zagotoviti otroku od trenutka spočetja dalje, bo morala zakonodaja predvidevati ustrezne kazenske sankcije za vsako premišljeno kršitev njegovih pravic.«[19]

Protestantsko stališče

Protestantski pristop se razlikuje od katoliškega v tem, da je katoliški bolj strogo vezan na tradicijo, cerkveno učiteljstvo in Sveto pismo, medtem ko protestantski katekizem beleži različna možna mnenja, ki so nastala na podlagi raziskovanj strokovnjakov s posameznih področij, anket in timskih diskusij. Seveda pa se opira na koristna in oprijemljiva dejstva Svetega pisma. Izogiba se ortodoksije in daje slutiti, kako bi lahko bila sestavljena živa vera, ki jo potrebuje sodobni človek.[20] Tudi ne ponuja dokončnih rešitev in jasnih stališč, (kar seveda lahko najdemo v katoliškem katekizmu), temveč najrazličnejša poročila o izkušnjah, spodbude za razmišljanje, dokaze, citate, informacije različnih dodopljnjujočih se področij znanosti, predvsem pa napotke za nadaljnje razmišljanje in temu primerno ravnanje.

Tudi protestantski katekizem pojmuje zvezo moža in žene v zakonu kot skupnost, ki je naravnana ne zgolj na njiju sama, temveč vključuje pripravljenost na sprejetje novega bitja. V vsak zakon je položeno upanje in prihodnost. Tako so otroci Božji dar, zakonci pa se smejo in morejo vprašati, koliko otrok lahko imajo in v kakšnih presledkih naj se ti rodijo. »Z božjim darom odgovorno ravnati v 'imeti' in 'ne imeti' otroke je odgovorno starševstvo.«[21] Odgovorno starševstvo vključuje torej načrtovanje rojstev oz. urejanje spočetij. Katekizem opozarja, da je potrebno jasno ločevati med urejanjem spočetij in med prekinitvijo nosečnosti.

---

[18] *CS* 27, 3.
[19] *DV* 3.
[20] Prim. *Protestantski katekizem*, Enotnost, Ljubljana 1995, 6.
[21] *Protestantski katekizem*, 249.

Mnoga sodobna gledanja pojmujejo prekinitev nosečnosti (splav) kot sredstvo za urejanje spočetij, kar pa za protestante (kot za katoličane) nikakor ni sprejemljivo. Z urejanjem spočetij so mišljeni vsi ukrepi, ki naj preprečijo nastanek življenja. Prekinitev nosečnosti pa je v vsakem primeru usmrtitev obstoječega življenja. To velja tudi tedaj, ko do določene starosti zarodka splava kazensko ne preganjajo.[22] Izhodišče za takšno razmišljanje je v Svetem pismu; z zapovedjo »ne ubijaj« (2Mz 20, 13) je človekovo življenje zaščiteno. Človek ne sme razpolagati z njim. »Kjerkoli je človeško življenje uničeno s človekovo roko, je to opozorilo, da gre za globoko in krivdno motnjo človečnosti.«[23] V nadaljevanju katekizem zelo jasno pove, da je nastajajoče, čeprav še nerojeno bitje, sicer del materinega življenja, ne pa njenega telesa. Tako pripada Bogu in je njegova »odstranitev« nedopustna.

V nadaljevanju postane pogled na splav že malo bolj ohlapen, saj dopušča »skrb za prihodnost matere, družine in nerojenega otroka« kot vzrok za prošnjo prekinitve nosečnosti. V večini primerov, kjer je zaželena prekinitev nosečnosti, se to zgodi zaradi t.i. socialne indikacije. Protestantski katekizem splava torej ne odobrava, dopušča pa določene okoliščine, v katerih se je potrebno odločiti in izbrati med dvema možnima krivdama. Kristjanova naloga je pomagati, da ne bo treba nikomur zaradi golega strahu za lastno prihodnost in prihodnost nerojenega otroka pomisliti na splav. »Če žena v naraščajočem konfliktu ne najde »da« otroku in naredi splav, bo morala živeti s tem bremenom. Ravno tedaj potrebuje razumevanje in pomoč.« [24]

Povzamemo lahko, da ima katoliško in protestantsko stališče glede splava skupne temelje, obstajajo pa različni pogledi v določenih težkih situacijah. Stališča protestantske Cerkve (v nadaljevanju evangeličanske Cerkve v Sloveniji) so precej bolj liberalna, kar je bilo mogoče razbrati iz razprav pred sprejetjem nove slovenske ustave. V nasprotju z rimokatoliško Cerkvijo je bilo evangeličansko stališče naklonjeno predlogu, da postane splav uzakonjena pravica. Prav tako se do splava opredelijo kot o zadnjem sredstvu, s katerim lahko žena reši problem nezaželene nosečnosti, medtem ko rimokatoliška Cerkev jasno označi splav kot zlo (etično, medicinsko, družbeno, narodnostno, socialno). Kljub skupnim temeljem obstajajo razlike, ki izhajajo morda tudi iz nauka (katekizem), ki je pri evangeličanih dosti bolj odprt, kar ne pomeni tudi naprednejši in manj zavezan tradiciji. Morda pušča več prostora osebni presoji posameznika, medtem ko ima katoliški katekizem za jasno izdelanimi stališči že tudi sankcije, ki nastopijo v primeru neizpolnjevanja zapovedi.

[22] Prim. *n.d.*, 257.
[23] *n.d.*, 257
[24] Prim. *n.d.*, 258.

Moralno-etični vidik

Z napredkom znanosti, predvsem novimi odkritji na področju medicine, spremembami na področju družbenih interesov, emancipacijo (tukaj mislim na splošno osvobojenost človeka od ustaljenih pravil življenja, etičnih norm) se je spremenil tudi pogled na človeka. Kaj je človek in kaj človek sme, postaja vprašanje, ki je vse bolj prepuščeno posamezniku oz. njegovi individualni presoji. Do pomanjkanja potrebe po postavljanju in predvsem upoštevanju norm prihaja zaradi tega, ker se ne ve več, kdo je človek, kaj je smisel njegovega življenja, od kod prihaja in kam gre. Odgovori na ta vprašanja bi sodobnega človeka preveč določali in s tem določali tudi meje njegove samovolje (kot se v liberalistični družbi napačno imenuje svoboda). Spremenilo se je tudi javno mnenje in kriteriji, ki določajo dobrost ali zlo kake odločitve (mnogokrat je edini kriterij koristnost, ne glede na moralne in druge posledice). Tako se je spremenil tudi odnos do življenja, ki se vse manj pojmuje kot vrednota in dar.

Po nekaterih podatkih se opravi na svetu letno okoli petdeset milijonov splavov.[25] Vprašanje je, koliko se jih opravi na črno in zanje niti ne vemo. Tako je splav ena izmed najhujših ran človeštva. Zaskrbljujoče je tudi novo vzdušje, ki postaja vedno manj naklonjeno življenju. Postmoderna kultura, kultura samovolje in samouresničenosti, izpodriva občeveljavne človeške vrednote (spoštovanje človeškega življenja, spoštovanje svobode drugega, prepoved ubijanja ...) in dopušča vse, kar omogoča posamezniku osvoboditev in njegovo izpolnitev. To vodi v skrajnosti, kjer se zamenjuje red stvari. Lep primer tega je viden ravno pri problematiki splava: nedolžno bitje (še nerojen otrok) postane tujek in ovira za odgovorno odraslo bitje, zato ga je potrebno (dovoljeno) odstraniti. Krivec postane žrtev, zato mora nedolžni postati krivec. »Žrtvi« je potrebno pomagati, zato je dovoljeno krivca kaznovati. Resnično žrtev doleti kazen najhujše vrste, to je odvzem življenja. Dopustnost odstranitve nedolžnega postane celo uzakonjena.

Abortivna miselnost je danes po svoje še toliko bolj nerazumljiva iz vidika medicine, ki si na vse načine prizadeva pomagati ženskam, ki ne morejo zanositi in jim s pomočjo raznih metod (umetna oploditev, oploditev *in vitro,* kdaj bo na vrsti tudi kloniranje?) pomaga, da bi uresničila njihovo željo po materinstvu. Ali je otrok pravica vsake žene (in njenega moža), je vprašanje, ob katerem se lomijo argumenti. V primeru neplodnosti zaradi zdravstvenih težav je pomoč medicine nesporna in v službi človeka. Absurdno pa je dogajanje tudi v naši državi, ko so pred kratkim v parlamentu želeli sprejeli novelo zakona o umetnem oplojevanju tudi zdravih, samskih žena (navkljub nasprotovanju stroke). Razpisani referendum je z veliko večino glasov (približno 70 odstotkov volivcev, ki so prišli na volišča) proti omenjeni noveli potrdil, da večina ljudi kljub vsemu

še vedno pojmuje življenje kot dar in ne kot tržno blago. Moralno sporno in zgolj sebično je zahtevati zase nekaj, kar je dar. Življenje samo je dar in ne pravica. Dar, ki je podarjen (dan v varstvo) možu in ženi, ki se v vzajemnem odnosu ljubezni predajata drug drugemu in sta odprta za novo življenje. Novo človeško bitje ne sme in ne more postati predmet proizvodnje. Prava ljubezen ne more biti predmet proizvodnje. Ko je tak dar podarjen (spočetje), ima to življenje pravico do »življenja«. Življenje samo ni pravica, toda vsako spočeto živo bitje ima pravico do življenja.

Splav ni zgolj medicinsko-biološko, psihološko, socialno ali pravno, temveč predvsem moralno-etično vprašanje. Etično presojanje splava je utemeljeno na naravnem moralnem zakonu, ki se daje spoznati vsakemu človeku, ne glede na njegov svetovni nazor. Ko govorimo o človeku, moramo upoštevati tudi njegovo filozofsko dimenzijo, ki se kaže v njegovi razumskosti in neponovljivosti. Vsak človek je enkratno, neponovljivo bitje, edino tako med enakimi svoje vrste. Človek ni oseba zato, ker bi mu to kdo pripisal, temveč je to po svoji ontološki določenosti. Materin plod je človeško bitje, to pomeni, da pripada vrsti *homo sapiens* in to ne zaradi kakšnih arbitražnih določil, temveč po svojem biološkem principu. Kadar biologija trdi, da gre v začetku človeškega življenja za nastanek povsem nove celice (zigota), ki v sebi nosi dedni material z lastnostmi »bodočega« človeka, takrat že odstopa mesto filozofiji, ki uporablja metafizične principe o bitju in individualnosti tega bitja. Ni potrebno, da se novonastalemu bitju v tem trenutku določijo metafizični vidiki temveč da se samo potrdi dejstvo, da gre za ontološko bitje že od samega začetka. Iz bitja samega izhaja imperativ, da ga je potrebno spoštovati kot vsako drugo živo bitje.[26]

Človeški embrij oz. fetus je človeško bitje, ki ima svoje telo, ki ni del materinega telesa. Mati torej ne more uveljavljati izgovora, da lahko počne s svojim telesom, kar hoče, ko misli na zarodek, ki ga nosi v sebi. Zarodek v materinem telesu je res odvisen od njenega telesa (do določene starosti), toda hkrati je popolnoma različen od nje. Tako kot je žena (tudi) po svojem telesu človeško bitje in ima pravico do spoštovanja in zaščite, tako ima to pravico tudi zarodek, ki ga mati nosi pod svojim srcem. Če človeški zarodek ne bi začel obstajati z natančno tem telesom, ne bi nikoli obstajal z natančno tem rojenim telesom.

Posamezna zigota je v svojem bistvu živo bitje človeške vrste in narave. Kar je za zigoto bistveno, je njeno notranje počelo, to je v njej nameščena ciljnost, usmerjenost k cilju, ki upravlja z njenim razvojem od začetka in skozi vsa življenjska obdobja. Zato lahko trdimo, da je človeška zigota,

[25] Prim. A. Laun, *Pobačaj*, v: *Pitanja moralne teologije danas*, Forum bogoslova Đakovo, Đakovo 1999, 36.
[26] Prim. T. Matulić, *Pobačaj*, Drama savjesti, 162-164.

komaj začeto človeško življenje, prikrita oseba z velikimi možnostmi za prihodnji razvoj. Ta možnost ni nekaj pasivnega ali nevtralnega. To je aktivno teženje, ki je jamstvo prihodnosti novega bitja, osebe. Srečanje (združitev) jajčeca in semenčice, oploditev, pomeni začetek novega človeškega življenja. Lahko ga imenujemo zigota, embrij ali plod, toda vsa različna poimenovanja ne spremenijo njegove narave, temveč označujejo stanje komaj nastalega življenja. Embrij je torej že pravo človeško bitje, čeprav mikroskopske velikosti.[27] Zato izhaja zahteva po osebnem dostojanstvu in naravnih pravicah iz same človeške narave. Nobeno bitje ne more med svojim življenjem postati nekaj drugega, kot je že v svoji biti, v svojih razvojnih možnostih. *Natura non facit saltus*[28] (narava ne dela preskokov); neosebno življenje ne more postati osebno. Medicinska in biološka spoznanja govore o tem, da je material zigote istega ustroja kot materija odraslega človeka, ki se je razvil iz nje. Iz tega sledi, da tako človek-zigota kot odrasli človek izhajata iz istega stvarnega vzroka. Končni stvarni notranji vzrok je življenjsko počelo, ki vodi k celoviti rasti in razvoju.

Najmočnejši argument, ki nasprotuje splavu in je lahko sprejemljiv za vsakogar, ne glede na njegovo religiozno, spolno, narodnostno pripadnost oz. njegov filozofski pogled na življenje, je ravno dejstvo, da je človeški zarodek že nosilec človečnosti. Če verjamemo, da je človeški fetus že nosilec človečnosti (kar medicinska stroka potrjuje), mu moramo priznati tudi človekove pravice, vključujoč pravico do življenja.[29] To pomeni, da je vsakršno namerno škodovanje ali celo uničenje zarodka zlo. Življenje je vrednota, pri splavu pa gre za nespoštovanje te vrednote. Splav je umor in je kot takšen z moralnega vidika nedopustno dejanje. Vsekakor pa moramo opozoriti, da govorimo o hotenem splavu, ki ga moramo razlikovati od posrednega splava. O posrednem splavu ali t.i. splavu z medicinsko indikacijo govorimo tedaj, ko je popolnoma jasno, da otrokovega življenja v materinem telesu ne bo mogoče rešiti in da bi odlašanje odločitve o posegu pomenilo tudi materino smrt. V tem primeru ne moremo govoriti o moralno spornem dejanju, ker le to izhaja iz spoštovanja celote človeka, ki želi rešiti vsaj tisto življenje, ki ga je še možno rešiti. Pri hotenem splavu pa gre za namerno uničenje zarodka, ki je zaradi različnih vzrokov nezaželen in tako ovira za mater in očeta. V naši razpravi vseskozi mislimo na zlo, povzročeno s hotenim splavom.

Med osnovne človekove pravice spada pravica do spoštovanja človekovega dostojanstva, kar vključuje nedotakljivost človeškega življenja. Splav, ki je umor, pomeni nespoštovanje te človekove neodtujljive pra-

---

[27] Prim. V. Pozaić, *Život prije rođenja*, Biblioteka Obnovljenog života, Zagreb 1990, 84.
[28] V. Pozaič, *Život prije rođenja*, 85.
[29] Prim. S. Bok, *Ethical problems of Abortion*, v: *Bioethics*, Paulist Press, Mahwah 1987, 19.

vice. Četudi bi posameznik dvomil, da je človeški embrij oseba že od spočetja dalje oz. bi tega dejstva ne sprejemal, se njegova moralna odgovornost do spoštovanja življenja s tem ne bi zmanjšala. Moralnost ne zahteva le, da se vzdržimo dejanj, ki so zagotovo slaba, temveč tudi tistih, ki bi utegnila biti slaba. Etična znanost tako ne potrebuje popolne gotovosti glede časovne opredeljenosti embrija kot osebnosti. Zadostuje že dvom o osebni identiteti (sum, da gre za osebo), ki nas moralno zavezuje, da se izognemo kakršnim koli nevarnostim ali tveganjem v odnosu do spoštovanja človeške osebe.[30]

Niti sodba o vrednosti ali nevrednosti posameznega življenja in niti dileme okoli začetka in konca človeškega življenja ne dajejo pravice za napad na osnovno pravico do življenja.[31] Življenje je dar in ga moramo kot takšnega tudi obravnavati in spoštovati. Še več: spoštovanje človekovega življenja in dostojanstva je pred spoštovanjem (pokorščino) državne zakonodaje, ki bi takšno spoštovanje ukinjala.

Sklep

Kjer postane splav sestavni del družbe in medicinske prakse, se spremenijo vsi človeški odnosi: med moškim in žensko, možem in ženo, starši in otroki, med družbo in državljani. Populacijska politika take države je zaskrbljujoča. Ko postane jasno, da se država za ljudi ne zanima, še posebej, ko gre za nedolžno nerojeno bitje in da ni več v službi obrambe življenja, je pričakovati upor in nezaupanje v takšno državo. Ko pravica do življenja preneha biti pravica in je še zgolj podvržena volji močnejšega, postane družbeno življenje v nevarnosti. Mnenje večine (javno mnenje) postane merilo za odločanje, ne glede na morebitno »večinsko« zmoto o stvari. Uzakonitev pravice do splava pomeni absolutizacijo človekove moči nad močjo drugega. V resnici gre za odvzem svobode, kajti svoboda, ki ni pripravljena sprejeti svobode drugega, ni prava svoboda.

Vsak posameznik, še posebej pa Cerkev je poklicana, da opozarja na takšne nepravilnosti in skuša opominjati, da smo za reševanje etičnih vprašanj odgovorni vsi. Moč krščanskega občestva naj bi se kazala ravno v odprtosti za novo življenje in v pripravljenosti zaščititi vrednoto življenja. Zato je potrebno ustvarjati in si prizadevati za razmere, v katerih bo vsak posameznik jasno spoznal, za kaj gre pri splavu in predvsem ustvarjati okoliščine (javno mnenje, socialna problematika ...), ki bodo pomagale ljudem, da bodo izbirali življenje in rekli tudi še nerojenemu bitju »da«.

---

[30] Prim. Identity and Status of The Human Embryo, 49.

[31] Prim. B. Häring, *Medical Ethics*, St.Paul Publications, Middelegree, Slough 1987, 102-103.

Povzetek: **Mateja Pevec Rozman, Življenje kot vrednota?**

Prispevek *Življenje kot vrednota?* obravnava pogled na življenje s posebnim ozirom na katoliško in protestantsko stališče ter oriše razvoj slovenske zakonodaje o umetni prekinitvi nosečnosti. Slovenska ustava iz leta 1991 povzema nekdanjo jugoslovansko ustavo iz leta 1974, s katero je postalo odločanje o rojstvu otrok človekova pravica vključujoč pravico do umetne prekinitve nosečnosti. Ta pravica se je lahko omejila le iz zdravstvenih razlogov. V spornem 55. členu nove slovenske zakonodaje je določeno, da je odločanje o rojstvih otrok svobodno. S tem členom je splav pravno opredeljen kot dopusten.

Tako katoliški kot protestantski pogled sta si edina v smislu spoštovanja človekovega življenja že od samega spočetja dalje. Razlike nastopijo v konkretni situaciji, kjer protestantsko stališče dopušča splav kot zadnje sredstvo za uravnavanje rojstev, medtem ko rimokatoliško stališče ne odstopa od svojega pojmovanja splava kot umora in nedopustnega zla. Splav je predvsem moralno etično vprašanje. Etično presojanje splava je utemeljeno na naravnem moralnem zakonu, ki se daje spoznati vsakemu človeku, ne glede na njegov svetovni nazor.

Ključne besede: splav, zakonodaja, embrij, človekove pravice, dostojanstvo, spoštovanje življenja.

Summary: **Mateja Pevec Rozman, Is Life a Value?**

The article deals with the outlook on life under special consideration of the Catholic and Protestant standpoints and describes the development of Slovenian legislation on termination of pregnancy. Slovenian constitution of 1991 took up the regulations of the former Yugoslavian constitution of 1974, wherein the freedom of choice in childbearing became a human right including also the right to a termination of pregnancy. This right could only be restricted for reasons of health. The controversial Article 55 of the Slovenian Constitution states that everyone shall be free to decide whether to bear children. This article legally defines abortion as permitted.

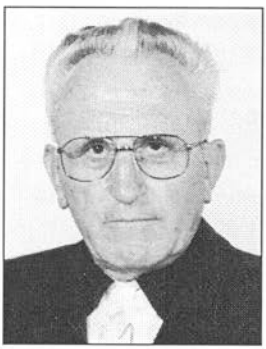
Catholic and Protestant views agree on respecting human life from conception on. Differences occur in concrete situations where the Protestant standpoint permits abortion as the last possible means of birth control, whereas the Roman Catholic standpoint does not depart from its notion of abortion as murder and inadmissible evil. Abortion is primarily a moral and ethical question. Ethical assessment of abortion is based on the natural moral law that can be recognized by everyone irrespective of his philosophy of life.

Key words: abortion, legislation, embryo, human rights, dignity, respect for life.

Pregled (1.02) UDK 2-05:929 Rozman, France (045)

IN MEMORIAM

Prof. dr. Francè Rozman
(1931 - 2001)



»Božja beseda prodira v vse pore človeškega življenja in ga osmisljuje. Odgovarja na vprašanja, ki od nekdaj vznemirjajo človeka, a nanje ne najde pravega odgovora... Človekova vednost sega samo do praga smrti. Božja beseda je kakor žarek iz onostranstva, ki človeka tako razsvetljuje, da mu tudi v najbolj temnih trenutkih prebuja upanje« (F. Rozman, »Beseda razodeva Boga in vodi k njemu«, v: *Communio* 11, 2001, 165-172, 171). To je ena zadnjih izpovedi biblicista Franceta Rozmana, ki je vse svoje življenjske moči izročil v službo Božji besedi. Na praznik Jezusovega spremenjenja na gori 6. avgusta, ko Cerkev premišljuje evangeljski dogodek, ki je pomenil zlitje zemeljskega in nebeškega v Jezusovem življenju, je prof. France Rozman prestopil prag večnosti in doživel svojo goro spremenjenja.

Prof. dr. Francè Rozman se je rodil 24. marca 1931 v Spodnjih Dupljah nad Kranjem. Gimnazijo je obiskoval v Kranju, kjer je leta 1951 maturiral. Vpisal se je na romanistiko ljubljanske filozofske fakultete in eno leto študiral francoščino in italijanščino. Jeseni leta 1952 se je prepisal na Teološko fakulteto, kjer je leta 1958 diplomiral. V duhovnika je bil posvečen 29. junija 1957. Njegovo prvo službeno mesto je bila ljubljanska stolnica, kjer je bil do leta 1962 vikar. V tem času se je poleg pastoralnega dela intenzivno posvetil tudi študiju Svetega pisma in proučevanju zgodovine biblicistike med Slovenci. Rezultat tega dela je bila doktorska disertacija z naslovom *Sveto pismo v spisih Janeza Ludovika Schönlebna* (1618-1681), ki jo je pripravil pod mentorstvom prof. Andreja Snoja. Leta 1962 jo je uspešno zagovarjal na Teološki fakulteti. V disertaciji je raziskal in kritično ovrednotil prevajalsko delo tega odličnega kranjskega duhovnika, Valvazorjevega sodobnika in sodelavca, ljubljanskega stolnega dekana in predvsem strastnega zgodovinarja, ki je leta 1672 pripravil 2. izdajo Hrenovega lekcionarja. Označil ga je za največjega slovenskega teologa 17. stoletja. Tudi še kasneje je Rozman posvečal veliko pozornost zgodovini Svetega pisma med Slovenci (prim. »Kako je Trubar prevajal Sveto pismo Nove zaveze«, v: *BV* 46, 1986, 339-352; »Krekov prispevek k širjenju svet-

ega pisma na Slovenskem«, v: *BV* 48, 1988, 45-52; »Die Bibelbewegung in Slowenien«, v: *Bibel und Liturgie* 62, 1992, 227-228; »Sveto pismo na mariborkem bogoslovnem učilišču«, v: A. Lah (ur.), *130 let visokega šolstva v Mariboru*, Maribor 1991, 138-146; »Jegličevi svetopisemski spisi«, v: E. Škulj (ur.), *Jegličev simpozij v Rimu*, Celje, Mohorjeva družba, 1991, 203-209; »Matija Slavič, prevajalec Svetega pisma«, v: S. Ojnik (ur.), *Matija Slavič: 1877-1958: zbornik referatov*, Maribor 1997, 43-55).

Leta 1962 postane Rozman kaplan v Kranju. Tudi tam je zavzeto lotil pastoralnega dela. Leta 1965 je uspel ustanoviti novo župnijo Kranj-Primskovo. V tem času pa je tudi študiral in pisal. Med tem časom je izdal dva cikla razmišljanj o Jezusovem trpljenju *Glejte, človek*, leta 1965 pa je uspel ustanoviti novo župnijo Kranj-Primskovo. Z mladostno vnemo je ostal zvest tudi resnemu študijskemu delu. Tako je v letih 1963/1964 na Filozofski fakulteti študiral klasične jezike in se s tem pripravljal na svetopisemski študij, ki ga je začel jeseni leta 1965 na Bibličnem inštitutu v Rimu. Žal je tam ostal samo dve leti in študij končal z licenciatsko nalogo pri prof. Zerwicku o vlogi sv. Jožefa v odrešenjski zgodovini (objavljeno v skrajšani obliki: »Poslanstvo sv. Jožefa v zgodovini odrešenja«, v: *BV* 26, 1966, 265-279). Njegovo prvo eksegetsko delo je skupaj z doktoratom o svetopisemskem prevajanju Ludovika Schönlebna zaznamovalo njegov celotni znanstveni opus. Največ strokovnega dela je namreč posvetil prav proučevanju Jezusovega življenja in dokazovanju zgodovinske verodostojnosti evangeljskih zapisov ter skrbi za razumljiv in zvest prevod svetopisemskih besedil v lep slovenski jezik.

V času rimskega študija je Rozman za *Bogoslovni vestnik* pripravil kratek pregled glavnih tem in različnih idejnih tokov tedanjega časa v novozavezni teološki znanosti (»Predmet in obseg teologije nove zaveze«, v: *BV* 26, 1966, 109-120). Ta zapis lahko razumemo kot neke vrste program njegovega bodočega strokovnega dela. Opiral se je predvsem na Rudolfa Schnackenburga, takrat že močno uveljavljenega katoliškega eksegeta iz Würzburgu. Na podlagi njegove analize je opredelil tri plasti v evangeljskih spisih: zgodovinska, kjer se srečujemo z Jezusovimi avtentičnimi besedami in zveličavnimi dejanji, prakrščansko izročilo, ki so ga zapisali evangelisti in nam tako ohranili najstarejšo kerigmo Jezusovega nauka ter redakcijska, kjer se odražajo evangelistovi posebni teološki poudarki in literarni izrazi. Pri raziskovalnih metodah pa se je Rozman nagibal k tematskim ali sintetičnim, ki bolj kot razvojni poudarjajo vsebinski vidik. Ena ključnih nalog eksegeta se mu zdi pokazati na izvirnost novozavezne teologije v svetu takratnih judovskih in poganskih izročil.

Ko se je po končanem študiju leta 1967 vrnil v Slovenijo, je postal župnijski upravitelj v Naklem (1967–1972). Hkrati je bil jeseni leta 1968 imenovan za honorarnega predavatelja svetopisemskih ved na Teološki fakulteti. Sveto pismo sta v tem času predavala prof. dr. Jakob Aleksič Staro

zavezo in prof. dr. Stanko Cajnkar Novo zavezo. Rozman je prevzel predavanja svetopisemskih uvodov. Leta 1972 je postal docent, leta 1976 izredni in leta 1989 redni profesor za študij Svetega pisma nove zaveze. V letih 1980 do 1988 je bil predstojnik katedre za svetopisemske vede, dve leti pa tudi dekan Teološke fakultete (1984-1986). Od leta 1971 do 1988 je bil član Srednjeevropskega svetopisemskega združenja (Gemeinschaft der mitteleuropäischen Bibelwerke) s sedežen v Klosterneuburgu in se udeleževal simpozijev srednjeevropskih biblicistov Colloquium biblicum na Dunaju. Za njegov izredni prispevek pri razvoju slovenske biblicistike in popularizacije Svetega pisma na Slovenskem je bil leta 1985 na predlog ljubljanskega nadškofa dr. Alojzija Šuštarja imenovan za prelata. Na predlog Senata Teološke fakultete pa mu je Univerza v Ljubljana leta 2000 podelila častni naziv zaslužnega profesorja. V utemeljitvi predloga je prof. Bizjak zapisal: »Zavzeto, vztrajno in iskreno delo je rodilo zrele, bogate in pristne sadove«. Vseh teh sadov gotovo ni mogoče izmeriti in ovrednotiti, vsem poznana pa je njegova izredna delavnost v pisanju strokovnih bibličnih razprav. Izdal je 11 monografij, za študente je pripravil pet učbenikov svojih predavaj, redno je objavljal v *Bogoslovnem vestniku*, *Božjem okolju* in v drugih teoloških in verskih publikacijah; objavil je preko 30 znanstvenih in preko 70 strokovnih člankov ter pripravil okrog 90 prikazov knjig in kritik. Njegovo biblicistično delo lahko razdelimo na tri področja: strokovno-pedagoško, prevajalsko in področje biblične pastorale.

Vse od nastopa predavateljske službe leta 1968 do upokojitve leta 1998 je bila njegova prva skrb, kako bi študentom približal bogastvo 'knjige vseh knjig' in jih utrdil v gotovosti o zgodovinski zanesljivosti svetopisemskega izročila. Tako je v svojem prvem izvirnem znanstvenem članku po prihodu na fakulteto pisal o takrat zelo aktualnem vprašanju o vrednosti bibličnih poročil o začetku sveta (»'Zgodovina začetkov' v luči najnovejših odkritij«, v: *BV* 29, 1969, 52-63). Opozoril je na odločilno vlogo literarne kritike in kritike virov za pravilno razumevanje prvih poglavij Svetega pisma. Če so v Stari zavezi Prvi Mojzesovi knjigi najpogosteje oporekali zgodovinskost, je bil v Novi zavezi največ zgodovinske kritike deležen Janezov evangelij. Tako je v istem letu Rozman pripravil razpravo, ki dokazuje, da Jezus v Janezovem evangeliju ni samo plod teološkega razmišljanja o Odrešeniku brez zgodovinsko zanesljivih dejstev (»Pričevanje o zgodovinskem Jezus pri Janezu«, v: *BV* 29, 1969, 231-243), ampak ima v njem pričevanje o zgodovinskem Jezusu odločilno mesto. Apostol Janez kljub duhovno-mističnim in globoko simbolnim slikanjem Jezusovega poslanstva in njegovega odnosa do Očeta največkrat od vseh evangelistov poudarja svojo pričevalsko vlogo v duhu zadnjega stavka v evangeliju: »To je učenec, ki o tem pričuje in je to napisal, in vemo, da je njegovo pričevanje resnično« (Jn 21,24). Po zadnjih velikih arheoloških odkritjih v Jeruzale-

mu v osemdesetih letih je novozavezna eksegeza v devetdesetih letih ponovno prepoznala osupljivo zgodovinsko zanesljivost Janezovega evangelija. Ta odločilno dopolnjuje prvo poročilo o Jezusovem delovanju, zapisano v Markovem evangeliju. V zavesti velikega pomena zgodovinskokritične metode pri proučevanju Svetega pisma je Rozman leta 1970 pripravil prva skripta za študente *Splošni uvod v Sveto pismo stare in nove zaveze*; leta 1971 je sledil *Posebni uvod v Sveto pismo nove zaveze: evangeliji, Apostolska dela* in leta 1972 *Posebeni uvod v Sveto pismo stare zaveze*. V te učbenike je vključil nova zgodovinska spoznanja, ki so nastala na podlagi odkritij mtrvomorskih rokopisov (glej »Kritična vrednost svetopisemskega besedila v luči mrtvomorskih rokopisov«, v *BV* 32, 1972, 103-137). Čez dvajset let je ta dela v povzeti in dopolnjeni obliki izdal v knjigi pod naslovom *Svetopisemske osnove* (Ljubljana, DZS, 1992).

Po upokojitvi prof. dr. Cajnkarja začne Rozman predavati tudi eksegezo Nove zaveze. Leta 1975 pripravi skripta *Razlaga sinoptičnih evangelijev*, kjer nadaljuje z metodo harmoničnega razlaganja evangelijev, ki jo je pri nas uveljavil njegov učitelj prof. dr. Snoj. Glavni poudarek takšnega pristopa je sintetično obravnavanje posameznih tem ob upoštevanju vseh evangeljskih poročil. Svojo razlago pa je želel vedno trdno podkrepiti z izsledki zgodovinskokritične metode. Ta je z nemškim protestantskim eksegetom Rudolfom Bultamannom, ki se je opiral na Heideggerjevo eksistencialno analitiko, dosegla velik ugled in vpliv. Ko Bultmann ugotavlja kulturno razliko med svetom prvega in dvajsetega stoletja, poskušna s teorijo o demitizaciji in eksistenialni interpretaciji novozaveznih spisov le-te približati govorici sodobnega človeka. V obzorju teh metodoloških razmišljanj je nastajalo večji del Rozmanovih znanstvenih razmišljanj (glej knjigi *Božič po Lukovem evangeliju*, Ljubljana, DZS, 1989; *Velika noč po pričevanju evangelijev*, Ljubljana, DZS 1991; in članke »Hudi duh skuša Jezusa«, v: *BV* 36, 1976, 62-81; »Nadnaravno spočetje druge Božje osebe – resnica ali midraš?«, v: *BV* 36, 1976, 125-129; »Ti si Peter«, v: *BV* 36, 1976, 365-383; »Zveličavne resnice Jezusove mladosti«, v: *BV* 37, 1977, 494-525; »Jezusov eshatološki govor«, v: *BV* 40, 1980, 335-354; »Sodni postopek proti Jezusu pred judovsko oblastjo«, v: *BV* 44, 1984, 261-278; »Evharistija v izvirnem okolju«, v: *BV* 46, 1986, 3-24; »Marija v Svetem pismu«, v: *BV* 48, 1988, 251-259; »Prihod Sina človekovega«, v: BV 58, 1998, 63-70). Da bi študentom in širši javnosti olajšal harmonično branje evangelijev, je leta 1993 izdal *Evangeljsko harmonijo* (Ljubljana, DZS), *Sinopso štirih evangelijev* (Ljubljana, DZS) in leta 1997 pionirsko delo v slovenski biblicistiki: *Konkordanca Nove zaveze* (Ljubljana, DZS). Rezultate svojih razlaganj evangelijev in spoznaj, do katerih je prišel ob prevajanju svetopisemskih besedil je leta 1995 povzel v knjigi *Razloženi evangeliji* (Ljubljana, DZS). S posebno ljubeznijo pa se je ves čas vračal k Markovem evangeliju kot najstarejšemu evangeljskemu zapisu (glej »Z Markom v liturgično

leto B«, v: *BV* 35, 1975, 389-407; *Marko. Novozavezna berila v letu B*, Ljubljana 1987) in k Janezovim spisom. Gotovo ni naključje, da je prav z razlago Janezovega razodetja končal svoj bogat biblicistični opus (*Apokalipsa - Razodetje: komentar*, Ljubljana DZS, 2000).

Vzporedno se je prof. Rozman posvečal tudi razlagi Pavlovih pisem in njegove teologije, vendar se je na tem področju omejil le na izbrane teme. Za študente je leta 1979 pripravil skritpa *Razlaga Pavlovih pisem, I. del: Razlaga izbranih poglavij iz pisma Rimljanom in 1 Kor.* Dotaknil se je predvsem osrednjega Pavlovega vprašanja o opravičenju po veri, ki ga razvije v pismu Rimljanom, nadalje Pavlove argumentacije Kristusovega vstajenja in njegovega ponovnega prihoda v 1 Kor, vprašanja Pavlove antropologije (»Človek in njegov smoter v Pavlovi teologiji«, v: *BV* 39, 1979, 304-320) ter interpretacije teologalnih kreposti vere, upanja in ljubezni. V zadnjih letih pa se je več posvečal tudi vprašanjem prve krščanske skupnosti in cerkvenih služb (glej »Pastoralna pisma in potrebne kreposti nosilcev cerkvenih služb«, v: *BV* 49, 1989, 289-306; »Binkošti in govorjenje v jezikih«, v: *BV* 55, 1995, 519-528).

Prof. Rozmana smo vsi poznali kot izredno delavnega človeka. Sam je večkrat poudarjal, da je večino stvari napisal ko so ljudje še spali. Izredno veliko je bral in rezultat tega je tudi okrog 90 kritičnih prikazov knjig. Slovensko javnost je v Bogoslovnem vestniku izčrpno seznanjal z bibličimi študijami Celestina Tomića, Adalberta Rebića, Albina Škrinjarja, Ivana Štambuka, Wlfrida Harringtona, Josefa Holznerja, Norberta Höslingerja, Eduarda Schweizerja, Joachima Gnilke, Petra Stuhlmacherja, Jakoba Kremerja, Karla Woschitza in drugih. S svojo izčrpno predstavitvijo ni le marsikoga spodbudil k branju, temveč mnogim, ki niso imeli dostopa do knjig, odprl pogled v sodobno biblično raziskovanje.

Ob svojem plodnem študijskem in publicističnem delu pa si je prof. Rozman prizadeval tudi za nenehno izpopolnjevanje prevoda Svetega pisma v slovenski jezik. Že v svoji doktorski nalogi je kritično ocenil Schönlebnovo prevajanje Svetega pisma iz Vulgate in njegove težave pri iskanju ustreznih slovenskih izrazov in marsikdaj neposrečene rešitve. V letih svojega službovanja v Naklem je pripravil slovensko izdajo ameriškega Svetega pisma za mlade *Kratko Sveto pismo s slikami*, Ljubljana 1968, ki je doživelo veliko ponatisov. Leta 1974 je na Slovenskem prvič izšlo celotno Sveto pismo v eni knjigi v t.i. ekumenski izdaji. To sicer ni bil nov prevod, ampak na novo pregledano besedilo, ki je med leti 1959-1961 izšlo v t.i. mariborski izdaji Svetega pisma v štirih knjigah. Staro zavezo sta prevedla profesorja dr. Slavič in dr. Aleksič, Novo zavezo pa profesorji Jere, Pečjak in Snoj. Rozman je kritično ocenil predvsem Snojev prevod evangelijev (»Kritična zanesljivost novozaveznega besedila v slovenski ekumenski izdaji Svetega pisma«, v: *BV* 37, 1977, 77-94) in ugotovil, da je prevod grškega izvirnika marsikje dopolnjen z dodatki iz Vulgate

(npr. Mr 1,10d; Lk 6,23; 9,45; 10,34; 11,13; 20,31 itd.) in da prevod razodeva premalo gibljivosti v izražanju. Ker se je 2. vatikanski koncil v dogmatični konstituciji o Božjem razodetju jasno opredelil, »naj se priredijo dobri in pravilni prevodi v vseh jezikih, posebno po izvirnem besedilu svetih knjig« (BR 22), čuti Rozman kot glavno dolžnost, pripraviti nov, grškemu izvirniku zvest prevod v sodoben slovenski jezik. Na raznih tečajih o prevajanju, ki jih je organizirala Britanska biblična družba, se je izpopolnjeval v prevajanju in leta 1979 izdal svoj prevod evangelijev z naslovom *Jezusova blagovest* po ekumenski znanstvenokritični izdaji *The Greek New Testament*, Stuttgart ^{3}1975. Poskušal je uveljaviti načelo dinamičnega prevajanja, ko prevajalec ne prevaja toliko besede, temveč pojme, in biti hkrati zvest grškemu izvirniku. Takšno prevajanje pa je vedno zelo vprašljivo, saj v vsakem jeziku, še posebej pa v semitskem ali grškem, oblika in vsebina drug drugega bistveno določata. Prevod je bil zato mestoma zelo samosvoj (npr. Mr 1,1: »Blagovest Jezusa Kristusa (božjega Sina) se je na začetku glasila tako,«) in ni vzdržal strokovne kritike. Tega se je tudi sam zavedal in je leta 1990 zapisal, da je bil to »bolj poskus na sodoben način prevesti Sveto pismo« (»Prevajanje Svetega pisma na Slovenskem«, v: *BV* 50, 1990, 427-442, 440).

Leta 1980 je Slovenska škofovska konferenca pooblastila prof. F. Rozmana in prof. J. Krašovca, da pripravita nov prevod Svetega pisma. Da bi lahko zagotovili res kvaliteten in vsestransko usklajen prevod, sta skupno pripravila okvirni načrt tega projekta, ki je bil podlaga za delo biblicistom, jezikoslovcem in drugim strokovnjakom v naslednjih 15 letih (prim. J. Krašovec, »Kronologija novega prevoda Nove zaveze in načrt za Staro zavezo«, v: *BV* 45, 1985, 95-101). Sklenili so, naj prevajanje poteka v dveh krogih: prvi krog sestavljajo prevajalci, drugi krog pa redakcijska komisija, v kateri so tudi drugi teologi in slovenisti. Samo prevajanje pa je potekalo v treh stopnjah: najprej je vsak prevajalec sam prevedel določen del, nekdo drug iz skupine prevajalcev nato prevod pregledal in opozoril na sporna mesta, ki so se nato uskladila na sestanku vseh prevajalcev. Novi prevod Svetega pisma Nove zaveze je izšel leta 1984 ob 400-letnem jubileju Dalmatinove Biblije. Poleg Rozmana, ki je prevedel vse evangelije in Jakobovo pismo, so prevajali še O. Črnilogar, K. Gantar, A. Rebula in J. Krašovec, sodelovalo pa je še veliko slovenistov in drugih teologov. Uvode in opombe so prevedli iz francoskega ekumenskega prevoda Svetega pisma (TOB). Rozman je bil na ta prevod zelo ponosen, saj so si vsi prevajalci prizadevali biti zvesti izvirniku in dosledno upoštevati posebnosti biblične grščine ter izsledke bibličnih znanosti (prim. »Novo v jubilejnem prevodu Svetega pisma Nove zaveze«, v: *BV* 45, 1985, 79-93). Zavedal pa se je, da je tudi ta prevod le človeško delo in ni dokončno rešil vseh problemov, ki jih skriva v sebi navdihnjeno besedilo. Ko se je takoj po izdaji jubilejnega prevoda nadaljeval projekt prevajanja celotnega

Svetega pisma, je njegov prevod služil kot osnova slovenskemu standardnemu prevodu, ki je izšel leta 1996.

Prof. Rozman pa končno ni bil samo prevajalec in profesor Svetega pisma, ampak si je prizadeval najprej živeti iz virov razodete Besede. Bil je goreč oznanjevalec in dušni pastir. V urah študija in molitve je prihajal do spoznanja, da je končno Duh tisti, ki odpira globine prave modrosti in vodi človeka »do svoje polne doraslosti v Kristusu« (Ef 4,13). Zanj je zorel še na poseben način v zadnjih letih, ko ga je bolezen silila, da je knjigo zamenjal z rožnim vencem, da je učiteljsko službo dopolnil s službo pričevalca. V svojem zadnjem članku je tako gotovo že v slutnji bližnjega srečanja z učlovečeno Božjo Besedo zapisal: »Božja beseda prebuja in krepi božje kreposti: vero, upanje in ljubezen... Nič se ne zgodi v prazno. Za vsem, tudi po vsem nerazumljivem, je božja previdnost... Božje obljube napovedujejo nov začetek. Ni se še vse zgodilo. Najpomembnejše šele pride« (»Beseda razodeva Boga«, 172). Kdo ve, kolikokrat je v zadnjih mesecih svoje bolezni premislil postaje svojega življenja, študija in učenja. Verjetno je kdaj skupaj s Pavlom vzkliknil: »Zdaj gledamo z ogledalom, v uganki, takrat pa iz obličja v obličje. Zdaj spoznavam deloma, takrat pa bom spoznal, kakor sem bil spoznan« (1 Kor 13,12). Prepričani smo, da danes skupaj s Kristusom stoji v svetišču, ki ga ni naredila roka in kjer je presežen napor razuma. Naj nam izprosi modrosti, ponižnosti in ljubezni, da bo lahko Božja beseda tudi med nami obrodila stoteren sad.

Maksimilijan Matjaž

Pregled (1.02) UDK 061.6 (497.4 SAZU):929 Woschitz, Karl Matlhäus (045)

Jože Krašovec

Razsežnosti upanja

Predlog za izvolitev Karla Mateja Woschitza za dopisnega člana Slovenske akademije znanosti in umetnosti

Na temelju izredno bogatega opusa je II. razred SAZU na svoji seji dne 12. septembra sklenil, da slovenskega rojaka in evropskega akademika Karla Mateja Woschitza predlaga za dopisnega člana Slovenske akademije znanosti in umetnosti. Skupščina SAZU ga je izvolila za dopisnega člana dne 7. junija 2001. Po sklepu II. razreda SAZU je utemeljitev predloga pripravil predlagatelj akad. prof. dr. Jože Krašovec. Sopodpisnika predloga sta predsednik SAZU akad. prof. dr. France Bernik in akad. prof. dr. Janez Orešnik.

1. *Biografija.* Karl Matej Woschitz je Slovenec, rojen 19. septembra 1937 pri Sveti Margareti v Rožni dolini. V letih 1947–1955 je obiskoval humanistično gimnazijo v Celovcu, maturiral je 23. junija 1955. V letih 1955–1963 je študiral filozofijo in teologijo na Teološki fakulteti Univerze v Innsbrucku. 23. novembra 1963 je bil promoviran v doktorja teologije, naslov disertacije: Ontologija še neobstoječega pri Ernstu Blochu in krščanska metafizika upanja. V letih 1965–1967 je študiral svetopisemske znanosti na Bibličnem inštitutu v Rimu. Področje študija: metodologija v raziskovanju Stare in Nove zaveze, zgodovina religij in jeziki: biblična hebrejščina, grščina, aramejščina, arabščina. 17. junija 1967 je magistriral z nalogo: Transpozicija starozaveznega pojma kulta v Ef 5,2. V letih 1967–1968 se je na Ecole Biblique et Archéologique Française v Jeruzalemu osredotočil na študij biblične arheologije in nadaljnjih staroorientalskih jezikov: sirski, koptski, egiptovski. V letih 1968–1971 je poučeval novozavezne študije na Filozofsko-teološki šoli v Celovcu. Leta 1978 se je habilitiral na Teološki fakulteti Univerze v Gradcu za področje bibličnih ved Nove zaveze; naslov habilitacijskega dela: Elpis/upanje: Zgodovina, filozofija, eksegeza in teologije temeljnega pojma. Delo je leta 1979 izšlo pri založbi Herder na Dunaju, 773 strani. 2. decembra 1978 je na Dunaju prejel nagrado Kardinala Innitzerja. Od leta 1978 dalje deluje kot predavatelj na Teološki fakulteti Univerze v Gradcu. V letu 1981 je gostoval na Dunaju in v Salamanci. 23. novembra 1982 je imel nastopno predavanje na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. V letu 1982 je gostoval na Katoliški

teološki fakulteti v Erfurtu. V letih 1983–1984 je gostoval na univerzah na Dunaju in Mainzu. 1. oktobra 1984 je postal redni profesor na Teološki fakulteti Univerze v Gradcu za področje znanosti o religijah in posebej za biblično teologijo. 24. februarja 1988 je v Celovcu prejel nagrado Koroške dežele. Od leta 1991 je član Evropske akademije znanosti in umetnosti in je prodekan 8. razreda te akademije: Religije. V akademskem letu 1988/89 je bil preddekan, v letih 1989–1991 dekan, v letih 1991–1996 prodekan Teološke fakultete Univerze v Gradcu. 17. decembra 1996 je prejel priznanje »Avstrijski častni križ za znanost in umetnost, 1. razed«.

2. *Znanstvenoraziskovalno delo.* Veliko habilitacijsko delo *Elpis-Hoffnung: Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs* (Wien / Freiburg / Basel: Herder, 1979), 773 strani, dokazuje avtorjevo izredno znanstveno erudicijo, moč sintetične presoje in izvirnost sloga. V uvodu je pojem upanja predstavljen najprej po temeljnih usmeritvah obdobja od patristike do sodobnih ideoloških tokov in natančneje v okviru slovstva grško-rimske antike, Stare zaveze, poznega judovstva in Nove zaveze. Obsežna panorama omogoča avtorju natančnejšo študijo novozaveznega pojmovanja upanja v štirih glavnih delih. Za avtorja je značilno, da povezuje sposobnost natančne analize besedil ob upoštevanju klasičnih metod tekstne, zgodovinske in literarne kritike in sintetično interpretacijo na širokem obzorju primerjalnega veroslovja. Po tej intenzivni kombinirani metodi je avtor razkril moč in dinamiko upanja kot osnovne strukture človeškega bitja. Filozofski duh mu omogoča, da v bogatem izročilu grškega, judovskega in krščanskega izročila razkriva univerzalnost in presežnost pojava upanja. Bistvene ugotovitve so, da je upanje emotivni apriori, nenasitno čustvo, ki presega vsako izpolnitev. Upanje je ontološka ali metafizična, ontična in noetična kategorija, metareligiozen princip, ki razodeva humanistično, personalistično, eksistencialno-ontološko, transcendentalno-filozofsko, socialno-utopično, kritično-spreminjajočo se in še kakšno perspektivo. Eshatološka perspektiva upanja svetopisemskih besedil je sama po sebi kritika ideologije. V človekovem bivanjskem mejnem položaju strahu, ogroženosti, odtujenosti in ranjenosti zaradi krivic vseh vrst pomeni upanje odločilni impulz, ki omogoča preživetje, ustvarjalnost, hrepenenje po pravičnejšem svetu in nepopustljivi korektiv egoistične samovšečnosti. Tako se v ontološki strukturi človekovega upanja kaže tudi njegova moralna razsežnost. Samo tista družba nosi sledove dobrega, ki že v svoji zasnovi vključuje izpopolnitev, ki kaže onkraj dobrega in hudega. Ranjenost zaradi krivde in trpljenja je za upanje največja preizkušnja, a toliko močneje kliče po spravi med odtujenimi sopotniki k cilju onkraj predstav upanja – z opozorilom, da človek ni niti »Bog« niti »volk«.

Monografija *De Homine: Existenzweisen: Spiegelungen, Konturen, Metamorphosen des antiken Menschenbildes*, ki je leta 1984 izšla pri

založbi Styria, obsega 336 strani in je razčlenjena na osem poglavij: 1. Uvod; 2. Podoba človeka v grških mitih; 3. Vizija človekove tragike; 4. Postulovščina resnice; 5. Podoba človeka pri Vergilu; 6. Preroška eksistenca: Jeremija; 7. Krščanska eksistenca; 8. Integracija in pogled naprej. Poznavanje razpona poskusov odgovoriti na vprašanje, kaj je človek, predstavi avtor knjige široko zasnovo dramatičnega iskanja odgovora na to večno uganko. Ko zasleduje vire po zaporedju poglavij knjige, razodeva svojo strastno osebno zavzetost; ta se zlije v skladno celoto, ki ji daje čar izviren filozofsko-literaren slog. Primerjava med kulturnim izročilom grškega in latinskega kulturnega kroga in med Svetim pismom kaže, da so grški in latinski duhovi vprašanje zavili v estetiko kozmoloških modelov, hebrejska preroška religija pa jo je nadgradila s sintetičnim pogledom v brezkončno obzorje in je s tem vse težišče postavila na dramatiko polarnega bivanjskega razmerja med končnim in brezkončnim. Avtor knjige pripovedi, izreke in dramo interpretira z žarom sintetične refleksije, ki ji daje impulz bivanjska potreba po absolutnem smislu.

Knjiga *Erneuerung aus dem Ewigen: Denkweisen – Glaubensweisen in Antike und Christentum nach Offb. 1–3* (Wien / Freiburg / Basel: Herder 1987), 285 strani, je sad talenta in temeljitega poznavanja idejnih tokov helenistične dobe. V uvodnem delu avtor obravnava religijska gibanja vse do indijske mistike. V luči krize in iskanja v helenističnem kulturnem svetu v glavnem delu analizira odlomke prvih treh poglavij novozavezne knjige Razodetja po metodi sodobne literarne kritike in izvirno razkriva razsežnosti presežne vere v judovski apokaliptiki, ki vsa dogajanja presoja v luči večnosti.

Monografija *Das manichäische Urdrama des Lichtes: Studien zu koptischen, mitteliranischen und arabischen Texten* (Wien: Herder 1989), 304 strani, je delo treh avtorjev; K. M. Woschitz je urednik knjige in avtor prvega dela: Der Mythos des Lichtes und der Finsternis: Zum Drama der Kosmogonie und der Geschichte in den koptischen Kephalaia: Grundmotive, Ideengeschichte und Theologie (str. 13–150). V tem delu avtor obravnava dualistični religiozni sistem Manija (216–276). Manijeva doktrina temelji na mitu kozmološkega, antropološkega in soteriološkega tipa in poskuša razrešiti nasprotja, ki se manifestirajo v sami biti s postavko o odrešitvi v luči. Avtor je analiziral delo *Kephalaia*, ki je »summa theologica« manihejskega mita.

Profesor Woschitz je sourednik in avtor številnih gesel (okrog 100 strani) 4. izdaje priznanega slovarja: Johannes B. Bauer, *Bibeltheologisches Wörterbuch* (Graz / Wien / Köln: Styria 1994), 621 strani. Woschitz je dalje sourednik treh zajetnih zbornikov. Leta 1997 so mu kolegi ob njegovi šestdesetletnici posvetili zbornik *Gott-Bild: Gebrochen durch die Moderne? Für Karl Matthäus Woschitz* (Graz / Wien / Köln: Herder), 440 strani. Za tisk pripravlja dve obsežni študiji.

Poleg monografij obsega opus profesorja Woshitza 159 enot. Profesor Woschitz kljub obremenjenosti na Univerzi v Gradcu in na Evropski akademiji znanosti in umetnosti vzdržuje tesne znanstvene in strokovne stike s Slovenijo in se torej pojavlja v slovenskih znanstvenih revijah in zbornikih. Ko je bil dekan na Teološki fakulteti Univerze v Gradcu, se je posebej zavzemal za srečanja med profesorji svoje fakultete in profesorji Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Pozdravne nagovore je tudi v Avstriji imel najprej v slovenščini. V Sloveniji je predaval na nakaterih znanstvenih in strokovnih posvetih, nekajkrat je bil predlagan za recenzenta znanstvenih projektov pri MZT in profesorjev v postopku za napredovanje.

Pregled (1.04) UDK 268 (047.2)

France Škrabl

Oznanjevanje krščanskega odrešenja danes

Katehetski inštitut pedagoške fakultete papeške salezijanske univerze v Rimu je od 22. do 24. junija 2001 v Rimu pripravil katehetski forum: *Oznanjevanje krščanskega odrešenja danes.* Posveta se je udeležilo nad 80 vodij katehetskih uradov in drugih katehetskih delavcev, ki pomagajo pri oblikovanju katehistov v raznih italijanskih škofijah. Iz Slovenije sta se posveta udeležila dr. Ivan Rojnik in dr. France Škrabl. Forum je obravnaval vsebine in metode oznanjevanja odrešenja, konkretno, kako otrokom, mladostnikom in odraslim pomagati pri njihovem osebnem odrešenju. Delo foruma je bilo zastavljeno interdisciplinarno, predavatelji pa so bili profesorji papeške salezijanske univerze v Rimu. Tukaj bomo navedli nekaj misli, ki so bile v predavanjih najbolj poudarjene.

Joseph Gevaert je imel uvodno predavanje o oznanjevanju »krščanskega odrešenja« v okviru celotne katehetske problematike. Najprej je razmišljal o odrešenju na človeški ravni. Ugotovil je, da danes ne obstajajo več ideologije, ki bi obljubljale celostno odrešenje in rešitev vseh problemov v času in zgodovini. To velja še posebno za racionalizem, ki je hotel odrešiti človeka s tem, da bi ga »rešil« vsake religiozne iluzije, in za marksizem, ki si je prizadeval za popolnoma novega človeka v novi družbi brez Boga in vere.

Ugotovil je, da tudi danes obstaja prepričanje, da je tudi v našem času mnogo bivanjskih problemov, ki zahtevajo rešitve s človekovim posegom na ravni zgodovine. Z ene strani se čuti velika senzibilnost za reševanje horizontalnih problemov (revščina, bolezni, nepismenost, rasno razlikovanje, nesreče ipd.), z druge strani pa mnogo ljudi skoraj s mistično vero gleda na obljube znanosti in tehnologije, ki naj bi reševali človekove probleme. Znanost in tehnologija naj bi reševali vprašanje smrti, trpljena in zla ter smisla človekovega življenja. Gre za neko vrnitev k sakralnemu, vendar brez Boga, razodetja in vere. So pa tudi ljudje, ki odrivajo odrešenje človeka na stran, z njim se nočejo ukvarjati ali pa se predajajo begu, skepticizmu in strahu. Nekateri pa so skeptiki glede razodetja, posebno glede Boga, ki posega v človeško zgodovino, ali pa dvomijo v večno življenje.

Predavatelj je omenil tudi nekaj problemov, ki nastajajo pri katehezi o odrešenju. Nekatere pastoralne delavce je strah, da bi jasno govorili o odrešenju, ker to ni moderno. Strah jih je govoriti o smrti, o poklicanosti človeka, da živi v trajni ljubezni z Bogom, o odpuščanju grehov, o Jezu-

sovem odrešenju. In končno je ugotovil, da obstaja tudi med nekaterimi kristjani verski indiferentizem.

Cesare Bissoli je predstavil odrešenje v luči Svetega pisma. Poudaril je, da je odrešenje tako v Stari kot Novi zavezi izraženo kot temeljna izkušnja: biti rešen pomeni biti rešen iz nevarnosti, v kateri bi človek lahko propadel. Odrešenje pomeni zaščito, osvoboditev in zmago. V skladu s človeško izkušnjo govori razodetje tudi o odrešenju kot Božjem delovanju na svetu: Bog rešuje ljudi, Kristus je naš odrešenik (Lk 2,11).

V Stari zavezi so Izraelci izkusili Božje odrešenje v kritičnih trenutkih (v vojnah, ob lakoti ipd.) neposredno kot čudež ali posredno preko človeških vodij, ki so zmagovali (npr. izhod iz egiptovske sužnosti, delovanje prerokov ipd.). Bog odrešuje, ker je zvest. V Novi zavezi se odrešenje pojmuje kot končno dopolnitev. Odrešenje je predstavljeno v zvezi z Božjim kraljestvom, ki se začenja že v zgodovini (ozdravljenja, odpuščanje) in se popolnoma uresniči v eshatološki prihodnosti (prim. Mt 13; 25, 31-46). V Svetem pismu je velikonočni dogodek predstavljen kot temelj odrešenja.

V nadaljevanju je predavatelj iz svetopisemskega pojmovanja odrešenja izvajal usmeritve za komunikacijo vere v današnjem času.

Luis A. Gallo pa je razmišljal o odrešenju s teološkega vidika. Najprej je ugotovil, da je danes »tradicionalno« pojmovanje odrešenja postalo problematično, ker je v veliki meri povezano s preteklo kulturo. V klasični teologiji so teologija, liturgija, pastoralka in kateheza pojmovali odrešenje kot reševanje duše. Rešiti dušo je pomenilo rešiti se pekla in večnega pogubljenja in priti v nebesa. Iti v nebesa je pomenilo, da se ob smrti duša loči od telesa in je od te ločitve naprej deležna blaženega gledanja Boga.

Kot poglavitni posredovalec odrešenja se je pojmoval Jezus Kristus, ki je s svojo smrtjo zaslužil odrešenje in tako odrešil človeštvo. Cerkev se je pojmovala kot edini kraj odrešenja - extra Ecclesia nulla salus. Pri odrešenju se je zahtevalo človekovo osebno sodelovanje s prejemanjem zakramentov, z molitvijo, z dobrimi deli, predvsem pa z življenjem po veri.

Pri takšnem pojmovanju odrešenja je prišla do izraza helenistična kultura, ki je temeljila na Platonu. Zanjo so značilni trije dualizmi: ontološki, antropološki in soteriološki.

Od tod izhajajo tri značilnosti: poudarek na duši, duhu, individualizem in onstranstvo. Helenistično pojmovanje sveta pa je danes v krizi. Današnji človek ne pričakuje odrešenja samo po smrti, ampak si ga želi že v tem življenju.

Predavatelj je poudaril, da je v razvitih deželah danes poudarek na eksistencialno-personalističnem gledanju na človeka. Človek se pojmuje kot svobodno bitje, ki išče samouresničenje v dialogu in medosebnih odnosih. V teh deželah se odrešenje pojmuje kot eksistencialno uresničevanje osebe v medsebojni povezanosti osebe z Bogom in drugimi ljudmi. Takšno eksistencialno uresničevanje daje smisel življenju, samouresničenje

pa se delno dogaja že na tem svetu, popolnoma pa bo uresničeno v nebesih. Danes se Kristus pojmuje kot odrešenik, ki ga je Oče daroval svetu, da bi s svojim življenjem (ki je doseglo svoj vrhunec na veliko noč) v povezanosti z Očetom in ljudmi vrnil ljudem sposobnost, da bi presegli sebičnost in živeli v bratski povezanosti z Bogomi in brati ter tako dali smisel svojemu življenju. Cerkev se ne pojmuje več kot ekskluzivni kraj odrešenja, ampak kot »zakrament, tj. znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost človeškega rodu« (C 1). Zakramenti se ne pojmujejo kot »kanali milosti«, ampak kot »odrešenjska srečanja« z Bogom in ljudmi po Jezusu Kristusu.

V nerazvitih deželah pa se danes odrešenje pojmuje kot integralna dopolnitev vsake osebe, kot uresničenje njenega dostojanstva, ki se oblikuje v sinovskem odnosu do Boga in v bratskih odnosih do soljudi. Dopolnitev nujno vključuje ljudsko sožitje, kjer ni več suženjskih odnosov, izključevanja, zatiranja in izkoriščanja ljudi.

Kristus se pojmuje kot odrešenik - osvoboditelj, ki je oznanjal Božje kraljestvo. Prizadevanje za to kraljestvo je obsegalo med drugim tudi osvobajanje moških in žensk od vsake oblike socialne in religiozne marginalizacije, od vsake oblike suženjstva in izkoriščanja. Njegova smrt je bila vrhunec tega prizadevanja in njegovo vstajenje je bila polna in dokončna potrditev s strani Boga. On je odrešenik - osvoboditelj tudi danes, kolikor daje ljudem po svojem Duhu sposobnost, da si prizadevajo za iste cilje, za katere se je bojeval in umrl tudi on.

Cerkev se pojmuje kot veliki zakrament integralne osvoboditve človeštva. Pot odrešenja pa je evangeljska pot dejavne ljubezni do Boga in bližnjega.

V obeh primerih gre za integralnost odrešenja, ne le za odrešenje duše, ampak celega človeka. V obeh primerih je poudarek na odrešenju že v tostranstvu. Vendar je razlika. V prvem primeru je odrešenje izrazito odnosno in medosebno, v drugem primeru pa se dogaja s socialno-strukturnimi spremembami. Celotno življenje človeka naj bi postalo odrešenjski proces v Kristusu.

Zelindo Trenti je razpravljal o pojmu odrešenja v današnji kulturi. Najprej je ugotovil, da smo na socialnokulturnem področju v prehodnem obdobju. Do l. 1970 je bila družba zelo ideologizirana, pripadnost ideologiji je imela enak značaj kot pripadnost religiji: eksistencialna ali zgodovinska utopija se je interpretirala na religiozen način. Pri svojem razmišljanju se je predavatelj opiral na študije Th. Luckmanna in P. L. Bergerja. Poudaril je, da je Luckmann v bolj razviti družbi raziskoval vlogo vere in tiste vzgojne procese, ki omogočajo verske izkušnje, ter analiziral mehanizme, preko katerih posameznik ponotranja družbene vzorce. Po njegovi analizi se lahko pojav vere v temeljni sociološki interpretaciji definira kot transcendenca biološke narave s strani človeškega organizma. Berger pa

je razmišljal o odnosih med družbo in religijo v kontekstu, v katerem je institucija izgubila zunanji blišč ali pa so se institucije pomnožile ali razdrobile tudi na religioznem področju.

Posameznik ima tudi danes verski pogled na življenje, vendar se ne more reči, da to ustreza pogledu hierarhije, vere, ki jo predlaga kakšna verska ali cerkvena ustanova ipd. Gre za poseben položaj: namesto vere, razumljene kot absolutni in resnični pogled na svet, se pojavlja osebna vera. Pri tem je zelo poudarjena subjektivnost, ki sledi selektivnemu kriteriju osebe. Danes zasledimo dva različna pogleda na svet: prvi je zasidran v Bogu, drugi je indiferenten do Boga. Med njima obstaja dialog o človeških in perečih problemih nasploh.

Potem je navedel nekatera besedila o odrešenju znanih italijanskih kulturnih delavcev: kardinala Carla Marie Martinija, nadškofa v Milanu, prof. Giovannija Realeja, docenta zgodovine filozofije na milanski katoliški univerzi, prof. Umberta Eca, docenta semiotike na bolognski univerzi, in časnikarja Eugenia Scalfarija, direktorja dnevnika La republica. Pokazalo se je, da vsak izmed njih pojmuje odrešenje v skladu s svojim svetovnim nazorom. Na temelju vsega tega je predavatelj ugotovil, da vera danes ni več zavezujoča izbira, ampak se posameznik svobodno odloča za vero ali nevero. Izbira vere je radikalno racionalizirana glede na dejstva in izkušnje, ki jih daje družbeno-kulturno okolje.

Cerkev se odpira zgodovini, ki je izziv za reševanje problemov. Ti problemi pa so tudi izziv za vzgojo, še posebno za versko.

Cyril de Souza je predstavil ponudbo odrešenja v hinduizmu. Posebno zanimivi so bili tisti vidiki odrešenja, ki so podobni drugim verstvom, še posebno krščanstvu.

Emilio Alberich je obravnaval odrešenje s čisto katehetskega vidika. Govoril je o odrešenju v katehetski komunikaciji. Izhodišče katehetske komunikacije je krščanska skupnost, ki živi krščansko izkušnjo odrešenja. Današnji katehiziranci živijo sredi skupnosti, ki že s tem, kar živi, prebuja potrebo in željo po odrešenju. To prebujanje mora biti sestavni del kateheze. Človek mora imeti izkušnjo odrešenja, da bo sposoben sprejeti krščansko sporočilo o odrešenju. Današnji človek namreč veruje le tiste stvari, ki jih sam izkusi. Pri katehezi je treba predstaviti zgodovino odrešenja, Cerkev kot sredstvo odrešenja in seveda vprašanje, kako govoriti o odrešenju danes, tukaj in sedaj. O odrešenju je treba govoriti v takšni obliki, da bo človeku, ki živi v današnji medijski kulturi, postalo dojemljivo in sprejemljivo. Pri tem je treba biti posebno pozoren na govorico, ki jo uporabljamo, in na metodo dela z osebami, ki jih katehiziramo.

Zadnji dan je sledilo delo po skupinah, ki so jih vodili strokovnjaki za posamezna področja. Prva skupina je analizirala katekizme in njihovo govorico o odrešenju, druga je obravnavala katehezo o odrešenju v ko-

munikacijski govorici, tretja katehezo o odrešenju za prizadete otroke in četrta skupina je obravnavala temo odrešenja in terapije.

Katehetski forum je prišel do prepričanja, da je pomoč človeku pri njegovem osebnem prizadevanju za odrešenje jedro vsake kateheze. Pokazal je, da tradicionalna kateheza o odrešenju postaja današnjemu človeku tuja in ga ne nagovarja več in zaradi tega kateheza tudi ne dosega svojega namena. Forum spodbuja katehetske strokovnjake in tudi župnijske katehiste, da iščejo nove oblike kateheze o odrešenju, s katerimi bi se približali človeku, ki živi v medijski kulturi.

Forum je bil izzivalen tudi za katehete in katehiste v Sloveniji, saj postaja katehetska problematika danes podobna po vsej Evropi. Evropa postaja »mala vas« s svojimi problemi in neuspehi ali uspehi tudi na katehetskem področju.

Pregled (1.04) UDK 378.22:929 Bergant, Zvonko (047.3)

Janez Juhant

Doktorska disertacija Zvonka Berganta

10. oktobra 2001 je kandidat mag. Zvonko Bergant zelo uspešno zagovarjal svojo doktorsko tezo *Idejno-politično soočenje slovenskega političnega katolicizma in liberalizma na prehodu iz 19. v 20. stoletje.* Kandidat je nalogo pripravil pod mentorstvom prof. dr. Janeza Juhanta in somentorstvom višjega znanstvenega svetnika dr. Jurija Perovška iz Inštituta za novejšo zgodovino in doc. dr. Antona Jamnika. V komisiji za zagovor, ki ji je predsedoval dekan prof. dr. Alojzij Slavko Snoj pa je bil poleg omenjenih tudi prof. dr. France Martin Dolinar, ki je predhodno podal tudi strokovno oceno in s skupaj z ocenami somentorjev soglašal in predlagal Senatu TEOF, da odobri zagovor.

Avtor v **Uvodu** predstavi problem pojmovanja katoličstva pri protagonistih političnega delovanja na Kranjskem in tudi v ostalih deželah na Slovenskem, to je pri Ivanu Tavčarju na liberalni strani in Ivanu Šusteršiču na katoliški strani ter predstavi ključne dileme tega pojmovanja. Opozori na pretežno stereotipno ponavljanje odnosa med liberalno in katoliško stranjo v slovenskem zgodovinopisju in s tem povezano težnjo po poenostavljanju zapletenega odnosa slovenskega katolicizma in liberalizma. Avtor se odloči za zgodovinsko-kritični pristop, po katerem na osnovi razpoložljivih dokumentov na desetih pomembnih problemih družbeno-političnega delovanja preverja stališča obeh prvakov in tako predstavi tudi stališča obeh političnih usmeritev: katoliškega in liberalnega.

Prvo poglavje obravnava zgodovinsko okoliščino **prehoda iz idejne diferenciacije Slovencev k nastanku političnih društev**, pri čemer posveča (kot v naslednjih poglavjih) glavno pozornost razumevanju tega procesa pri obeh prvakih ter presoja njuno opredeljevanje do katoliškega in liberalnega pojava na Kranjskem in na Slovenskem sploh. Ob strani pušča nastanek in delovanje Socialdemokratske stranke.

Drugo poglavje razglablja povode in vzroke **za razpad in razdelitev** katoliških Slovencev iz prejšnjega enotnega narodnega tabora v dve politični struji. Natančno predstavi svetovno-politične in domače politično-taktične, osebne in druge okoliščine, ki so botrovale ustanovitvi dveh političnih taborov na Slovenskem. Posebno pozornost posveti tudi vprašanju vloge krščanske vere pri obeh političnih taborih ter vlogi medijsko-političnih in drugih učinkov, ki so pogojevali ta proces in z njim povezan kulturni boj na Slovenskem. To vprašanje ima širše zgodovinsko ozadje

in zanimiva bi bila za njegovo bolj celovito predstavitev študija jožefinizma in njegove recepcije na Slovenskem.

Še bolj velja to za problem **razmerja med vero in narodnostjo**, ki ga avtor obravnava v tretjem poglavju. To občutljivo vprašanje Bergant predstavlja ob razčlenjevanju Tavčarjeve in Šusteršičeve opredelitve do vere prek dušnopastirskih, politično-prestižnih in osebnih razmerij, pri čemer igrajo posebno na tej razsežnosti pomembno vlogo tudi opredelitve drugih katoličanov, posebno pa njihovih voditeljev kot npr. škofa Jegliča.

Četrto poglavje se loteva **politične razsežnosti vere** in s tem povezano **vprašanje klerikalizma** in seveda tudi liberalnega katoličtva. Gre za pomembna politično-taktična vprašanja znotraj liberalnega tabora in za vprašanje moderne demokratične katoliške usmeritve, ki jo je zasledovala Katoliška narodna oziroma Slovenska ljudska stranka. Razvoj katoliškega narodnega gibanja posebno v okviru katoliških shodov slovenskih katoličanov (1892, 1900, 1906, 1913 in po prvi svetovni vojni 1923) pa zadeva eno ključnih vprašanj Cerkve in katoličanov v Evropi spričo novoveškega razvoja in razodeva težave konservativnih in liberalnih katoliških voditeljev pri oblikovanju moderne demokratično-politične podlage v razreševanju narodnostnih in socialno-političnih zadev.

V petem poglavju Bergant posveti pozornost odnosu političnega katolicizma in liberalizma z naslovom »**Med klerikalizmom in liberalizmom**«. Konkretne družbeno-politične razmere pogojujejo pri obeh taborih poseben politični profil in vplivajo na njegov nadaljnji razmah v narodno-političnem življenju. V smislu tega odnosa, posebno na Kranjskem, delno tudi v ostalih deželah s slovenskim prebivalstvom (kot seveda tudi v nekaterih drugih avstrijskih deželah) ima politično odločujoči vpliv v družbeno-političnim delovanju katoliška duhovščina, ki po definiciji in usmeritvi Cerkve ne sprejema modernih tokov (liberalizem ima v sebi proticerkveno in protiversko ost). Duhovščina je včasih izrazito verske dejavnosti izrabljala tudi v politične namene, kar je kritiziral posebno Tavčar. Liberalni tabor pa je po drugi strani s svojimi proticerkvenimi idejami izzival katoliškega in tako vnašal prvine proticerkvenega boja v narodno-politično življenje, ko so liberalni prvaki (posebno ravno Tavčar) nekorektno napadali duhovnike in Cerkev, da bi zmanjšali vlogo in vpliv katoliških politikov, posebno duhovnikov med narodom.

Šesto poglavje je posvečeno šolstvu. V zvezi s dilemami katolicizma in liberalizma je posebno močno zaznamovalo slovensko preteklost **vprašanje šolstva**, ki se je najbolj zaostrilo ob Jegličevi pobudi za ustanovitev cerkvene gimnazije. Jeglič je začel z ustanavljanjem cerkvene gimnazije ravno zaradi liberalne propagande proti veri in Cerkvi med mladino. Zaradi nasprotovanja liberalcev je Zavod Sv. Stanislava začel delovati leta 1905 v Šentvidu in ne v Ljubljani. Liberalno nasprotovanje katoliškemu šolstvu, kulturi in znanosti je rodilo **kulturni boj**, ki je razslojeval Slovence v

'napredne' in 'nazadnjaške, formula, ki jo ponavljajo še danes tako imenovani postkomunistični kvazi-liberalni krogi.

Sedmo poglavje razčlenjuje Tavčarjeva in Šusteršičeva stališča do **slovenstva, hrvatstva in jugoslovanstva.** Bergant na podlagi virov ugotavlja, da med njima glede teh vprašanj ni bilo bistvenih razhajanj, čeprav je med obema taboroma tudi na tej ravni potekal oster taktično-politični boj. Tega so zaostrili sami liberalci posebno s svojim političnim paktiranjem z nemškimi liberalci na Kranjskem. Značilnost obeh politikov je avstrijski patriotizem in tudi zagovarjanje traialistične podobe Avstrije s tretjo - jugoslovansko enoto, ideja, ki je rasla posebno z priključitvijo Bosne cesarstvu leta 1878. Občutljivo je tu tudi vprašanje odnosa Slovencev do Hrvatov in s tem problem Slovencev kot samostojnega ljudstva oziroma naroda v odnosu do Hrvatov. Tik pred razpadom Avstrije je neizvolitev Šusteršiča za vodjo jugoslovanskega kluba kot ob razpadu paktiranje slovenskih liberalcev s srbskimi v marsičem zapečatilo usodo Jugo-Slovanov v novi državi.

Izjemno zapleteno vprašanje glede na stališča Cerkve in na praktično-politične 'potrebe' liberalcev je **volilna reforma,** ki jo Bergant razčlenjuje v svojem najdaljšem osmem poglavju.Čeprav je bila Slovenska ljudska stranka protagonist volilne reforme in se ji je liberalna upirala posebno na Kranjskem zaradi bojazni pred demokratizacijo in s tem izgubo politične prevlade, je katoliška SLS imela idejne težave, saj so posebno škof Jeglič in še nekateri voditelji katoličtva na Slovenskem v tem videli 'prevratniške nevarnosti'. Liberalci so se upirali ljudski volji tudi zaradi vpliva duhovščine na 'preprosto' ljudstvo, kot so govorili. Ta vpliv naj bi po njihovem mnenju preprečeval demokratično volilno odločanje.

Deveto poglavje razčlenjuje odnos do razmerja med politično in stanovsko pripadnostjo. Tudi tu se kažejo razlike med Slovensko ljudsko stranko (Šusteršičem) in Narodno-napredno (Tavčarjem). Liberalci so imeli svoje predstavnike med bogatejšimi mestnimi in tudi kmečkimi sloji, zato niso bili naklonjeni kmetom in delavcem. Seveda pa so napadali tudi paktiranje SLS s kmečkim in delavskim stanom. Tarča napadov je bil posebno Krek, česar Bergant posebej ne obravnava. Prav tako pa je imel npr. Šustešič težave ob sprejemanju delavcev v strankine vrste.

Zadnje poglavje obravnava Tavčarjev in Šusteršičev odnos do zadružništva. Narodno-napredni krogi so osnovali prve zadruge na Štajerskem, seveda pa so spet iz gospodarsko-prestižnih (zaradi kmečkih mogočnežev, ki so izžemali oz. kupovali propadle male kmete) nasprotovali širšemu organiziranju zadružništva na Slovenskem, kakor ga je začela po Raiffeiznovem modelu uvajati Katoliška-narodna stranka pod Krekovim in Šusteršičevim vodstvom. Odločilno vlogo ima predvsem v gospodarski izvedbi zadružnega projekta prav Šustešič in njegova desna roka v stranki Evgen Lampe, eden najpomembnejših gospodarstvenikov stranke ne le

na Kranjskem ampak tudi širom slovenskih dežel, čeprav je v neposredno dejavnost posegel predvsem Krek.

V sklepnem poglavju Bergant primerno svojim natančnim (izbranim?) raziskavam, ki se opirajo predvsem na časopisna poročila obeh strank (Slovenec in Slovenski narod) in relevante arhivske vire, zaključi, da je za objektivno presojo liberalne in katoliške strani, kot ju utelešata oba prvaka (Tavčar in Šusteršič) pomembna presoja konkretnih družbeno političnih vprašanj. Važno pa vlogo imajo tudi širše konstelacije, osebne in strankarsko-politične ambicije ter splet različnih okoliščin, ki so oblikovali razvoj političnega dogajanja na Slovenskem. Kljub temu pa se njegova ocena steka v ugotovitev političnih meja Tavčarjeve taktično-politične strategije, ki so jo kritizirali celo njegovi somišljeniki. S tem je liberalizem zašel v marsikatere stranpoti ter deloval kulturnobojno in politično sterilno, kar je imelo posledice za nadaljnji družbeno-politični razvoj na Slovenskem. Prav tako Bergant ugotavlja, da je pavšalna oznaka klerikalizma posebno, kar zadeva ravno Šusteršičevo delovanje v stranki neprimerna. Predvsem pa taka ocena zamegljuje zasluge, ki si jih je pridobil v slovenski politiki katoliški voditelj Ivan Šusteršič, z njim pa tudi ostali sodelavci kot npr. posebno Krek in Jeglič za razvoj slovenske nacionalne politične demokracije in s tem seveda narodne samobitnosti.

Bergantovo delo je izjemno pomembna študija slovenskih političnih razmerij in poskus temeljite presoje tega odločilnega obdobja slovenskega naroda, ki je imelo tudi pomembne posledice za narodov nadaljnji razvoj. Morda bo to delo lahko tudi spodbuda tudi za presojo virov o delovanju drugih prvakov obeh strank. Delo je izjemno natančen in dragocen znanstveni prispevek k boljšemu poznavanju enega ključnih poglavij slovenske idejne in kulturne zgodovine. V marsičem je to delovanje pri avtorjih o teh problemih pavšalno ocenjeno, kar povzroča ponavljanje pavšalnih ocen tega obdobja do današnjega časa. Bergant je skušal z natančnim študijem arhivskih in časopisnih virov osvetliti stališča prvakov obeh strank, ki odražata tudi pretežno stališča obeh strank (Šusteršič za SLS in Tavčar za NNS).

Delo je tudi teološko izjemno pomembno, saj poskuša na osnovi virov podati oceno versko-teoloških in družbeno političnih opredelitev pomembnih narodnih voditeljev v času dozorevanja in razvoja slovenskega naroda, kjer pa so imela versko-teološka stališča določilno vlogo.

Tako pri oceni naloge je bila komisija soglasna, da avtor za delo zasluži *odlično s pohvalo*, saj je metodično in vsebinsko skrbno, marljivo in tudi intelektulano domišljeno delo. Avtor pa je tudi na zagovoru naloge dokazal, da si je z delom pridobil tudi izjemno znanje, ki ga je zato tudi utemeljeno in uspešno zagovarjal ter odlično obranil svojo tezo.

Alenka Arko, *L'uomo interiore secondo san Gregorio di Nissa. Una metafora antropologica alla ricerca della piena valorizzazione dell'uomo. Dissertatio ad doctoratum in Facultate theologiae Ponificiae Universitatis Gregorianae,* Roma 1999, 274 pp.

Preučevanje in prevajanje cerkvenih očetov je v prvi polovici 20. stoletja na Slovenskem dosegalo visoko raven. Profesor F. Ks. Lukman je poslovenil celo vrsto cerkvenih očetov. Precej knjig je izdal v tisku, marsikaj pa je ostalo v rokopisu. V zadnjih letih Mohorjeva družba lepo nadaljuje to poslanstvo. Zanimivo je, da sta kar dva slovenska teologa za svojo doktorsko disertacijo izbrala sv. Gregorja iz Nise, enega od treh velikih Kapadočanov. *Prof. Ivan Pojavnik* je na teološki fakulteti v Ljubljani obranil svojo disertacijo z naslovom: *»Človek na meji dveh vesolij. Nekateri vidiki iz teološke antropologije sv. Gregorja iz Nise«, Ljubljana 1975. - Sestra Alenka Arko* iz Skupnosti Loyola je v italijanskem jeziku napisala doktorsko disertacijo *»Notranji človek po sv. Gregorju iz Nise. Antropološka metafora v raziskovanju polnega ovrednotenja človeka«, Rim 1999.*

Naj v glavnih obrisih predstavim slednjo disertacijo, ki je bila natisnjena v Rimu 1999. Poleg uvodnih in sklepnih misli ima disertacija pet poglavij. V uvodu avtorica poda stanje vprašanja in aktualnost izbrane tematike. Antropologija Gregorja iz Nise zbuja pri razlagalcih njegove misli posebno zanimanje: ne le zato ker je škof iz Nise prvi sistematično obravnaval teološko antropologijo, ampak zlasti zaradi njegovega pristno krščanskega antropološkega optimizma. Sv. Gregor gleda na človeka kot naj najodličnejše ustvarjeno bitje, edino bitje, ki je ustvarjeno po božji podobi in je izraz njegove troedine ljubezni; kot telesno-duhovno bitje je človek sinteza stvarstva.

Pobudo za poglobljeno preučevanje velikega Kapadočana sta dala dva teologa v 20 stoletju: *Hans Urs von Balthasar* s svojo monografijo *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (Paris [2]1988) in *Jean Daniélou* s svojo študijo *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse* (Paris 1944). Prvi opredeli človeka kot »razmerje«, drugi pa kot »razmerje ljubezni«. Tu najdemo hermenevtični ključ za teološko branje Gregorjevih antropoloških spisov. Metafora notranjega človeka nam razkrije bistveni odnos človeka do Boga in do bližnjega. Dejstvo, da je človek ustvarjen po božji podobi in sličnosti po Gregoriju iz Nise pomeni, da je ustvarjen po podobi notranjih odnosov v sveti Trojici, torej po ljubezni. Spoznanja omenjenih dveh raziskovalcev cerkvenih očetov sta doktorici Alenki Arko zanesljivo vodilo pri njenem samostojnem študiju.

Avtorica podaja svoje raziskovanje, kakor rečeno, v petih poglavjih. *Prvo poglavje: L'origine della metafora nell'ambito della filosofia greca e il sviluppo in san Paolo e nei*

Padri greci preniceni« (15-65) prikaže izvor in razvoj metafore pri Platonu in Filonu iz Aleksandije. V središču je seveda pomen metafore o notranjem človeku, kakor jo pojmuje apostol Pavel: »Naš notranji človek se prenavlja iz dneva v dan« (2 Kor 4,16), »Veselim se torej božje postave po notranjem človeku« (Rim 7,22) in »Sveti Duh naj vas popolnoma okrepi v notranjem človeku« (Ef 3,16). Nato je opisan sprejem metafore pri cerkvenih očetih, zlasti pri Origenu in Metodu iz Olimpa.

Drugo poglavje postavi tako pridobljeno antropologijo v okvir teološke misli Kapadočanov po nicejskem koncilu: *La contestualizzazione dell'antropolgia postnicena nell'ambito cappadoce* (67-91). Največjo pozornost posveti Gregorju Nacianškemu in Baziliju Velikemu. Na osnovi njunih spoznanj lažje razumemo antropologijo Gregorja iz Nise. Temu je namenjeno poglabljanje v *tretjem poglavju*: *L'anima e l'immagine di Dio nei due trattati antropologici di Gregorio di Nissa: De anima et resurrectione* e *De hominis opificio* (93-111). V tem delu disertacije najdemo bistvene prvine Gregorjevega pomovanja človeka: neumrljivost in enovitost človekove duše sta odsev in deležnost Boga. Človek je v polnosti božja podoba.

Četrto poglavje natanko obravnava vsa tista Gregorjeva besedila, ki vsebujejo metaforo o »notranjem človeku« *Analisi dei testi nisseni contenenti la metafora »uomo interiore«* (113-86). Avtorica zelo skrbno razišče devet takšnih besedil ter jih primerja med seboj. Kakšno poglobljeno poznavanje človeka sije iz prikazanih Gregorjevih besedil! Svetopisemsko in patristično gledanje na človeka v marsičem visoko presega spoznanja sodobne psihologije. Uganko človeka je mogoče dejansko rešiti samo v luči Kristusove skrivnosti.

V *petem poglavju* je končno predstavljeno polno ovrednotenje človeka, ki ga je mogoče opredeliti kot »osebni odnos« *Ralazione personale - piena valorizzazione dell'uomo* (187-230). Prikazani so osrednji Gregorjevi pojmi: »nous«, »parresia«, »filia« ter »arhe - telos« kot počelo in dovršitev metafore: notranji človek in novi človek, ki je ves pobožanstven. Osebni odnos z Bogom se uresničuje v odnosu bratstva, ki poteka prek Cerkve. »Odnos med človekom in Bogom je razmerje med človekov in osebami svete Trojice ter poteka prek Kristusovega učlovečenja« (219). Prebivanje Boga v duši je neprekosljivo opisano v Gregorjevi homiliji *In Canticum canticorum,* kjer škof iz Nise med drugim pravi: Pravi notranji človek, ki ima Kristusa, ima Sina (grozd), Očeta (vinogradnika - prim. Jn 15,1) in Svetega Duha (obdelovalca, ki ustvarja duhovno pomlad), torej Trojico (221, prim. *Cant* 156,7). Žal ni mogoče navesti daljših navedkov. Želeti je, da bi avtorica sama pripravila izbor sijajnih misli ter jih v Bogoslovnem vestniku posredovala slovenskemu bralcu. Še bolje pa bi bilo, če bi prevedla in objavila celo disertacijo.

V sklepnih ugotovitvah *Conclusione* (231-237) avtorica nakaže meje in perspektive svoje razprave. Iz celotne raziskave metafore o notranjem človeku postane razvidno, da je samo v luči Kristusa, popolnega človeka, ključ za pravilno razumevanje skrivnosti človeka, kakor naglaša drugi vatikanski koncil. Gregor iz Nise gleda na človeka v njegovi dobri celovitosti, ki mu jo podarja Kristus, pravi Bog in pravi človek. Človekovo notranje bistvo je v dialoškem odnosu do močečega »Ti« v njem. Kristusov brat si lahko samo tedaj, če živiš bratstvo s tistimi, ki so njegovi bratje na enak način kakor ti. Avtorica pravilno ugotavlja, da v delih, ki jih obravnava, srečamo Gregorja kot poznavalca misli svojega časa, učitelja z globokimi uvidi, izvrstnega razlagalca Svetega pisma, neustrašenega branitelja in učitelja prave vere, odličnega pastirja občestva in duhovnega očeta (prim. 235).

Temu bežnemu pregledu disertacije je treba v priznanje in pohvalo dostaviti, da avtorica ves čas samostojno obravnava vire in jih ustrezno navaja v grškem in latinskem jeziku. Vzporedno upošteva zanesljive prevode spisov Gregorja iz Nise ter dela drugih cerkvenih očetov in klasičnih piscev. Suvereno obvlada obsežno drugotno slovstvo v tujih jezikih ter ga kritično upošteva. Vsako poglavje pregledno povzame s sklepnimi ugotovitvami. Skratka, disertacija je dovršena tako v metodološkem kakor vsebinskem in jezikovnem pogledu.

Veseli me, da dr. Alenka Arko že drugo leto predava na Višji teološki šoli »Marija - Kraljica apostolov« v Sankt Peterburgu, kjer sem tudi sam predaval teološko antropologijo leta 1998 in 1999. Vem, da jo kolegi tam zelo cenijo in slušatelji radi poslušajo. Želim, da bi s svojim znanstvenim delovanjem in osebnim pričevanjem mnogim pomagala odkrivati notranjega človeka, ki je ustvarjen po Bogu v resnični pravičnosti in svetosti.

Anton Štrukelj

Lenart Škof, *Vloga sočutja v filozofskih besedilih Vzhoda in Zahoda.* Doktorska naloga.

V torek, 3. julija 2001, je mag. Lenart Škof odlično obranil svojo doktorsko tezo z gornjim naslovom, pred komisijo, ki ji je predsedoval dekan Teološke fakultete, red. prof. dr. Alojzij Slavko Snoj, in sestavljali člani, izr. prof. dr. Maja Milčinski, izr. prof. dr. Edvard Kovač in red. prof. dr. Janez Juhant.

Sočutje je eden izmen pomembnih motivov človekovega življenja, predvsem zadeva seveda medčloveške odnose. Že Arthur Schopenhauer je posvetil problemu veliko prostora, na svoj način tudi Nietzsche. Edith Stein je leta 1916 napisala doktorsko nalogo z naslovom *Zum Problem der Einfühlung* in s fenomenološko metodo osvetlila vprašanje človekovega sočutja, potem pa tudi praktično pokazala in dokazala sočutje s trpečimi od nacistov preganjanimi ljudmi. V novejšem spričo obubožanja medčloveških odnosov zahtevnem in problematičnem času sočutje stopa vedno bolj v ospredje in se množijo študije o tej zapleteni plati človekove narave.

Tudi Lenart Škof je v svojem delu obdelal vlogo in pomen sočutja kot temeljni eksistencialni in mistični razsežnosti človekovega življenja v okviru izbora filozofij Indije, bližnjega Vzhoda ter krščanskih mislecev od začetkov in naslednjih stoletij krščanstva ter zaključil z obširno predstavitvijo sočutja pri Arthurju Schopenhauerju, ki je videl povezavo med budizmom in krščanstvom ravno v omenjenem pojmu.

V prvem delu predstavi Škof sočutje kot versko-antropološki pojem, in sicer na osnovi vedskih besedil Indije in Bližnjega vzhoda (Mezopotamija, Egipt, Kanaan, Izrael). Temu delu daje naslov *»Temeljna religijsko-antropološka raziskava«,* lahko pa bi se glasil tudi *»Religijsko-antropološka postavitev problema«.* Pojem sočutje analizira v besedilih zgodnjeindijskih Ved in ga primerja z besedili zgodnjih kultur Mezopotamije, Egipta, Kanaana in Izraela. Uvodni del skuša religijsko-filozofsko predstaviti antropološki problem sočutja kot antropološki prafenomen in obenem nosilno prvino teh zgodnjih versko-filozofskih izročil. Posebno pomembna je utemeljitev pri Izraelcih, ki so svoj pojem sočutja posredovali evropski kulturi, seveda preko krščanstva.

V drugem delu avtor izpostavi temeljne poteze iz značilnih izročil o sočutju v izročilu zahodnokrščanske misli in v indijski filozofiji, da bi prišel do antropološko konzistentnega prereza problema sočutja na podlagi primerjave prvin budizma in evropskega krščanskega izročila. Študij zahodnoevropskih besedil pričenja pri Aristotelu in navaja značilne helenistične avtorje. Precejšen del posveti obravnavi razumevanja sočutja v krščanstvu, katerega vrhunec vidi pri Tomažu Akvinskem ter v mistiki Janeza Taulerja in mojstra Eckharta ter Julijane iz Norwicha. Novoveška filozofija gradi sicer na krščanskem izročilu, vendar izpo-

stavlja predvsem nove antropološke vidike sočutja. Avtor obravnava Spinozo, angleške razsvetljence (F. Hutcheson, A. Smith, B. Mandeville in D. Hume) ter J. J. Rouseauja in Kanta.

Osrednji del študije obravnava sočutje v budističnih sutrah. Škof sklene ta prerez s Schopenhauerjevo filozofijo sočutja in ga poveže glede na intenzivno Schopenhauerjevo preučevanje budizma in indijskih filozofij sploh v antropološke vzporednice sočutja pri Schopenhauerju oziroma v njegovem razumevanju krščanstva ter budizma. Na osnovi budizma kot verstva sočutja in Schopenhauerjeve filozofije avtor prehaja k temeljnim uvidom sočutja kot osnovnega antropološkega problema, njegovih etičnih vsebin in določiteljev, kot so trpljenje, pravičnost, vest, svoboda, ljubezen. Pri Schopenhauerju in v budizmu tako najde tudi podlago za opredelitev sočutja kot enega ključnih teoloških pojmov. Nanjo se veže tudi pojem milosti.

Pojmoma milosti in sočutja je posvečen posebno zadnji, **tretji del** razprave z naslovom »Antropologija milosti«. V območje milosti vstopamo namreč prek antropološko-etične utemeljitve človeka in njegove etične razsežnsoti, ki jo določa »sočutje kot etični prafenomen« (235). Na tem temelju se srečujejo Schopenhauer, budizem ter obravnavani krščanski mistiki. Avtor ugotavlja, da je mogoče milost obravnavati na stičišču telesnega in duhovnega, kjer se človeku odpira prepad oziroma je človek izpostavljen, a se obenem odpirajo vrata v drugost, kar predstavlja človekovo rešitev. S tem je povezano izpraznjenje (budizem) jaza oziroma njegova predaja človeškemu oziroma božanskemu (krščanstvo), s tem pa temeljna izročitev drugemu in odprtost za novo dogajanje ter novo življenje.

Avtor je smelo prikazal pomembno razsežnost človekovega doživljanja, ki dosega vrhunec ravno v sočutju kot človekovi naklonjenosti sočloveku oziroma predanosti Bogu, ter Božji naklonjenosti človeku. Tako se raziskava stalno giblje na robu filozofskega in pogosto prehaja na psihološko oziroma teološko področje. Posebno razveseljive so avtorjeve študije izvirnih besedil indijskega budizma kot osnovne filozofije sočutja. Tako v svoji razpravi kot v predstavitvi na obrambi je avtor pokazal izjemno poznavanje besedil in sposobnost sintetičnega povezovanja glede na temo naloge.

V celoti je naloga smel prikaz vidikov sočutja kot osnovnega antropološkega pojava, ki ga avtor predstavi prek relevantnih religiozno-filozofskih besedil. Izbira besedil ni naključna, vendar so člani komisije na obrambi pogrešali natančnejšo predstavitev krščanskega pojma milosti. Seveda bi bila možna tudi analiza osnovnih antropoloških in versko-filoloških problemov sočutja ter njihova sinteza kot antropološki problem sočutja, ki dosega vrhunec v (krščanskem) pojmu milost, a ima ustrezne versko-filozofske ekvivalente, za kar se bo avtor lahko odločil pri natisu.

Vsekakor pa je naloga zelo zahteven projekt, ki terja poznavanje

omenjenih besedil in tudi obširne literature, ki se ukvarja s temi vprašanji. Avtor je pokazal tako v nalogi, posebno pa na obrambi, da dobro pozna temeljna besedila in je suvereno odgovarjal na zastavljena vprašanja tako, da je bil zagovor eden izmed boljših na Teološki fakulteti.

Lenart Škof je vložil v delo svoje velike sposobnosti in izjemno pridnost. Njegovo delo odlikuje poznavanje in uporaba izvirnih indijskih budističnih besedil. Prav tako je religiološko dobro predstavil probleme bližnjevzhodnih kultur in krščanskega (zahodnega) izročila ter jih smiselno povezal v celoto.

Pričakujemo, da bo delo lahko kmalu izšlo in bo avtorjev trud dostopen tudi širšemu slovenskemu tako strokovnemu kot ostalemu bralstvu. To bo zanimivo branje tudi za vsakogar, ki ga zanima sočutje kot bistveni problem medčloveških odnosov in človekovega odnosa do Boga.

Janez Juhant

Ljudmila Kokalj, *L'attualità della missione di Friderik Baraga (1797-1869) tra gli Indiani del Nord America, Con particolare riferimento agli scritti teologico-pastorali e linguistici,* Dissertatio ad Doctoratum in Facultate Missiologiae Pontificiae Universitatis Gregorianae, Roma 2000, 283 pp.

Potem ko je dr. Bruno Korošak za Kongregacijo za zadeve svetnikov napisal obširno delo v italijanščini s skoraj 1300 strani z naslovom *Beatificationis et canonizationis servi Dei Friderici Irenaei Baraga primi episcopi Marquettensis (1797-1868) positio super virtutibus et fama sanctitatis*, Rim 1998, in je leta 1999 potekal Baragov simpozij v Rimu, nakar je bil objavljen tudi zbornik, je pred nami še ena obširna raziskava Baragovega misijonarskega in škofovskega oznanjevalnega dela, ki jo je na Fakulteti za misiologijo gregorijanske univerze izvedla navedena avtorica, članica Skupnosti Loyola, in z njo dosegla doktorsko promocijo (ocena je bila summa cum laude).

Znotraj poslanstva, ki je dano vsakemu krščencu, cerkveno učiteljstvo posebno poudarja misijonarsko poklicanost »ad gentes«, ki se uresničuje tako, da kdo svoje lastno življenje posveti izrecnemu oznanjevanju veselega oznanila in ustanovitvi Cerkve med še nekrščanskimi ljudstvi. Misijonar Baraga je uresničil svoj poklic, izstopajoč iz svojega cerkvenostnega okolja, v prid vesoljnosti Cerkve. S tem je izpričal pristnost slovenskega krščanstva

svojega časa in postal izziv zanj za sedanjost in prihodnost. Baragova misijonarska aktualnost, ki jo na svoj način verificira proces za beatifikacijo, je za avtorico osrednja snov raziskovanja, razdeljenega na štiri poglavja.

Prvo in drugo poglavje (*Življenje in zgodovinske okoliščine* ter *Pota evangelizacije med Indijanci*) dajeta potreben okvir za tematsko nadaljevanje: prikaz Baragove biografije ter zgodovinskih razmer starega in novega sveta, Baragove misijonarske dejavnosti, poglobljene duhovnosti pa tudi njegovih redkeje orisanih potez, namreč Barage kot esteta (126 sl.) in poliglota (142 sl.), če že ne jezikoslovca. V tretjem poglavju z naslovom *Dela v jeziku domorodcev* je prikazana Baragova indijanska literarna dejavnost, zlasti pa nekateri deli njegove knjige *Katolik enamiad o nanagatawendamowinan (Premišljevanja katoliškega kristjana*, v: F. Baraga, *Krščanski nauk za Indijance*, Ljubljana 1997, 7-222), ki jih avtorica analizira po slovenski izdaji, saj je edina, poleg očipvejske (prim. K. A. Ceglar, n. d., 230). Avtorica se zaveda te težave, vendar meni, da delo v prevodu ni izgubilo jasnosti in svežine (10). Poglavitni namen raziskave je ob tem besedilu odkrivati Baragovo teološko-pastoralno usposobljenost za vcepljanje krščanstva v indijansko kulturo; kako mu je uspelo združiti pristno in osebno poglobitev v drug narod in drugačno kulturo s celostnim oznanjevanjem evangelija, ne da bi zmanjšal njegovo vrednost in prvenstvo. Zakaj se je avtorica odločila za analizo navedenega Baragovega dela? Za to navaja več razlogov. Baragovi sodobniki ocenjujejo to delo za teološko-pastoralno najbolj poglobljeno in celostno, primerno za katehizacijo Indijancev, za premišljevanje in poučevanje (176), kakor pravi Baraga. Že osebni Baragov poznavalec in prvi življenjepisec C. Verwyst ga je tako ocenil. To delo je tudi mnogo bolj osebno kakor npr. katekizmi in molitveniki, ki povzemajo ustaljene obrazce, saj izraža Baragovo teološko misel, pa tudi njegov pedagoški pristop do posredovanja doktrinalne, asketične in liturgične vsebine. Indijanci so v njem našli nasvete za poglobljeno versko in duhovno življenje, pa tudi natančne napotke, kako se ravnati do sebe, bližnjega in Boga. V procesu za beatifikacijo ima predstavitev tega dela določen pomen, saj doslej še ni bila tako podana. To delo pa more biti tudi vzorec, kako se je mogoče prilagoditi miselnosti določenega naroda. Njegovo vrednost je zaznal tudi Baraga sam, ko je dejal: Vsi Indijanci, ki znajo brati, ga bodo razumeli in cenili (177).

Baraga je napisal *Premišljevanja katoliškega kristjana* v jasnem in preprostem slogu, a natančno in v primerjavi s prejšnjimi knjigami, bolj sodobno. Navzel si je tudi indijanskega načina pripovedovanja, nagovarja jih zelo osebno: premisli, premišljuj ł, sin moj (kar pomeni otrok moj, deček in deklica), ključne besede in nasvete rad ponavlja. Indijanci pravijo: Govori, kakor eden od nas (177). To razodeva Baragove

didaktične sposobnosti, ki jih potrjujejo njegovi ocenjevalci. V knjigi, ki je nekakšen katekizem za odrasle (kaj kristjan veruje, kako moli, obhaja zakramente in živi, da bi se izognil pogubljenju in prišel v nebesa), Baraga razlaga temelje krščanske vere in življenja ter jih ponazori z zgledi iz vsakdanjosti, da postane lahko razumljivo in prijetno branje (178). Skrb oznanjevalca za zveličanje naslovljencev in strah pred pogubljenjem pa daje njegovi govorici tudi obeležje resnosti in celo strogosti, ki pa ima vedno v ospredju Božje usmiljenje in odrešenje vsakega človeka. Posebno oster je Baraga takrat, ko preganja napake in slabe navade Indijancev kot so pijančevanje, kartanje in drugo nemoralno življenje), saj mu izkušnja kaže njihovo pogubnost, in blagodejnost, če se jih uspejo obvarovati. Avtorica predstavi vsebino navedene knjige s treh vidikov: z vidika kristologije (povezane s trinitaričnostjo), ekleziologije ter moralnega nauka in ne zgolj po poglavjih v knjigi.

Osrednjo tematiko Kristusovega učlovečenja, trpljenja, smrti in vstajenja, Baraga približa Indijancem prek praznikov. Ti vzbujajo občudovanje in sočustvovanje, nato pa češčenje in predanost (vero!). Uvaja jih v osebno versko izkušnjo, kar je za tisti čas osupljivo, za danes pa pravilo. Tu Baraga nadaljuje z uvajanjem v molitev, ki je ena od temeljnih razsežnosti krščanskega občestva, oznanjevanja in tudi Baragove knjige *Premišljevanja katoliškega kristjana*, avtorica pa je to geslo že vključila v drugo poglavje (108 sl.). Baragovo osrednjo kristološko razsežnost oznanjevanja avtorica nato prikaže še s kratko predstavitvijo zakramentov. Baragovo uvajanje v zakramente – kakor vsa njegova kristologija – izhaja iz Svetega pisma. S katekizemsko natančnostjo nadaljuje razlago sadov zakramentov, pa tudi nauk in obred. Pomembna je priprava na dobro prejemanje zakramentov, zato razloži mnoge podrobnosti: npr. potek krsta in krst v sili, izbira in vloga botrov, pet za spoved potrebnih reči, kako se kristjan pripravlja na prejem svete evharistije in kako se Jezusu zahvaljuje, vrednost svetega maziljenja, dragocenost mašniškega posvečenja, lepota krščanskega zakona pa tudi neporočenosti iz ljubezni do Boga (195).

Baragov ekleziološki nauk avtorica na kratko predstavi na temelju zakramentov krsta in mašniškega posvečenja. Baraga na osnovi svetopisemskih navedkov prikaže ustanovitev Cerkve in vlogo apostolov ter njihovih naslednikov, na katerih sloni hierarhična ureditev Cerkve. Baraga prikaže Cerkev kot neomajno trdno skalo, papeža, škofe in duhovnike pa kot varuhe vere in zato vredne zaupanja in pokorščine, spoštovanja in ljubezni (195). Bog nas je ustvaril za srečo, pravi Baraga, zato nas s krstom kliče v Cerkev, ki nas pripravlja na srečo v nebesih. Bog Oče ima globoko sočutje do ljudi vseh ljudstev, zato je njegova večna želja, da bi vsi mogli doseči srečo in postati člani Cerkve. Kakor je Jezus poslal apostole, tako gredo

še danes misijonarji po vsem svetu oznanjat njegov evangelij (196).

Nekoliko dlje se avtorica pomudi pri predstavitvi Baragove katekizemske razlage moralnega nauka. Baragov vzorec krščanskega življenja je hkrati temelj uravnoteženega duhovnega in zdravega družbenega življenja. Načela tega vzorca izhajajo iz desetih Božjih zapovedi in nauka o poslednjih rečeh. Z oznanjevanjem vere v Boga, ki ima rad človeške otroke, Baraga preganja vraževerje in preklinjanje, ki ga Indijanci poznajo samo iz angleščine in francoščine, utrjuje pa jih v praznovanju in slavljenju Boga, zlasti ob nedeljah in praznikih. Zavedajoč se vzgojne pomembnosti, Baraga širše obdela četrto Božjo zapoved in sicer odnos otrok do staršev, staršev do otrok, kristjanov do duhovnikov in do oblasti. Podrobno predstavi razne vidike ohranjanja in spoštovanja življenja, tudi življenja pred rojstvom, zlasti z nasveti nosečim ženam. Šesti Božji zapovedi o čistosti v mislih, besedah in dejanjih doda Baraga navodila za zvestobo v zakonski zvezi; pri razlagi sedme zapovedi uči Indijance prvobitnega ponosa, hkrati pa tudi lepega in poštenega vedenja, pri osmi pa doslednosti in zanesljivosti v njihovem govorjenju in pričanju o bližnjih. Deveto in deseto Božjo zapoved Baraga naveže na šesto in sklene: temelj spolnjevanja zapovedi ni človeško moraliziranje, ampak Božja beseda in Jezusova razlaga. Kdor ljubi Boga iz vsega srca in svojega bližnjega kakor samega sebe, spolnjuje vse zapovedi. (Baraga razloži tudi pet cerkvenih zapovedih, ki pa niso v ožjem izboru te raziskave.) Tretje poglavje avtorica sklene s predstavitvijo Baragovih jasnih moralnih stališč do plesa, pijančevanja in kartanja ter eshatoloških resnic, ki ob sklepu življenja določijo človekovo prihodnost.

V četrtem poglavju avtorica poda poskus aktualizacije Baragovega misijonskega poslanstva v luči besedil 2. vatikanskega koncila in cerkvenih dokumentov, zlasti okrožnice Janeza Pavla II. *Odrešenikovo poslanstvo*. Primerjava Baragovih ravnanj in idej s ključnimi poudarki iz novejšega cerkvenega učiteljstva ponazarja, kako osupljivo sodobno se kaže Baragovo misijonsko delo zlasti v naslednjih točkah: veljavnost misijonarjenja med drugoverci, saj ima vsak človek pravico do veselega oznanila, ker Bog vsakega človeka, tudi kristjana, kliče h korenitemu spreobrnjenju; središčnost oznanjevanja in odrešenja na Kristusovi osebi, ki je edini Odrešenik človeka, odtod tudi pravica do krsta; moč evangelija za celostno, tudi politično in družbeno osvoboditev in napredek človeka; ustvarjanje občestva med ljudmi ter med ljudmi in Bogom; osebno pričevanje kot znamenje pristnosti in svetosti oznanjevalca. Vse to je inkulturacija vere, o kateri danes veliko govorimo, Baraga pa jo je udejanjal. Z govorjeno in pisano besedo, pa tudi z glasbo in umetnostjo je dvigal in žlahtnil očipvejsko kulturo.

Poleg lepega in jasnega pripovedovanja, preglednosti in sistematičnosti, omenimo še kakšno po-

sebnost te disertacije. Vsako znanstveno delo na tuji univerzi je svojevrstna promocija slovenskega človeka v mednarodnih merilih. Tu pa gre hkrati za promocijo Baraga, v njem pa našega versko in kulturno rodovitnega krščanstva in svetništva. Avtorica uporablja primarne vire v raznih jezikih in jih navaja v opombah, v tekočem besedilu pa njihov italijanski prevod. V prvih dveh poglavjih prevladuje zgodovinsko-kritična metoda, v tretjem analitična in v četrtem zlasti primerjalna metoda znanstvenega raziskovanja. V tretjem in četrtem poglavju je tako podan poglavitni prispevek za aktualizacijo Baragovega misijonarske dejavnosti. Ko avtorica navaja pisanje raznih časnikarjev Baragovega časa, ki vrednotijo njegovo slovnično in slovarsko delo, s tem pa ocenjujejo tudi njegovo misijonarsko in prosvetljensko – kulturno delo, in te ocene so posebno laskave (154 sl.), odkriva manj znane strani Baragovega življenja. Ko je Baraga dal Očipvejcem slovnico in slovar, jim je dal tudi sredstvo, ki jim še danes omogoča pravno pridobivanje teptanih pravic in uveljavljanje človeškega dostojanstva (253).

A. Slavko Snoj

New Commentary of the Code of Cannon Law. *An Entirely New and Comprehensive Commentary by Canonists from North America and Europe, with a Revised English Translation of the Code. Commissioned by The Canon Law Society of America. Edited by John P. Beal, James A. Coriden, Thomas J. Green,* Paulist Press, New York, N. Y./ Machwah, N. J, 2000, 1-1859.

Skupina 36 severnoameriških kanonistov, članov društva »The cannon Law Society of America,« je v svetem letu 2000 pri ameriški založbi Paulist press objavila nov angleški prevod Zakonika cerkvenega prava (ZCP) iz leta 1983 s komentarjem. Prvi prevod ZCP s komentarjem (»The Code of Canon Law: A Text and Commentary«) so ameriški kanonisti izdali že leta 1985. Takoj po izidu novega Zakonika za vzhodne Cerkve (ZVC), leta 1990, so ameriški univerzitetni profesorji cerkvenega prava s pomočjo evropskih kanonistov začeli razmišljali o posodobitivi prvega prevoda ZCP s komentarjem iz leta 1985. Ameriške kanoniste in evropske strokovnjake, ki so bili povabljeni k sodelovanju, so k delu vspodbudile tudi spremembe, ki so nastale v katoliški Cerkvi; še posebaj spremembe po 2. vatikanskem koncilu, večje sodelovanje laikov v življenju Cerkve, navzočnost vzhodnih Cerkva in velik vpliv psihologije in psihiatrije v kanonskem pravu. Pri novem prevodu ZCP in pri pripravi komentarja so bili kanonistom zato v veliko pomoč praktični predlogi laikov in duhov-

nikov iz pastorale. Za redakcijo končnega besedila je poskrbela skupina treh univerzitetnih profesorjev kanonskega prava: John P. Beal, James A. Coriden in Thomas J. Grenn. Zadnji med njimi, Thomas J. Grenn, je bil vodilni kanonist že pri pripravi prvega prevoda ZCP s komentarjem leta 1985. James A Coriden je kot upokojen profesor cerkvenega prava sodeloval pri redakciji končnega besedila. Med kanonisti je znan kot strokovnjak na področju filozofije prava. Objavil je več komentarjev novega ZCP. Več pozornosti zaslužita zadnja dva komentarja, in sicer: »An Introduction to Canon Law« (1990) in »The Parish in Catholic Tradition« (1997).

V uvodni predstavitvi novega prevoda ZCP s komentarjem so redaktorji hoteli odgovoriti na temeljno vprašanje, zanimivo za vsakega bralca, zakaj je bil pravzaprav potreben nov angleški prevod ZCP s komentarjem? Na to vprašanje so redaktorji odgovorili v petih točkah, ki jih želim v nadaljevanju v skrajšani obliki povzeti in na ta način predstaviti novo knjigo.

1. V zadnjih letih, še posebaj po 2. vatikanskem koncilu (1962-1965), je katoliška Cerkev doživela velike spremembe. Spremenilo se je življenje klerikov in laikov. Komentar h kanonom, ki govorijo o enakih dolžnostih in pravicah vseh vernikov (kann. 224-231), je za nov ameriški prevod ZCP s komentarjem napisala Diane L. Barr, profesorica kanonskega prava na Univerzi v Ottawi. Še posebej je poudarila zelo spremenjen odnos modernih znanosti do kanonskega prava. Svoj komentar »O dialogu med teologijo in kanonskim pravom v Cerkvi« (»Theology and Canon Law«; str. 1-9) je napisal Ladislav M. Orsy, S.J. jezuitski profesor filozofije in kanonskega prava v Washingtonu. John T. Noonan, kanonist iz San Francisca, je ob predstavitvi te knjige zapisal, da je celoten komentar jezuitskega profesorja Orsya pravi »briljantni esej«. Ladislav M. Orsy je v svojem prispevku poudaril izreden pomen kanonskega prava v odnosu do teologije, filozofije in medicine. Kanonsko pravo namreč v celoti osvetljuje naravo Cerkve. Zato je kanonsko pravo po njegovih besedah »truly human because the Church is a human community« (str. 2).

2. Nov ameriški prevod ZCP s komentarjem je bil potreben tudi zato, ker so nastale spremembe tudi v samem kanonskem pravu. Po izidu novega ZCP, vse do leta 2000, so bili izdani številni dokumenti, ki danes v marsičem na novo osvetljujejo in razlagajo kanone cerkvenega prava. Veliko novosti je na področju zakonskega, stvarnega in ustavnega prava katoliške Cerkve. Pisci novega ameriškega komentarja ZCP so upoštevali vse pomembne dokumente rimske kurije, ki so bili izdani v zadnjih 15 letih: Apostolsko konstitucijo »Pastor bonus« o spremembah v Rimski kuriji (28. 6. 1988); Apostolsko konstitucijo »Ex Corde Ecclesiae« o katoliških univerzah (15. 8. 1990); Zakonik cerkvenega prava za vzhodne Cerkve iz leta 1990; Apostolsko konstituci-

jo »Fidei depositum« ob izdaji novega Katekizma katoliške Cerkve (11. 10. 1992), Apostolsko pismo »Ut unum sint« o ekumenizmu (15. 5. 1995); Apostolsko konstitucijo »Universi Dominici Gregis« o izpraznjenem papeškem sedežu in o volitvah novega papeža (22. 2. 1996); Apostolsko konstitucijo »Ecclesia in Urbe« o spremembah v rimski škofiji (1. 1. 1998), Motu proprio »Ad tuendam fidem» o novostih v ZCP in ZVC (18. 5. 1998) in še veliko drugih.

Vsebinsko je nov ameriški prevod ZCP s komentarjem zato zelo praktičen in izredno sodoben. Posamezni komentarji so opremljeni z znanstvenim aparatom. Pisci posameznih komentarjev bralca na koncu vsakega poglavja seznanijo še z najnovejšo literaturo, ki je glede na obravnavano tematiko izšla vse do leta 2000 na področju kanonskega prava in drugih sodobnih znanosti, še posebej psihologije in psihiatrije.

3. Severnoameriški kanonisti so poleg novega kometarja poskrbeli tudi za posodobljen angleški prevod celotnega besedila ZCP. Šest let je trajalo, da so jezikoslovci pripravili nov prevod vseh kanonov ZCP, da so ga v posebnih lingvističnih skupinah strokovno pregledali in da so leta 1997 od severnoameriške škofovske konference končno dobili »nihil obstat« za natis knjige. Ob branju posameznih kanonov se opazi izredno sodobna dinamika angleškega jezika.

4. Posebno pozornost zasluži tudi strokovna udeležba kanonistov, ki so sodelovali pri pisanju komentarjev ZCP. Njihova sestava je drugačna, kot je bila leta 1985, ko je nastal prvi ameriški komentar ZCP. Med strokovnjaki je tokrat sodelovalo sedem žensk, trije Evropejci in dva Kanadčana. Evropski kanonisti (Knut Walf, Myriam Wijlens in Michael A. O'Reilly) so prispevali zelo pomemben delež pri novem komentarju. Komentar o vlogi papeža v katoliški Cerkvi (kann. 330-341) je napisal Knut Walf, profesor kanonskega prava na katoliški univerzi v Nijmegenu (Nizozemska). Profesorica kanonskega prava v Rimu Myriam Wijlens (Nizozemska) je napisala komentar k sedmemu in osmemu poglavju prve knjige ZCP (»Juridical Acts» cc. 124-128; »The power of governance» cc. 129-144), ki obravnava pravna dejanja in vprašanje oblasti. Michael A. O'Reilly, O.M.I., škofijski sodnik v Dublinu (Irska), pa je kot redovnik oblat napisal komentar o misijonskemu poslanstvu Cerkve (kan. 781-792). Prav zato, ker so bili v ta projekt vključeni tudi strokovnjaki iz drugih celin, je vrednost novega prevoda ameriškega ZCP s komentarjem veliko večja.

5. Nov ameriški prevod ZCP s komentarjem je znanstveno pastoralni pripomoček. Kardinal Roger Mahoniy, nadškof v Los Angelessu, je nov prevod ZCP s komentarjem ocenil za najboljši pastoralni pripomoček duhovnikom v pastorali, za najboljši praktični pripomoček sodnikom pri delu na cerkvenih sodiščih in za najboljši strokovni pripomoček profesorjem cerkvenega prava in njihovim študentom. Nov

prevod ZCP s komentarjem, ki je izšel v eni sami knjigi na 1859 straneh, je po obliki podoben italijanskemu (Luigi Chiappeta, Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria, Manuale giuridico-pastorale, Ed. Dehoniane, Roma 1990), po vsebini pa se lahko postavi ob rob nemškemu komentarju iz Münstra (Münsterischer Komentar zum Codex Iuris Canonici, unter besonderer Berüksichtigung der Rechtslange in Deutschland, Österreich und der Schweiz, Herausgegeben von Klaus Lüdicke, Band 1-4, Ludgerus Verlag, Essen 1996-2000), ki v evropskem prostoru še vedno velja za najboljši komentar ZCP, ker ni zaključena knjiga, ampak se vedno znova posodablja.

Stanislav Slatinek

Karl Heinz Schmitt, *Erfolgreiche Katechese (Uspešna kateheza). Ermutigungen für die* Praxis, Kösel, München 2000, 190 str.

Avtor knjige je profesor vzgojnih ved v Paderbornu (Nemčija). Napisal je razmeroma veliko publikacij o župnijski katehezi, zakonu, družini in oblikovanju odraslih.

Pisec ugotavlja, da imajo katehetski delavci veliko osebnih duhovnih koristi od katehetskega dela, sprašujejo pa se, ali se v današnji družbi sploh še splača katehizirati, ko ne vidijo posebnih učinkov. Schmitt odgovarja na to vprašanje takole: Če se hoče kdo spraševati o uspehu kateheze, si mora postaviti jasne cilje, ki naj bi jih dosegel. Hočemo npr. okrepiti pripadnost Cerkvi? Hočemo katehizirance napraviti za člane Cerkve?

Hočemo, da doraščajoči izkušajo takšnega Boga, na kakršnega se v življenju lahko opirajo? (prvo poglavje).

Da pa bi si katehet lahko postavljal cilje, je potrebno, da pozna družbene razmere, v katerih deluje. V njih bo odkril celo vrsto življenjskih možnosti in ponudb. Spričo vsega tega mora izbirati in se odločati, kajti obveznega življenjskega vzorca ni več (drugo poglavje).

Kot pripadniki krščanske vere se moramo vprašati, kdo je Bog, v katerega verujemo in upamo. Zakaj verovati v Boga? Bog je za nas tukaj v vsaki življenjski situaciji, da bi nam pomagal, da bi bilo naše življenje vredno človeka. Človek pa je poklican, da na njegove klice odgovarja (tretje poglavje).

Naloga Cerkve je, da vsakemu človeku omogoči izkušati Božjo navzočnost. To je katehetična in misijonska naloga Cerkve, ki jo mora gojiti v vseh časih. V podeljevanju zakramentov je Cerkev izkušenjski prostor dobrote in Božjega prijateljstva.

Večina ljudi sreča Boga in njegovo Cerkev ob prejemanju zakramentov: krsta, prvega obhajila, birme in zakona. Ljudje pridejo in prosijo župnika za krst svojega otroka, se prijavijo za cerkveno poroko zato, ker od prejema tega ali onega zakramenta pričakujejo nekaj dobrega in lepega. Nihče ne pride prosit za zakramente zato, da bi s tem provociral župnika. Večina jih prihaja z dobrim namenom, čeprav vsega, kar obljubijo, niso sposobni takoj usresničiti. Vsekakor pa je prejem zakramentov priložnost za izkušnjo Božje bližine (četrto in peto poglavje).

Avtor meni, da ni odločujoče, če takšna srečanja vodijo ljudi k tesnejši povezavi s Cerkvijo oz. k življenju v Cerkvi. Ni odločilno, če jih pozneje pogostokrat vidimo pri božji službi ali pri posebnih župnijskih dejavnostih, ampak to, koliko takšna srečanja omogočajo izkušnjo Božje dobrote in prijateljstva. V sekularizirani družbi je že veliko, če doživijo lep sprejem in takšno srečanje z duhovnikom, da se ga bodo v življenju večkrat spominjali. Ali ne živimo tudi mi od lepih spominov? Spomini na srečanja s sorodniki ali sodelavci npr. navadno zelo pozitivno vplivajo na človeka. Srečanja z duhovnikom so lahko začetek poti k veri ali povod za prejem zakramentov, zato jih moramo pastoralno modro izrabiti (šesto poglavje).

V vsakem primeru je potrebno, da pri katehezi vsakega odraslega, doraščajočega ali otroka nagovorimo z »Božjo zavzetostjo« po zgledu srečanja med Petrom in Kornelijem, ki je predstavljeno v Apostolskih delih (sedmo poglavje).

Poleg organizirane in redne katehetske dejavnosti ne smemo pozabiti na nedeljo kot praznik življenja (osmo poglavje). Bolj kot vse kateheze bodo primerno pripravljeni, oblikovani in obhajani praznični dnevi (ne samo nedelje) dali slutiti in izkusiti Božjo dobroto in prijateljstvo. Zato si moramo duhovniki in kateheti prizadevati, da se bomo na praznične dneve spominjali Boga, ki daje vsakemu človeku življenje v polnosti, in jih obhajali kot dneve življenja, veselja in upanja.

Avtorjeva razmišljanja izhajajo iz situacije, ki jo je spodbudila sekularizirana družba, v kateriji je vera izrinjena na rob osebnega in družbnega življenja. V tej družbi imajo pri svojem delu velike težave katehetski delavci, pa tudi verniki sami, ki težko zaznavajo verske vrednote in jih še težje živijo. Taki verniki potrebujejo pomoč, da najdejo svojo identiteto in v življenju odkrijejo svoje poslanstvo. Kateheti so povabljeni, da vernike spremljajo, da z njimi komunicirajo in jih usmerjajo. Zelo pozitivno se zdi priporočilo za primerno srečevanje med kateheti in verniki. Če je pristno in nevsiljivo, lahko da misliti in

spodbuja k pozitivnim odločitvam. Kateheti morajo biti posebno pozorni na obhajanje prazničnih dni, ki jih morajo pri pastoralnem in katehetskem delu bolj ovrednotiti.

Knjiga je namenjena predvsem tistim pastoralnim in katehetskim delavcem, ki hočejo ustvarjalno in zavzeto gojiti župnijsko katehezo. Povabljeni so, da zaradi hitrih družbenih sprememb znova definirajo cilje pastoralnega in katehetskega delovanja ter njihovo uresničevanje potem tudi preverjajo. To jim bo pomagalo k pogumnemu, motiviranemu in zavzetemu pristopu k naslovnikom, ki so otroci današnjega časa.

France Škrabl

Vsebina *Contents*

Razprave *Articles*

433 **Adam Seigfried,** Človekova sreča in odrešenje edinole v Jezusu Kristusu in njegovi Cerkvi
Man's Happiness and Salvation only in Jesus Christ and His Church

455 **Rafko Valenčič**, Lex gradualitatis v človekovem moralnem življenju
Lex gradualitatis in Man's Moral Life

471 **Janez Juhant**, Globalizacija, krščanstvo in demokracija
Globalisation, Christianity and Democracy

489 **Drago Ocvirk - Božidar Ogrinc**, Dejanje iz vere: Razlaganje človeške plati religije
Acts of Faith: Explanation of the Human Side of Religion

505 **Mateja Pevec Rozman**, Življenje kot vrednota?
Is Life a Value?

In memoriam

523 **Maksimilijan Matjaž**, Prof. dr. Francè Rozman (1931 - 2001)

Pregledi *Reviews*

531 **Jože Krašovec,** Razsežnosti upanja. Predlog za izvolitev K. M. Woschitza za dopisnega člana SAZU-ja-

535 **France Škrabl,** Oznanjevanje krščanskega odrešenja danes

541 **Janez Juhant**, Doktorska disertacija Zvonka Berganta

Ocene *Book Reviews*

545 **Anton Štrukelj**, Alenka Arko, L'uomo interiore secondo san Gregorio di Nissa

548 **Janez Juhant**, Lenart Škof, Vloga sočutja v filozofskih besedilih Vzhoda in Zahoda

550 **Alojzij S. Snoj**, Ljudmila Kokalj, L'attualità della missione di Friderik Baraga (1797-1869) tra gli Indiani del Nord America

554 **Stanislav Slatinek**, New Commentary of the Code of Cannon Law

557 **France Škrabl**, Karl Heinz Schmitt, Erfolgreiche Katechese. Ermutigungen für die Praxis

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:
Prof. dr. **Janez Juhant**, Rakovnik 64, 1215 Medvode
Akad. prof. ddddr. **Jože Krašovec,** Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana
Doc. dr. **Maksimilijan Matjaž,** Slovenska 17, 2000 Maribor
Prof. dr. **Drago Ocvirk**, Šentjakob 33, 1231 Ljubljana
Dipl. teol. **Božidar Ogrinc**, Grebenčeva 1, 8273 Leskovec
Dipl. teologije **Mateja Pevec Rozman**, Ul. Šercerjeve brigade 5, 2000 Maribor
Prof. ddr. **Adam Seigfried**, Universitätsstrasse 31, D - 93053 Regensburg
Doc. dr. **Stanislav Slatinek**, Slomškov trg 20, 2000 Maribor
Prof. dr. **Alojzij S. Snoj**, Rakovniška 6, 1108 Ljubljana
Doc. dr. **France Škrabl**, Rudnik I/9a, 1108 Ljubljana
Prof. dr. **Anton Štrukelj**, Dolničarjeva 4, 1000 Ljubljana
Prof. dr. **Rafko Valenčič**, Trubarjeva 80, 1000 Ljubljana